



Pierre FEUGA

Tantrisme



Doctrines, pratique,
art, rituel...

Dangles
EDITIONS 

Déjà parus aux Éditions Dangles

☞ **Biographies-Religions :**

Chawla, Navin (texte) & Rai, Raghu (photographies) : *Mère Teresa. Foi et compassion,*

Mareuil, Arnaud de : *Lanza del Vasto. Sa vie, son œuvre, son message.*

☞ **Mythologies :**

Gravelaine, Joëlle de : *La Déesse sauvage. Les divinités féminines...*

☞ **Psycho-épanouissement :**

Anstet-Dangles, Jean-Yves : *Les Mots de la vie.*

Boorstein, Sylvia : *La Vision bouddhiste du bonheur.*

Borg-Hoffmeister, Béatrice : *Nos cinq sourires cardinaux.*

Cameron, Julia : *Libérez votre créativité. Osez dire oui à la vie!*

Cameron, Julia : *La Veine d'or. Exploitez votre richesse intérieure.*

Parfitt, Will : *Comment abattre nos murs intérieurs.*

Raquin, Bernard : *Rire pour vivre.*

Saint Girons, Benoît : *L'Alchimie du Succès.*

Wilde, Stuart : *Demain sera un jour meilleur!*

☞ **Santé :**

Hark, Helmut : *La Force de guérison de l'Arbre de vie.*

Laskow, Leonard (D^r) : *L'Amour, énergie subtile de la guérison.*

Stévanovitch, Vlady : *La Voie de l'énergie.*

☞ **Sociétés :**

Muller, Jean-Marie & Refalo, Alain : *Vers une culture de non-violence.*

☞ **Spiritualités :**

Chödrön, Thubten : *Cœur ouvert, esprit clair. La pratique du bouddhisme tibétain au quotidien.*

Feuga, Pierre : *Tantrisme. Doctrine, pratique, art, rituel...*

Finley, Mitch : *Messages d'amour de l'au-delà.*

Ingram, Catherine : *Dans les traces de Gandhi. La force de la non-violence.*

Rutledge, Don & Robinson, Rita : *Le Chant de la Terre. La spiritualité des Amérindiens.*

Vincent, Ken R. : *Visions divines lors d'états proches de la mort.*

☞ **Symbolisme :**

Arnold, Roland : *Le Temple de l'âme.*

Arnold, Roland : *La Symbolique des maladies.*

Barbault, André : *Prévisions astrologiques pour le nouveau millénaire.*

Berno, Simone : *Tarot et psychologie des profondeurs.*

Bourre, Jean-Paul : *Le Message des prophètes.*

Gabut, Jean-Jacques : *La Magie traditionnelle.*

Louvigny, Philippe de : *Les Nombres, reflet de l'âme, clé du devenir.*

☞ **Traditions :**

Bancourt, Pascal : *Le Livre des morts égyptien.*

Lachaud, René : *Magie et initiation en Égypte pharaonique.*

Lepont, Bertrand : *Le Calendrier sacré des Mayas.*

Tantrisme

Doctrine, pratique,
art, rituel...

Du même auteur

- *Cent douze méditations tantriques : le Vijnana-Bhairava*, traduction du sanskrit et commentaire, Éditions Accarias - L'Originel, 1988, rééd 1996, 2007.
- *Cinq visages de la Déesse : le souffle, le rêve, l'amour, la mort, l'initiation selon le tantrisme hindou*, Éditions Le Mail / Le Rocher, 1989.
- *Liber de Catulle*, traduction du latin et commentaire, La Différence, collection « Orphée », 1989.
- *Les Trophées*, José-Maria de Heredia, choix et présentation, La Différence, collection « Orphée », 1990.
- *Le Bonheur est de ce monde*, Éditions Accarias - L'Originel, 1990.
- *Satires*, Juvénal, traduction du latin et commentaire, La Différence, collection « Orphée », 1992.
- *L'Art de la concentration*, Albin Michel, collection « Espaces libres » n°32, 1992, rééd 2000.
- *Le Yoga* (en collaboration avec Tara Michaël), PUF, collection « Que sais-je ? », n°643, 1998, rééd 2003.
- *Comme un cercle de feu*, traduction du sanskrit et commentaire de la *Mândûkya-upanishad* et des *Kârikâ* de Gaudapâda, Éditions Accarias - L'Originel, 2004.
- *Pour l'Éveil*, Almora, 2005.
- *Le Chemin des flammes*, Almora, 2008.
- *Le Miroir du Vent*, roman, Almora, 2008.
- *Fragments tantriques*, recueil posthume de chroniques, d'entretiens et d'articles, Almora, 2010.

Pierre Feuga

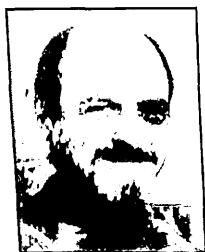
Tantrisme

**Doctrine, pratique,
art, rituel...**

Publié sous la direction d'Aline Apostolska

Quatrième édition

Dangles
ÉDITIONS 



L'auteur :

Pierre Feuga (1942-2008) est né au sein d'une famille de voyageurs et d'artistes. Enfant, il se passionne pour les mythologies et les civilisations antiques, il a d'ailleurs publié des traductions de poètes latins. À l'École des langues orientales – où il étudie le russe – il découvre la pensée de l'Inde qui ne cessera de l'inspirer. Il pratique le hatha-yoga, apprend auprès de Jean Klein, l'art védantique de « discerner le Spectateur du spectacle », explore les traditions ésotériques selon l'enseignement de René Guénon et Julius Evola. Mais éprouvant le besoin de confronter sa recherche intérieure avec la vie, il part pour un voyage de sept ans en bateau autour du monde.

À partir de 1981 et jusqu'à son décès, il enseigne le yoga à Paris.

La voie du tantrisme s'est révélée à lui progressivement, à travers plusieurs expériences qu'il a évoquées dans son autobiographie : *Le Chemin des flammes*. Depuis, il s'est efforcé d'être un interprète enthousiaste et lucide de cette doctrine, en évitant les deux pièges de la spécialisation et de la vulgarisation. « Réduire le tantrisme à la sexualité, disait-il, est une aberration. C'est une voie immense, totale, illimitée. Elle embrasse la vie, la mort et conjugue l'amour, la connaissance et l'action. Elle est spirituelle et merveilleusement concrète, scientifique et poétique, exigeante et pleine d'humour. L'Océan cesse de faire peur quand on comprend qu'on est soi-même l'Océan ».

ISBN : 978-2-7033-0852-2

© Éditions Dangles 1^{re} édition 1994, 2^e édition 2010

Une marque du groupe éditorial PIKTOS

Z.I. de Bogues – rue Gutenberg – 31750 Escalquens

www.piktos.fr

Tous droits de traduction, de reproduction
et d'adaptation réservés pour tous pays.

A la plus belle des trois mondes

Introduction

Parmi les diverses traditions qui nous sont venues de l'Orient depuis un siècle ou un siècle et demi, aucune ne reste plus mal connue, ni surtout plus mal comprise, que le tantrisme. A cette ignorance, aggravée chez certains d'hostilité, on peut chercher quelques explications. Tout d'abord les indianistes occidentaux – rejoignant d'ailleurs en cela les répugnances de nombreux pandits et brahmanes – ont longtemps négligé l'étude de la littérature tantrique. Lors même qu'ils n'en étaient pas éloignés par des préjugés puritains, ils ne savaient voir dans ces textes ésotériques, dont la clé leur échappait, qu'un fatras de recettes magiques, dénué de cette haute spiritualité qui rayonne dans les Upanishads ou la *Bhagavad-gîtâ*. Au « matérialisme » triomphant de l'Occident, il était de bon ton d'opposer le « spiritualisme » de l'« Inde éternelle », le « mysticisme » quasi chrétien de la *bhakti*, la « pure métaphysique » du *Vedânta*.

Le tantrisme, avec son insistance sur les moyens pratiques de la « Libération », avec son exaltation du corps, et qui plus est du sexe, avec son mépris de la morale ordinaire et son anticonformisme social, paraissait un élément baroque dans le majestueux ensemble de la tradition brahmanique, une espèce de corps étranger, de scandaleuse excroissance que l'on était tenté de rapporter à un substrat « non aryen », « prévédique ». La question n'est pas tranchée et risque de ne jamais l'être.

Que le tantrisme (ou plutôt le shâktisme) s'apparente à de nombreux cultes naturalistes et gynécocratiques d'Asie, d'Afrique ou du Bassin méditerranéen antique, cela n'est guère contestable. Mais on pourrait soutenir sans forcer les textes que plusieurs des thèmes essentiels des Tantras – activation de la « chaleur ascétique », plénitude sensorielle et vitale, importance du son incantatoire – se trouvent déjà dans le Veda, c'est-à-dire dans une révélation apportée en Inde par des envahisseurs venus du nord et qu'une mode récente – à rebours de l'ancienne qui les glorifiait pour des raisons parfois suspectes – a tendance à dénigrer trop systématiquement.

Depuis les années soixante et surtout soixante-dix, le tantrisme a capté l'attention du grand public – cette expression devant être relativisée – pour une double raison. De manière générale, on doit reconnaître qu'il existe une véritable obsession de l'« énergie » à notre époque : or le tantrisme est par excellence la doctrine de l'énergie (éclairée par la conscience, ce que l'on oublie trop). De façon plus particulière, la « libération sexuelle » de l'Occident – si illusoire et pitoyable qu'elle reste souvent dans les faits – a favorisé un attrait pour des enseignements où l'érotisme fut toujours utilisé dans un but initiatique et non profane : ainsi le tantrisme mais aussi le taoïsme et demain peut-être Dieu sait quel autre « isme » que l'on découvrira ou redécouvrira. Ouvrages plus ou moins sérieux ou racoleurs se sont donc mis à fleurir sur le sujet, dispensant de mirobolantes recettes d'extase amoureuse à des lecteurs en mal de sensations exotiques. Mais, même dans le cas où l'on peut accorder foi aux informations données, il est essentiel de rappeler que ces techniques sont d'une portée limitée, et de plus dangereuses, dès qu'on les extrait de leur contexte sacré et qu'on les détourne vers une simple recherche de « plaisir ». En réalité d'ailleurs, bien rares les hommes et les femmes qui seraient capables de les appliquer effectivement, tant elles exigent de maîtrise corporelle et de maturité psychique. Pour la plupart, la référence au tantrisme demeure d'ordre livresque, fantasmatique, lorsqu'elle ne sert pas d'alibi à des expériences assez troubles ou à une banale volonté de puissance.

Si de telles confusions ou mystifications sont devenues possibles et ne donnent hélas ! aucun signe de déclin, c'est aussi parce que le tantrisme, même quand on l'aborde avec honnêteté et sincérité, reste malaisément saisissable et qu'il n'est que trop facile de jouer sur ses « marges », sur ses parts, d'ailleurs prévues et voulues, d'ombre et d'ambiguïté. A quoi bon le définir, au demeurant, si l'on n'est pas décidé à le vivre sous la direction d'un véritable maître – et ce maître, où et comment le trouver ? Quoique son ritualisme soit fort développé, ce n'est pas une religion : le dogme lui fait défaut et sa morale, trop élitiste et paradoxale, ne saurait s'imposer à la masse des hommes. Ce n'est pas non plus une philosophie, même si l'on trouve son esprit mêlé à certains des systèmes métaphysiques les plus élaborés qu'ait produits l'Inde (shivaïsme du Cachemire, bouddhisme *Mahâyâna*). Enfin, bien qu'il ait imprégné toutes les sciences que nous appellerions chez nous « occultes » (astrologie, alchimie, magie, etc.), on ne peut le réduire à aucune d'entre elles. Il les déborde toutes et nul aspect de la vie ne lui a paru indigne de son attention.

Plus encore qu'une discipline spécifique, le tantrisme apparaît donc comme une dimension intérieure de l'indianité, un dynamisme constant, à la fois manifeste et secret (ce qui est sa grande force), per-

ceptible partout et cependant caché, tel un cœur vibrant. C'est pourquoi le problème de son « orthodoxie » semble aujourd'hui assez académique. Vishnuisme, shivaïsme, yoga, *bhakti*, voire *Vedânta*, ont été si longuement provoqués puis colorés par le tantrisme qu'on n'imagine plus ce que seraient de tels enseignements sans lui. Même des courants « hétérodoxes » du strict point de vue brahmanique – comme le jaïnisme et surtout le bouddhisme – ont été puissamment marqués ou réorientés par l'esprit des Tantras. Cet esprit fulgure à l'évidence dans la tradition tibétaine, dont j'aurai à parler souvent dans ce livre. Mais on retrouve des traces du tantrisme en Chine, au Japon, en d'autres pays d'Asie, y compris musulmans. En toutes ces contrées, le génie tantrique – équilibre subtil de liberté morale, de relativisme intellectuel et de haute technicité spirituelle –, ce génie efficace et détaché s'infiltra, revêtant au besoin tel ou tel masque religieux ou magique, comme demain, dans notre monde rationnel ou qui voudrait tant le paraître, il pourrait emprunter un masque scientifique. Cet esprit de jeu créateur, se servant inlassablement des formes pour se dégager des formes, pour se « transformer » (jouir de ce monde sans être attaché à ce monde), est un des traits qui permet le mieux de reconnaître un « héros » tantrique (*vîra*), d'hier ou d'aujourd'hui, distinguant sa voie de toutes les mystiques d'évasion ou de contemplation unilatérale.



Le présent livre, double fruit d'une recherche intellectuelle assidue et d'une pratique modeste mais fervente, n'a certes pas la prétention d'épuiser un sujet aussi vaste que l'Océan. Donner quelques repères solides, amener un peu de clarté dans un enseignement réputé obscur, transmettre surtout à quelques-uns le goût de se mettre au travail, de poursuivre et d'élargir le chemin – avec disponibilité, audace mais aussi lucidité et rigueur –, aider ces bons aventuriers à quitter le plan de la spiritualité rêvée, idéale et trop « blanche » pour celui de l'Eveil vivant, renouvelé et contrasté : tel est mon vœu unique, loin de toute option sectaire et de tout prosélytisme. Ce qui a été donné avec amour ne doit pas être gardé avec avarice : même si ce n'est qu'une étincelle, elle peut servir à allumer un autre flambeau ; même si ce n'est qu'une petite pierre, elle peut servir à marquer un très long chemin. Aucun de nous n'est rien de plus qu'un intermédiaire et il y a beaucoup de naïveté à croire qu'on possède quelque chose.

P. F.

La transcription adoptée pour les mots sanskrits est la même que dans mes ouvrages précédents. Elle néglige les signes diacritiques et n'utilise que les lettres d'imprimerie habituelles. Les deux sifflantes, palatale et cérébrale, sont également rendues par *sh* ; le *r* voyelle par *ri*. Les voyelles longues sont marquées par des accents circonflexes. Rappelons que la consonne palatale sourde *ch* (*c* dans la translittération scientifique) se prononce *tch* (*chakra* = *tchakra*), que la palatale sonore *j* se prononce *dj* (*vajra* = *vadjra*) et que la gutturale *g* est toujours dure, même lorsqu'elle est suivie de *e* ou de *i* (*gîta* = *guîtâ*).

En ce qui concerne les termes chinois et tibétains (ou, plus rarement, appartenant à d'autres langues orientales), il ne m'a pas toujours été possible d'unifier les divers systèmes de transcription existants, surtout lorsque je me référais à des traductions déjà publiées. Je demande donc pardon d'avance aux spécialistes qui relèveraient ici ou là quelques discordances.

PREMIÈRE PARTIE

La doctrine

CHAPITRE I

Le paysage tantrique : aspects et apparences

1. Difficultés de temps et de lieu

Le tantrisme a au moins deux mille ans d'histoire mais cette histoire, nul ne saurait l'écrire. C'est que la chronologie des textes, même si l'on pouvait l'établir avec certitude, serait ici d'un secours assez mince. L'essentiel de cette tradition, initiatique et secrète, fut toujours transmis de vive voix, « de bouche en bouche » (*vaktrât vaktrântaram*). Dès lors, il ne sert pas à grand-chose de découvrir dans un vieux traité une longue série d'incantations (*mantra*), si aucun maître n'est présent pour nous apprendre à les prononcer comme il faut, dans un rythme juste, et pour nous en éclairer le sens et l'usage. De plus, même lorsqu'un Tantra dont on pourrait à peu près déterminer la date expose un enseignement qu'on serait tenté d'appeler « originel » ou « original » (parce qu'on ne le trouve pas ailleurs), cela ne prouve en rien que son auteur, au demeurant souvent anonyme, en fut l'inventeur, le fondateur, comme on dirait que Descartes a fondé le cartésianisme par son *Discours de la méthode*. Toute une lignée de *guru*, dont on ne sait plus rien, a pu le précéder dans la même orientation. Ni en spiritualité ni en art, les Indiens ne cultivent l'individualisme. Pour eux, seule importe la tradition, et surtout orale : l'homme instruit, ce n'est pas celui qui a beaucoup lu, c'est celui qui « a beaucoup entendu » (*bahushruta*). L'ouïe prime sur tous les autres sens ; la Parole, qui est éternelle et divine (déesse dans la mythologie), l'emportera toujours sur la chose écrite, incertaine et dangereuse parce que pouvant tomber entre des mains indignes¹.

1. Il peut s'agir d'une vieille méfiance indo-européenne. On la retrouve à l'état pur chez les druides qui ne confièrent jamais leur savoir à l'écriture. Les Aryens qui s'installèrent en Inde étaient-ils illettrés, contrairement aux autochtones dravidiens ? La première écriture du sanskrit, la *brâhmî*, paraît dérivée du phénicien et dut n'avoir longtemps qu'un usage commercial et administratif.

Là où les textes s'apprennent par cœur et se récitent (avec une exactitude qui nous émerveille), le livre a surtout une fonction d'aide-mémoire ; il vient, tardivement, rappeler, résumer, codifier un enseignement oral bien antérieur, auquel il n'a jamais la prétention de se substituer car, le jour où il le ferait, cela signifierait que cet enseignement serait mort. Les plus anciens Tantras que nous ayons conservés paraissent dater du IV^e s. apr. J.-C. (début de la dynastie des Guptas, âge d'or de l'indianité) ; les plus récents n'ont pas deux cents ans, touchant à l'Inde anglaise de l'époque victorienne : cela donne à peu près quinze siècles de littérature tantrique, des centaines, voire – si l'on inclut les Tantras tibétains – des milliers d'ouvrages, et pourtant cette impressionnante masse « émergée » n'exprime qu'un aspect relativement superficiel et trompeur de la réalité. Le tantrisme, en tant que doctrine codifiée, n'a peut-être *que* quinze cents ans, mais ce qu'il représente en profondeur est aussi vieux que le monde.

Une autre difficulté pour écrire une histoire « objective » du tantrisme tient au flou des données géographiques, assez général aux textes indiens. Par exemple, dans les Purânas (*Bhâgavata-purâna*, *Skanda-purâna*, etc.), il est volontiers question d'un « Continent d'or » (*Suvarnavîpa*) à l'est du Bengale ou « vers le sud-est ». On ne saurait toujours clairement décider s'il s'agit de la Birmanie, du Siam, de Sumatra ou autres îles de l'Indonésie. Même en ce qui regarde l'Inde proprement dite, les informations sont loin d'être limpides. Ainsi les adeptes tantriques – qu'ils soient hindouistes, bouddhistes ou jâïnas – aiment-ils à diviser le sous-continent en trois *krânta* ou « cercles d'adoration » : le *Vishnukrânta*, qui s'étendrait des monts Vindhya, à la lisière nord du Deccan, jusqu'à Chattala ou Chittagong (actuel Bangladesh) ; le *Râthakrânta*, depuis les mêmes collines de l'Inde centrale jusqu'au « grand Océan », incluant parfois le Cambodge et Java ; l'*Ashvâkrânta*, enfin, depuis les Vindhya jusqu'aux territoires du Nord englobés sous le nom plutôt vague de *Mahâchîna* (la « grande Chine »).

Les traducteurs rendent en général ce dernier terme par « Tibet » (qui se dit plus précisément *Bhota* en sanskrit), mais on peut se demander si, pour beaucoup d'anciens auteurs, *Mahâchîna* ne désignerait pas « tout ce qui se trouve au nord de l'Himâlaya », c'est-à-dire en dehors de la terre sacrée de l'Inde : cela peut être aussi bien le Tibet que la Chine ou la Mongolie, et évoque un monde de magie assez trouble, dans lequel on aura tendance à rejeter tout ce qui dérange l'ordre brahmanique. Nous examinerons cette question de plus près lorsque nous aurons à étudier l'école dite de la « Main gauche » (*vâmâchâra*), parfois assimilée ou rattachée par les *tântrika* eux-mêmes – et a fortiori par leurs ennemis – à une tradition étrangère à l'Inde : chinoise (*chînâchâra*), tibétaine ou mongole.

Cette tendance de l'orthodoxie hindoue à démoniser tout ce qui se situe en dehors de l'Inde ou du moins ce manque d'intérêt intellectuel pour les régions non indiennes appelle une première explication : l'Inde est le centre du *Jambudvîpa*, terme générique qui peut désigner toutes les régions limitrophes, au nord, nord-est, est et sud-est, mais aussi, bien au-delà, la Terre tout entière, telle qu'elle se présente dans le cycle actuel de l'humanité². De ce dernier point de vue, c'est spirituellement que l'Inde est à la fois « centrale » et « primordiale », parce que toutes les traditions sacrées de notre monde apparaissent plus ou moins périphériques, dérivées ou incomplètes par rapport à la sienne. N'attribuons pas une importance excessive à la règle qui voulait qu'un Hindou orthodoxe ne franchît jamais les montagnes du Nord ni ne s'embarquât sur l'Océan sous peine d'être déchu de sa caste : cette interdiction paraît contredite par le fait que l'Inde fut une des grandes puissances maritimes et colonisatrices du passé, dont l'aire de rayonnement s'étendit de Madagascar au Tonkin et de la Birmanie aux îles de la Sonde, au point qu'on a pu parler d'une « Inde extérieure ». Et cette volonté d'expansion ne saurait être expliquée par des motivations exclusivement politiques ou commerciales, même là où l'hindouisme fut adopté comme une sorte de « religion d'Etat » : on sait par exemple que les *guru* royaux à Angkor étaient de savants brahmanes, parfois venus de l'Inde, et que l'un d'entre eux fut même un disciple direct du grand Shankarâchârya. Néanmoins, de façon générale, le brahmanisme – à la différence du bouddhisme et du jaïnisme – ne répandit pas de « missionnaires » ; le prosélytisme lui resta toujours étranger, et sa curiosité spirituelle à l'égard des autres nations n'alla jamais très loin. Quand on est au centre du monde, on rayonne mais on n'éprouve guère le besoin de porter activement la lumière ni moins encore d'aller la chercher ailleurs ; on se contente d'accueillir les cultes étrangers tant qu'ils ne dérangent pas ou de les absorber lorsqu'ils deviennent menaçants. Le cas de l'époque actuelle – qui est une époque « décentrée » à tous points de vue – avec sa large diffusion d'idées hindoues ou pseudo-hindoues à travers le monde par des *guru* d'exportation, ce cas particulier ne peut se comprendre que par rapport à la doctrine du *kali-yuga*, qui sera développée plus loin.

Après avoir rappelé ces difficultés de temps et de lieu qui rendent impossible toute « histoire » du tantrisme, au sens occidental du

2. Au sens propre, *Jambudvîpa* signifie « île » ou « continent » du jambosier ou jamerosier (*Eugenia jambolana*), arbre à grandes fleurs et à grosses baies rouges comestibles sentant la rose (d'où leur nom de « pommes de rose » ou jamboses). Le terme connote souvent l'Inde elle-même (notamment dans la littérature bouddhique) ou bien le continent central parmi les sept (*sâpta dvîpa*) qui entourent le mont Meru (montagne polaire des Aryens, plus tard identifiée avec le mont Kailâsa du Tibet). Dans le même ordre d'idées, on dit encore que l'Inde véritable (*Bharata varsha*) est la Terre. Le pays que nous appelons l'Inde en est le cœur (*Bharata khanda*).

terme, j'essaierai cependant de donner un aperçu de sa tradition scripturaire, encore que l'étude de cette dernière trouve vite sa limite si elle n'est pas soutenue par une transmission orale et une pratique personnelle effective : « Tout ce qui est écrit n'est que pur moyen : inutile à qui ne connaît pas encore la Déesse et inutile à qui la connaît déjà » (*Kulachûdâmani-tantra*, I, 24, 25).

2. La littérature tantrique

Abondante et disparate, la littérature tantrique comprend non seulement les Tantras proprement dits mais aussi des espèces variées d'ouvrages appelés *Âgama*, *Nigama*, *Samhitâ*, *Upanishad*, etc. En théorie, chacun de ces termes signale une orientation différente ; en réalité, on observe un certain flottement de l'un à l'autre. Ainsi les Âgamas (littéralement « ce qui est descendu ») ne sont-ils pas tous d'inspiration shivaïte, comme on l'écrit souvent : les vishnuïtes, les *shâkta* (adorateurs de la Déesse), voire les bouddhistes se réfèrent à des textes portant le même titre ; et si l'enseignement y est en principe dispensé par un dieu à une déesse, le cas inverse se rencontre aussi. Dans les Nigamas, c'est plus fréquemment (mais pas toujours) la Shakti qui instruit son partenaire mâle. Il existe un prestigieux traité de *hatha-yoga* – donc de coloration tantrique – intitulé *Shiva-samhitâ* ; pourtant, cette dernière appellation, *Samhitâ*, s'applique plus volontiers à des recueils de tendance vishnuïte.

Quant au titre d'*Upanishad* (« Approches », selon une interprétation possible du mot), il surprendra ici les puristes qui le réservent à une quinzaine de chefs-d'œuvre métaphysiques chargés de clore le Veda. Mais ceux qui reconnaissent cent huit Upanishads canoniques sont enclins à admettre dans ce nombre huit ouvrages tantriques : les *Shâkta-upanishad* ; encore pourrait-on recenser beaucoup d'autres de ces opuscules tardifs prétendant se rattacher plus ou moins légitimement au Veda³.

Etonnante efflorescence spirituelle et littéraire en tout cas ; puisant courant qui traversa, régénéra les trois grandes traditions issues de l'Inde : brahmanisme, jainisme et bouddhisme⁴ puis, par l'inter-

3. Voir *Upanishads du yoga*, traduites et annotées par Jean Varenne (Gallimard, coll. "Unesco", 1971). Cet indianiste précise (p. 17) que « l'on compte plus de deux centaines de ces opuscules résolument "modernes" par rapport au Veda proprement dit, et qu'on est allé jusqu'à écrire une *Allah-upanishad* qui ne peut évidemment être antérieure à l'arrivée des musulmans en Inde ». Récemment, un auteur indien fameux a composé une *Râma-krishna-upanishad* à la gloire de ce sage bengali qui mourut en 1886. Mais il s'agit d'un exercice de style et l'*Allah-upanishad* est évidemment une gageure.

4. Entendons le bouddhisme du Nord ou « Grand Véhicule » (*Mahâyâna* dont le *Vajrayâna* constitue le prolongement pratique), car l'influence tantrique est à peu près nulle

médiaire de ce dernier surtout, gagna la Chine, le Tibet, la Mongolie, la Corée, le Japon et d'autres pays d'Asie. On est allé jusqu'à parler – plus ou moins pour l'opposer à la « Révélation védique » – d'une « Révélation âgamique ». L'expression est contestable, d'abord à cause du mot même de « Révélation » qui ne s'applique parfaitement qu'aux trois religions monothéistes, aux « religions du Livre ». Pour ce qui est du terme « âgamique », il faut constater qu'en dépit de sa valeur – il connote les idées de tradition et d'initiation – il n'a pas prévalu dans le langage populaire et moderne. C'est plutôt le mot *Tantra* qui s'est imposé un peu partout, devenant le nom générique de ces innombrables traités de technique libératrice, sans égard à l'aspect divin qui s'y trouve adoré : Shiva, Vishnu, Shakti ou autre.

J'emploierai pour ma part, tout au long de ce livre, le terme « tantrisme » pour désigner la doctrine, la pratique et la voie en question. C'est une étiquette discutable (elle a l'inconvénient de tous les « ismes » : laisser croire qu'on traite d'un système fermé), mais préférable au mot *Tantra* que l'on devrait réserver aux ouvrages proprement dits : il y a *des* Tantras (comme il y a *des* Sûtras, *des* Upanishads), il n'y a pas *un* Tantra. Et il est même permis de se demander s'il y a *un* tantrisme. On parle beaucoup aujourd'hui de « Tantra » en général, tout comme on parle du « Yoga », sans voir qu'il s'agit de constellations spirituelles extraordinairement riches et multiformes. Ainsi, par « Tantra » on ne veut entendre qu'un aspect, réel mais non limitatif, de cette tradition, celui qui est lié aux pratiques sexuelles⁵ ; et quand on dit « Yoga », on ne songe qu'à un type de yoga parmi une bonne dizaine d'autres, presque éteint en Inde au moment où il est devenu de mode en Occident : le *hatha-yoga* ; encore n'en isole-t-on qu'une ou deux disciplines préparatoires (les « postures » et la « respiration »), alors qu'elles devraient s'intégrer dans un ensemble beaucoup plus vaste, hors duquel elles n'ont guère plus de portée qu'une gymnastique quelconque.

Le terme sanskrit *Tantra* – pour revenir à lui – évoque le symbolisme du tissage ; il signifie « tissu », « fil » ou ensemble des fils paral-

sur le bouddhisme du Sud ou « Petit Véhicule » (*Hīnāyāna* ou, moins péjorativement, *The-ravāda*). Quant au jaïnisme, il possède ses propres Tantras (le principal étant le *Bhairavī-padmāvatīkalpa*) et une tradition originale de *mantra*. Sans mésestimer cette antique et vertueuse tradition, je ne puis suivre Alain Daniélou qui lui attribue pêle-mêle l'origine de la théorie du *karman* et de la réincarnation, ainsi que celle de la non-violence et du végétarisme (*Histoire de l'Inde*, Fayard, 1971, p. 51). C'est beaucoup pour les maigres épaules du jaïnisme.

5. Quoique le point de vue statistique n'ait pas ici grande signification, Agehananda Bharati, dans *The Tantric Tradition* (Anchor Books, 1970, p. 283), relève que les passages consacrés à la sexualité occupent moins de sept pour cent de la masse des textes tantriques actuellement connus. Dans le *Vijñāna-Bhairava*, dont j'ai proposé moi-même un commentaire, seulement quatre instructions sur cent douze se réfèrent de façon explicite à l'érotisme sacré.

lèles tendus sur un métier dans le sens de la longueur (la chaîne par opposition à la trame⁶). On le dit dérivé de la racine *tan* (étendre, étirer, prolonger, amplifier), le suffixe *tra* pouvant suggérer l'idée de salut. Du sens de « texture » on passe à celui de « texte », d'un livre – mais pas nécessairement didactique ni sacré⁷ – possédant une certaine « étendue », à l'opposé des Sûtras qui ne sont composés que de mots « enfilés », de phrases brèves destinées à être apprises par cœur avant d'être explicitées par un maître. Selon une autre interprétation, les livres appelés Tantras représentent une « extension » ou un « développement » des enseignements traditionnels antérieurs contenus dans les hymnes védiques puis articulés dans les Brâhmanas (traités de technique rituelle), les Âranyakas et Upanishads (spéculations ésotériques sur l'absolu) et les Purânas (sortes d'encyclopédies populaires).

Enfin, si l'on préfère une définition plus large encore, un Tantra serait « ce par quoi la Connaissance est étendue » : *tanyate viśtrīyate jñānāmanena iti tantram*⁸. Cette « Connaissance » ne doit pas être entendue ici au sens analytique et discursif ordinaire ; elle est le fruit d'une intuition directe, pure, transcendante. Les Tantras ont pour fonction de « dérouler », de « tisser » en un processus continu, à la fois spatial (horizontal) et vertical (temporel), une méthode, une discipline permettant de réaliser le but unique de toutes les traditions spirituelles originaires de l'Inde depuis au moins vingt-cinq siècles : *moksha* ou *mukti*, la « Délivrance » à l'égard de la « transmigration » (*samsāra*). Soulignons cependant dès maintenant – car ceci est de la plus haute importance – que cette Délivrance ou cette Connaissance absolue, le tantrisme ne prétend pas la fabriquer artificiellement ni l'apporter de l'extérieur. En vérité, aucune technique ne saurait l'« étendre » ou l'« amplifier » puisqu'elle *est* de toute éternité et que seule une ignorance, une faiblesse de conscience nous empêche d'en jouir à tout moment. L'unique ambition de l'ascèse tantrique (*sādhana*) est de dévoiler, d'actualiser cette Connaissance latente chez tout être humain, d'écarter les nuages qui nous obstruent la pleine vision du Soleil.

J'ai évoqué plus haut, avec une imprécision inévitable, l'énorme masse de la littérature tantrique. Certaines écoles reconnaissent

6. Sur le symbolisme du tissage, voir les pages lumineuses de René Guénon dans le *Symbolisme de la croix*, chap. xiv (Editions Vêga, 1931). Cet auteur fait remarquer qu'en chinois aussi le mot *king* (ou *jing*, selon la transcription « pinyin ») a le double sens de « chaîne » d'une étoffe et de livre fondamental, tandis que *wei* désigne les fils de la trame, passant entre ceux de la chaîne par le va-et-vient de la navette, donc un élément variable et contingent, d'où le sens de « commentaires ».

7. Voir, par exemple, le fameux recueil de fables intitulé *Pañchatantra*, ou « Cinq Livres », dont on retrouve l'influence inconsciente jusque chez La Fontaine, Grimm et Andersen.

8. *Kāshika-vritti*, VII, 2, 9.

64 traités canoniques, d'autres 108, mais ces nombres, bien en deçà de la réalité si l'on inclut tous les courants, ont de toute manière une valeur plus symbolique que littérale (ce sont des nombres cycliques, récurrents dans la pensée hindoue). Au demeurant, beaucoup de ces textes ont dû être perdus ou détruits⁹ ou bien sont restés cachés parce que l'on jugeait, non sans raison, leur divulgation dangereuse. Certains, rédigés dans des langues vernaculaires, n'ont pas dépassé une renommée locale et n'ont jamais circulé qu'à l'intérieur de confréries initiatiques très fermées (*kula*). Même en sanskrit, la valeur littéraire des Tantras est souvent médiocre, ce dont leurs lecteurs pratiquants se moquent bien mais ce qui explique en partie le mépris où les tiennent quelques pandits brahmaniques. Pour les premiers, l'origine supra-humaine de tels ouvrages ne fait aucun doute ; ils relèvent à part entière de la *Shruti*, « ce qui a été entendu » par des sages divinement inspirés. Mais les brahmanes les plus rigoristes leur refusent un tel honneur et les classent dans la *Smriti*, « ce qui a été retenu », la « mémoire », la simple tradition humaine fondée sur la *Shruti*, tirant toute sa validité de cette dernière et possédant par conséquent un degré moindre d'autorité.

Au littéralisme des uns (n'est « védique » que ce qui est incorporé dans les quatre Vedas¹⁰) s'oppose le pragmatisme des autres (partout où se manifeste un vrai sage, un authentique « voyant », il y a *veda*, c'est-à-dire voir-savoir, vision-sapience éternelle et bénéfique : on ne se demande pas si un médicament est « ancien » ou si un médecin est « orthodoxe » du moment qu'ils guérissent).

La forme des Tantras, aussi bien hindouistes que bouddhistes, obéit à un certain nombre de stéréotypes : au début de presque chaque traité, la déesse ou le dieu (selon le genre d'ouvrage) supplie son ou sa partenaire de lui communiquer le secret suprême de la Connaissance ; l'initiateur ou l'initiatrice ne cède qu'avec difficulté aux prières, et seulement après avoir averti que de tels mystères n'ont jamais été révélés à personne, en raison de leur caractère inaccessible et redoutable ; c'est par amour pour sa « moitié » divine – car le mythe de l'Androgyne est toujours sous-jacent à cette relation – que la déité mâle ou femelle consent finalement à dispenser son enseignement. Celui-ci comporte en général quatre sections

9. Par leurs ennemis ou par le climat humide de l'Inde qui n'est guère favorable à la conservation des manuscrits. Tantras ou autres, nous n'en avons pas d'antérieurs au XII^e siècle. Même après que les musulmans eurent introduit l'usage du papier, les Indiens continuèrent à écrire sur des feuilles de palmier ou des tablettes de bois (parfois des plaques de métal plus ou moins précieuses, selon l'importance des documents).

10. Certains brahmanes du Sud, plus traditionalistes que ceux du Nord, ne daignent même parler que de « trois Vedas » (*Rig*, *Sâma*, *Yajur*), récusant l'origine divine du quatrième, l'*Atharva*, trop imprégné à leur goût de magie. Les Tantras, quant à eux, revendiquent parfois le titre de « cinquième Veda ».

(*pâda*, «pieds»), dans l'ordre que je vais donner ou dans l'ordre inverse :

- La première traite de la Connaissance ou des questions métaphysiques, en des termes assez proches de l'*advaita-vedânta*, si l'on se trouve en milieu hindouiste, et dans l'optique des écoles *Mâdhya-mikâ* ou *Yogâchâra* si le texte s'adresse à des bouddhistes (dans les deux cas l'approche est donc «non dualiste»).

- La seconde partie est consacrée aux techniques de yoga.

- Ensuite, dans la section la plus volumineuse – la seule souvent qui ait été conservée – sont exposées diverses pratiques liturgiques et rituelles (circumambulation, construction et usage des *mandala*, préparation d'ingrédients pour le culte, charmes, amulettes, etc.).

- Enfin, viennent des règles de comportement individuel en rapport avec la typologie spirituelle du disciple (*sâdhaka*).

On voit ainsi qu'un Tantra peut couvrir un champ immense d'informations, depuis la plus haute métaphysique (développée surtout dans la tradition du Cachemire) jusqu'au détail le plus concret, de nature juridique, hygiénique, médicale, astrologique, architecturale, iconographique, sexuelle, voire culinaire, relevant de l'art floral ou de l'art des parfums. Le fait que tous ces aspects soient presque mis sur le même plan, sans hiérarchie apparente, ne gêne pas le chercheur oriental qui attend de tels livres moins une structuration intellectuelle qu'un support pratique de Libération et d'Eveil. Dès lors tout fait écho, tout peut être bon et rien n'est à négliger.

Avant de pénétrer dans l'intériorité de la doctrine et des méthodes tantriques, donnons encore quelques repères élémentaires : alors que l'enseignement védique était réservé aux mâles «deux fois nés¹¹», le tantrisme se veut ouvert à tous, sans distinction de caste, de race, de sexe ou de croyance ; cette apparente «démocratie» extérieure est néanmoins compensée par une très grande exigence initiatique, une discipline du secret et une ascèse spécifique. Dans les Tantras et les Âgamas, la spéculation occupe une place variable, importante ou minimale selon les écoles, mais toujours subordonnée au *sâdhana*¹², la pratique ; celle-ci constitue bien, comme on l'a écrit

11. *Dvija* : membre de l'une des trois castes supérieures ayant été «régénéré» par l'initiation (au sens social plutôt qu'au sens spirituel pour autant qu'on puisse les dissocier). Les trois castes en question sont les *brâhmana* (fonction sacerdotale et éducative), les *kshatriya* (fonction militaire et administrative) et les *vaishya* (fonction économique : agriculture, élevage, commerce, artisanat). Trois types de cosmogonie leur correspondent : par la Parole de Brahmâ-Prajâpati (type *brahmanique*), par la conquête d'Indra (type *kshatriya*), par l'œuvre de l'Architecte divin (type *vaishya*). La quatrième caste (*shûdra*) correspond au bas peuple voué aux plus humbles travaux manuels.

12. La racine *sâd* implique effort, application du vouloir, exercice, activité dirigée vers l'obtention d'un résultat donné. Le *sâdhaka* (féminin *sâdhikâ*) est l'individu engagé dans un *sâdhana*. Dans les Âgamas shivaïtes du Sud, le terme technique *sâdhaka* désigne un type



Âdyâ-Shakti.

Le culte de la Femelle primordiale se retrouve aussi bien en Inde que dans d'autres pays d'Asie, d'Afrique ou du Bassin méditerranéen. Selon la pensée tantrique, cette *Prakriti* ou *Shakti* n'est pas simple matière inerte et informe. Douée d'énergie, elle sert à éveiller et manifester la pure Conscience (Shiva), dont elle ne se distingue d'ailleurs qu'en apparence. Comme le dit un Tantra, « la libération sans la connaissance de la Shakti n'est que simple plaisanterie ».

(Pierre, env. XI^e siècle. Alampur Museum, Hyderabad.

Photo : Archeological Survey of India, extraite du livre de Ajit Mookerjee : *Tantra Art*.)

plus haut, une « ascèse » – au sens grec d'entraînement méthodique – mais non un « ascétisme » car les tantristes ne croient à l'efficacité ni des jeûnes ni des mortifications ni de tout ce qui en général brime le corps au lieu d'en épanouir les possibilités ; enfin, en une société fortement patriarcale comme pouvait l'être la société indo-aryenne, le tantrisme introduit ou réintroduit le culte de la Femme divine, ou *Shakti*¹³, non seulement Mère universelle mais Amante initiatrice. En cela il corrige une certaine misogynie, voire un certain puritanisme perceptible dans le bouddhisme primitif aussi bien que dans le *Vedânta* classique. La femme cesse d'être l'ennemie, l'obstacle, la tentation, la grande Illusion qui détourne de l'Eveil ; elle devient

de disciple qui vise l'obtention des *siddhi* (des « pouvoirs ») par la récitation des *mantra*. Sur ce sens, voir les travaux d'Hélène Brunner cités en Bibliographie.

13. Ce terme vient de la racine *shak* (être capable de faire, avoir la force d'agir). Ses significations sont multiples : énergie, habileté, génie, pouvoir divin, pouvoir royal, pouvoir de composition, pouvoir poétique, pouvoir inhérent à un mot, à une cause, lance de fer, harpon, pique, dard, épée, vulve de la femme, femme initiée, épouse ou compagne d'un dieu ou d'un *yogin*.

l'énergie de l'adepte, sa puissance opérative, son alliée (la « meilleure moitié de lui-même »), voire parfois son guide. Quel chemin parcouru quand on songe que jusque-là (depuis les « Lois de Manu » tout au moins) on ne lui avait point reconnu de destinée propre, non seulement durant la vie – où elle n'était qu'un prolongement de son époux – mais même après la mort, où elle serait réunie à ce dernier ! Renaître femme, fût-ce dans une famille de brahmanes, apparaissait comme une forme d'expiation. Quant à la Délivrance, on imaginait mal qu'elle pût y accéder : c'était une affaire d'hommes, d'ermites, de *samnyâsin*, de « renonçants » qui avaient précisément, entre autres vanités de ce monde, renoncé aux femmes¹⁴.

Dans quelle mesure donc l'enseignement tantrique est « révolutionnaire », voire « hérétique », par rapport à la tradition védique, revivifiant des croyances préaryennes (dravidiennes ou autres), ou bien s'inscrit dans une continuité profonde de l'Inde, par-delà les oppositions de surface et les accidents de l'histoire, c'est une question des plus délicates que je ne puis ni éluder ni prétendre résoudre, après tant d'autres plus savants qui s'y sont essayés. Une étrange passion idéologique est trop souvent venue en ce domaine brouiller le jugement des spécialistes ou de ceux qui se prétendent tels. Pendant longtemps, la tendance de la science occidentale a été de valoriser l'élément aryen au détriment de la culture dravidienne (avec ses divinités « hideuses et grimaçantes »). Aujourd'hui on observe plutôt la mode inverse : les Aryens n'auraient été que des Barbares pillards et obtus, et tout ce que l'on remarque d'intéressant dans l'hindouisme proviendrait du fond dravidien¹⁵. Certains se prennent à rêver à ce qu'aurait pu devenir l'Inde si elle avait échappé à ces brutes venus du nord, ce qui a à peu près autant de sens que d'imaginer une Russie que n'auraient jamais occupée les Tatars ou une

14. J'évoque en ce chapitre des faits généraux, sans ignorer que sur une terre aussi vaste et complexe que l'Inde, chargée d'une aussi longue histoire, on peut trouver des exemples de tout. Ainsi, ce pays qui passe pour le plus religieux du monde a-t-il connu ses athées, ses matérialistes, ses sceptiques, ses libertins. De même, ce que l'on vient d'affirmer sur l'état de « minorité » spirituelle de la femme hindoue n'invalide pas le fait que certaines d'entre elles, bien avant l'époque tantrique, ont été reconnues comme dignes d'accéder à l'enseignement sacré et ont même pu vaincre les brahmanes dans des « joutes » métaphysiques. L'admirable R.V. X-85 est attribué à la « voyante » (*rishi*) Sûryâ. Gârî, dans les Upanishads, est une Connaisseuse de l'*Âtman*. Sanghamitrâ, fille de l'empereur Ashoka, fut la première missionnaire du bouddhisme à Ceylan (II^e s. av. J.-C.). Mallinâth, princesse du Videha devenue jaïna, est comptée parmi les vingt-quatre *tîrthankara* (sages, « ceux qui passent le gué sacré »), etc.

15. Ce type d'interprétation est poussée jusqu'à la caricature dans le livre d'André Van Lysebeth : *Tantra, le culte de la féminité* (Flammarion, 1988), ouvrage qui est loin de valoir les manuels de *hatha-yoga* du même auteur. Celui-ci, tout en rappelant justement que la race aryenne est un mythe, n'hésite pas à qualifier les Aryens de « racistes » et même de « hitlériens avant la date » (p. 21). Il écrit plus loin (p. 62), inspiré par un racisme à rebours assez cocasse : « Vénalité, hypocrisie, flemme sont des traits caractéristiques des Aryens, à commencer par les brahmanes. »

Amérique que n'auraient jamais envahie les Espagnols. Outre la vanité de telles songeries, on devrait, lorsqu'on se porte par la pensée vers des époques aussi lointaines, faire preuve de prudence et d'humilité, ne pas condamner systématiquement les uns et sanctifier les autres en vertu de critères tout modernes et qui n'ont pas du tout l'« universalité » que l'on croit. En ce qui concerne l'origine du tantrisme et la formation de l'hindouisme en général, d'énormes zones d'ombre demeurent et sans doute demeureront toujours, nonobstant toutes les découvertes archéologiques, linguistiques ou autres que l'on pourra encore réaliser. Les doctrines et les techniques se mêlent, s'entrecroisent, se complètent, se contredisent, se recoupent et se génèrent les unes les autres, avec une profusion aussi fascinante que décourageante parfois, du moins pour l'Occidental qui étudie cette tradition de l'*extérieur* comme un objet culturel exotique, un sujet de thèse ou de colloque érudit. Pour l'Hindou (ou, disons mieux, pour l'initié) qui se trouve *dedans* et la vit au quotidien, il n'y a dans cette folle exubérance rien qui puisse troubler la paix du cœur.

3. Le tantrisme est-il d'origine aryenne ou dravienne ?

Il faut bien prendre garde, lorsqu'on parle des « Aryens », de ne pas entendre par là une race ni d'en faire un synonyme de l'ensemble des Indo-Européens. D'ailleurs, même ce terme « indo-européen » renvoie à une communauté d'idiomes, beaucoup plus assurément qu'à un type ethnique homogène. Dans le tronc des langues indo-européennes, on pourra donc considérer un rameau particulier qui est le rameau aryen ou encore indo-iranien, car il existe une grande ressemblance entre le sanskrit archaïque des hymnes védiques et la langue des portions anciennes de l'*Avesta* (les *gâthâ*). Notons d'autre part que l'adjectif sanskrit *ârya* (sans doute équivalent au vieux perse *airiya*, qu'on retrouve dans « Iran ») signifie « noble », « homme libre » et désigne les membres des trois castes supérieures de la société védique, les mêmes que l'on a qualifiés plus haut de *dvija*, « deux fois nés ».

Ces Aryens, pasteurs nomades groupés par clans, provenaient, par longues étapes, d'un pays de toute évidence fort septentrional, puisque, selon certains textes, il arrivait que le Soleil y fît le tour de l'horizon sans se coucher et où, selon d'autres sources, l'année se partageait en six mois de jour et six mois de nuit. Comment ne pas songer, plutôt qu'à l'Asie centrale ou aux steppes sibériennes conjecturées par la plupart des indianistes, à une région nettement arctique, toute voisine du pôle Nord, à l'« Hyperborée » du mythe grec,

connue, sous d'autres noms, par tant de traditions¹⁶ ? Quoi qu'il en soit, il semble que certaines de ces tribus aryennes aient commencé d'envahir l'Inde par le nord-ouest (Penjâb, les cinq rivières du haut bassin de l'Indus), à une date que je ne me hasarderai pas à préciser. Cette pénétration, retardée par les obstacles naturels et par l'hostilité des peuples « noirs » autochtones (ce dernier terme étant lui-même relatif), dut s'opérer par vagues successives, s'étaler sur des siècles, voire sur des millénaires. Les Dravidiens ou Proto-Dravidiens qui dominaient l'Inde antérieurement furent repoussés vers le sud par les conquérants à peau claire. Jusqu'à nos jours du reste, quoique pleinement intégrés dans la tradition hindoue, les Tamouls ont conservé une grande originalité culturelle, renforcée par le fait qu'ils échappèrent à l'islamisation. Et l'on peut tenir pour certain que les Aryens, même s'ils l'emportèrent par les armes (mais ce fut loin d'être toujours le cas, le *Mahâbhârata* en témoigne), apprirent beaucoup de leurs vaincus, plus civilisés qu'eux à bien des égards¹⁷.

En réalité, l'hindouisme, tel qu'on le connaît aujourd'hui, résulte moins de la victoire d'une tradition sur une autre (de la tradition aryenne sur la tradition dravidienne ou du « Nord » sur le « Sud » pour parler symboliquement) que d'une rencontre, d'une interaction – conflictuelle par certains aspects, harmonieuse par d'autres – entre deux sensibilités, deux visions du monde : l'une ouranienne, lumineuse, virile, patriarcale, théocratique et puissamment hiérarchisée ; l'autre chthonienne, obscure, féminine, matriarcale (et même à l'occasion polyandre), riche aussi d'antiques traditions royales... Mais ne poussons pas trop loin ce genre d'oppositions où, très vite, des jugements de valeur ont tendance à s'insinuer, et bornons-nous à des faits à peu près certains. C'est aux Aryens que l'on doit le Veda, le « Savoir » sacré qui repose sur la « vision » directe des bardes et des

16. Cette thèse fut brillamment soutenue en Inde par le brahmane mahrâtte B.-G. Tilak (1856-1920) : *The Orion or Researches into the Antiquity of the Vedas* (Bombay, 1893) et *The Arctic Home of the Vedas* (Poona, 1925). Tilak situait l'âge du Veda à 6 000 ans av. J. C. Selon certains indianistes de la même tendance, si les Aryens sont venus du nord, c'est bien avant tout commencement de la civilisation harappéenne (Penjâb) qui, selon des fouilles archéologiques récentes, remonterait au VIII^e millénaire avant notre ère. Cette migration aurait pu avoir lieu lors de la dernière glaciation.

17. A partir de ruines de villes importantes découvertes dans la vallée de l'Indus (Harappâ, Mohenjo-Daro), on a bâti l'hypothèse d'une civilisation « suméro-dravidienne », voire d'une civilisation « indo-méditerranéenne » qui se serait étendue de l'Espagne jusqu'au Gange avant le III^e millénaire. Cela n'est pas invraisemblable. Mais, d'un autre côté, rien ne prouve que les cités de l'Indus aient été détruites par l'envahisseur aryen. Elles ont pu être abandonnées à la suite de changements climatiques, de déplacements du cours des rivières, d'ensablement des ports et des estuaires. Il n'est même pas absurde de supposer que leur écriture, non encore déchiffrée, représenterait un stade de civilisation indo-européenne. Selon ce point de vue, les Indo-Aryens, loin de se réduire à une horde de guerriers et de nomades, auraient vécu dans des cités, pratiqué l'agriculture, la navigation et d'autres arts, avec une organisation sociale structurée.

aèdes ; le sanskrit, langue « parfaite » ou « raffinée » (même si elle ne l'était pas encore au stade védique) qui a servi d'expression à une littérature incomparable, immense en tous domaines, ininterrompue depuis trois mille cinq cents ans au moins ; le système des castes qui, quelque dégénéré et incompris qu'il apparaisse aujourd'hui, a préservé maintes fois l'Inde de la décomposition ; la notion de *dharma* ou « support » des êtres et des choses, ordre sociocosmique, devoir fonctionnel de chaque personne subordonné au devoir collectif et au bien de la lignée, du clan, de la caste, de la corporation, de la secte – autant d'ensembles parfois antinomiques entre eux – qui absorbent la notion d'individu ; le culte du feu et, plus largement, une certaine conception sacrificielle de la vie que les Indiens ont héritée de la haute époque brahmanique.

Mais c'est au substrat autochtone – dravidien ou mélando-hindou comme on voudra l'appeler – qu'il conviendrait de rapporter la vénération du *linga* (le phallus) et du *yoni* (la vulve), symboles respectifs de Shiva et de la Grande Déesse¹⁸ ; le culte du taureau (emblème et monture de Shiva dont il incarne la forme animale) et peut-être de la vache¹⁹ ; beaucoup de rites pratiqués quotidiennement par tous les Hindous sous le nom de *pûjâ* ; l'adoration de Râma et de Krishna, héros « noirs » à l'origine – donc dravidiens ? – avant que le brahmanisme en fit des *avatâra* de Vishnu. Le yoga lui-même (donné aux hommes par Shiva) semble bien de souche préaryenne ou non aryenne. Ce n'est pas sans réticences ni combats d'arrière-garde que les brahmanes et les pandits orthodoxes le reconnurent comme une voie légitime de salut, sous la forme épurée et contemplative que lui donna Patañjali (I^{er} s. av. J.-C. ?) ; encore cette tolérance ne s'étendit-elle jamais au sulfureux yoga tantrique, plus proche des origines pourtant, malgré sa codification écrite plus récente. Selon ces âmes pieuses en effet, il n'existe point de « raccourci » vers la Libération et toute tentative pour « forcer » celle-ci revêt un caractère démo-

18. Si l'on s'accorde (presque !) sur l'origine dravidienne ou indo-méditerranéenne ou afro-asiatique (en tout cas non-aryenne) de la Déesse, celle de Shiva reste âprement controversée : certains en tiennent pour un « proto-Shiva » purement dravidien, d'autres considèrent comme un fait acquis la filiation depuis le dieu védique Rudra, personnage destructeur et terrifiant, seigneur des orages, appelé *shiva*, « bienveillant », pour évoquer l'aspect secourable de sa nature (protecteur des animaux, guérisseur). D'autre part, le symbolisme axial, celui du pilier (*sthanu*) est très développé dans les Vedas et annonce celui du *linga* shivaïte.

19. Cultes pleinement védiques, suivant d'autres érudits. Doit-on rapporter l'origine du culte du serpent et des arbres à une autre couche de la population indienne qui seule mériterait vraiment le nom d'« aborigène » puisque antérieure non seulement aux Aryens mais aux Dravidiens eux-mêmes ? Il s'agit des nombreuses tribus animistes de la forêt et de la montagne appartenant au groupe linguistique mundâ (Santals, Kôls, Gonds, Bhils, Baijas, Ahirs, Khasis, etc.). A la fin du XX^e siècle, ces *Âdivasi* (premiers habitants) étaient plus de 50 millions. Longtemps à l'écart de l'histoire, ils ont été, depuis l'indépendance de l'Inde, victimes d'exploitation et de persécution.

niaque (écho lointain du temps où les Dravidiens passaient pour des « démons » aux yeux des conquérants aryens ?)²⁰. Il suffit à l'individu d'accomplir les devoirs rituels, éthiques et sociaux de sa caste pour être sauvé ou délivré dès la mort : point de vue sage, étroit et rassurant dont on retrouve l'équivalent dans toutes les religions du monde.



Pourtant, si l'on y regarde de près, le tantrisme apparaît moins comme le rejet du Veda en son essence que comme une réaction contre ses aspects les plus formalistes : d'une part, l'excès de liturgie dans lequel étaient tombés les brahmanes ; d'autre part, l'excès de spéculation autour du même rituel. En cela il avait été précédé par le bouddhisme, que l'on ne saurait certes réduire à une simple réaction contre le ritualisme védique – puisqu'il apporte un message tout nouveau d'Eveil – mais qui néanmoins, dans les faits, contesta et ébranla fortement les structures brahmaniques. Le bouddhisme et son frère aîné le jaïnisme naquirent et se développèrent tous deux, au VI^e s. av. J.-C., dans des régions faiblement aryanisées et brahmanisées. Ils trouvèrent leur appui dans des milieux de guerriers (*kshatriya*), étrangers parfois (Grecs, Scythes), désireux d'échapper au pouvoir théocratique. Malgré le caractère non violent de leurs fondateurs, ces deux hétérodoxies représentent, en termes d'histoire sacrée, une révolte et une victoire provisoire des « princes » – au prix d'un renoncement total – sur les « prêtres » ; et l'on peut observer que si leur influence intellectuelle fut profonde auprès des élites – ne serait-ce qu'en obligeant le brahmanisme à se redéfinir – elles ne pénétrèrent pas durablement les masses indiennes, conservatrices par nature. Aucune doctrine métaphysique, religieuse ou philosophique ne naît jamais du peuple, mais elle peut trouver en lui un terreau, un enracinement plus ou moins favorable, une espèce d'affinité et de sympathie instinctive : tel fut le cas du tantrisme. Sans que l'on puisse lui assigner d'origine ethnique ou sociale précise, il semble avoir drainé tout un ensemble obscur et clandestin de croyances, d'aspirations, de superstitions, tout un imaginaire magico-spirituel refoulé par la conquête aryenne mais peu séduit par ces nouvelles prédications moralistes et ascétiques, indifférentes aux dieux sinon athées, considérant la vie comme un mauvais passage

20. On pourrait voir dans cette incompréhension un cas particulier de l'opposition classique entre théologiens et mystiques. Le paradoxe, dans le cas de l'Inde, est que les « orthodoxes » se réclament d'ancêtres védiques qui, en réalité, avaient des habitudes opposées aux leurs : ils mangeaient des animaux, buvaient de l'alcool et s'adonnaient à certains rites sexuels – toutes pratiques jugées abominables aujourd'hui et relevant d'un tantrisme « dégénéré ». Quant à la doctrine de la *Kundalinî*, elle n'est probablement pas aryenne quoiqu'on trouve dans le Veda maintes références au *tapas*, la « chaleur ascétique » qui présente quelque analogie avec la « puissance du serpent » (animal qui, d'autre part, joue un grand rôle dans maintes légendes védiques).

dont il est urgent de sortir et plaçant l'idéal monastique au-dessus de tous les autres²¹.

Le tantrisme ne se situe pas sur le même plan. On ne décèle pas en lui une intention sérieuse de renverser l'ordre établi parce que sa perspective n'est ni politique ni sociale mais initiatique et individuelle, presque dans le sens d'un « sauve-qui-peut ». S'il fait fi des castes, des distinctions formelles et des conventions morales, c'est au nom d'une anomie supérieure, d'un « anarchisme » transcendant. C'est pourquoi il n'est pas devenu une religion autonome mais a pu demeurer dans le cadre de l'hindouisme, comme du bouddhisme ou même du jaïnisme, en apportant simplement à ces trois univers spirituels une dimension nouvelle, un souffle nouveau, une autre coloration. Les maîtres tantriques hindous, pour leur part, se sont toujours évertués à présenter leur enseignement comme une *adaptation* de la doctrine védique, rendue nécessaire par l'occultation partielle de cette dernière et l'incapacité des hommes d'aujourd'hui de la pénétrer : même si dans cette révérence il a pu entrer quelque prudence et dans cette humilité une discrète ironie, on doit en tenir compte. En somme, les véritables témoins et héritiers de la tradition authentique, ce seraient eux qui savent reconnaître les « signes des temps » et non ces brahmanes qui s'accrochent à la lettre du Veda²², comme si l'on vivait encore à l'âge d'or, ou ces ascètes qui nient la réalité du corps sans comprendre que celui-ci, à notre époque, est devenu le seul instrument possible de la Délivrance. D'une certaine manière – et en donnant aux mots « optimiste » et « pessimiste » une valeur toute relative – on pourrait donc dire que le tantrisme est optimiste en ce qu'il croit que chacun, par son énergie individuelle et quelle que soit la position sociale où sa destinée l'a placé, peut parvenir à la Libération suprême. Mais, d'un autre côté, il partage et même aiguise le « pessimisme » général de l'Inde qui n'envisage pas l'histoire de l'humanité dans un sens de progrès, mais au contraire de régression.

L'homme actuel est « déchu », et c'est bien à cet homme déchu que le tantrisme s'adresse. Employons même ici un symbolisme moins judaïque et plus indien : l'homme moderne est *empoisonné*. Tel est le diagnostic des maîtres tantriques mais ce qui paraît plus

21. On parle ici bien sûr, à gros traits, du bouddhisme des premiers siècles (pour autant qu'on puisse le reconstituer) et du *Hinâyâna*. Dans le *Mahâyâna* plus tardif et dans le *Vaj-rayâna* tantrique, l'esprit mythologique revint en force, si bien que le bouddhisme put trouver une expansion plus populaire.

22. Cette critique des brahmanes ne ruine pas le fait que beaucoup d'auteurs tantriques durent eux-mêmes être des brahmanes et même parfois des pandits fort savants, comme le montre abondamment la tradition du Cachemire. Il ne faut pas imaginer des « libres penseurs » à la façon occidentale, mais des clercs contestant de l'intérieur une tradition qu'ils connaissaient mieux que quiconque. Sans cela les Tantras n'auraient jamais été admis dans la *Smriti* mais eussent été rejetés comme une hérésie pure et simple.

provocant et, sans exagération, révolutionnaire est la médication qu'ils proposent : transformer ce même poison en remède ; utiliser tout ce qui d'ordinaire perturbe, enchaîne, dégrade l'homme pour, précisément, l'apaiser, le libérer, le *guérir* : et cela par des doses qui n'ont rien d'homéopathique !

Une thérapeutique aussi paradoxale ne peut être entendue que si l'on expose maintenant la conception que les Hindous, tantriques ou non, se font, non pas de l'histoire – science qui ne les a jamais passionnés – mais des cycles cosmiques. Dans une si majestueuse perspective, le tantrisme n'apparaîtra plus comme une voie parmi d'autres, mais comme un aboutissement providentiel, en rapport avec l'« évolution » ou plutôt l'« involution » générale de l'humanité. Cela rend beaucoup plus négligeable la question de ses origines historiques ou raciales mais n'entraîne point, à rebours, que chacun devrait pratiquer le tantrisme aujourd'hui, sous prétexte qu'il représenterait la forme spirituelle ultime de notre cycle. Même en se limitant à l'Inde, une telle prétention serait injustifiée : la *bhakti* – la voie de l'amour dévotionnel – y est plus récente et, par son caractère plus « facile », convient mieux à la majorité des hommes et des femmes. A se placer ensuite à un point de vue plus religieux et plus universel, ce serait sans conteste l'islamisme qui pourrait revendiquer cette fonction « ultime » dans le cycle actuel. Néanmoins, il est permis de penser que, de nos jours, tout être humain, consciemment ou inconsciemment, se trouve concerné par le tantrisme. L'importance de ce dernier ne se mesure pas au nombre fort réduit de ses adeptes effectifs. En réalité, notre époque entière est tantrique, dans la mesure, négative et dangereuse, où elle a éveillé une énergie qu'elle est de moins en moins capable de maîtriser.

4. La doctrine des cycles cosmiques et le *kali-yuga*

L'idée de « création » – *ex nihilo* ou à partir d'une matière pré-existante – est étrangère à l'esprit de l'Inde, tout comme celle d'un cosmos qui serait né un jour et devrait finir à jamais. C'est de sa propre Substance, par sa propre Energie, sous l'effet de son seul Désir, en Lui-même et par Lui-même (pour son « jeu », sa « jouissance », selon les écoles), que le Divin (ou « Dieu » si on le conçoit en mode personnel) produit tous ces phénomènes, toutes ces idées-formes que nous appelons « monde » ou « Nature » et qui ne seraient qu'un pur néant si l'on prétendait les détacher de leur Principe. Il en résulte que l'univers – dans la mesure où on le perçoit *tel qu'il est* – est éternel, au même titre que son Principe. Mais, éternel, il change et, changeant, se renouvelle constamment : avec régularité il naît, se

perpétue puis se dissout pour renaître à nouveau. En tant que Dieu émet, projette le monde (à la façon d'un souffle expiré ou d'une semence virile), on le nomme Brahmâ, l'Immense; en tant qu'il maintient, préserve son œuvre, on l'appelle Vishnu, l'Omni-pénétrant; en tant qu'il résorbe mais pour renouveler, qu'il détruit mais pour transformer, il est glorifié sous le nom de Shiva, le Bénéfique.

Il ne s'agit pas réellement, sinon peut-être dans l'imagination populaire, de trois « dieux » qui se concurrenceraient et posséderaient une existence autonome, mais de trois aspects, de trois « facettes » d'un Principe unique. On pourrait en envisager des milliers d'autres et il n'y aurait pourtant pas là de « polythéisme », au sens véritable. Le polythéisme ainsi entendu – on ferait mieux quelquefois de l'appeler hénothéisme : tendance à cristalliser autour de la divinité qu'on adore les attributs des autres dieux – n'est qu'une manière opportune, adaptée à l'immense variété des tempéraments humains, d'exprimer la diversité de l'univers sans perdre de vue la racine qui le soutient : « Ce qui est Un, disait déjà le Veda, les sages l'appellent de divers noms. » Libre à chacun par conséquent d'adorer l'aspect divin (*ishtadevatâ*) qui lui correspond le mieux, ce qu'il fera avec une ferveur et une concentration qui n'ont rien à envier aux plus purs monothéistes²³.

A la conception de l'éternité du cosmos correspond, dans les doctrines traditionnelles, une notion qualitative, cyclique et rythmique du temps. On la retrouve en Chine, en Egypte, en Chaldée, en Perse, en Grèce, à Rome, en Amérique précolombienne, en d'autres civilisations encore. Mais aucun pays ne l'a développée avec une rigueur plus minutieuse que l'Inde. Nos sources ici sont essentiellement le *Mânavadharmashâstra* (les fameuses « Lois de Manu ») et les Purânas. Ce terme désigne, dans la littérature sanskrite, un certain type d'écrits destiné plus spécialement aux femmes et aux castes moyennes qui n'étaient pas autorisées à prendre une part active au sacrifice ni à étudier le Veda. Mais c'est là présenter les choses d'une manière réductrice. Car, en réalité, ces « récits des temps anciens », ces énormes compilations (quatre cent mille vers pour les seuls dix-huit Purânas majeurs) truffées de légendes et d'anecdotes contiennent, sous une forme populaire et délibérément naïve, un enseignement souvent très profond ou, comme nous dirions en termes occidentaux, « ésotérique ». Bien que la *bhakti* y prédomine, l'influence tantrique (shivaité, vishnuite, voire *shâkta*) s'y laisse fréquemment percevoir : des ouvrages tantriques furent d'ailleurs composés comme

23. Dans l'introduction de son *Polythéisme hindou* (Buchet-Chastel, 1960), qui est une mine précieuse d'enseignements authentiques, A. Daniélou établit, entre polythéisme et monothéisme, une comparaison trop défavorable à ce dernier. C'est oublier que, même en Inde, le polythéisme n'est pas final et que lui aussi a engendré son lot d'intolérance.

des Purânas distincts. Même si la rédaction des textes a pu être tardive – mais on s'est déjà expliqué sur ce décalage entre l'antiquité des traditions et leur codification écrite –, la plus vieille sagesse de l'Inde est enfouie là et bien des récits nous replongent dans un passé si lointain que les notions d'« Aryens » et de « Dravidiens » y perdent toute épaisseur.

Selon les Purânas donc, la période qui s'écoule entre l'apparition d'un univers – au sens le plus absolu du terme – et sa dissolution correspond à une « vie de Brahmâ » ou « grand *kalpa* » (*mahâkalpa*). De même que la durée de vie idéale d'un être humain est de cent années humaines, la vie de Brahmâ est de cent années de Brahmâ. Chaque année de Brahmâ est elle-même formée de 360 « jours de Brahmâ » ou 360 *kalpa*. Il en résulte que la vie totale de Brahmâ compte $100 \times 360 = 36\,000$ *kalpa* ou « jours » brahmiques. Reste la question la plus délicate : déterminer la valeur du *kalpa* en années humaines. Ici, les textes semblent parfois diverger, mais le lecteur devra garder patience en se souvenant que les durées fantastiques vers lesquelles on veut l'entraîner ne sont pas ce qui importe le plus. En tout cet exposé il convient de rester plutôt attentif aux proportions et aux nombres cycliques qui reviennent presque invariablement, sans trop tenir compte de l'inflation des zéros due à tel ou tel auteur emporté par l'emphase orientale²⁴. Au demeurant, on a tort de sourire de l'énormité des chiffres indiens alors qu'on accepte sans sourciller ceux que nous propose n'importe quel ouvrage de vulgarisation scientifique : à savoir que l'univers aurait environ quatorze milliards d'années, qu'il existerait des milliards de galaxies ou que telle étoile se situerait à des milliards d'années-lumière de la Terre... Dans l'un et l'autre cas il s'agit d'assertions vertigineuses, invérifiables pour le commun des mortels et excédant les limites de toute imagination humaine.

Certains Purânâs évaluent le *kalpa* à 4 320 000 000 années humaines ; d'autres, plus modestes si l'on ose dire, le fixent à 60 480 000 ans ($14 \times 4\,320\,000$). Dans cette dernière estimation, l'année de Brahmâ équivaut à $360 \times 60\,480\,000$ ans = 21 772 800 000 ans (nombre qu'il faudra multiplier par 100 pour obtenir une « vie de Brahmâ »). Si l'on suit la première source, nous laissons au lecteur le soin de calculer²⁵... Ajoutons que chaque *mahâkalpa* est suivi

24. Ainsi, dans le *Shiva-purâna*, c'est l'ère de Manu (*Manvantara*) qui est évaluée à 4 320 000 000 années humaines. Voir la préface à la *Légende immémoriale du dieu Shiva* : le *Shiva-purâna*, traduit, présenté et annoté par Tara Michaël (Gallimard, 1991). Dans le même texte, la vie de Brahmâ est de 108 années, nombre cyclique bien connu. Une autre tradition encore prête 1 000 ans de vie à Brahmâ.

25. A. Daniélou, dans le *Polythéisme hindou* (*op. cit.*, III^e partie, fin du chap. ix), se fait écho d'une autre tradition encore : il évalue le « jour de Brahmâ » à 2 160 000 000 années (à multiplier par 36 000 pour obtenir la « vie de Brahmâ ») et donne pour les quatre *yuga*

d'une grande dissolution cosmique d'égale durée (*mahâpralaya*). On ne dit pas alors que Brahmâ « meurt », mais que l'univers se résorbe en lui par un processus involutif, jusqu'à l'éclosion d'un nouvel « œuf cosmique » (*Brahmânda*).

Revenons à l'examen du *kalpa* ou « jour de Brahmâ ». Ici encore plusieurs subdivisions apparaissent. La première envisage mille périodes cosmiques appelées « grands *yuga* » (*mahâyuga*), chacune équivalant à 12 000 années des dieux (une année des dieux correspond à 360 années humaines); chaque *mahâyuga* à son tour comporte quatre *yuga* ou « âges » dont la durée et la valeur qualitative vont en décroissant et qui sont séparés par des « crépuscules », de même que les « jours de Brahmâ » sont séparés par des « nuits ».

Selon une autre interprétation purânique, plus intéressante dans la perspective de ce livre, chaque *kalpa* est divisé en quatorze époques égales, désignées par le nom du *Manu* qui est le Progéniteur et le Législateur primordial de chacune des quatorze humanités qui se succèdent sur Terre. Ainsi notre humanité actuelle est-elle commandée par le septième *Manu*, le *Vaivasvata* ou fils du dieu solaire Vivasvant. Ces « ères de Manu », ou *Manvantara*, constituent deux séries septénaires dont la première comprend les six *Manvantara* passés (plus le nôtre actuel) et la seconde, les sept *Manvantara* futurs. Autrement dit, à considérer notre *kalpa*, nous formons la septième humanité des quatorze appelées à se manifester sur cette planète et qui, toutes, ont passé, passent ou passeront par les mêmes phases ou âges successifs, jusqu'à l'épuisement total de leurs possibilités marqué par un cataclysme cosmique. On raconte par exemple qu'un déluge mit fin à la sixième humanité, celle qui précéda la nôtre. Vishnu, sous forme d'un poisson, informa le juste Satyavrata de l'imminence du cataclysme, lui fit bâtir un navire et, lorsque les pluies commencèrent, lui ordonna de s'embarquer avec les sages, les plantes et les animaux. Le Poisson divin remit également à Satyavrata – qui allait devenir le *Manu* de l'humanité présente – les Vedas, c'est-à-dire tous les germes spirituels devant servir à la restauration du monde après le Déluge. Une transmission comparable s'effectuera lorsque notre actuelle humanité sera détruite par le feu pour être remplacée par une autre.

Cependant, il faut bien prendre garde que cette succession indéfinie, cette correspondance analogique entre les cycles n'impliquent pas une répétition exacte et mécanique : il ne s'agit point d'un « éternel retour » des mêmes événements, des mêmes êtres ou des mêmes choses. Chaque humanité évolue sur une terre en quelque sorte

les chiffres suivants : 1 728 000 années (*krita*), 1 296 000 (*treta*), 864 000 (*dvâpara*), 432 000 (*kali*).

renouvelée, régie par un pôle ou, mieux, par une position particulière du pôle (la position de l'axe polaire changeant à chaque *Manvantara*). Quand on parle des sept *dvîpa*, on ne désigne donc pas dans ce contexte sept « îles » ou « continents » distincts, qui existeraient simultanément, mais bien plutôt sept états du globe terrestre « émergeant » tour à tour en concomitance avec les humanités successives. Puisque chaque *kalpa* comprend deux séries septénaires, chaque *dvîpa* y apparaîtra deux fois mais, la seconde, dans un ordre inverse de la première.

D'un autre côté, si les humanités successives d'un *kalpa* passent bien par les mêmes « âges » et connaissent toutes une dégradation inéluctable depuis leur commencement paradisiaque jusqu'à leur fin apocalyptique, en revanche l'évolution globale du genre humain, envisagée selon la perspective immense des quatorze cycles, peut être considérée comme relativement ascendante et progressive, si bien qu'une courbe hélicoïdale ou une hélice cylindrique en serait un symbole plus adéquat qu'un cercle fermé. En effet, dans le premier septénaire, chaque *Manvantara* est mis en correspondance avec un des sept *Pâtâla* ou cercles souterrains²⁶, depuis le plus inférieur (celui de Saturne) jusqu'à celui de la Lune qui touche immédiatement à l'état humain. Dans le second septénaire, qui suivra la destruction de notre humanité, on retrouvera encore une progression ascendante, celle des sept *Svarga* ou cieux planétaires, depuis celui de la Lune, proche de l'état humain, jusqu'au plus élevé qui est celui de Saturne. Et nous verrons au chapitre suivant comment tous ces mondes inférieurs et supérieurs peuvent trouver leur correspondance dans les « centres » subtils du microcosme humain.

Il importe maintenant de préciser la division du *Manvantara* en quatre âges, car elle nous ramènera directement à la fonction providentielle et « ultime » du tantrisme. On prétend que ces quatre *yuga* auraient reçu leur nom des quatre coups du jeu de dés indien : *krita* (parfait, carré, assimilé au nombre 4), *treta* (le coup de dés où l'on marque trois points), *dvâpara* (2) et *kali* (le coup perdant, le plus mauvais coup). On a souvent remarqué aussi l'équivalence des quatre *yuga* avec les quatre âges d'or, d'argent, d'airain et de fer dont plu-

26. Beaucoup traduisent trop vite *Pâtâla* par « cercles infernaux » ou « enfers ». Le terme s'applique plus précisément aux sept étages de régions souterraines qui constituent la moitié inférieure de l'« œuf cosmique » (*Brahmânda*), la moitié supérieure de celui-ci comportant sept étages célestes. Dans le *Pâtâla*, entre autres êtres subtils, vivent les *nâga*, génies à buste humain et corps de serpent, dont les femmes (*nâgî* ou *nâginî*) sont réputées pour leur splendeur. Les degrés de ce monde, dont la beauté ne le cède en rien à celui du monde supérieur, se distinguent, comme les tours babyloniennes, par la couleur de leur sol. C'est au-dessous du *Pâtâla* que se situe l'enfer proprement dit ou *naraka*, séjour des châtiments, lui-même souvent divisé en sept étages ou un multiple de sept. Bien entendu, dans le contexte des cycles cosmiques, toutes ces allusions à des « cercles souterrains », à des « paradis », à des planètes doivent être transposées symboliquement, sous peine d'aboutir à des interprétations ridicules.

sieurs auteurs antiques (tels Hésiode, Virgile, Ovide) ont fait mention. En Orient comme en Occident, on a considéré que tout développement cyclique impliquait nécessairement un éloignement graduel du Principe et donc que chaque période devait marquer une dégénérescence, du moins spirituelle, par rapport à celle qui la précédait. Cette régression qualitative s'accompagne d'une décroissance de la durée de chaque âge (non sans influence sur la longueur de la vie humaine). Si la durée totale du *Manvantara* est représentée par 10, celle de l'âge d'or le sera par 4, celle de l'âge d'argent par 3, celle de l'âge d'airain par 2 et celle de l'âge de fer (le nôtre, que les Hindous appellent *kali-yuga*, « âge sombre ») par 1. Soit la formule : $10 = 4 + 3 + 2 + 1$, qui rappelle, en sens inverse, celle de la *Tetraktys* pythagoricienne ($1 + 2 + 3 + 4 = 10$).

Selon le même symbolisme, on dit que dans le premier âge le Taureau du *dharma* (la Loi traditionnelle) se tient sur ses quatre pieds, puis sur trois dans le deuxième âge, sur deux dans le troisième et enfin sur un seul dans la dernière période, si bien que son effroulement devient inévitable. Le premier pied perdu fut celui de l'effort ascétique sur soi-même (*tapas*) ; le second celui de la pureté (*shau-cha*) ; le troisième celui de la compassion (*dayâ*) ; l'ultime support, désormais bien précaire, du Taureau de justice reste la vérité (*satya*).

On doit néanmoins préciser que, suivant la loi d'analogie qui régit tous les cycles, chaque âge peut être à son tour subdivisé en quatre « sous-âges » et ceux-ci, même encore, en plusieurs périodes mineures, de telle sorte qu'il est légitime d'envisager, à l'intérieur de l'âge de fer, un certain âge d'or qui en marquera le début, puis un certain âge d'argent, etc. Aussi, les terribles descriptions que les Purânas font du *kali-yuga* ne s'appliquent-elles pas également à ce dernier dans son ensemble ; elles visent plus spécifiquement la phase terminale et critique de cet âge, dans laquelle au demeurant la régression ne s'opère pas d'une façon uniforme : il y a aussi des redressements, des restaurations partielles, des retours de l'Esprit, des semblants de « sursis » dans la décadence générale. C'est surtout à l'extrême fin de ce *kali-yuga* que tout se précipite et s'exaspère, le temps paraissant s'accélérer et les tendances jusque-là dormantes, latentes se révélant dans une lumière crue.

Qu'est-ce qui caractérise en effet l'âge *kali*, selon les Purânas ? Essentiellement l'inversion, la subversion, la destruction ou la parodie des valeurs traditionnelles (ce terme étant pris dans son sens spirituel fort et non dans une acception platement morale). Alors que le premier âge (*krita-yuga*) était aussi appelé « âge de la vérité » (*satya-yuga* : ce terme sanskrit *satya* rappelant le latin *Saturnus*, dieu de l'âge d'or), on pourrait définir le dernier *yuga* comme celui de la « fausseté universelle », de la tromperie instituée, de l'illusion

trionphante. Les contre-valeurs s'installent dans une espèce d'arrogance béate, au point que ce sont les rares êtres encore équilibrés qui font figure d'« anormaux²⁷ ». Les barbares, les hors-caste (terme susceptible d'être transposé même dans une société où il n'existe pas de division hiérarchique de ce nom) deviennent la caste prédominante ; la terre n'est plus appréciée que pour ses trésors minéraux ; les agriculteurs délaissent les champs pour exercer des professions mécaniques ; les chefs, au lieu de protéger leurs sujets, les exploitent et, sous des prétextes fiscaux, les ruinent ; les prêtres convoitent les richesses, « vendent les Vedas », les ascètes quittent les forêts pour habiter les villes tandis que des charlatans se travestissent en hommes de Dieu et captent les offrandes du peuple ; l'initiation devient une marchandise comme une autre et l'on s' imagine que n'importe qui peut l'atteindre, par n'importe quelle voie ; les serviteurs abandonnent le maître, même le plus excellent de tous, s'il perd ses ressources, et les maîtres rejettent le serviteur vieilli dans la famille, quand ils n'ont plus besoin de lui ; les enfants ne respectent plus les adultes puisque les adultes ne veillent plus sur les enfants ni sur les vieillards ; seul l'argent confère le prestige et celui qui en distribue le plus habilement domine les hommes ; le mode de vie s'uniformise, au sein d'une promiscuité générale ; le mariage cesse d'être un rite sacré et la femme devient un simple objet de satisfaction sexuelle, en même temps que sa vraie féminité s'altère dans la mesure où elle cherche désormais à imiter l'homme ; tandis que la santé et l'apparence corporelle tiennent lieu de culte suprême, les gens éprouvent, plus que jamais, la terreur de la mort et la pauvreté les épouvante : ce n'est que pour cela que subsiste une ombre de religion...

Cependant, cet âge effroyable qui verra la disparition totale de la famille et le mélange anarchique de toutes les classes sociales s'avèrera, paradoxalement, « heureux » pour quelques-uns. C'est qu'à la fin des temps la divinité exigera beaucoup moins des rares humains encore capables de se tenir debout²⁸. Il suffira alors, pour être sauvé, d'invoquer avec sincérité le nom de Vishnu ou de Krishna : « L'âge *kali*, (bien qu'étant un) abîme de vices, possède un avantage unique, (mais) précieux : c'est qu'il suffit d'y célébrer les louanges de Krishna pour que, débarrassé de tous ses liens, l'on se réunisse à l'Etre suprême²⁹. » On pourrait évidemment réduire de telles injonctions à

27. Je résume de façon synthétique, dans les lignes qui suivent, divers passages des Purânas fustigeant le *kali-yuga*, entre autres le *Vishnu-purâna*, le *Bhâgavata-purâna*, le *Shiva-purâna*.

28. La même indulgence se retrouve dans la tradition musulmane : « Au début de l'Islâm, celui qui omet un dixième de la Loi est damné, mais dans les derniers temps celui qui en accomplira un dixième sera sauvé. » Voir aussi, dans l'Evangile, la parabole des ouvriers de la onzième heure qui reçoivent, lorsque l'heure du salaire (c'est-à-dire du Jugement dernier) est arrivée, le même denier que ceux qui avaient « supporté tout le poids du jour et de la chaleur ».

29. *Bhâgavata-purâna*, L. XII, chap. III, 52.

une sorte de propagande sectaire en faveur de la *bhakti*. Mais il faut ici dépasser le cadre hindou, car le même pouvoir salvateur est attribué à la répétition du nom divin dans d'autres traditions préoccupées également des fins dernières de l'humanité (christianisme orthodoxe, islamisme, amidaïsme, etc.). La *bhakti*, au sens universel du terme (une participation aimante de l'homme à Dieu par l'invocation de Son nom), apparaît ainsi comme la dernière voie de salut ouverte à l'ensemble des êtres du *kali-yuga*. Pour ce qui est du tantrisme, il est bien aussi approprié à cet âge de désintégration, mais il s'adresse à des hommes et des femmes plus décidés à lutter qu'à s'abandonner au repentir et à la dévotion. En somme, pour simplifier les choses, ne seraient épargnés du cataclysme final que les « innocents » et les « héros »...

Je ne puis ici pénétrer dans la description détaillée des autres âges (pour autant qu'elle soit possible et ne relève pas de l'« ésotérisme-fiction »). Les lecteurs intéressés se reporteront soit directement aux Purânas (peu traduits, hélas), soit à des auteurs occidentaux comme Gaston Georgel³⁰ ou Julius Evola³¹, qui ont beaucoup fait pour élucider la question, même si les esprits chagrins leur reprocheront d'avoir parfois un peu plié les événements afin qu'ils coïncident avec leurs schémas idéaux ou leur passion antimoderniste. En réalité, tous deux – et plusieurs autres – sont redevables à René Guénon, qui a complètement renouvelé la compréhension de cette doctrine des cycles cosmiques, jusque-là reléguée parmi les curiosités métaphysico-folkloriques de l'Inde. Presque tous ses livres y font allusion ou en traitent directement, entre autres *la Crise du monde moderne*, *le Roi du monde*, *le Règne de la quantité et les signes des temps*. Mais c'est dans un article, admirablement clair et concis, d'abord paru dans une revue anglaise en 1937³², que Guénon a apporté l'information la plus décisive sur la durée du *Manvantara* et des *yuga*. Il nous fait remarquer d'abord que « ce qui est à considérer dans ces chiffres, d'une façon générale, c'est seulement le nombre 4 320... et non point les zéros plus ou moins nombreux dont il est suivi, et qui peuvent même être surtout destinés à égarer ceux qui voudraient se livrer à certains calculs. Cette précaution peut sembler étrange à première vue, mais elle est cependant facile à expliquer :

30. *Les Rythmes dans l'Histoire* (Archè, Milan, 1981 ; 1^{re} éd. : 1937) – *L'Ere future et le mouvement de l'Histoire* (La Colombe, 1956) – *Les Quatre Âges de l'humanité* (Archè, Milan, 1976 ; 1^{re} éd. : Besançon, 1949) – *Chronologie des derniers temps* (Archè, Milan, 1986).

31. *Rivolta contro il mondo moderno* (Hoepli, Milano, 1934). Trad. française : Editions de l'Homme, Montréal (1972).

32. *Journal of the Indian Society of Oriental Art* (juin-décembre 1937). Cet article forme le premier chapitre d'une édition posthume de Guénon intitulée : *Formes traditionnelles et cycles cosmiques* (Gallimard, 1970). Voir aussi chap. LXI (« La Chaîne des mondes ») des *Symboles fondamentaux de la Science sacrée* (Gallimard, 1962).

si la durée réelle du *Manvantara* était connue et si, en outre, son point de départ était déterminé avec exactitude, chacun pourrait en tirer des déductions permettant de prévoir certains événements futurs ; or, aucune tradition orthodoxe n'a jamais encouragé les recherches au moyen desquelles l'homme peut arriver à connaître l'avenir dans une mesure plus ou moins étendue, cette connaissance présentant pratiquement beaucoup plus d'inconvénients que d'avantages véritables. C'est pourquoi le point de départ et la durée du *Manvantara* ont toujours été dissimulés plus ou moins soigneusement, soit en ajoutant ou en retranchant un nombre déterminé d'années aux dates réelles, soit en multipliant ou divisant les durées des périodes cycliques de façon à conserver seulement leurs proportions exactes ; et nous ajouterons que certaines correspondances ont parfois aussi été interverties pour des motifs similaires. »

Après ces avertissements précieux, René Guénon nous livre néanmoins quelques clés. Selon lui (je n'entrerai pas ici dans le détail de son argumentation) la durée totale de chaque *Manvantara* serait de 64 800 ans (deux fois et demie la précession des équinoxes : $25\,920 \times 2,5$) : soit quatre *yuga* respectivement de 25 920, 19 440, 12 960 et 6 480 années. Doit-on en déduire que l'âge de notre monde actuel serait à peine de : $7 \times 64\,800 = 453\,600$ ans (puisque nous touchons seulement à la fin du septième *Manvantara*) ? Comment concilier ce chiffre dérisoire avec les ères géologiques et les fossiles qu'elles nous ont laissés, sans parler des quatre milliards et demi d'années auxquelles la science récente évalue l'âge de notre Terre, des quatre millions d'années qu'elle attribue aux premiers hominidés, etc. ? On ne le peut pas sans en appeler à un « temps cyclique » traditionnel, opposé au « temps rectiligne » moderne, mais ce n'est pas le lieu dans ce livre de proposer des diagrammes savants et des tables de conversion³³ qui ne convaincraient vraisemblablement que les lecteurs convaincus d'avance et feraient s'esclaffer les paléontologistes. Quant au début de l'« âge sombre » où nous vivons et dont le terme approche, quelques-uns des continuateurs de René Guénon – n'imitant pas sa prudence mais s'inspirant à vrai dire de certains repères qu'il a glissés dans son œuvre – se sont aventurés à le déterminer. Pour Jean Robin, par exemple, « le début du *kali-yuga* se situerait en l'an 4481 avant Jésus-Christ et sa fin devrait donc théoriquement intervenir 6 480 ans après, soit en l'an 1999³⁴ ». Gaston Georgel,

33. On trouvera de telles tables dans l'article de G. Georgel paru dans les numéros 419-420 des *Etudes traditionnelles* (mai-juin et juillet-août 1970) et intitulé : « De quelques erreurs relatives à la doctrine traditionnelle des cycles cosmiques ».

34. René Guénon, *témoin de la Tradition* (Guy Trédaniel, 1978, p. 348). L'auteur, dans une note, a néanmoins la sagesse d'envisager « une certaine marge d'indétermination, attestée par les textes sacrés » : « Pour ce qui est de ce jour et de cette heure, nul ne les connaît, ni les anges dans le ciel, ni le Fils, mais le Père seul » (saint Marc, XIII, 32). De

pour sa part (encore que l'on observe certains flottements dans ses écrits) s'en est généralement tenu aux dates 2020-2030 pour la fin du *Manvantara*.

Observons que ces estimations s'écartent assez sensiblement d'une tradition assez répandue en Inde qui fait coïncider le début du *kali-yuga* avec la guerre du *Mahâbhârata*, soit 3102 av. J.-C. Si l'on se fie à cette dernière source, la fin de notre septième humanité – même en acceptant la durée de 6 480 ans pour l'« âge sombre » – serait bien moins imminente que ne l'affirment les auteurs précités³⁵.

Nous devons compléter cet exposé par quelques aperçus sur la doctrine des *avatâra* qui est étroitement solidaire de celle des cycles cosmiques. Il est dit qu'à tous les moments critiques de l'histoire du monde Vishnu – dieu dont on connaît la fonction conservatrice – « descend » (tel est le sens propre du mot *avatâra*) dans le corps d'un sage, d'un saint ou d'un héros afin de rendre une nouvelle fois la connaissance accessible et de restaurer la justice³⁶. Parmi ces incarnations salvatrices, certaines sont considérées comme partielles ou mineures, d'autres comme plus plénières. Tel Purâna mentionne vingt-deux *avatâra*, tel autre trente-neuf. Néanmoins, le nombre le plus fréquemment retenu pour notre *Manvantara* est dix. Les quatre premières « descentes » divines se sont produites à l'âge d'or ; ce sont :

– Le Poisson (*Matsya-avatâra*), en liaison directe avec le mythe du Déluge plus haut rapporté.

même dans le Coran : « Les hommes t'interrogent au sujet de l'Heure. Dis : Dieu seul la connaît » (XXXIII, 63). Cette date – à notre avis erronée – de 1999 pour la fin du *kali-yuga* se trouve déjà dans l'ouvrage de Michel de Socoa (Luc Benoist) : *Les Grandes Conjonctions* (Editions Traditionnelles, 1976).

35. On peut se demander, dans l'une et l'autre hypothèse, ce que deviennent toutes les rêveries idéalisantes autour de la trop fameuse « Ere du Verseau » qui, nées entre les deux guerres, ont singulièrement repris du poil de la bête depuis la mode du *New Age*. Selon les guénoniens, notre *kali-yuga* couvre trois cycles cosmiques de 2 160 ans (correspondant au temps mis par le point vernal pour décrire un signe du zodiaque), à savoir Taureau, Bélier et Poissons. Mais le passage des Poissons au Verseau sera cataclysmique (il y aura « de nouveaux cieux et une nouvelle terre »), si bien qu'il ne sera plus question, au début du nouveau cycle, d'une quelconque « Ere du Verseau » (cf. G. Georgel, art. cité).

36. Henry Corbin, dans son *Histoire de la philosophie islamique* (Gallimard, 1964, t. I, p. 210), relève chez le grand savant Bîrunî (973-1050) – qui accompagna, il est vrai, Mahmûd dans sa conquête de l'Inde – une « philosophie de l'histoire » assez semblable : « Ayant compris la nature de certains fossiles et la nature sédimentaire des terrains rocheux qu'il avait observés, il s'était convaincu que certains cataclysmes s'étaient produits à des périodes antérieures, laissant des mers et des lacs à la place de la terre ferme. Transposant cette observation au plan de l'histoire humaine, il en arriva à la conception de périodes analogues à ce que sont les *yuga* dans la conception indienne. Sa conviction était qu'au cours de chaque période l'humanité se laisse entraîner à une corruption et à un matérialisme allant toujours s'aggravant, jusqu'à ce qu'un grand désastre détruise la civilisation et que Dieu envoie un nouveau prophète pour inaugurer une nouvelle période de l'histoire. »

– La Tortue (*Kûrma-avatâra*) qui apparut pour récupérer les choses les plus précieuses perdues lors de ce cataclysme.

– Le Sanglier (*Varâha-avatâra*) dont le nom évoque le pouvoir des brahmanes et l'origine polaire de la Tradition hindoue³⁷.

– Et enfin l'Homme-Lion ou le « Lion parmi les hommes » (*Narasimha-avatâra*), personnification de la force et du courage.

Dans le second âge, Vishnu se manifesta trois fois : d'abord sous forme d'un Nain (*Vâmana-avatâra*) issu de la caste sacerdotale ; puis en tant que Râma-à-la-hache (*Parashu-râma*), qui combattit et vainquit la caste des guerriers révoltés contre les brahmanes³⁸ ; ensuite dans le corps du roi Râma (à ne pas confondre avec le précédent), défenseur de la Loi traditionnelle (*dharma*) et l'un des héros les plus populaires de l'hindouisme. La huitième « descente » de Vishnu – qui marque la fin du troisième *yuga* – est tenue pour la plus parfaite : il s'agit de Krishna, le jeune bouvier de la région de Mathurâ, sur la Yamunâ, dont toutes les femmes sont amoureuses mais dont Râdhâ est la favorite (et leur couple figurera souvent dans l'iconographie érotique tantrique).

Enfin, pour le *kali-yuga*, les Purânas reconnaissent deux manifestations divines : l'une est passée, c'est le Bouddha en lequel, prétendent non sans rancune les brahmanes orthodoxes, Vishnu s'incarna pour achever d'égarer les méchants par sa doctrine illusoire³⁹ ; l'autre, le dixième *avatâra* Kalki est encore à venir. A la fin du *kali-yuga*, « lorsque tous les rois seront devenus des voleurs », il apparaîtra, tel le Cavalier de l'Apocalypse, monté sur un cheval blanc (on le figure même souvent comme un homme à tête de cheval), couronné d'un triple diadème et brandissant un glaive flamboyant comme la queue d'une comète. Il châtiara les impies et restaurera l'âge d'or pour l'humanité nouvelle, la huitième. Dans le bouddhisme *Mahâyâna*, on évoque en termes non moins vibrants un

37. Voir R. Guéron : « Le Sanglier et l'Ours », dans *Symboles fondamentaux de la Science sacrée* (op. cit., p. 177-183). *Vârâhi*, la « terre du sanglier », est l'équivalent de la « Borée » ou « Hyperborée » de la tradition hellénique. Elle devint la « terre de l'ours » pendant la période de prédominance des *kshatriya* sur les brahmanes, à laquelle mit fin le sixième *avatâra*, Râma-à-la-hache. Notre *kalpa* tout entier est appelé « cycle du sanglier blanc » (*shvetavarâha-kalpa*).

38. On attribue aussi à Parashu-râma la fondation de la terre (éminemment tantrique) du Kerala et l'origine du *kalarippayat* (sur cet art martial, cf. p. 124, note 17).

39. Ou bien, selon une vision plus indulgente, pour enseigner la compassion à l'égard des animaux et mettre fin à leur immolation dans les rites védiques. Certains ont contesté cette assimilation du neuvième *avatâra* au *Buddha* historique (Shâkyamuni), faisant valoir que le terme *Budha* (avec un seul d) désigne la planète Mercure. Bien qu'on ait raconté tardivement que Shâkyamuni avait été « illuminé » par l'irradiation de cet astre, le neuvième *avatâra* de Vishnu pourrait être une manifestation différente, en rapport avec le principe désigné comme le *Budha* planétaire. On est allé jusqu'à penser qu'il s'agissait de Jésus. Mais, en ce cas, qui serait l'*avatâra* « étranger » ou « pour les étrangers », né parmi les Barbares de l'ouest et mentionné par plusieurs livres d'astrologie sous le nom de *Mleccha* ?

Vârâhî, la Déesse Laie.

(Madhya Pradesh ou
Râjasthan, début vi^e siècle.
Grès rose : H = 75 cm.
Philadelphia Museum of Art,
fonds W. P. Wiltach. Photo
extraite du livre de Pratapa-
ditya Pal : *The Ideal Image*.)



Vârâhî est l'une de ces nombreuses déesses Mères, tantôt bienveillantes, tantôt belliqueuses, adorées en Inde depuis les temps les plus reculés. Durant la période Gupta (iv^e-vii^e siècles), leur culte prit une extension considérable. Chaque mère protectrice devint la personnification d'un dieu mâle. Ainsi Vârâhî fut-elle vénérée comme la parèdre de Varâha ou le Sanglier, troisième des dix *avatâra* de Vishnu dans notre cycle humain actuel. Le sanglier, aussi bien chez les Indo-Aryens que chez les Celtes, symbolise l'autorité spirituelle, la prééminence des brahmanes ou des druides, par opposition à l'ours, qui désigne le pouvoir temporel et guerrier. La terre sacrée polaire, la « Borée », siège du centre spirituel primordial de notre humanité, est du reste appelée la « terre du sanglier », *Vârâhî*, mot dont la racine *var* se retrouve dans les langues nordiques sous la forme *bor* (d'où l'anglais *boar*). Dans le tantrisme tibétain, on adore également une déesse Vajravârâhî, « Laie (ou Truie) de diamant », parèdre d'Heruka. Les abbesses du monastère de Semding sont considérées comme ses incarnations.

sauveur nommé Maitreya, encore présentement *bodhisattva* avant de devenir le Bouddha du monde futur. Au Tibet, on parle d'un héros exterminateur des méchants, Gesar, qui naîtra à Shambala, ville sacrée du Nord, et mettra fin à l'âge ténébreux. Comment ne pas penser aussi au « Grand Monarque » de la tradition chrétienne, lequel

combattrait l'Antéchrist et précéderait le « Grand Pape » (le Christ du Second Avènement ?) ? Ou encore aux conceptions islamiques relatives au Mahdî (le douzième Imâm, l'Imâm « caché » des chiïtes) qui luttera contre le « Messie menteur », avant le retour glorieux de Seyidna Aïssa ?

Toutes ces eschatologies, où la spéculation ésotérique et l'espérance populaire se rejoignent, pointent dans la même direction. Si j'ai fait allusion en dernier lieu à la religion musulmane, c'est qu'une affinité mystérieuse, conflictuelle et complémentaire à la fois, existe entre l'hindouisme et l'islamisme. Astrologiquement du reste, on peut observer que l'hindouisme est placé sous l'influence de Saturne, au dernier ciel planétaire, tandis que l'Islam est régi par la Lune, qui occupe le premier ciel, comme si un axe mystérieux reliait une tradition que l'on a toute raison de considérer comme « primordiale » par rapport à notre humanité – à condition de ne pas donner au mot « Inde » un sens trop étroitement géographique – et la dernière des religions révélées, dont le Prophète Muhammad est appelé le « Sceau des Prophètes » pour souligner ce caractère ultime. La conjonction de ces deux extrêmes – quelle que soit la forme temporelle ou spirituelle, difficilement prévisible, qu'elle prendra – devra donc reconstituer une totalité originelle et mettre fin au cycle humain actuel.

5. Les cinq courants du tantrisme hindou

Les pages qui précèdent nous ont projetés dans une dimension inhabituelle et assez étrangère à la mentalité moderne. Il nous faut maintenant revenir sur un plan plus horizontal et, après avoir tenté de situer le tantrisme dans le déroulement cyclique du monde, décrire brièvement ses formes principales, d'abord à l'intérieur de la tradition hindoue.

Selon que la divinité élue par l'aspirant (son *ishtadevatâ*) sera Shiva, Vishnu, Shakti, Ganapati (Ganesha) ou Sûrya, le Soleil, on a coutume d'énumérer cinq courants tantriques : *shaiva*, *vaishnava*, *shâkta*, *gânapatya* et *saura*. Ce choix, ou cette vocation, entraîne évidemment certaines différences doctrinales ou rituelles, compliquées par les particularités locales que l'on peut deviner en un pays aussi vaste et composite que l'Inde : on ne pratique pas le tantrisme de la même manière au Kerala et au Bengale, au Mithilâ et au Cachemire, au Râjasthan et en Assam. Chaque courant se subdivise à son tour en multiples sous-courants dont il serait vain – et pour tout dire impossible – de dresser la liste. N'oublions pas que dans un tel domaine ce qui se laisse voir et étudier restera toujours moins important que la partie secrète et ineffable. Je me bornerai donc à de

grandes lignes, quitte à me référer ici ou là dans la suite de ce livre à telle ou telle secte⁴⁰ plus significative que les autres quant à un aspect précis de l'enseignement. Dans quelle mesure certaines informations apportées à ce propos doivent être mises au présent ou au passé, c'est une question plus complexe qu'il n'y paraît. On ne peut jamais être sûr qu'une « chaîne » initiatique est interrompue sous prétexte qu'on n'en observe plus de « maillon » apparent ; inversement, il est permis de ne pas prendre pour argent comptant la prétention de certains maîtres indiens contemporains de se proclamer héritiers de la tradition tantrique, qu'ils ont tant « adaptée » à la mentalité de leurs élèves occidentaux qu'elle en devient méconnaissable.

Le tantrisme shivaïte comprend deux écoles anciennes et vénérables. Plusieurs Âgamas leur sont communs, mais l'une et l'autre ont produit une littérature originale et remarquable, en tamoul surtout pour la première, en sanskrit pour la seconde : il s'agit du *Shaivasiddhânta*⁴¹ et du *Trika*.

Le *Shaivasiddhânta* (ou « corps de doctrines shivaïte »), qui d'une part fournit des prêtres aux grands temples du Sud et d'autre part inspire les ascètes vagabonds couverts de cendres appelés *Pâshupata*, affirme l'existence éternelle de trois grands principes : le Maître (Shiva ou *Pashupati*, le « Seigneur du bétail »), le lien (*pâsha*) par lequel l'être individuel est entravé et cet être individuel lui-même, en tant qu'« âme liée » ou animal sacrificiel (*pashu*).

L'école *Trika* du Nord, à laquelle j'aurai à me référer souvent, reconnaît aussi trois principes (d'où son nom : « Triple ») : Shiva, l'énergie (Shakti) et l'individu ; mais elle n'établit entre eux aucune séparation réelle ; elle est donc rigoureusement « non dualiste », ce qui n'implique point qu'on doive la confondre avec le célèbre *advaita-vedânta* de Shankarâchârya. Contrairement à celui-ci en effet, les maîtres du Cachemire refusent de considérer *Mâyâ* comme une pure illusion. L'identité de Shiva et de Shakti, admise en principe par tous les shivaïtes, qu'ils soient tantriques ou non tantriques⁴², est portée par eux sur un plan opératif, alors que chez beaucoup de

40. Ce terme de « secte » est employé tout au long de cet ouvrage sans tenir compte de la connotation péjorative qu'il a prise de nos jours en Occident. De façon globale, les sectes n'ont pas été dans la vie spirituelle indienne un élément de décomposition mais bien au contraire de vitalité.

41. Il existe également un *Shaivasiddhânta* sanskrit, à ne pas confondre avec son homonyme tamoul, bien qu'il ait sans doute, comme ce dernier, pris naissance dans le sud de l'Inde avant d'étendre son influence à d'autres régions et jusqu'au Cachemire (tradition des *Kantha*). Selon cette école radicale, il existe entre Shiva et le monde phénoménal une dualité (*dvaita*) jamais abolie : même libérés, les êtres restent distincts de Shiva.

42. Il faudrait seulement faire une réserve pour les *vîrashaiva* (les « shivaïtes à l'état héroïque ») du Mysore et du centre du Deccan, monothéistes assez fortement dualistes et hostiles aux influences *shâkta*. Leur secte, fondée entre les ^{xii}e et ^{xiv}e siècles aux confins méridionaux du pays mahrâtte, se caractérise par une opposition aux brahmanes en même temps que par une tradition de renoncement imitée de ceux-ci. Les *vîrashaiva* (très adon-

vedântin elle reste une vision idéale et désincarnée, celle du sage solitaire contemplant avec indifférence le « spectacle » d'un monde irréel mais bien décidé à ne pas s'y mouiller les plumes. Le *Trika*, à l'opposé, invite à l'expérience : c'est à travers les phénomènes vitaux – et non par un simple assentiment intellectuel – que doit être réalisée l'identité de l'absolu (*paramârtha*) et du monde empirique (*vya-vahâra*). On retrouve, à l'intérieur du bouddhisme *Mahâyâna*, le même clivage entre les tantristes et les non-tantristes : ces derniers enseignent bien la complète identité de *nirvâna* et de *samsâra* ; mais seuls les premiers cherchent à l'expérimenter directement et à la vivre dans chacun des actes quotidiens.

On a déjà évoqué, à propos de la doctrine des cycles cosmiques, la personnalité du dieu Vishnu et la fonction tout à la fois cohésive, harmonisante et sotériologique qui lui est attribuée dans l'économie spirituelle de l'hindouisme. Ces valeurs lumineuses s'épanouissent naturellement dans la forme tantrique qui correspond au vishnuisme (le *Pâncharâtra* ou « doctrine des cinq nuits ») et qui n'est pas sans affinité avec le courant dit de la « Main droite » (*dakshinâchâra*), par opposition à celui de la « Main gauche » (*vâmâchâra*) placé sous le signe de Shiva et de Shakti : cette distinction capitale sera précisée plus loin. Fortement influencés par la pensée de Râmânûja, le grand maître tamoul de la *bhakti* (1017-1137), les *tântrika* vishnuites professent une doctrine moins abrupte que celle de Shankara, un non-dualisme dit « qualifié », « mitigé » ou, mieux, « du qualifié », « du mitigé » (*vishishtâdvaita*). Ce sont souvent, dans le sud de l'Inde, des brahmanes strictement végétariens et d'une orthodoxie irréprochable. L'abandon (*prapatti*) à la volonté divine, le service du Seigneur et du *guru* humain, la notion de grâce (*prasâda*) caractérisent cette école. Cependant, on ne saurait s'y tromper : s'il est vrai que le vishnuisme est en Inde ce qui ressemble le plus à un « mysticisme », au sens chrétien du terme, il n'en reste pas moins qu'il possède une méthode, une ascèse *sui generis*, un encadrement initiatique, une perspective de « Délivrance » absolue et non de simple « salut » religieux. La passivité n'est qu'apparente et la sentimentalité n'est que relative, surtout dans la forme tantrique dont nous nous occupons et qui, pour être moins audacieuse que ses équivalents shivaïte et shâktiste, n'en relève pas moins des voies d'énergie.

Le shâktisme, pour en venir précisément à lui, prédomine dans les régions du nord-est : Orissa, Bengale et Assam (au point qu'on l'y confond volontiers avec le tantrisme en général). Il est très florissant aussi dans le Kerala, région de tradition matriarcale. On a déjà sou-

nés au *hatha-yoga*) sont aussi appelés *lingâyat* parce qu'ils portent – sans y attacher aucune signification sexuelle – un petit *linga* dans un étui suspendu au cou. Ils sont dirigés par des moines ambulants qu'on appelle les *jangama* ou « *linga* en mouvement ».



Shiva dansant.

Shiva, le grand dieu du tantrisme et du yoga, dans sa représentation classique de « Seigneur de la danse » (*Natarâja*). Auréolé d'un cercle de flammes (symbole de l'univers), il foule de son pied droit l'*Apasmârapurusha*, nain démoniaque personnifiant l'ignorance et le mal. Ses mains supérieures brandissent, à dextre, le *damaru*, petit tambour en forme de sablier dont les battements rythment la création, et, à senestre, le feu sacrificiel (*agni*) appelé à consumer le cosmos à chaque terme cyclique (*pralaya*). De sa main droite inférieure, tendue paume en avant, le dieu esquisse le geste qui éloigne la crainte (*abhaya-mudrâ*). Le bras gauche inférieur, tendu en travers du torse, se termine, à droite, en « trompe d'éléphant », signe à la fois de protection et d'anéantissement, comme le veut la double nature terrible et bénéfique de Shiva.

(Inde du Sud, époque Chola, x^e siècle. Bronze : H = 96 cm. Musée Guimet, Paris.)

ligné l'origine dravidienne, et peut-être indo-méditerranéenne, de ce culte, quoique les Aryens aient connu une forme assez pâle de Grande Déesse (Aditî, la « non-limitée »). Certains auteurs citent trois groupes principaux de *shâkta* : *kaula*, *mishra* et *samaya*. Ces divisions n'ont qu'une valeur scolastique. En réalité, la Shakti se révèle à ses dévots sous des apparences innombrables, qui vont des ogresses les plus sanglantes aux mères les plus radieuses, en passant par les vierges guerrières, les aïeules pleines de compassion, les prostituées, les mendiante, les lépreuses, les magiciennes, les fillettes innocentes, les amantes voluptueuses qui tentent le « héros », l'initient et parfois le tuent. Dans les Tantras, la *Devî* personnifie la Puissance totale, la divinité dans toute sa plénitude⁴³. La femme est Dieu ; Dieu est une femme. Non seulement la Shakti symbolise la Substance universelle, la Nature complémentaire de l'Esprit, comme dans d'autres systèmes, mais elle absorbe tous les attributs qu'on rapporterait plutôt, théologiquement, à son compagnon Shiva ou, métaphysiquement, au *Brahman* suprême des Upanishads : Conscience absolue, Connaissance illimitée, pouvoir de manifester, de conserver et de détruire l'univers, d'illuminer son adorateur en le soumettant à de terribles souffrances, de le sauver en paraissant le perdre.

Comme pour exprimer crûment la suprématie du féminin dans le culte *shâkta*, la Déesse (notamment sous sa forme Kâlî, « la Noire ») est figurée debout au-dessus du corps étendu et inerte de Shiva. Souvent le sexe du dieu est dressé (*urdhvalinga*), tandis que la Femelle divine pose un pied sur sa poitrine (sur son cœur) ou bien est accroupie sur son dos, lorsqu'il est couché face contre terre. Néanmoins une remarque s'impose : le fait que le principe mâle soit représenté en dessous du principe féminin ne signifie pas, d'un point de vue tantrique, qu'il lui est inférieur. C'est plutôt que Shiva, la Conscience immuable et infinie, manifeste le support, la base sur laquelle la Déesse déploie son dynamisme (être au-dessous = être à la base). En outre, la Shakti faite de flammes danse en général sur le corps d'un dieu beaucoup plus grand que le sien, ce qui, selon les conventions esthétiques de l'Inde et du Tibet (comme d'ailleurs de l'Occident médiéval), indique un rang ontologique supérieur. Nous verrons aussi que l'étreinte inversée (*viparîta-maithuna*), où l'adepte féminine fait l'amour à un homme apparemment passif, n'implique en rien une soumission spirituelle de ce dernier. L'immobilité contem-

43. Voir, par exemple, cet extrait du *Shaktisangama-tantra* (II, 52) : « La femme produit l'univers, elle est le corps même de cet univers. La femme est le support des trois mondes, l'essence de notre corps. Il n'existe pas d'autre bonheur que celui donné par la femme, pas d'autre voie que celle que la femme peut nous ouvrir. Il n'y a jamais eu et il n'y aura jamais, ni hier, ni maintenant, ni demain, d'autre fortune que la femme, ni de royaume, ni de pèlerinage, ni de yoga, ni de prière, ni de *mantra*, ni d'ascèse, ni de plénitude autre que celle prodiguée par la femme. »



Kālī sur Shiva.

Avec sa langue pendante, son collier de têtes de morts, sa ceinture de mains coupées, Kālī la Noire est une des manifestations les plus terrifiantes de la Shakti. Elle exprime la puissance transcendante du temps (*kāla*) qui seule demeure quand l'univers tombe en ruine. Cependant, Kālī n'apparaît négative que du point de vue de l'existence individuelle. De même que la destruction de la semence est nécessaire à la naissance de la plante, la mort est une étape naturelle et indispensable dans la croissance de l'être. Piétiné, réduit à l'état de cadavre, Shiva sourit. La Nuit absolue se révèle comme une paix infinie.

(Peinture sur papier, art du Mithilâ ; collection Yves Véquaud.)

plative est, pour les Hindous, le signe de la plus haute virilité, la marque du roi et non pas de l'esclave.

Personne n'ignore l'image de Ganapati⁴⁴, plus connu sous le nom de Ganesha ou de Pillaiyar en pays dravidien, qui se trouve à l'entrée de tant de sanctuaires et de maisons de l'Inde : dieu obèse et rouge à tête d'éléphant (*gaja*), aux oreilles semblables à des vans, dont la trompe est tordue (tantôt à droite, tantôt à gauche, ce qui évoque déjà le tantrisme), muni d'une seule défense mais de quatre bras (correspondant aux quatre Vedas, aux quatre castes, etc.), tenant d'une main un lacet pour attraper l'Erreur, de l'autre une sorte de pic crochu (*ankusha*) pour guider le monde comme le cornac guide l'éléphant, tandis que ses deux autres mains accordent les dons et écartent la crainte ; monté sur un rat ou une souris (*mûsha*, *mûshaka*), animal qui vole indifféremment la nourriture de tous les êtres vivants, qu'elle ait été acquise par des moyens licites ou illicites.

Ce que l'on connaît moins, c'est le caractère ésotérique – on serait tenté d'écrire « alchimique » – de ce dieu dont la légende relative à sa naissance donne un premier aperçu. Selon divers Purânas, Pârvatî, « la fille de la Montagne », fut un jour dérangée par son époux Shiva alors qu'elle prenait son bain. Irritée, elle se frotta le corps et avec un peu de crasse façonna un être superbe qu'elle appela son fils et chargea de garder dorénavant sa porte : ce fut Ganapati. Shiva cependant revint. Lorsque l'enfant prétendit l'empêcher de pénétrer dans la maison, le dieu s'emporta et le fit décapiter par son escorte. Puis, voyant la douleur de Pârvatî, il trancha la tête du premier être vivant qu'il rencontra et la joignit au corps du bel enfant : or il se trouva que cette tête appartenait à un éléphant. Cette image hybride, monstrueuse et dérisoire à la fois, nous rappelle la nature paradoxale, alogique de la Réalité suprême, en laquelle tous les contraires coexistent et s'équilibrent. Rien de plus terrifiant qu'un éléphant en colère ; mais, une fois apprivoisé, l'homme n'a pas de plus précieux auxiliaire.

Ganesha n'est pas seulement le « Seigneur des catégories », il est aussi le « Seigneur des obstacles », c'est-à-dire celui qui les place et les écarte : aussi l'invoque-t-on au commencement de toute entreprise, spécialement littéraire⁴⁵. Mais ces empêchements ont une fonc-

44. Ganapati (on dit aussi Gananâtha) est le « Seigneur des catégories ». Au sens philosophique, le terme *gana* désigne tout ce qui peut être compté et classifié (le nombre étant une des conditions fondamentales de l'Existence universelle). Au sens mythologique, les *gana* forment la troupe des divinités mineures qui accompagnent Shiva, sous les ordres de Ganapati : gnomes, esprits vitaux, âmes errantes, fées, etc. Tous ces êtres subtils résident sur le pic *Kailas* ou *Kailâsa*, au Tibet.

45. Scribe de Vyâsa, Ganesha utilisa l'une de ses défenses coupée comme un stylet pour consigner par écrit le *Mahâbhârata*. On le vénère comme le créateur de l'alphabet, le patron des lettrés, des écrivains, des étudiants. Il incarne aussi la fonction brahmanique (le



Ganesha.

(Java central, environ 850. Pierre :
H = 90 cm, L = 60 cm, P = 45 cm.
Musée central de Djakarta.)

Ganesha, le dieu à tête d'éléphant, est l'une des cinq divinités majeures du tantrisme hindou. On l'invoque au début de toute entreprise. Il protège les lettrés, les voyageurs, les marchands et, sur un plan plus ésotérique, joue le rôle de « gardien du seuil » dans les mystères initiatiques. Ici, sa trompe est tournée vers la gauche, indiquant la voie du même nom. Il tient dans la main droite supérieure un chapelet, dans la main droite inférieure l'extrémité de l'une de ses défenses qui lui sert à écrire (il n'a d'ordinaire qu'une seule défense car il transcende la dualité). Dans la main gauche supérieure il tient un crochet pour diriger les éléphants, dans la main gauche inférieure un plateau de friandises (on le dit très gourmand).

tion providentielle : ils constituent l'ombre qui doit révéler la lumière. Si la trompe du pachyderme apparaît tordue (*vakra*), c'est que la voie vers l'unité l'est aussi et qu'un homme avisé contourne plutôt les obstacles qu'il ne se jette droit sur eux. On peut noter encore que Ganesha, en tant que « roi des ancêtres » (*jyeshtha-râja*), personnifie la mémoire de l'univers (ne parle-t-on pas familièrement d'une « mémoire d'éléphant » ?). On le trouve donc associé, dans le microcosme humain, à l'os du sacrum auquel correspond, dans le corps subtil, le *mûlâdhâra-chakra* ou centre énergétique du « fondement ». Là encore, il joue le rôle de « gardien du seuil » puisque la Déesse, symbole de l'Energie cosmique, est dite avoir son siège en

prêtre, le clerc qui garde le savoir et le transmet à bon escient), et c'est pour cela que le *svastika* (symbole du Pôle, de l'Axe spirituel autour duquel s'accomplissent les révolutions du monde) lui est attribué.

cet endroit. Solidement planté à la frontière entre le sacré et le profane, Ganesha, selon qu'on possédera ou non l'art de le rendre propice, nous ouvrira la porte royale de l'initiation ou bien, au contraire, se révélera le plus intraitable des huissiers. Ces quelques données peuvent permettre de comprendre l'adoration dont il est encore l'objet non seulement parmi les Hindous orthodoxes de bonne caste (notamment les *Smârta* du Mahârâshtra), mais chez des tantristes répandus un peu partout en Inde, voire dans d'autres pays asiatiques comme le Cambodge, le Népal ou le Tibet. Pour certains d'entre eux, il peut même représenter l'absolu « sans second » (*advitîya*), l'ultime Réalité.

Il est intéressant de relever que, dans l'Inde du Sud, le culte de Ganesha est intimement lié à celui d'un autre fils de Shiva, que l'on peut considérer aussi comme « tantrique » à quelques égards, bien qu'il ne soit pas cité dans l'énumération classique des cinq courants : c'est Skanda, né d'un jet de sperme de Shiva (donc sans mère, tout comme Ganesha est sans père). On le vénère encore sous divers noms : Kumâra (l'Adolescent), Guhâ (le Secret), Kârttikeya (celui qui eut pour nourrices les six *Krittikâ* ou Pléiades), Mahâsena (le Grand Capitaine, car il commande l'armée divine et, en tant que seigneur de la Guerre, protège la méditation de son « frère » Ganesha, seigneur de la Connaissance), Subrahmanya, Muruga ou Sheyyava le Rouge (noms dravidiens), etc. D'un point de vue tantrique, ce dieu éternellement célibataire revêt une particulière importance : il symbolise la chasteté (à base technique et non morale) du *yogin*, l'énergie de la semence virile qui doit être transmutée par le *Kundalinî-yoga* ou bien par l'union sexuelle initiatique (*maithuna*).

Disons enfin quelques mots du courant tantrique mineur (et, semble-t-il, à peu près disparu) appelé *saura*, c'est-à-dire « solaire ». Sûrya (de la racine *sur* ou *svar* : briller) est, avec Vishnu, Shiva, Pârvatî et Ganesha, une des cinq divinités protectrices (*pañchayatana*) que les Hindous honorent d'offrandes quotidiennes à la maison. On a supposé à ce dieu une origine iranienne, comme l'attesterait son costume septentrional (les bottes notamment). Les grandes dynasties royales de l'Inde se faisaient gloire de remonter à des héros immémoriaux qu'une longue généalogie prolongeait en deux branches, la lignée solaire et la lignée lunaire. Dans le Veda, Sûrya (le « Lumineux », encore nommé *Vivasvant*, le « Rayonnant », *Savitar*, l'« Incitateur ») représente le Feu (*Agni*) sous sa forme céleste, source de lumière, de chaleur, d'animation pour tous les êtres. Il est la « porte du chemin des dieux » (*deva-yâna*), symbole de pure intuition transcendante par contraste avec la Lune qui est associée au « mental » (*manas*), à la réflexion, à la mémoire, au retour karmique dans la « voie des ancêtres » (*pitri-yâna*).

Mère et enfant.

Cette merveilleuse « Madone » hindoue fait partie d'un groupe de sculptures découvertes près du village de Tanesara-Mahadeva au Râjasthan. Toutes représentent soit le dieu Skanda, soit des déesses Mères jouant avec un enfant mâle. Skanda naquit d'un jet de sperme de Shiva enflammé par la vue de Pârvatî, la « Fille de la Montagne » qui s'était livrée à de terribles austérités pour attirer l'attention du dieu. Créé sans la participation d'un être femelle, Skanda (aussi appelé *Kumâra*, l'Adolescent) demeure éternellement jeune et chaste. L'armée des dieux est la seule épouse de cet invincible guerrier qui, d'un point de vue tantrique, personnifie l'énergie de la semence virile transmutée par le yoga. C'est sans doute lui, sous une forme encore innocente, qui est figuré ici avec sa « mère » Pârvatî.

(Râjasthan, env. 500. Schiste gris : H = 76 cm. Los Angeles County Museum of Art. The Nasli and Alice Heeramaneck Collection. Photo extraite du livre : *The Ideal Image*.)



Par certains côtés, Sûrya se rattache à Vishnu (dieu solaire aussi), mais par d'autres il s'identifie à Shiva, sous son aspect aryen le plus terrible (Rudra), car le Soleil peut aussi bien tuer que donner la vie. Dans la terminologie ésotérique des Tantras, le terme « Soleil » (*sûrya* ou *pingalâ*) s'applique au canal subtil (*nâdî*) de droite, auquel on attribue la couleur vermeille et la qualité réchauffante, en complémentarité avec la « Lune » (*chandra* ou *idâ*), à gauche, pâle et froide. Le mot *sûrya* peut aussi correspondre à *prâna*, le souffle centripète (inspiration), qui s'oppose sans cesse à *apâna*, le souffle centrifuge (expiration). Enfin, dans les pratiques sexuelles de la « Main gauche », la semence subtile de la femme (que l'on entende par là son sang menstruel, ses sécrétions vaginales ou, d'une façon moins matérielle, son énergie érotique) est assimilée au Soleil, au point que la partenaire tantrique est appelée *sûryâ*, c'est-à-dire « Soleil » au féminin, la Soleil ou la « fille du Soleil ». C'est au contraire la semence masculine qui est mise en corrélation avec la Lune (dieu au demeurant masculin chez les Hindous). Nous retrouverons souvent ces notions et les techniques afférentes dans la suite de cet ouvrage.

Ajoutons enfin que dans le tantrisme bouddhique (*Vajrayâna*) le dieu le plus éminent, identifié avec l'*Âdi-Buddha* (le Bouddha originel), est de nature solaire : on l'appelle Vairochana, « le Brillant », le « Grand Luminaire ».

6. « Main droite » et « Main gauche »

Ces expressions elliptiques et imparfaites ont prévalu dans beaucoup de textes modernes consacrés au tantrisme, bien qu'en réalité les termes sanskrits correspondants (*dakshinâchâra* et *vâmâchâra*) signifient simplement « pratique » (ou « voie » ou « règle de vie » : *âchâra*, de la racine *char* : bouger, agir) « droite » ou « gauche », sans idée explicite de « main ». La question se complique du fait que, dans la plupart des traditions – la chinoise représentant une exception ambiguë⁴⁶ – un sens favorable s'attache au côté droit, tandis que le côté gauche est tenu pour maléfique. Cette interprétation doit être relativisée dans la mesure où une valeur intrinsèque est attribuée aux points cardinaux. Comme, en Inde, on se tourne le plus souvent vers l'est pour les pratiques rituelles, c'est alors le nord qui se trouve à gauche et le sud à droite (*dakshinâ* possède d'ailleurs cette double acception de « droite » et de « sud ») : or le nord est invariablement favorable, lumineux, il correspond à la voie des dieux et à la Tradition originelle, au premier paradis hindou (*uttarakuru*) ; le sud, au contraire, est la direction du sacrifice aux ancêtres, celle à laquelle on se réfère dans les pratiques magiques de l'*Atharva-veda* pour allumer un feu rituel en vue de se protéger contre les âmes errantes (XVIII, 4, 9) ou pour invoquer les forces de destruction qui du reste, à la fin du *kali-yuga*, viendront consumer notre monde à partir du sud ; mais, moins défavorablement, c'est aussi le point cardinal vers lequel se tourne, pour enseigner la sagesse au pied du banyan sacré, Shiva *dakshina-mûrti* (« au visage tourné vers le sud »).

Si l'on en vient maintenant aux écoles tantriques, l'origine et la signification de ces termes « droite » et « gauche » ne sont pas des plus transparentes. Au cours des rites secrets, dit-on, si la femme s'assoit à droite de l'homme, on a affaire à la méthode *dakshinâ* et cette position implique qu'il n'y aura pas d'union sexuelle. Au contraire, s'il doit y avoir *maithuna*, la femme se place à la gauche de l'homme, ce qui est d'ailleurs, dans l'iconographie, la position normale de Pârvatî par rapport à Shiva (assise sur sa cuisse gauche, ou occupant sa moitié gauche). Le terme *vâma* (qui signifie aussi « beau ») en vient même à désigner à la fois le côté gauche et la femme propre-

46. L'orientation rituelle a varié au cours de l'histoire chinoise. Depuis une époque assez reculée, toutefois, on se tourne vers le sud. On a donc l'orient à sa gauche, et cela explique que ce côté soit considéré comme yang (céleste, lumineux, positif, masculin) alors que le côté droit (l'ouest) est yin (terrestre, obscur, négatif, féminin). On mange de la main droite (action terrestre) mais on donne de la main gauche. La femme se tient le jour à la droite de l'homme mais, la nuit (qui est yin), le rapport s'inverse : elle dort à sa gauche. Bien que la gauche, de façon générale, soit le côté heureux ou faste, le mot « gauche » sert à qualifier les voies défendues. Sur ce symbolisme infiniment subtil, voir Marcel Granet : *La Pensée chinoise* (Albin Michel, 1934, éd. 1968, p. 297-307) et René Guénon : *La Grande Triade* (Gallimard, 1957, chap. IV et VII).



Shiva androgyne.

Le Shiva androgyne (*ardhanarīshvara*), mi-homme en bleu à droite, mi-femme en jaune à gauche, est ici traité par une paysanne artiste du Mithilā. Les deux sexes réunis en un seul corps symbolisent la plénitude de l'unité primordiale de l'être, que les *yogin* et *yoginī* tantriques cherchent à reconstituer par diverses méthodes (méditation, art du souffle, érotisme rituel, etc.).

(Peinture sur papier, art du Mithilā; collection Yves Véquaud.)

ment dite, ce que l'on retrouve dans la représentation androgyne de Shiva (*ardhanârîshvara*) dont la moitié droite est masculine tandis que l'autre est féminine.

On peut donc en déduire, mais en évitant toute affirmation trop systématique⁴⁷, que dans l'univers tantrique hindou la distinction gauche-droite coïncide avec l'union ou la non-union de l'homme et de la femme. Dans le premier cas, la « voie gauche », la Shakti apparaît comme l'« ingrédient » principal et ultime du rite. L'étreinte sexuelle est précédée de quatre autres « consommations » dont les désignations sanskrites commencent toutes par la lettre M : d'où l'expression purement hindouiste des « cinq M » (*pañchamakâra*) ; on dit aussi, tant du côté bouddhiste qu'hindouiste, *pañchatattva* (littéralement les « cinq éléments », mais l'expression « cinq essences » ou « cinq substances » est moins équivoque). Ce sont (l'ordre de l'énumération pouvant varier) : *madya* (le vin), *mâmsa* (la viande), *matsya* (le poisson), *mudrâ* (céréales grillées et épicées) et enfin *maithuna* (l'union amoureuse).

Les adeptes de la « Main droite » ou les brahmanes attachés aux interdits de leur caste refusent et souvent réprouvent ce rituel tel quel. On observe alors chez eux deux attitudes. Soit ils suivent l'ordre de la « cérémonie » mais en usant de substituts inoffensifs : par exemple, ils remplacent le vin par quelque boisson non alcoolisée, lait ou jus de coco ; la viande par du gingembre, du sésame ou de l'ail ; le poisson par des plantes aquatiques ; le contact sexuel par la méditation de Shiva (ou plus fréquemment de Vishnu) et de Shakti dans le « lotus aux mille pétales », centre énergétique qui correspond au sommet du crâne. Soit le processus entier, du début à la fin, s'accomplit sur un mode purement intériorisé et sublimé : céréales, poisson, viande, vin, femme deviennent de simples supports contemplatifs, en relation avec les éléments qui leur correspondent : Terre, Eau, Feu, Air, Ether et aussi, dans certaines écoles, avec les cinq souffles vitaux (*vâyu*). La matière sensible cesse d'être un instrument pour la réalisation spirituelle et l'on se trouve dans un climat assez voisin du yoga classique, en dépit d'un ritualisme plus élaboré.

De façon plus profonde, et sans porter de véritable jugement de valeur, on peut dire que la distinction « droite-gauche » renvoie à

47. Il peut arriver en effet que certains adeptes se réclamant de la « voie droite » utilisent des pratiques sexuelles. Mais celles-ci se déroulent avec leur propre épouse (*svakîyâ*), alors que les *tântrika* de la « voie gauche » préfèrent la femme libre (courtisane, hors-caste) ou la *parakîyâ* (« une autre que sa propre femme » et non pas nécessairement la « femme d'un autre », comme on le traduit souvent). Il est difficile aussi de déterminer dans quelle mesure les techniques d'émission ou de rétention de sperme coïncident avec les deux voies. Tout ce que l'on peut conjecturer est que l'éjaculation sacrificielle est d'origine védique (donc en affinité avec la « droite »), tandis que la pratique de rétention est proprement tantrique (et de « gauche ») : ce point sera précisé p. 294.

deux approches antagonistes à première vue mais en réalité complémentaires du divin. L'une met l'accent sur le développement harmonieux ; elle cherche à libérer l'homme des instincts, à l'affranchir de l'animalité ; elle exalte la vertu, la discipline et, inévitablement, est conduite à refuser tout ce qui peut perturber l'ordre spirituel et social : la passion, l'ivresse, le bouillonnement des sens, la démesure. C'est la voie des vishnuites en Inde, comme c'était en Grèce la voie d'Apollon, et pour l'immense majorité des êtres humains il n'existe point sur Terre de religion, d'éthique ou de philosophie concevable en dehors d'elle. Elle correspond, dans le déroulement cyclique de la manifestation, à la phase initiale et constructive, *pravritti-mârga*, tendance de l'Esprit absolu à se déterminer, à s'autolimiter, à se lier à des noms-et-formes (*nâma-rûpa*), à établir et à conserver des lois, des normes et des cultes dans le cadre d'une tradition, parfois souple en ses applications mais inflexible en ses principes.

Une autre voie, bien différente, s'ouvre à certains tempéraments plus audacieux : c'est la « voie gauche » qui prône la rupture, l'arrachement de toutes les formes et qui correspond, dans le même symbolisme cosmologique, à *nivritti-mârga*, le « retour », la désintégration, la libération radicale de l'Esprit par rapport à toute convention et à toute contrainte. Pour ce détachement absolu cependant, deux formes sont encore possibles : la première, ascétique et solitaire, est celle des shivaïtes, le plus souvent non tantriques ; l'autre, destructrice et dissolvante, est prête à utiliser tout moyen extrême (alcool, drogues, érotisme, acte moralement condamnable) pour atteindre la Délivrance : cette tendance, qui a valu au tantrisme sa réputation scandaleuse, affleure à la fois dans le shivaïsme tantrique et dans la plupart des écoles *shâkta*. On la retrouve dans certains courants du bouddhisme disparus de l'Inde mais transférés, non sans adaptation, au Tibet, en Chine, au Japon ou ailleurs. Notre propre Moyen Âge chrétien n'a-t-il pas connu, sous une forme beaucoup moins cohérente et moins bien tolérée, de ces confréries (Bégards, Frères du Libre Esprit, etc.) qui tentaient de glorifier Dieu à travers un usage déchaîné et socialement subversif du sexe ?

L'intuition centrale en tout cas, du côté hindou, est que tout ce qui est « remède » sous un certain aspect est en même temps « poison » sous un aspect contraire, et réciproquement. Les lois, les normes, les disciplines sont des « remèdes » pour le commun des hommes ; mais, pour certains êtres de feu, elles constituent d'insupportables entraves et une cause d'agonie spirituelle. Inversement, ce qui pourrait chavirer et noyer la plupart se révèle hautement bénéfique pour quelques-uns, aptes, par vocation naturelle ou par entraînement méthodique, à transformer le « venin » en « breuvage d'immortalité ». Il ne s'agit pas seulement ici de la dichotomie classique, deve-

nue presque banale, entre « exotérisme » et « ésotérisme ». Toute une psychologie spirituelle, nuancée et subtile, qui sera analysée et précisée plus tard, s'est développée dans l'hindouisme et le bouddhisme à partir de ces distinctions.

7. Connexions entre le tantrisme hindou et le tantrisme bouddhique

On observe nombre de points communs entre le tantrisme hindou – du moins dans ses modalités shivaïte et *shākta* – et le tantrisme bouddhique appelé *Mantrayāna* (« Véhicule des *mantra* ») ou, plus souvent, *Vajrayāna* (« Véhicule du diamant ou de la foudre⁴⁸ ») qui connut un merveilleux épanouissement dans l'Inde du Nord avant de décliner vers la fin du I^{er} millénaire et de disparaître complètement au XIII^e siècle⁴⁹. On peut même se demander – sans espoir d'obtenir jamais une réponse – lequel, historiquement et littérairement, a précédé l'autre, tant il existe de bons arguments des deux côtés.

Quoi qu'il en soit, tous deux sont des doctrines absolutistes, non dualistes, enclines à préférer l'approche psycho-expérimentale de la Réalité à la simple spéculation intellectuelle ; tous deux partagent la même impatience envers les disciplines anciennes et se donnent comme des « raccourcis » vers la Libération ou l'Eveil. Dans le *Vajrayāna* indien, les techniques sexuelles furent au moins aussi développées que dans le courant *shākta*. Sur le plan mythologique et culturel, les emprunts apparaissent multiples et évidents. Maintes divinités hindoues mineures furent adoptées par les bouddhistes ; la réciprocité est vraie, quoique dans une plus faible mesure : Mahā-

48. Le mot *vajra* a les deux sens, mais les auteurs bouddhistes ont tendance à valoriser le premier, celui de « diamant » : ils parlent ainsi d'un « Véhicule de diamant » (*Vajrayāna*) par rapport au « Petit Véhicule » (*Hīnayāna*) et au « Grand Véhicule » (*Mahāyāna*), le terme « véhicule » (sk. *yāna*, tib. *t'eg pa*) signifiant « moyen », « instrument » qui permet de s'acheminer vers le salut. Pour les Hindous, la seconde acception s'impose peut-être plus spontanément : le foudre est l'arme invincible d'Indra aussi bien que de Rudra. On appelle aussi *vajra* (tib. *rdo rje*) une sorte de sceptre qu'on tient d'une main dans les rites tantriques, tandis qu'on manie de l'autre la clochette rituelle (sk. *ghantā*, tib. *dril bu*) : sur cette double représentation, voir chap. vii, 5.

49. Pour expliquer l'effacement du bouddhisme de l'Inde, on évoque souvent le trop faible enracinement populaire de cette doctrine, sa décomposition spirituelle interne, une forte contre-offensive intellectuelle des grands commentateurs brahmaniques qui se succédèrent à partir du VIII^e siècle (Shankara, Kumārila, Udayana, Rāmānuja), à quoi il faut ajouter, en pays tamoul, l'activité des « saints », Ālvārs et Nāyanārs. Mais il faut considérer surtout les persécutions musulmanes (dues à des guerriers turcs et afghans) qui furent encore plus féroces à l'encontre des bouddhistes que des hindouistes, détruisant les grands monastères sans lesquels le bouddhisme ne peut survivre. (Les invasions des Huns, de 475 à 534, avaient déjà porté des coups terribles à ces communautés monastiques.) Les soufis et les fakirs musulmans jouèrent cependant un rôle secret mais positif, notamment au Bengale, dans la transmission des techniques de l'école *Sahajiyā*.

chinatârâ, Kurukullâ, Jângulî semblent bien avoir été des déesses *Vajrayâna* avant d'être intégrées dans le culte hindouiste ; quant à Ekajatâ (« Celle qui a une seule tresse »), elle pourrait être une « importation » ou une « réimportation » tibétaine plus tardive (on la dit « conservée au Tibet » ou « sauvée au Tibet »).

Dans le haut Moyen Âge indien, au Bengale et au Cachemire pour ne citer que ces deux terres, bouddhistes et hindouistes coexistaient en paix (comme cela se produit encore de nos jours au Népal), souvent sous la protection des mêmes souverains. A comparer leurs Tantras respectifs, on peut éprouver de la perplexité. Parfois, seul tel tabou terminologique ou, au contraire, telle acception spécifique permet de déterminer l'origine d'un texte : ainsi les bouddhistes n'emploient-ils jamais le mot *shakti* ; lorsqu'ils utilisent celui de *mudrâ*, ce n'est pas avec la signification hindoue de « céréales grillées » (l'un des « cinq M ») mais avec celle d'« adepte féminine » (outre le sens, commun aux deux traditions, de « geste rituel ») ; en revanche, les hindouistes ne marquent aucun intérêt pour la doctrine bouddhique des « trois corps » (*trikâya*, tib. *sku goum*).

Deux différences se révèlent plus essentielles et moins facilement réductibles. La première est d'ordre doctrinal : *tântrika* ou non, l'Hindou ne peut se défaire de la notion d'un « Soi », d'un principe, transcendant et immanent à la fois, de la personnalité : *Âtman* ou *Brahman*⁵⁰. Le bouddhisme, en revanche, n'a pas d'ontologie et ce n'est même que tardivement, avec le *Mahâyâna*, qu'il a acquis une métaphysique ; même alors, il est demeuré avec fidélité la doctrine du non-Soi (*anâtmavâda*), de la vacuité (*shûnyatâ*). A cela on pourrait objecter (et les brahmanes soucieux de « récupération » ne s'en sont pas privés) que tout ce que les bouddhistes disent de leur « Vide » (en l'appelant volontiers *vajra*, diamant) coïncide avec ce que les Upanishads affirment de leur *Brahman* : incorruptible, indivisible, indestructible, impénétrable, etc., sont des termes qui peuvent convenir à l'un comme à l'autre. Néanmoins, quoiqu'ils n'aient pas ignoré l'approche apophasique du Réel (ce que le *Brahman* n'est pas⁵¹), les Hindous insistent plutôt, comme par instinct, sur la « plénitude », la

50. Le sens premier du mot *Âtman* était le « souffle ». Employé comme pronom réfléchi, il prit une valeur substantive, le « soi-même d'un être », son principe intérieur le plus intime. L'âme individuelle incorporée (*jîva*) est identique à cet *Âtman*, Soi absolu, lequel est lui-même identique au *Brahman* suprême, unique et ultime Réalité. C'est l'alpha et l'oméga de l'hindouisme entier.

51. Voir la célèbre formule *neti neti* (« pas cela, pas cela ») qu'on retrouve dans plusieurs Upanishads. Voir aussi la *Mândûkya-upanishad* (7), où l'Absolu (le « quatrième état ») est évoqué par une série de termes négatifs : invisible (*adrishta*), inapprochable (*avyavahârya*), insaisissable (*agrâhya*), indéfinissable (*alakshana*), impensable (*achintya*), indescriptible (*avyâpadeshya*). De façon générale, cette approche apophasique a la préférence des shivaïtes, tandis que les vishnuites sont plus sensibles à l'aspect qualifié et personnifié du *Brahman*.

« positivité » du Principe⁵². Et ce concept n'est pas transposable dans l'univers bouddhique qui abhorre toute notion de permanence et de fixité. Autrement dit – et sans méconnaître que sur un plan « psycho-expérimental » toutes ces oppositions peuvent se résoudre –, chez les Hindous la vacuité ne paraît qu'un passage, nécessaire et méthodologique, vers une Positivité ultime et transcendante, tandis que chez les bouddhistes elle n'a point d'au-delà et se confond avec la félicité absolue.

La seconde différence, encore amplifiée dans le bouddhisme tibétain, tient à la conception du Couple primordial. Chez les Hindous, la femelle (Shakti ou *Prakriti*, si l'on reprend l'ancienne terminologie du *Sâmkhya*) a le rôle actif, dynamique ; à l'opposé, le mâle (Shiva ou *Purusha*) est passif, immuable. Chez les bouddhistes, le rapport est inversé : le mâle est agissant, la femelle statique ; au premier (*Buddha*, *bodhisattva*) sont attribués tout à la fois *upâya* (méthode efficace) et *karuna* (compassion active) ; à la seconde, l'éternel féminin, correspondent les notions de connaissance illuminante (*prajñâ*) et de vide (*shûnya*). On a tenté d'expliquer cette contradiction entre les hindouistes et les bouddhistes par des raisons sociologiques (prédominance du matriarcate ou du patriarcate dans les milieux d'origine⁵³) ou historiques (volonté de se démarquer par rapport à la tradition antérieure ou concurrente). Mais ces interprétations ont quelque chose de forcé et d'un peu « à ras de terre ». En réalité, la conception du masculin et du féminin dans le bouddhisme tantrique devrait être plutôt rapprochée de celle des taoïstes pour qui le Ciel aussi a le rôle agissant (yang) et la Terre le rôle réceptif (yin), les deux principes du reste ne s'opposant pas irréductiblement mais s'interpénétrant et jouant sans cesse ensemble pour produire les « dix mille êtres ». On peut donc présumer qu'il y a là quelque chose de constant et de naturel dans la mentalité des peuples « jaunes » dont le *Vajrayâna* était tout proche (si même il n'a pas été grandement formé à leur contact).

Plus nous étudierons le tantrisme hindou, au demeurant, plus nous constaterons que son point de vue n'est pas inconciliable avec celui des Tibétains ou des Chinois. Shiva paraît peut-être passif mais,

52. Voir, par exemple, ce texte célèbre de la *Bṛihad-âraṇyaka-upanishad*, V, 2, 1 (repris par *Isha-upanishad*) : « Cela est Plénitude – Ceci est Plénitude – Du Plein le Plein a émané – Du Plein lorsque le Plein est enlevé – Le Plein demeure. »

53. C'est l'opinion de A. Bharati (*op. cit.*, p. 224, note 2) : « Je suppose que l'identification de la puissance et de l'énergie avec le principe féminin et l'usage du mot *shakti* pour connoter des divinités féminines sont basés sur le fait que, dans l'Inde préaryenne aussi bien que parmi les Dravidiens du Kerala, la femme, jusqu'à nos jours, a été la partenaire active dans tous les jeux amoureux et dans l'acte de procréation ; de même chez les Nâgas et autres tribus de l'Assam ; la pratique et la littérature tantriques naquirent dans ces régions et y connurent une vogue beaucoup plus grande que dans n'importe quel autre territoire de l'Inde. »

sans sa présence catalysatrice, Shakti serait inopérante et n'entrerait jamais en mouvement. Aussi a-t-on pu parler pour le premier d'une « passivité active » et, pour la seconde, d'une « activité passive », ce qui rappelle le symbole taoïste de yin-yang où chacune des deux énergies noire et blanche contient une trace de l'autre, sous forme d'un point de couleur opposée.

On doit maintenant poser la question, a priori surprenante, d'une influence possible du Tibet (ou d'autres pays jaunes) non seulement sur le *Vajrayâna* mais sur le tantrisme hindou lui-même. On connaît assez généralement la dette spirituelle que le Tibet a envers l'Inde et qu'il avoue du reste de bon cœur. Pour les Tibétains, l'Inde – lieu de pèlerinage et, occasionnellement, lieu d'incursions guerrières – est la « Noble terre » (*Phags Yul*, sk. *Âryadesha*) où le Bouddha naquit, où il donna son enseignement ; et le sanskrit demeure le « Noble Langage » (*Phags Skad*, *âryabhâshâ*) à partir duquel tous les textes sacrés furent traduits, avec une fidélité remarquable.

Les références à l'Inde abondent dans la littérature tibétaine. Par comparaison, les allusions au Tibet sont pauvres, rares et floues dans la littérature indienne, pour des raisons que j'ai déjà évoquées (p. 16 et suiv.) et dont la première tient au sentiment de supériorité spirituelle (plus exactement de non-besoin, de non-dépendance) qu'éprouvent les Hindous par rapport à tous les autres peuples de la Terre. Néanmoins, plusieurs Tantras font une référence transparente à un pays bouddhiste (*bauddhadesh*), bien qu'il ne soit pas facile, répétons-le, de déterminer avec précision s'il s'agit de simples confins de l'Inde – Népal, Sikkim, Bhoutan, Assam – ou alors de pays réellement étrangers comme le Tibet, la Chine ou la Mongolie. On se trouve là au sein d'une géographie sacrée et rationnellement insaisissable. Les « Lois de Manu » avaient fixé la limite des frontières de l'Inde aux montagnes de l'Hindu Kush et du Pamir. Tout ce qui s'étend au-delà revêt, dans l'imaginaire hindou, un caractère mystérieux, dangereux, magique. Que l'on n'espère donc pas un récit « historique » pour justifier un rattachement quasi certain entre les deux traditions, celle qui se trouve en deçà des Himâlayas et celle qui se situe au-delà. Cette filiation ou cette connexion est exprimée à travers un mythe dont les deux personnages centraux, Vasishtha et le Bouddha, ont une réalité essentiellement symbolique. N'en va-t-il pas de même dans ces histoires chinoises où l'on narre la rencontre entre Lao-tseu et Confucius, à savoir – plutôt qu'entre les deux sages historiques qui ont porté ces noms – entre les deux traditions dont ils furent les pères fondateurs ?

En effet, Vasishtha est l'un des sept *rishi*, des sept grands « visionnaires » védiques par lesquels fut transmise au cycle actuel la sagesse des cycles antérieurs et qui, désormais, sont dits demeurer dans la

Grande Ourse (*sapta-riksha*). On lui attribue de nombreux hymnes du *Rig-veda* et d'autres textes sacrés. Le *Râmâyana* fait de lui un prêtre des rois de la race du Soleil. Certains ouvrages affirment qu'il vécut à l'âge *treta* (troisième). Mais, que l'on se rallie à une tradition ou à une autre, il ne peut être historiquement que bien antérieur au Bouddha connu sous le nom de Siddhartha Gautama ou Shâkya-muni (né vers 560 av. J.-C. et mort vers 480, selon les estimations habituelles). On ne voit donc pas comment il aurait pu rencontrer ce dernier ni recevoir de lui une initiation tantrique. Néanmoins il faut prendre garde qu'avant d'être des individus incarnés, Vasishtha comme le Bouddha représentent, dans la pensée asiatique, des modèles suprasensibles, immuables et intemporels. Le terme *Buddha* s'applique aux Eveillés, aux Illuminés, sans égard à l'époque où ils vivent ; et les bouddhistes reconnaissent volontiers qu'il en a existé plusieurs avant celui qu'ils vénèrent actuellement, tout comme il en existera d'autres après lui. De la même manière, Vasishtha est l'archétype de la tradition brahmanique ; on le surnomme *vedântavit*, « celui qui connaît le *Vedânta* », c'est-à-dire la fin, le but et le sens ultime du Veda. A ce titre il a toujours existé et il existera toujours puisque le Veda est éternel et redonné aux hommes au début de chaque *Manvantara*. C'est un point de vue qu'il importe de maintenir lorsqu'on lit des récits tels que ceux qui vont suivre : récits qui ne sont sans doute pas historiques, mais que l'on ne saurait pourtant ravalier au rang de simples légendes, le mythe étant ici chargé de traduire une réalité inexprimable autrement⁵⁴.

D'après le *Rudrayâmalâ*, Tantra médiéval apprécié au Bengale et en Assam, la sage Vasishtha, fils de Brahmâ, pratiquait des austérités en un lieu solitaire depuis six mille ans, mais la fille de l'Himâlâya, Pârvatî – Shakti de Shiva – ne daignait toujours pas lui apparaître. Saisi de colère, il se rendit auprès de son père Brahmâ et, après lui avoir exposé sa méthode spirituelle (*sâdhana*), l'implora : « Donne-moi un autre *mantra*, ô Seigneur, puisque celui-ci ne me procure pas *siddhi* (le succès désiré, la vision de la Déesse) ; sinon je proférerai en ta présence une terrible malédiction. » Le dieu l'en dissuada par ces paroles : « O mon fils, toi qui es instruit dans le chemin du yoga, n'agis pas ainsi. Adore encore et encore la Déesse avec une absolue dévotion ; alors Elle apparaîtra et te dispensera ses faveurs. Elle est la Puissance suprême. Elle sauve de tous les dangers. Elle resplendit comme dix millions de soleils. Elle est bleu sombre (*nîlâ*). Elle est froide comme dix millions de lunes. Elle éblouit comme dix millions d'éclairs. Elle est le commencement de tout. En Elle

54. Pour une analyse détaillée de ces rencontres entre Vasishtha et le Bouddha, voir Sir John Woodroffe (*Shakti and Shâkta*, chap. VIII, p. 183-194 de l'édition de 1959, Ganesh & Co, Madras) et A. Bharati (*op. cit.*, p. 66-79 et 238-242).

n'existent ni *dharma* ni *adharma* (aucune notion de "juste" ou d'"injuste", de "légitime" ou d'"illégitime"). Elle réside en toute forme. Elle est attachée au pur *chînâchâra* (*shuddha-chînâchâra-râta* : le rite chinois ou tibétain ?). Elle est l'initiatrice du *Shakti-chakra* (le cercle des adorateurs de la Déesse qui s'unit amoureusement). Elle est *Buddheshvarî* (la "Dame", l'instructrice spirituelle du Bouddha)... Elle est *Atharvavedashâkinî* (le culte de cette *shâkinî*, ou déesse tantrique, se rattache à l'*Atharva-veda*, le quatrième Veda, fort suspect aux brahmanes orthodoxes, en raison de son substrat magique et non aryen). »

Ayant écouté ces instructions de son père, Vasishtha établit sa retraite au bord de l'Océan. Durant mille années il se consacre à la répétition (*japa*) du *mantra* de la Déesse. En vain : elle ne lui adresse pas le moindre signe. Aussi, le grand ascète renouvelle-t-il sa fureur : il s'apprête à maudire la *Devî*. Après avoir pratiqué *âchamana* (le rinçage rituel de la bouche avec trois gorgées d'eau, qui précède toute action des brahmanes), il profère une épouvantable malédiction. Alors seulement Kuleshvarî (la « Dame » des *kaula*⁵⁵) apparaît à Vasishtha. Elle lui reproche d'avoir lancé un sort « sans aucune raison » : « Tu ne comprends pas mes préceptes tantriques (*kulâgamâ*), tu ne sais pas de quelle façon on doit m'adorer. Comment un dieu ou un homme pourrait-il obtenir la vision de mes pieds de lotus par la simple pratique du yoga ? La contemplation (*dhyâna*) qui me prend pour objet est dépourvue d'austérité et de douleur. Pour celui qui désire recevoir mon enseignement, qui est accompli (*siddha*) dans mon *mantra*, qui connaît (déjà) mes préceptes védiques (*vedâchâra*), pour un tel être mon *sâdhana* est pur et inaccessible même aux Vedas (car il se situe au-delà de leur portée, il les surpasse sans s'y opposer). Pars pour *Mahâchîna*, le pays des bouddhistes, et suis toujours l'*Atharva-veda*. Quand tu seras allé là-bas et que tu auras obtenu la vision de mes pieds de lotus... tu deviendras, ô *Maharshi* ("grand Voyant"), expert en mon *kula* (ma "famille" tantrique) et un grand *siddha*. »

Après ces mots, la Déesse s'évanouit dans le ciel. Vasishtha, selon ses injonctions, se rend « là où le Bouddha est établi », en *Chîna* (on voit que les deux termes *Chîna* et *Mahâchîna* sont employés indifféremment, soit parce qu'ils s'équivalent pour l'auteur, soit pour brouiller les pistes). Il supplie humblement le Bouddha de dissiper les doutes qui l'assaillent : comment se fait-il que le vin, la viande,

55. Les *kaula* sont des initiés de haut rang appartenant à une confrérie appelée *kula* (mot qui signifie d'abord grande famille, caste noble, clan). Le terme a pu s'appliquer historiquement à certaines organisations déterminées (par exemple, la secte des *kaula* fondée en Assam par Matsyendranâtha et répandue plus tard dans le sud de l'Inde puis au Cachemire). Dans le langage secret tantrique, *kula* peut aussi désigner le *mûlâdhâra-chakra* et symboliser la Shakti, tandis que *akula* est synonyme de Shiva.

les femmes, tout ce qui est proscrit dans l'ascèse védique, soit en ce pays bouddhiste consommé rituellement ? Ici les adeptes « boivent sans cesse, jouissent (et font jouir) de belles femmes... ils ont les yeux rouges, sont toujours gorgés de viande et de vin... Ils sont au-delà des Vedas (ce qui demeure le plus incompréhensible et scandaleux pour le fils de Brahmâ). »

Le Bouddha entreprend alors d'expliquer à Vasishtha la « voie chinoise » (*chînâchâra*) et sous quelles conditions il est permis de s'y engager : tout d'abord le héros (*vîra*) devrait être pur, apte à la discrimination (*viveka*) ; il devrait éviter la compagnie des *pashu* (les hommes vulgaires, instinctifs⁵⁶) et s'isoler dans un endroit tranquille ; une fois libéré de la luxure, de la colère et autres passions, il pourrait s'adonner à la pratique constante du yoga (comprendons du yoga tantrique, avec ses méthodes intensives de contrôle du souffle et de visualisation) et étudier à fond les Vedas (on constate que ceux-ci, même à un stade supérieur, ne sont pas rejetés ; d'autres textes ne leur font pas cette faveur). Ayant ainsi acquis la pleine maîtrise de lui-même, l'adepte, par *degrés*, s'élèverait jusqu'à la voie suprême, qui est celle des *kaula* (et qui correspond, en termes hindouistes, à la « Main gauche »). L'élément décisif ici est bien la révélation de la Shakti, de l'énergie féminine grâce à laquelle on peut devenir un *yogin* accompli en six mois de pratique : « Sans Shakti, même Shiva ne peut rien faire⁵⁷. Que dire alors des hommes de petite intelligence ? » Le *Rudrayâmala* ajoute que Vasishtha, ainsi initié par son *guru* transhimalayen, adopta désormais le rituel tantrique (incluant les « cinq substances ») et obtint la réalisation parfaite au moyen de la « voie chinoise ».

D'autres Tantras nous proposent des récits de la même « conversion », avec des variantes non dépourvues d'intérêt. Dans le *Brahmâyâmala*, texte bengali du VIII^e siècle environ, Vasishtha se rend d'abord dans les Montagnes bleues (*Nîlâchala*) et à Kâmakhyâ (Kamrup, en Assam) afin d'adorer la Déesse. Celle-ci lui révèle que Vishnu, sous la forme du Bouddha (qui est généralement considéré, nous l'avons vu, comme le neuvième *avatâra* de ce dieu) détient seul la connaissance du rituel *chînâchâra*. En conséquence, le brahmane se met en route pour le *Mahâchîna*, pays, nous dit-on, habité par de grands adeptes et des milliers de filles splendides qui se livrent avec eux à tous les jeux de l'amour ; leurs vêtements inspirent le désir et le balancement de leurs hanches fait tintinnabuler les grelots de leurs ceintures. Libres de crainte et de prudence, doucement enivrées, elles

56. En un sens technique très précis (possiblement visé ici), le *pashu* est l'homme animal (ou disons simplement ordinaire) qui décharge sa semence dans le coït, tandis que le *vîra* est celui qui la contient, même lorsqu'il s'unit à une femme.

57. Voir la sentence célèbre (qui en sanskrit est un jeu de mots) : *Shivah Shaktivihînah shava* : « Shiva est un cadavre sans Shakti. »

sont l'enchantement du monde... Toutefois, lorsque Vasishtha rencontre Vishnu, sous la forme du Bouddha, les paupières alourdies par le vin, il ne peut contenir une vertueuse indignation : « Cette voie, s'écrie-t-il, est contraire au Veda. Je ne l'approuve pas. » La réponse divine emplit alors le ciel tout entier : « O toi qui t'es consacré aux bonnes actions, n'entretiens pas de telles idées. Cette méthode produit d'excellents résultats dans le culte de la déesse Târinî (Târâ, "Celle qui fait traverser"⁵⁸)... Les "cinq substances" (vin, femmes, etc.) sont partie constitutive du *chînâchâra*... et leur usage ne doit pas être divulgué (aux non-initiés). »

Vishnu (ou le Bouddha) précise que, dans ce culte de Târâ, les purifications, les bains, le *japa* et autres rites doivent être accomplis d'une manière purement *mentale* et non pas extérieure. On ne doit tenir compte ni des périodes « favorables » ni des « défavorables » (astrologiquement) et l'on peut aussi bien pratiquer le jour que la nuit. Rien dans cette voie n'est pur ni impur, il n'existe aucun interdit alimentaire. La Déesse peut être adorée en tout endroit, même non nettoyé. La femme, qui est son image plénière, doit être vénérée au même titre et l'on ne doit jamais lui causer le moindre mal (cette recommandation est souvent étendue, dans le rituel tantrique, aux animaux femelles).

Pour en finir avec ce sujet, citons encore trois textes qui font allusion à l'origine bouddhique de ces méthodes, ce qui – soit dit en passant – représente pour leurs opposants hindous une manière commode de les condamner (« Chine », « Tibet », « Mongolie », toutes ces contrées plus ou moins fantastiques, inaccessibles et interchangeables servant en quelque sorte d'alibi ou de bouc émissaire).

Un Tantra, du VIII^e ou IX^e siècle, fort vénéré de tous les *shâkta*, le *Shaktisangama*, place dans la bouche même de Shiva – le grand patron du tantrisme hindou – l'injonction de pratiquer la méthode « chinoise » ou « tibétaine », incluant les boissons enivrantes et l'union sexuelle, parce que les anciens rites védiques s'avèrent surannés, inadaptés à notre âge actuel : les adorateurs de Târâ sont désormais les véritables brahmanes, et cela nonobstant le fait que leur lieu d'origine n'est pas l'Inde mais se situe au-delà des montagnes.

Dans un autre traité plus tardif (XIII^e siècle ?), le *Kubjikâ-tantra*, le même Shiva ordonne à sa parèdre (Kubjikâ, divinité tutélaire des potiers) d'aller répandre son culte dans l'Inde entière, à partir de sa demeure originelle, qui paraît être le mont Kailâsa, au Tibet (lieu de pèlerinage à la fois pour les shivaïtes et les bouddhistes).

58. Târâ a trois aspects majeurs : Ugratârâ (déesse blanche qui inspire l'effroi), Nilâ Sarasvatî (déesse bleue et lumineuse qui confère la connaissance) et Ekajatâ (déesse diaprée), qui personnifie le dynamisme transformateur du *Kundalinî-yoga*. Pour une étude approfondie de ce symbolisme, voir T. Michaël : *Mythes et symboles du yoga*, chap. v (Dervy-Livres et Trismégiste, 1984).

Enfin, un autre Tantra, dont l'inspiration est résolument « de gauche », le *Karpurâdistotram* (IX^e-X^e siècle ?), nous apporte des informations plus crues, du moins une fois qu'on en a décrypté le langage abscons : le « rite tibétain » comporte l'offrande, le mardi à minuit, d'un « cheveu » de la femme dans le bûcher de crémation, en réalité d'un poil de son pubis arraché à la racine, consécutivement à une union rituelle (avec émission de sperme, semble-t-il).

Au-delà de la nette coloration magique de ces textes, on notera que les pratiques érotiques y sont fréquemment associées au monde « jaune ». Inde et Chine ont toutes deux développé de savantes techniques sexuelles à portée initiatique et non destinées à la simple volupté profane. On peut songer à des influences réciproques ou à des développements parallèles et indépendants. Une autre partie de cet ouvrage nous permettra d'établir des analogies et de préciser des oppositions. Observons dès maintenant que si les Chinois assument volontiers l'origine autochtone de leurs techniques érotiques – même si elles ne sont plus pratiquées que dans des milieux taoïstes restreints –, les Tibétains, pour leur part, sont peu enclins à revendiquer cet aspect de leur tradition et préfèrent, par un ironique retour des choses, le rejeter de l'autre côté des montagnes, à savoir en Inde, terre sacrée du bouddhisme mais aussi d'un shâktisme en lequel ils ne se reconnaissent pas du tout. C'est par exemple à un ancien brahmane venu du Cachemire, Guhyaprajña, dit dMar po (Marpo), « le Rouge », qu'ils imputent la conception abominable selon laquelle, pour accéder à la Délivrance, il faudrait copuler sans mesure et immoler des êtres vivants : théorie qui, dit-on, fut mise en application par une bande de « moines-brigands » qui enlevaient des femmes et des hommes pour les sacrifier au cours d'orgies collectives (*gânachakra-pûjâ*). En réaction contre de pareilles turpitudes, les lamas tibétains ont une tendance constante à interpréter tout passage possiblement érotique de leurs Tantras – lesquels, rappelons-le, ne sont que des traductions de textes sanskrits le plus souvent perdus – en termes de pur symbolisme mystique, des sortes de *Cantique des Cantiques* à la mode bouddhique.

Une telle remarque ne préjuge pas du fait qu'il puisse exister encore, dans la tradition tibétaine, des initiés utilisant la voie sexuelle de façon effective mais secrète. Il y aurait certainement pour eux beaucoup plus de désavantages à le faire connaître qu'à le cacher.



8. Aperçus sur le tantrisme tibétain

Selon la thèse la plus couramment admise – quelque difficulté qu'il y ait à la concilier avec les éléments que l'on vient de rapporter – le bouddhisme tantrique (*Vajrayâna*) pénétra au Tibet depuis l'Inde autour du VIII^e siècle. On raconte qu'il entra bientôt en conflit avec une religion autochtone appelée *Bon po* dont il triompha par sa supériorité magique et dont il mit les propres divinités, pour ainsi dire, à son service. Le lamaïsme, affirme-t-on généralement, est né de la fusion du *Vajrayâna* et du *Bon po*. Mais il faut savoir que ce dernier, d'une part, n'a jamais disparu du Tibet et que, d'autre part, il n'était pas forcément à l'origine le simple « chamanisme » (mot devenu passe-partout chez les historiens des religions) que l'on prétend. Peut-être était-il même déjà une forme hérétique et corrompue de bouddhisme, parvenue par le Tibet occidental (Zhang-zhung) d'une région assez mal définie d'Asie centrale appelée *Ta-zig* (Perse ? Sogdiane ? Bactriane ?). Quant à la véritable religion indigène du Tibet, les plus anciens textes y font allusion sous le nom de *chos*, le même terme qui fut utilisé pour traduire le *dharma* (la Loi) bouddhique⁵⁹.

Quoi qu'il en soit, l'implantation relativement rapide du tantrisme au Tibet fut sans doute favorisée par une sorte de « climat », de prédisposition magico-spirituelle propre à ce « Toit du monde », de réceptivité aux influences préternaturelles et surnaturelles. Les missionnaires chinois du bouddhisme, imprégnés de quiétisme taoïste, ne paraissent pas avoir eu autant de succès, auprès des rudes montagnards guerriers, que les *yogin* indiens, porteurs de haute métaphysique mais surtout manipulateurs de pouvoirs redoutables.

On a pu dire que « tout bouddhiste tibétain était un tantriste en puissance ». En effet, au Tibet, les Tantras (*rgyud*) sont des livres parfaitement canoniques et intégrés dans l'orthodoxie, alors qu'en Inde, comme on l'a vu, la question n'a cessé de susciter des controverses. Epuré, lavé de tout soupçon « sexuel », le tantrisme a pu s'épanouir au Tibet en pleine liberté, même si, dans ses plus hauts stades, il est resté l'apanage d'une petite élite. Les lamas de la branche « réformée » Gelugpa (Bonnets jaunes) sont censés passer vingt années à étudier les Sûtras avant d'aborder les Tantras. Les Nyingmapas (la « vieille école » des Bonnets rouges) consacrent, quant à eux, peu de temps aux matières scolastiques et sont initiés aux *rgyud* très tôt. Leur lignée spirituelle remonte à Padmasambhava, premier maître indien à s'être rendu au Tibet, en 747 apr. J.-C., peu d'années après la conversion au bouddhisme du roi Songtsen Gampo par ses deux

59. Sur tout cela, voir David Snellgrove : *Indo-Tibetan Buddhism* (Serindia Publications, London, 1987, p. 388-93, 399-407 et *passim*).



Dharmapâla Yamântaka.

Les *dharmapâla* sont des divinités du tantrisme bouddhique ayant acquis la dignité de *bodhisattva*. Leur fonction est la défense de la tradition sacrée, d'où leur apparence terrifiante. Celui-ci est Yamântaka, le « vainqueur de la mort » et donc le « seigneur de la vie », à tête de taureau dotée de trois yeux, enlacé par une déesse d'un bleu un peu moins foncé que lui. Yamântaka représente l'une des manifestations courroucées du *bodhisattva* Mañjuśrī (parfois considéré comme une *bodhisattva* féminine), qui l'engendra afin de triompher du dieu de la Mort, Yama, dont la faim insatiable de sacrifices humains dépeuplait le Tibet : Yama vaincu devint à son tour un protecteur de la religion. Ici, l'apparence monstrueuse a pour but d'en imposer aux forces du mal en les combattant sur leur propre terrain. Il existe, au Tibet et au Cachemire, certains rituels dits d'« entrée en frénésie » ou de « possession par une (divinité) redoutable » (*krodhâvesha*), dans lesquels l'adepte se laisse envahir par toutes les énergies obscures dormant en lui pour en triompher et, ainsi purifié, devenir apte à recevoir l'initiation.

(Tibet. xix^e siècle. H = 33 cm, L = 25 cm. Musée national d'ethnographie de Munich.)

épouses chinoise et népalaise⁶⁰. Pour cette raison, tous les Tibétains le révèrent sous le nom de Guru Rimpoché, le « précieux Maître ». Il est l'un de leurs quatre-vingt quatre *siddha* ou *mahâsiddha*, lignée plus ou moins mythique d'initiés sur laquelle il convient de dire quelques mots car elle se trouve au confluent des deux tantrismes shivaïte et bouddhique.

Un *siddha*, en sanskrit, est un être qui a « réussi » dans sa quête spirituelle, qui a réalisé la perfection, est devenu un adepte (au sens hermétique du terme) doué de pouvoirs supranormaux (*siddhi*, tib. *grub pa*), résultat spontané de sa connaissance transcendante. Plus spécifiquement – un peu comme les Cathares en Occident ont pu s'appeler les « Parfaits », bien que sans doute ils ne le fussent pas tous – le terme s'est appliqué à diverses confréries de *yogin* : par exemple, celle des *Nâtha-yogin* ou *Nâtha-siddha* (surnommés aussi *Kâmphata*, parce que leurs oreilles fendues portent de grands ornements en corne de rhinocéros ou autre matière) à laquelle on fait remonter la tradition hatha-yogique. Leur mouvement, peut-être originaire du Bengale oriental, devint florissant dans l'Inde du Nord dès le haut Moyen Age et on en trouve encore quelques traces de nos jours. Les deux grands *guru* fondateurs dont il se réclame – Matsyendranâtha (ou Macchindra) et Gorakshanâtha (Gorakhnâth en hindi) – font du reste partie de la liste traditionnelle des quatre-vingt-quatre *siddha*⁶¹ et ils sont aujourd'hui encore vénérés au Népal à la fois par les shivaïtes et les bouddhistes. Mais il est facile de relever le caractère fluctuant, englobant de toutes ces appellations et aussi le halo de magie qui souvent les entoure et les dissimule. Tant du côté hindou que bouddhiste, on décrit complaisamment les *siddha* (de même que les *Kâpâlîka* ou *Kâlâmukha*, les *Avadhûta*, les *Mahâvrataadhara*, les *Aghorî*, etc. – tous ces noms, quoique se référant à des sectes distinctes, ayant un « air de famille ») comme des individus dangereux, asociaux, vivant dans les champs de crémation parmi les cadavres, s'enguirlandant d'ossements humains, buvant de l'alcool dans les

60. Padmasambhava venait de l'Uddiyâna (tib. *Urgyen*). On identifie cette région, parée d'un grand prestige dans les Tantras, à la vallée du Swât, au nord-ouest de l'Inde, à proximité du Cachemire et du Gandhâra : c'est le pays des fées volantes, *dâkinî* et *yoginî*, expertes en arts magiques. Plus mystérieux encore apparaît le lieu nommé Shambala, un des deux royaumes de l'Uddiyâna mais aussi ville sacrée d'où naîtra le héros Gesar et, en un sens symbolique, état très élevé de conscience spirituelle. C'est à Shambala que le Bouddha aurait révélé la *Roue du Temps* (*Kâlachakra*), Tantra dont le contenu astrologique est très populaire au Tibet. Le *Kâlachakrayâna* (« Véhicule de la Roue du Temps ») forme presque une religion à part du bouddhisme avec sa conception de l'absolu comme « instant unique, incomparable et indivis ».

61. Dans la liste hindoue, Matsyendra est nommé en premier ; il pourrait correspondre au Tibétain Lui pa. Gorakhnâth, son disciple, serait-il le maître bouddhiste Anangavajra, *guru* de Padmasambhava ? Sur ces filiations fort complexes ainsi que sur les *Nâtha* et les *siddha* en général, voir T. Michaël : *Hatha-yoga-pradîpikâ*, p. 17-23 (Fayard, 1974) et *Corps subtil et corps causal*, p. 41-51 et 61-68 (Le Courrier du Livre, 1979).

crânes, se nourrissant de matières répugnantes, fornicant avec leur propre mère ou leurs sœurs ou leurs filles indifféremment, quand ce n'est pas avec des démons mangeuses de chair crue (*dâkinî*⁶²).

Difficile en tout cela de trier la part de réalité (incontestable mais relevant de la criminologie universelle), la part de légende (due à la malveillance de leurs ennemis, mais peut-être amplifiée par eux-mêmes pour terroriser les profanes) et enfin la part de symbolisme verbal, sur laquelle je reviendrai bientôt car elle mérite une rubrique spéciale. Dans une certaine mesure l'Occident chrétien nous fournit ici une clé : n'y a-t-on pas trop souvent aussi amalgamé sous le nom, repoussant et fascinant à la fois, de « sorciers » toutes espèces de gens (astrologues, alchimistes, magiciens mais pas forcément « noirs », voire mystiques) qui n'avaient certes rien à voir avec la sorcellerie ? Ce qui singularisait sans doute nos « Parfaits » shivaïtes ou bouddhistes, outre leurs pouvoirs parapsychologiques, ce devait être une indifférence provocante à « ce qui se fait » et « ce qui ne se fait pas », une volonté d'affirmer par une conduite délibérément obscène, macabre ou scandaleuse l'identité des contraires.

Si l'on en croit les récits tibétains, et aussi hindis, bengalis, penjâbis, etc., certains étaient des rois ou des brahmanes mais d'autres exerçaient les métiers les plus humbles : blanchisseurs, chasseurs, pêcheurs, laboureurs, forgerons, chiffonniers, bouchers, taverniers... Avant leur initiation, on les dépeint accablés de tous les vices : menteurs, querelleurs, voleurs, etc. ; même après, leur comportement ne laisse pas de choquer les bien-pensants. Ils épousent des femmes de basse caste ou des prostituées, lesquelles d'ailleurs se révèlent pour eux fort bénéfiques ; ils s'adonnent de façon immodérée à l'alchimie, consumant leurs jours à la recherche d'élixirs de longue vie ; ils jouent à arrêter dans leur course le Soleil et la Lune (ce qui est une allusion directe à leur yoga secret) ; à la fin de leur existence tourmentée et flamboyante, ils se dissolvent au sein de l'espace dans un « corps d'arc-en-ciel ».

En cette hagiographie paradoxale et non dépourvue d'humour, comment ne pas déceler l'intention de marquer l'anomie supérieure des sages, irréductibles aux critères logiques et moraux ordinaires ? Ce sont des errants, des irréguliers, des « marginaux » – si ce mot galvaudé pouvait retrouver un sens. Mais ce sont surtout des *yogin*, c'est-à-dire des praticiens de la physiologie subtile. L'appellation

62. C'est là l'acception la plus péjorative du terme. Chez les Hindous, les *dâkinî* sont des compagnes de Kâli (comme les *yoginî*, les *bhairavî*, les *shâkinî*, etc.). Dans les Tantras bouddhiques, leur fonction protectrice ressort davantage. Elles peuvent être des adeptes féminines identifiées à *prajñâ* (la sagesse) ou bien symboliser certaines énergies psycho-physiologiques mises en œuvre dans le yoga. Le tantrisme tibétain utilise un langage secret, nommé « langue des *dâkinî* », analogue au *sandhâbhâshâ* hindou.

***Dâkinî* dansante.**

Dans l'hindouisme classique, les *dâkinî* sont des démons mangeuses de chair crue, qui entourent Kâlî. Avec le tantrisme, surtout bouddhique, le terme acquiert une connotation plus positive et bénéfique. La *dâkinî* devient la *shakti*, la puissance féminine qui accompagne, inspire et soutient le *yogin* dans son ascèse, qui attaque ses démons à lui et s'en nourrit. Sans sa grâce, tous les efforts vers la Libération seraient vains. Celle ici représentée pourrait être la « *dâkinî* de diamant-foudre », Vajradâkinî (tib. *rDo-rje mKha-h-gro-ma*) qui appartient à un groupe de cinq déesses farouches.

(Tibet. xviii^e siècle. Cuivre et laiton doré : H = 126 cm, L = 62 cm, P = 40 cm. Musée Guimet, Paris.)



sahajiyâ (« spontané », « naturel »⁶³) qu'on donne parfois à leur courant doit bien être interprétée en ce sens : spontanés, ils le sont devenus à force d'ascèse ; naturels, parce qu'ils ont percé tous les secrets de la Nature et savent en épouser les jeux. Par certains côtés – car il s'agit d'un type universel, attesté dans maintes traditions – ils nous rappellent les « chevaucheurs de nuages » des récits taoïstes, hommes de montagnes eux aussi, vieillards-enfants s'ébattant parmi les animaux sauvages et détenteurs de la sagesse la plus profonde de la Chine.

Il ne convient ni de nier ni d'exagérer les divergences entre le yoga tantrique hindou et le yoga tantrique tibétain. Des deux bords, on a pris soin de marquer une distinction entre les méthodes appartenant

63. Le *Sahajayâna* (« véhicule de l'Inné »), en tant qu'école bouddhique particulière, fleurit au Bengale entre les VIII^e et XII^e siècles. Ces *yogin*-poètes, au nombre de 22, comptant parmi les 84 *siddha*, ont laissé des chants ésotériques appelés « trésors » (*dohâ* et *charyâ*), plus tard traduits et commentés en tibétain. Leur tradition a partiellement survécu chez les Bâuls du Bengale, mêlée à des influences vishnuites et soufies.

à la voie de la forme et les méthodes appartenant à la voie sans forme. S'engager dans l'une ou l'autre direction dépend du tempérament et du niveau de conscience de chaque individu. A moins d'avoir le goût de la polémique, on ne saurait établir de supériorité définitive dans ce domaine et les bouddhistes, en tout cas, s'y risquent d'autant moins que, suivant leur optique, le *samsâra*, qui a forme, et le *nirvâna*, qui est sans forme, coïncident dans la même vacuité. L'argument selon lequel la voie informelle, parce qu'elle évite toute pratique visualisatrice ou évocatoire, serait moins dangereuse que l'autre voie – cet argument prudent en faveur du dépouillement ne tient même pas. Car le seul problème est celui d'aboutir, et échouer dans un désert n'est pas forcément plus confortable que finir dans les marécages. Au Tibet, la voie de la forme apparaît riche et multiple. La secte Kagyupa, qui remonte au *siddha* indien Nârôpa et compte parmi ses illustres ancêtres Milarepa, distingue six pratiques fondamentales. Je les définirai assez brièvement, renvoyant pour de plus amples informations aux travaux de W.-Y. Evans-Wentz, de Herbert Guenther, du Lama Govinda et de quelques autres tibétologues cités en bibliographie.

1. **Le yoga du « feu intérieur »** (*gtum mo*), popularisé en Occident par les récits des voyageurs. On raconte que certains *yogin* sont capables de méditer nus ou à peine vêtus par les froids les plus rigoureux, voire de sécher sur leur corps des draps plongés dans l'eau glacée et raidis par le gel. Toutefois, le véritable but de cette technique n'est pas physique mais psychique et même spirituel ; la capacité de visualisation, la puissance de la concentration y jouent un rôle au moins aussi important que les exercices proprement respiratoires. Par certains aspects, le *gtum mo* rappelle le *tapas* védique (extraordinaire dégagement de chaleur dû à l'effort ascétique), par d'autres le *Kundalinî-yoga* du tantrisme hindou. Comme dans ce dernier, une chasteté absolue est requise de l'adepte. Toutes sortes de « pouvoirs » merveilleux, non cherchés pour eux-mêmes (du moins le voudrait-on), viennent consacrer sa réussite.

Pourtant, les deux systèmes ne sont pas absolument homologues. Les *yogin* tibétains, d'après les renseignements que l'on peut recueillir, ne travaillent pas à partir du centre de base (*mûlâdhâra*) mais de celui du nombril (sk. *manipûra*, tib. *lte-bahi hkkhor-lo*). La visualisation des trois grands courants énergétiques (sk. *nâdî*, tib. *rtsa*) atteint chez eux une intensité prodigieuse et prend le pas sur l'évocation de la *Kundalinî*, qui, dans son symbolisme spécifique (Déesse et Serpent), reste purement hindoue. Dans le *Yoga des six enseignements* de Nârôpa, il est recommandé de « méditer sur les quatre *chakra* dont chacun est en forme de parasol ou comme la roue d'un char ». L'image indienne de « lotus » (*padma*) appliquée aux centres subtils apparaît plus rarement.

2. **Le yoga du corps illusoire.** Cette pratique commence par la contemplation de sa propre image dans un miroir : celle-ci est de toute évidence une illusion, mais le corps dont elle représente le reflet a-t-il davantage de réalité ? En deuxième lieu, l'adepte s'efforce de voir l'image comme si elle se trouvait entre lui-même et le miroir. Ensuite il la fixe longuement et selon différents points de vue, lui adressant des éloges ou des insultes, jusqu'à ce qu'il cesse de la juger source d'admiration ou de blâme, de plaisir ou de souffrance, de bonne ou mauvaise renommée. Il comprend qu'il n'est en aucune façon différent de la forme réfléchie, que celle-ci et lui-même sont également semblables à un mirage, à des nuages errants, au reflet de la lune dans le lac, aux fantasmes du rêve, etc. Pour la suite de l'exercice, on utilise l'image de telle ou telle divinité d'élection, toujours reflétée dans le miroir. Le *yogin* médite sur elle jusqu'à ce qu'elle paraisse prendre vie ; puis il oblige ce reflet animé, devenu si substantiel qu'il pourrait le toucher, à se tenir entre lui et le miroir. Il réalise alors la fusion de son propre corps avec celui de la divinité.

Lorsque cette vision est bien affermie, il imagine par extension que tout ce qu'il voit est le corps de la divinité. Il prend ainsi conscience que tous les phénomènes émanent du même Vide, s'y déploient et s'y résorbent. Perdant son regard dans le ciel, il fait pénétrer sa force vitale dans le « canal médian » (la *Brahmanâdî* des Hindous) et saisit intuitivement que même les signes lui annonçant l'unification de cette force (corps célestes éblouissants, apparition du Bouddha dans un ciel pur), que toutes ces épiphanies merveilleuses sont elles aussi pareilles à un mirage, au reflet de la lune sur l'eau, etc. Ainsi, renonçant à discriminer entre le mouvant (*samsâra*) et l'immuable (*nirvâna*), entre l'illusoire et le réel, l'adepte finit-il par atteindre la « Claire Lumière ».

3. **L'état de rêve.** Par ce yoga, on apprend à entrer à volonté dans l'état de rêve et à revenir du rêve à la veille sans jamais cesser d'être conscient. C'est d'abord un moyen de reconnaître que ces deux états sont identiquement dépourvus de réalité objective. C'est ensuite un art d'apprendre à « mourir » chaque nuit et à renaître sans perte de mémoire. Par un entraînement assidu, le *yogin* devient capable d'intervenir dans son rêve. Il peut se voir changé en animal, en végétal, en minéral, en roi, en mendiant. Il peut affronter des adversaires, piétiner les flammes qui menacent de le brûler, marcher sur l'eau qui veut le noyer. Il peut aussi visiter des paradis ou des enfers, se transporter librement dans l'espace, transformer de toutes les manières imaginables les différents objets oniriques : rapetissant ce qui est gros, multipliant ce qui est unique, etc.

Le but ultime de cette technique n'est pourtant pas d'acquérir une capacité magique, mais de renforcer la conviction que toute

forme n'est que manifestation mentale, « idée » en mouvement. En cela, le tantrisme tibétain prolonge non seulement le *Yogâchâra* bouddhique et son « idéalisme » intégral, mais rejoint la sagesse védantique telle qu'elle s'exprime, par exemple, dans les commentaires (*Kârikâ*) de Gaudapâda sur la *Mândûkya-upanishad*. J'y reviendrai dans le prochain chapitre, en traitant plus précisément des trois mondes, des cinq états de la conscience et du corps subtil selon les conceptions hindoues.

4. **Le yoga de la « Claire Lumière »** (expression déjà citée plus haut). Il est dit que, peu après la mort, chacun est confronté à la « Claire Lumière » du Vide. Seul l'adepte qui en a déjà eu une intuition ou une « prévision » très forte lors de son existence est à même de l'identifier et, par cette connaissance immédiate, d'obtenir la Libération, tandis que les êtres moins évolués, ne pouvant supporter son éclat, doivent revenir au monde des formes, divines, subtiles, humaines ou sub-humaines. Il est donc du plus grand intérêt d'apprendre à contempler cette « Claire Lumière » dès cette vie-ci. Pareille expérience peut être réalisée durant l'état de veille, dans l'intervalle qui existe entre la cessation d'une pensée et l'émergence d'une autre, pour peu que le *yogin* soit capable d'appliquer ces injonctions radicales du *siddha* Tilopa, en parfaite concordance avec certaines méthodes du ch'an ou du zen : « N' imagine pas, ne conçois pas, n' analyse pas, ne médite pas, ne réfléchis pas, demeure dans l'état naturel. » Durant la nuit, la « Claire Lumière » peut être également reconnue dans l'intervalle entre la fin de l'état de veille et le début de l'état de sommeil. Il serait encore possible de la discerner dans l'intervalle entre les deux phases du souffle (voir chap. VIII).

5. **Le yoga du *Bardo*** (littéralement « entre les deux ») vient en prolongement direct de tous les enseignements précédents. Sa pratique se fonde sur le *Bardo thödol*, « Livre des morts tibétain », universellement connu aujourd'hui et qu'il serait oiseux de paraphraser ici. On ne saurait d'ailleurs s'y risquer qu'après avoir défini les notions de *karman*, de transmigration et de Libération qui lui sont sous-jacentes et qui trouveront mieux leur place et leur explication dans le chapitre suivant consacré à la métaphysique des Tantras.

6. **Le yoga du transfert de conscience.** Ce sixième et dernier enseignement de Nâropa peut paraître encore plus étrange que tous les autres à un lecteur occidental. Il y aurait pourtant quelque naïveté, lorsqu'on étudie des systèmes aussi cohérents, à y introduire ses propres limites mentales et à discriminer, au nom d'un arbitraire personnel, entre ce qui est « vraisemblable », « admissible » et ce qui serait « invraisemblable », « inadmissible ». Des réactions à fleur

d'esprit telles que : « Ceci j'y crois », « Cela je n'y crois pas » sont sans portée en un domaine où il ne s'agit pas de « croire » mais d'expérimenter, à condition d'en avoir la force.

On envisage donc, dans cette technique appelée *ap'o ba* (la graphie *pho wa* est plus connue), la possibilité de transférer volontairement sa conscience individuelle n'importe où, à n'importe quel moment dans le corps d'un autre être, humain ou non humain⁶⁴. Le même pouvoir permet aux maîtres de guider, dans les états *post mortem*, l'âme des non-initiés pour les aider à obtenir une renaissance favorable. A leur propre mort, ces *yogin* transportent leur conscience, par une ouverture correspondant à la fontanelle (« ouverture du *Brahman* » chez les Hindous⁶⁵), dans l'état suprême (disons mieux le « non-état ») où l'on est délivré du *samsâra*.

Pour obtenir ce résultat, on doit se soumettre à une ascèse des plus ardues où, comme dans toutes les pratiques tibétaines, visualisations et vibrations sonores atteignent un degré d'intensité difficilement imaginable. On décrit parmi les « symptômes » de réussite un gonflement de la peau sur le sommet du crâne et le suintement d'un peu de lymphe et de sang au même endroit, où un petit trou s'ouvre spontanément. Au moment où le lama qui surveille l'opération touche cette région avec une herbe sacrée *kusha*⁶⁶, l'initié sent tout son corps transpercé de la tête aux pieds. Parfois cette tige est laissée dans l'ouverture quelque temps – comme une sorte de signe victorieux – et l'on prétend qu'elle s'y enfonce assez profondément pour se maintenir droite.

Il est difficile de savoir dans quelle mesure des techniques aussi abruptes, de toute évidence réservées à des *yogin* de haut vol, ont pu subsister dans le Tibet actuel soumis à l'occupation chinoise ou dans les communautés de lamas réfugiées en Inde et en Occident. Dans cet éclatement tragique d'une tradition si belle et si longtemps préservée des souillures modernes, on ne peut s'empêcher de voir un des signes annonciateurs de la fin du *kali-yuga*.

9. Le langage intentionnel

Avant de conclure ce chapitre, il convient d'examiner une dernière difficulté que rencontre tout lecteur profane des Tantras : c'est que ces derniers sont rédigés en un langage ésotérique, chiffré, qui les

64. Voir dans un cadavre pour le ranimer provisoirement. Cette pratique sinistre, où les frontières entre yoga et magie noire deviennent dangereusement imprécises, sera évoquée p. 155-156, ainsi que celle du *gcod*.

65. Chez les êtres non expérimentés, la sortie peut s'effectuer par d'autres parties du corps parmi lesquelles la bouche, le sexe et l'anus sont les moins souhaitables.

66. *Desmotachys bipinnata*.

rend complètement inintelligibles à qui n'en a pas la clé. Ce cas n'est pas assimilable à celui d'autres littératures sacrées comme la Bible ou le Coran, qui contiennent un sens immédiat, accessible à la majorité des hommes, et, superposées à lui, une ou plusieurs significations savantes ou occultes destinées aux théologiens, aux mystiques ou aux initiés. L'hermétisme des textes tantriques, lui, est premier, naturel (il n'existe *aucun* exotérisme tantrique) et, en outre, il relève d'un souci bien particulier : c'est d'abord parce qu'on juge le contenu de ces livres dangereux qu'on prend soin d'en dissimuler le sens véritable aux individus vulgaires qui pourraient en faire un mauvais usage ; il s'agit là d'une protection normale et jouant dans une double direction : protéger les gens du dedans de la malveillance ; protéger les gens du dehors des périls très certains de cette voie. Pour cela, tantôt l'enseignement se trouvera éparpillé dans différentes œuvres, qu'il faudrait toutes posséder (et comprendre !) pour reconstituer le « puzzle » initiatique, ce qui limite le danger ; tantôt il s'exprimera dans un langage trivial, afin de détourner les gens de goût – ceux que l'on pourrait appeler anachroniquement les « bourgeois » – qui, ne voyant dans ces textes qu'un amas de puérités grossières, dédaigneront d'en entreprendre l'étude⁶⁷.

Au-delà de toutes ces jongleries et aussi d'une certaine volonté de taquinerie qui n'est pas à exclure vis-à-vis des pouvoirs établis, on retrouve l'instinctive et paradoxale affinité qui a toujours existé entre l'ésotérisme le plus profond et les formes les plus populaires de la culture, entre les authentiques initiés et les couches dites inférieures de la société ou, pour se référer à l'Inde, les « hors-caste ». C'est ainsi – et cette remarque vaut pour l'Occident comme pour l'Orient – que beaucoup d'enseignements des plus élevés ne se trouvent pas seulement contenus dans des livres que l'on qualifierait, au premier coup d'œil et sans risque de se tromper, d'« ésotériques », mais aussi, de manière plus habile, dans des formes folkloriques, des contes, des chansons, des dictons, des « lieux communs » de tous les jours, des œuvrettes sans intérêt littéraire et, par conséquent, passant inaperçues des lettrés et des penseurs officiels.

Revenons sur l'aspect obscène ou immoral du langage tantrique puisque c'est surtout lui qui a valu à cette tradition sa renommée sulfureuse. J'en donnerai deux exemples, l'un tiré d'un texte hin-

67. Parfois l'indiscrétion sera découragée par un moyen tout opposé : le texte utilisera un jargon outrancièrement abstrait pour masquer des informations très concrètes, d'ordre sexuel en général. Voir ces vers du *Dohâ-kosha* (d'après Shahidullah) : « L'immobile englobe la pensée de l'illumination malgré la poussière qui l'orne. On voit la graine de lotus, naturellement prise dans son propre corps. » Cela signifie – entre autres choses – que si, pendant le *maithuna*, le sperme n'est pas émis, la pensée aussi reste immobile. Exemple cité par Mircea Eliade dans « Introduction au tantrisme » (*Approches de l'Inde*, Cahiers du Sud, 1949).

douiste, l'autre d'un texte bouddhiste. Voici le premier passage : « Introduisant son pénis dans le sexe de sa mère, caressant les seins de sa sœur, plaçant son pied sur la tête de son *guru*, il ne renaîtra plus⁶⁸. » On ne souhaiterait guère fréquenter un tel garçon, doublement incestueux⁶⁹ et aussi irrespectueux envers son bon maître. Eh bien, s'il faut en croire les glossateurs, chacun de ces termes devrait s'interpréter métaphysiquement : le « sexe de la mère » serait le *mûlâdhâra-chakra*, centre de base du corps subtil ; les « seins de la sœur » désigneraient deux autres *chakra* (cœur et gorge vraisemblablement) ; la malheureuse « tête du *guru* » piétinée symboliserait le centre suprême du cerveau ou « lotus à mille pétales ». Au terme de cette ascension, qui ne serait nulle autre que celle de la *Kundalinî*, le *yogin* n'aurait plus à « renaître » pour la bonne raison qu'il aurait atteint la Délivrance.

Voici la deuxième citation, quelque peu abrégée : « Il faut que le disciple commette un meurtre dans la famille des organes parfaits. Il faut qu'il dise des mensonges dans l'épée. Il faut qu'il vole la pierre précieuse d'autrui dans le terrain des lotus subtils et prenne la femme d'autrui. Il faut qu'il ait un culte pour les boissons enivrantes... Il faut qu'il ait un culte pour la blanchisseuse dans l'épée. Il ne faut pas qu'il méprise toutes les femmes ni la sienne propre dans le lotus céleste... Il n'y a pas d'autre chemin pour accéder à l'état de Bouddha... Tel est l'enseignement des vainqueurs⁷⁰. » Là encore, sans prétendre décrypter tous les arcanes d'un tel texte (qui, traduit littéralement, frise le ridicule), n'allons pas imaginer que son auteur porte au pinacle quelque monstre abominable, concentré de Dracula, du marquis de Sade et de Raspoutine. La « famille des organes parfaits » (*kalishakula*) paraît bien être le corps même de l'adepte parvenu à un état de perfection adamantine ; le « meurtre » qu'il doit y commettre n'est sans doute que l'arrêt de son propre souffle (ou de son sperme ou de sa pensée) par des pratiques avancées de yoga. Le « vol » de la pierre précieuse (symbole souvent sexuel aussi) ne s'opère peut-être que sur un plan méditatif et la « femme d'autrui » n'est qu'un nom détourné pour *prajñâ*, la sagesse, tout comme les « femmes » au pluriel représentent de pures énergies potentielles.

68. Commentaire par Tarkâlamkāra du *Mahânirvâna-tantra*, cité dans *Tantric Texts IX*, p. 10, préface au *Kulârnavâ-tantra* (Editions A. Avalon).

69. Le symbolisme incestueux est commun à l'hermétisme occidental et au tantrisme (cf. chap. IX, 9). Dans celui-ci on distingue cinq formes d'inceste avec cinq Shaktis (*pañ-chashakti*) : mère, sœur, fille, belle-fille, femme du *guru*. Toutes ces situations scabreuses ont pu être vécues effectivement, mais le plus souvent il convient de les entendre dans un sens de proximité qualitative et de relation spirituelle plus ou moins intime avec la Shakti utilisée dans l'union (sur ce sujet, voir aussi p. 277).

70. In M.-E. Carelli : *Sekoddesatîkā of Nâdapâda (Nâropâ)*, a Commentary to the *Sekoddesa*, section of the *Kâlacakra Tantra* (Gaekwad Oriental Series, XC, Baroda, India, 1941, p. 33-34).

dénudées et possédées dans l'illumination. La « blanchisseuse » (*dombî*) est le prototype des femmes de basse caste appréciées pour la liberté de leurs mœurs et leurs capacités érotiques, mais ce terme évoque aussi le « canal médian » du corps subtil (*sushumnâ* des Hindous, *avadhûtî* des bouddhistes). Les « lotus » sont à la fois des sexes féminins et des *chakra*. L'« épée » (*khadga*) désigne l'intellect qui coupe et tranche l'erreur, etc.

Le langage codé utilisé dans les Tantras est qualifié d'« intentionnel » (sk. *sandhâbhâshâ*, tib. *dgons pa*) ou encore, selon une autre leçon moins sûre, de « crépusculaire » (*sandhyâbhâshâ* ?). Plusieurs auteurs modernes, non sans mérite, ont tenté sinon d'établir des glossaires exhaustifs, du moins d'apporter quelques lueurs dans cette terminologie énigmatique, qui n'a d'équivalent que dans les traités d'alchimie occidentaux. Rendons hommage aux travaux de M. Eliade, de B. Bhattacharya, de P.-Ch. Bagchi, de M. Shahidullah, de D. Snellgrove, de A. Bharati. Dans la liste que je proposerai à mon tour, en profitant de leurs recherches et en y ajoutant un peu des miennes, les acceptions plus spécifiquement (voire exclusivement) hindouistes ou bouddhistes seront signalées par les lettres ^(H) ou ^(B). On se souviendra aussi que le signe = ne prétend pas exprimer une synonymie absolue. Il s'agit plutôt de correspondances, de résonances, d'« échos » entre différents plans (corporel, animique, spirituel). L'intuition et l'expérience, mieux que l'analyse et le raisonnement, permettent de glisser en souplesse d'une signification à l'autre. Ainsi entendu, on peut dire que le « langage crépusculaire » a par lui-même une fonction initiatique, en ce qu'il brouille les repères familiers de la logique pour éveiller le chercheur à une vision plus pénétrante. C'est par là que, dépassant le simple « jargon » technique, il devient parfois véritable poésie et, pour qui sait l'entendre, « langue des oiseaux ».

amrita : non-mort, immortalité = *soma*, breuvage sacré ^(H) = *bindu*, *shukra*, *chandra*, *vîrya*, *bîja*, sperme = « ambrosies » au nombre de cinq : sang, sperme, chair humaine, urine, excréments ^(B) = *skandha*, agrégats de la personnalité consciente au nombre de cinq : sensations, idées, actes, perceptions, objets des sens ^(B) = les cinq *Jina* ou Bouddhas cosmiques : Ratnasambhava, Amitâbha, Amoghasiddhi, Akshobhya, Vairochana ^(B).

astyâbharana : ornement d'os ou celui qui porte un tel ornement = *niramshuka*, sans vêtement, sans parure, inconditionné ^(B).

avadhûtî : ascète féminine, *yoginî* = canal médian du corps subtil ^(B) = *prajñâ*, sagesse intuitive ^(B) = *shûnya* ou *shûnyatâ*, Vide qui transcende *prajñâ* et *upâya* ^(B) = *Nairâtmyâ*, impersonnalité, déesse ^(B), compagne de Hevajra.

bala : pouvoir, contrôle mental = *mâmsa*, viande.

bodhichitta : pensée d'Eveil ^(B) = *shukra*, semence virile, ou *bindu*, « goutte », produit de la fusion du « rouge » et du « blanc », des menstrues et du sperme, symboles respectifs de *prajñâ* et *upâyâ* ^(B).

bola (ka) : myrrhe = *vajra*, phallus (faisant couple avec *kakkola*, vulve) = Absolu ^(B).

chandâlî : femme de basse caste, née de l'union d'une mère brahmane et d'un père *shûdra* ^(H) = une des huit déesses du cercle de Hevajra ^(B) = *ratnakuli*, « famille des bijoux », adepte féminine de ce courant ^(B) = *avadhûtî* (*sushumnâ* des ^(H)) = *gtum mo* des Tibétains, *Kundalinî* des ^(H) (*Chandâlî-yoga* = *Kundalinî-yoga*).

chandra : Lune = *shukra*, sperme = *idâ*, canal de gauche du corps subtil ^(H) = *lalanâ* (équivalent ^(B)) = *prajñâ*, sagesse ^(B).

dombî ou **dombinî** : blanchisseuse, femme de basse caste = déesse ^(B) = *vajrakuli*, « famille du diamant » (divinités féroces); adepte féminine de ce courant ^(B) = *shûnya* ^(B) = *Nairâtmyâ* ^(B) = *avadhûtî* ^(B).

dvijâ : « deux fois née », dame de la caste des brahmanes ^(H) = *tathâgatî*, « celle qui est ainsi allée », adepte de la *tathâgata-kula*, « famille » spirituelle ^(B).

grihinî : épouse = *mahâmudrâ*, *divyamudrâ*, *jñânamudrâ*, femme initiée ^(B).

kakkola (ka) : plante aromatique, parfum tiré de cette plante = *padma*, lotus = *yonî*, sexe féminin (souvent employé en couple avec *bola*) ^(B).

kapâla : crâne humain = *padmabhâjana*, « calice de lotus », uni-vers.

karin : éléphant = *chitta*, pensée.

kendra : *chakra*, centre énergétique et vibratoire = agir primordial = orgasme viril, symbole de la foudre agissante (*ka* + *Indra*).

lalanâ : femme dissolue = *abhâva*, non-existence ^(H) = *nâda*, son cosmique ^(H) = *Prakriti*, Nature ^(H) = *tamas*, inertie ^(H) = Gange ^(H) = *apâna*, expiration ^(H) = *svara*, voyelle ^(H et B) = *idâ*, *chandra* ^(H) = canal subtil de gauche ^(B) = *prajñâ* ^(B) = *nirvâna* ^(B).

madana : désir = *madya*, vin.

mahâmâmsa : chair humaine = *aliya*, voyelle originelle dans la série des voyelles mystiques (*varnamâlâ*).

makara : crocodile mythique = *prâna*, souffle.

mudrâ : geste rituel ^(H et B) = céréales grillées ^(H) = femme initiée ^(B). On dit aussi, en ce sens, *mahâmudrâ*, *divyamudrâ*, *jñânamudrâ*, *karmamudrâ* = *prajñâ* ^(B).

mûtra : urine = *kasturikâ*, musc (ingrédient rituel).

nati : danseuse = *padmakuli*, « famille des lotus » (divinités bienveillantes) ou adepte féminine de ce courant ^(B).

padma : lotus = *bhaga*, vulve (faisant couple avec *vajra*) = *chakra*, centre énergétique = Absolu (quand employé seul).

rasanâ : langue = *bhâva*, existence ^(H) = *Purusha*, Homme essentiel ^(H) = *rajas*, expansion ^(H) = *prâna*, inspiration ^(H) = fleuve Yamunâ ^(H) = équivalent ^B de *pingalâ*, *sûrya*, canal subtil de droite chez les ^H = *upâya*, méthode réalisatrice ^(B) = *vyânjâna*, consonnes *kâli* (commençant par *ka*).

ravi : *Sûrya*, Soleil ^(H) = *pingalâ* ^(H) = *rasanâ* ^(B) = *rajas*, sang menstruel = *upâya* ^(B).

samarasa : union tantrique, jouissance simultanée = triple rétention de la pensée, du souffle et de la semence ^(H et B).

shashin : Lune (*chandra*) = *shukra* = *idâ* ^(H) = *lalanâ* ^(B) = *prajñâ* ^(B).

shukra : sperme = *karpûraka*, camphre (ingrédient rituel).

sihlaka : encens « mâle » tiré de l'*olibanum* = *Svayambhû*, « celui qui est né de soi-même », Shiva ^(H).

soma : breuvage védique = *amrita* = *chandra* = *shukra*, *bindu*, etc. = *rasa*, semence sublimée par rétention = Shiva uni à la déesse Umâ (jeu de mots : sa-Uma).

Sûrya : Soleil = *ravi* = *pingalâ* ^(H) = *rasanâ* ^(B) = *rajas* = *upâya* ^(B).

sûryâ : fille du dieu Soleil ^(H) = *mudrâ*, femme initiée ^(B).

tarunî : jeune fille = *mudrâ*, partenaire initiée ^(B).

triratna : les trois joyaux ^(B). Sens exotérique : le Bouddha, la Loi et la Communauté. Sens tantrique : la pensée, le souffle, le sperme (= *amritatraya* : les trois nectars).

ushnîsha : diadème ou protubérance sur la tête du Bouddha = *kamala*, lotus = univers.

vahni : feu, *agni* ^(H) = commencement de l'acte sexuel ^(H) = coagulation de l'énergie ^(H).

vajra : foudre, diamant = sceptre rituel (tib. *rdo rje*) = *linga*, phallus (faisant couple avec *padma*) = *shûnya*, Vide, Absolu lorsque employé seul ^(B).

vidyâ : connaissance = *jñânāmudrâ*, *mahāmudrâ*, *suryâ*, *tarunî*, etc., déesse ou femme capable de conduire à la Connaissance à travers la relation amoureuse ^(B).

vîrya : virilité, héroïsme = *rasa*, semence retenue et transmutée.

visha : poison = fin de l'acte sexuel accompagné d'éjaculation ^(H) = solution de l'énergie ^(H).

yoginî : femme initiée au yoga, compagne du *yogin* = auxiliaire de Durgâ ^(H) = démon femelle, spécialement chez les ^H (sens populaire et voisin de *dâkinî*, *bhairavî*, *shâkinî*, etc.) = *nâdî*, courant subtil ^(B).

Ces exemples suffiront à donner une idée de la polyvalence des termes tantriques. Ils nous introduiront surtout dans un certain « climat » propre à cette tradition, ambiance faite de secret, de signes multiples et trompeurs, d'énergies qui parlent et se répondent, d'ima-

ges violentes ou séduisantes, d'illusions programmées et parfaitement maîtrisées⁷¹.

Ayant déblayé les obstacles historiques, géographiques, linguistiques ; situé le tantrisme par rapport aux deux traditions principales qu'il a fécondées, l'hindouisme et le bouddhisme ; aperçu, au moins sommairement, la distinction entre la « voie droite » et la « voie gauche », nous pouvons maintenant tenter de pénétrer dans le cœur de la doctrine. Sans une certaine intelligence de celle-ci en effet, la pratique – en fonction de laquelle toute la théorie est conçue – resterait confuse, aveugle et, dans cette mesure, dangereuse.

71. Malgré quelques scories et incohérences, ce « climat » est assez bien rendu dans les ouvrages de Robert E. Svoboda inspirés de l'enseignement de l'Agharī Vimalananda.

CHAPITRE II

Métaphysique et cosmologie des Tantras

1. Place privilégiée du tantrisme du Cachemire

On affirme souvent que le tantrisme n'a pas d'originalité philosophique et qu'il n'a fait que transporter sur un plan pratique des enseignements formulés avant lui : soit, du côté hindouiste, dans les Upanishads et leurs commentaires védantiques ; soit, du côté bouddhiste, dans la dialectique *Mâdhyamika* de Nâgârjuna, ou doctrine de la vacuité universelle, et l'idéalisme *Yogâchâra* d'Asanga, selon lequel tout phénomène (*dharma*) n'existe que comme opération de la pensée (*viññaptimâtra*). Même si cette carence intellectuelle du tantrisme était entièrement démontrée, on serait mal inspiré d'en faire un argument contre lui puisqu'il se présente avant tout comme *sâd-hana*, mise en action, et n'aime pas se perdre dans la jungle des concepts.

Mais il existe au moins une éblouissante exception : celle du tantrisme médiéval du Cachemire, dont la métaphysique et la cosmologie extraordinairement élaborées n'ont rien à envier aux systèmes¹ plus fameux de l'Inde : *Sâmkhya* ou *Vedânta* shankarien. Il se peut d'ailleurs que la doctrine shivaïte des trente-six catégories ait, non pas suivi, mais précédé – sinon dans sa formulation écrite, du moins dans sa conception – l'énumération des vingt-cinq *tattva* qui constitue le *Sâmkhya* proprement dit et qui a servi de base théorique au yoga classique.

Par une sorte de préjugé évolutionniste, les savants modernes ont souvent tendance à supposer que ce qui paraît plus simple doit nécessairement venir avant dans le temps. Or, les onze catégories qui font toute la différence entre les deux systèmes – *Trika* et *Sâmkhya* – ne

1. Le terme « système » est ici employé par facilité. *Sâmkhya* et *Vedânta* (shankarien ou non) font partie des six « points de vue » orthodoxes, des six « visions » sur le Veda reconnues par le brahmanisme (*darshana* dérive de la racine verbale *drish*, « voir »).

donnent pas l'impression d'une superstructure arbitraire, d'une sorte de « flèche néo-gothique » ajoutée tardivement à une cathédrale vénérable. Elles procèdent d'une vision plus complète, plus subtile et donc peut-être plus originelle des choses – du moins si l'on accorde quelque crédit à la doctrine des cycles cosmiques.

C'est sur cet enseignement, encore peu étudié en Occident, que je m'appuierai essentiellement dans ce chapitre. Les maîtres de la tradition cachemirienne, que domine le génie d'Abhinavagupta (né vers 950 ou 960), n'étaient pas des dogmatiques mais des aventuriers de l'esprit et des *yogin* de haut vol ; leurs spéculations, parfois abstruses, s'enracinaient dans une expérience intense et quotidienne. C'étaient des *tântrika*, au sens le plus plein du mot. Avec eux, sans nul doute, entre les IX^e et XI^e siècles, l'*Āgama* hindou connut son âge d'or.

Trika (nom générique donné à leur doctrine) signifie « triade ». On peut entendre par là les trois énergies de Shiva : volonté, connaissance, activité ; ou bien Shiva lui-même, sa Shakti et l'individu limité (variante de *Pati*, le Maître, *pâsha*, le lien, et *pashu*, le bétail lié, dans la doctrine, déjà brièvement évoquée, des *Pâshupata*) ; ou encore les trois voies de retour vers la pure Conscience : voie divine, voie de l'énergie, voie de l'individu².

Traditionnellement, on divise le *Trika* en quatre courants qui se réfèrent aux mêmes textes sacrés mais les interprètent selon des points de vue assez nuancés :

– L'école *Pratyabhijñâ*, fondée à la fin du IX^e siècle par Somâ-nanda et développée par son disciple Utpaladeva, est la plus directe, la plus spontanéiste : elle compare la réalisation spirituelle à une « reconnaissance » fulgurante de Shiva en nous et dans l'univers ; ni concentration ni méditation ne sont tenues pour nécessaires : il suffit de laisser tomber d'un coup les constructions de la pensée ; c'est donc une « non-voie » (*anupâya*) où l'ouverture intérieure, attirant la grâce divine, rend superflu tout effort.

– L'école *Kula* ou *Kaula* – dont on a déjà dit quelques mots – invite à passer sans interruption du plan le plus élevé du réel au plan le plus inférieur, et inversement ; la totalité de l'énergie doit être appréhendée en chaque particule, en chaque activité, fût-elle triviale. Libération (*moksha*) et jouissance (*bhoga*) coïncident, d'où l'usage de boissons intoxicantes (*shivarâsa*, « liqueur de Shiva ») et le rituel érotique (*kulayâga* ou *âdiyâga*) accompli avec les *dûtî* (femmes initiées, littéralement « porteuses de messages »).

2. Le trident (*trishûla*) de Shiva peut se référer au même symbolisme, encore que, plus souvent, on le mette en relation avec les trois *guna* ou avec les trois canaux subtils (*nâdî*) du corps. On sait aussi que Shiva est le dieu « aux trois yeux ».

– Les tenants du *Krama* suivent également une voie d'énergie mais plus gradualiste ; ils recommandent un mouvement par étapes, une progression rythmée afin de parvenir à un accomplissement stable ; adorateurs fervents de la Déesse (Kâlî, Pârvatî, Bhairavî), ils possèdent une antique tradition d'initiations conférées aux hommes par les femmes.

– Enfin, les adeptes du *Spanda* (ou *Trika*, au sens étroit du terme) perçoivent l'univers comme la vibration, l'ébranlement, la pulsation du « Cœur universel ». Un « élan », une prise de conscience subite, une adhésion sans tergiversation, voilà ce qui permet la réalisation de l'absolu (appelé Bhairava, aspect terrible de Shiva) dans toutes les situations de la vie. On peut trouver maints exemples de cette approche dans le *Vijñâna-Bhairava*, un des livres les plus débordants de sève et de saveur que nous ait offerts l'Inde.

Quelles que soient leurs méthodes particulières, ces quatre courants tantriques partagent une vision commune de la divinité et du cosmos, dont le présent chapitre tentera de donner un résumé fidèle³. Les trente-six *tattva* (catégories, bases principielles) sont divisés en trois groupes que l'on appelle « purs » (*shuddha*), « purs-impurs » (*shuddhâshuddha*) et « impurs » (*ashuddha*), ou encore « suprêmes » (*para*), « suprêmes-non-suprêmes » (*parâpara*) et « non-suprêmes » (*apara*), trois degrés de qualité décroissante, donc, correspondant à trois « sphères » (*anda*, « œuf ») : sphère de l'Energie, sphère de l'Illusion et sphère de la Nature (une quatrième sphère, dite de la Terre, sera étudiée ultérieurement). Nous commencerons par les catégories les plus élevées, le sommet de la montagne pour ainsi dire, étant entendu que, dans la réalisation initiatique, l'ordre suivi devrait être exactement l'inverse. Mais même cette remarque ne saurait s'interpréter en un sens chronologique puisque, comme on le verra, la catégorie temporelle n'apparaît qu'à un certain stade du développement et n'étend pas son domaine jusqu'à tous. Les trente-six *tattva* existent *en simultanéité*, telles des fonctions toujours susceptibles de se transmuier l'une dans l'autre sans pour autant cesser d'exister. C'est logiquement et ontologiquement que les catégories s'enchaînent, se succèdent et dérivent les unes des autres, dans un dynamisme permanent et fluide qui rappellerait plutôt l'esprit du *Yi-King* (avec son jeu mouvant d'hexagrammes) que certains échafaudages philosophiques de type occidental.

Ainsi – pour en revenir au problème du temps – *Shivatattva*, le premier des principes, le JE illimité, ne doit pas être conçu comme

3. Les lecteurs désireux d'approfondir cette doctrine se reporteront à quelques ouvrages mentionnés dans notre bibliographie sous les noms de Swâmi Lakshman Jî, K. Mishra, A. Padoux, K.-C. Pandey, L. N. Sharma et L. Silburn.

un « avant » temporel (encore moins comme un démiurge) ni, selon la perspective inverse de la réalisation spirituelle, comme un « après », un terme à atteindre. L'absolu est hors du temps comme de l'espace et de la causalité. Il ne commence pas, ne cesse pas, ne change pas. Puisque, dans notre nature véritable, nous coïncidons avec lui, il est aussi absurde de croire qu'on puisse s'en « éloigner » que de croire qu'on puisse s'en « rapprocher ». Même les mots d'« Eveil », d'« Illumination » ou de « Libération », que l'on ne peut éviter d'employer dans un ouvrage comme celui-ci, deviendraient critiquables dès le moment où ils laisseraient imaginer qu'avant l'expérience ainsi évoquée il aurait existé « autre chose » ou « quelque chose » d'opposé, un « sommeil objectif » ou un état de « ténèbres » ou une « servitude ». Selon le témoignage unanime des sages, au contraire, « s'éveiller » équivaut à prendre conscience qu'il n'en a jamais été ainsi, autrement dit que l'état de lumière a *toujours* existé. Mais cette évidence, précisément, ne peut se révéler que dans une expérience extramentale ou supramentale. Aussi longtemps que l'on s'en tient à la théorie, force est d'énumérer des catégories, de disséquer une Réalité au fond insécable et d'employer un symbolisme verbal destiné à faciliter l'accès vers le « sans-access ».

Une dernière observation avant de donner la liste des trente-six *tattva* shivaïtes puis de détailler chacun d'eux. Les chiffres placés entre parenthèses et en italique correspondent au nombre de *bhuvana* qui leur est respectivement attribué : *bhuvana* signifie « ce qui est produit » et, par extension, « monde », au sens le plus large qu'on puisse concevoir car tout notre cosmos, avec ses milliards de soleils, de planètes et d'étoiles ne constitue, selon ce schéma, qu'un monde parmi beaucoup d'autres, matériels ou immatériels. On voit ainsi que les catégories pures incluent 33 mondes, les catégories pures-impures 27, les catégories impures, jusqu'à *Jala* inclus, 56, tandis que *Prithivî* à elle seule en comprend 108 : soit une somme totale de 224 *bhuvana*⁴. On s'égarerait beaucoup, ou l'on risquerait un sérieux vertige métaphysique, en prenant tous ces chiffres littéralement mais l'on aurait encore plus tort de n'y voir que le produit d'imaginaires archaïques délirantes. Tous les mondes – et le nôtre aussi bien – sont des états, des projections, des expansions d'une Conscience suprême appelée Shiva – que ce terme soit entendu en un sens théiste ou non. Dans la mesure où, par la méditation ou l'initiation, nous pouvons accéder à ces états, ils deviennent pour nous *réels*, d'une réalité ni plus ni moins certaine que celle que nous reconnaissons à notre monde matériel familier.

4. Telle est du moins la tradition recueillie par A. Avalon et mentionnée, avec les noms des *bhuvana*, dans *The Garland of Letters*, chap. xxvii (p. 250 et suiv.) D'autres auteurs avancent des nombres différents (par exemple 16 pour la sphère de la Terre, ou 118 pour l'ensemble des mondes).

I. Sphère de l'Energie :

- | | | |
|--|---|------|
| 1. <i>Shiva</i> , la Conscience absolue (10) | } | (33) |
| 2. <i>Shakti</i> , l'Energie absolue (5) | | |
| 3. <i>Sadâshiva</i> , l'Éternel Shiva (1) | | |
| 4. <i>Ishvara</i> , la Personne divine (8) | | |
| 5. <i>Savidyâ</i> , la Science véritable (9) | | |

II. Sphère de l'Illusion :

- | | | |
|--|---|------|
| 6. <i>Mâyâ</i> , l'Art divin (8) | } | (27) |
| 7. <i>Kâla</i> , le temps (2) | | |
| 8. <i>Kalâ</i> , l'activité déterminatrice (2) | | |
| 9. <i>Vidyâ</i> , le savoir discriminateur (2) | | |
| 10. <i>Niyati</i> , la restriction causale et spatiale (2) | | |
| 11. <i>Râga</i> , le désir (5) | | |
| 12. <i>Purusha</i> , le sujet limité (6) | | |

III. Sphère de la Nature :

- | | | |
|--|---|-----|
| 13. <i>Prakriti</i> , la Nature (8) | } | (1) |
| 14. <i>Buddhi</i> , l'intellect (8) | | |
| 15. <i>Ahamkâra</i> , la conscience individuelle (1) | | |
| 16. <i>Manas</i> , la fonction mentale | | |
| 17. <i>Shrotra</i> , ouïe-oreille | | |
| 18. <i>Tvak</i> , toucher-peau | | |
| 19. <i>Chakshus</i> , vue-œil | | |
| 20. <i>Rasanâ</i> , goût-langue | } | (1) |
| 21. <i>Ghrâna</i> , odorat-nez | | |
| 22. <i>Vâk</i> , parole-voix | } | (1) |
| 23. <i>Pâni</i> , préhension-mains | | |
| 24. <i>Pâda</i> , locomotion-pieds | | |
| 25. <i>Pâyu</i> , excrétion-anus | | |
| 26. <i>Upastha</i> , génération-sexe | | |
| 27. <i>Shabda</i> , sonore | | |
| 28. <i>Sparsha</i> , tangible | | |
| 29. <i>Rûpa</i> , visible | | |
| 30. <i>Rasa</i> , sapide | | |
| 31. <i>Gandha</i> , olfactif | | |
| 32. <i>Âkâsha</i> , Ether (8) | | |
| 33. <i>Vâyû</i> , Air (8) | | |
| 34. <i>Tejas</i> , Feu (8) | | |
| 35. <i>Jala</i> , Eau (8) | | |
| 36. <i>Prithivî</i> , Terre (108) | | |

2. La sphère de l'Énergie

Au-delà de toutes les catégories, de toutes les sphères et de tous les mondes, au-delà même de l'unité et de l'être (de Dieu conçu en mode personnel et ontologique), inaccessible à toute pensée, incompréhensible et indéfinissable, bien que permettant de tout comprendre et de tout définir, Totalité hors de laquelle il n'existe rien, Liberté absolue... c'est par ces expressions ou d'autres avoisinantes que les shivaïtes du Cachemire suggèrent – puisqu'on ne saurait la décrire – l'ultime Réalité, *Paramashiva*, dite aussi *Parasamvid* lorsqu'on insiste sur son aspect de Connaissance. N'est-on pas très proche ici de la métaphysique non dualiste des grands docteurs védantiques, tels que Gaudapâda et Shankarâchârya ? Quelle différence peut-on déceler entre l'ancienne conception du Principe suprême (*Parabrahman*) ou du Soi (*Âtman*) upanishadique et celle du *Paramashiva* tantrique ? Une essentiellement : c'est que, dans la doctrine *Trika*, l'absolu ne se réduit pas à une pure Conscience immuable et indéterminée. Cet absolu, ce « sans-second » est *doué d'énergie*, il possède cinq énergies : de conscience (*chit*) certes, mais aussi de béatitude (*ânanda*), de volonté (*icchâ*), de connaissance (*jñâna*) et d'activité (*kriyâ*) – cinq puissances majeures qui sont elles-mêmes à la source d'innombrables énergies dérivées (que la mythologie personnifiera sous forme de déesses, de *yoginî* ou de *dâkinî*, de *mâtrikâ*, « petites mères » plus ou moins bénéfiques, etc.). *Paramashiva*, le Shiva suprême, est à la fois conscience-lumière (*prakâsha*), resplendissant éternellement de son propre éclat, et conscience-énergie (*vimarsha*), ou libre prise de conscience de soi apparaissant comme un ébranlement ou un choc. Indissolublement unis, *prakâsha* et *vimarsha* constituent la réalité indivise, indifférenciée de *Paramashiva* ou « Cœur universel ».

Aucune distinction ne mérite d'être établie entre énergie et détenteur d'énergie, entre substance et attribut : Shiva est identique à Shakti, tout comme le feu est identique à son pouvoir de brûler. Cependant, réduit à sa seule luminosité, Shiva ne se « verrait » pas. S'il peut prendre conscience de son infinie beauté, c'est grâce à *vimarsha* (ou à Shakti, au sens absolu). Rien ne l'y contraint, puisqu'il n'existe aucune nécessité au-dessus ou en dehors de lui. C'est par un libre « jeu » (symbole de ce qu'il y a de plus spontané, de plus gratuit) qu'il procède au déploiement (*unmesha*, littéralement « ouvrir les yeux ») et au reploiement (*nimesha*, « fermer les yeux ») de l'univers. L'énergie d'intention (*icchâshakti*) fait naître en lui la volonté (qui n'a pas le caractère passif du désir ni la tendance compensatoire du manque) de manifester la multiplicité des choses, dont il est la source et demeure le maître. Il se scinde alors en deux par

l'opposition du JE et du CECI, du sujet connaissant et de l'objet connu, première dualité d'où découleront toutes les autres. Il se nie lui-même⁵, il se cache à lui-même, il rompt l'équilibre entre ses énergies de connaissance et d'activité, il obscurcit sa plénitude afin de revêtir, à ses propres yeux, l'aspect de l'univers. Peu à peu CECI se détache de MOI, la Shakti se voile pour son Seigneur.

Sur le fond de sa propre conscience, Shiva suscite les germes (*bījā*) de toutes les modalités cosmiques (*bhāva*). Celles-ci se révèlent en lui comme les rêves dans la conscience du rêveur, sans l'intermédiaire d'une cause matérielle. On peut les comparer encore aux objets variés qui se reflètent dans un miroir ou dans un lac sans que ces derniers en soient aucunement affectés. Si le miroir est pur ou si le lac est limpide, l'image reflétée paraît nette et stable. Si le miroir est terni ou l'eau trouble, l'image deviendra multiple et mouvante. Mais, dans les deux cas, jamais elle ne possédera d'existence objective propre lorsqu'on l'envisagera comme séparée du miroir ou du lac. Ainsi le monde dit « extérieur » – et cela doit s'entendre aussi bien des émotions ou des pensées que des formes sensibles – repose en réalité à l'intérieur de la Conscience absolue. Il ne peut exister indépendamment de son substrat, pas plus que les reflets n'existent en dehors du miroir ni les rêves en dehors du rêveur ni – pour choisir un exemple plus moderne – les images d'un film en dehors de l'écran où elles sont projetées.

Dans le *Shivatattva*, la conscience (*chit*) prédomine. Dans le *Shaktitattva*, la béatitude (*ānanda*) règne sans rivale. Dans le principe qui suit immédiatement, *Sadāshiva* (ainsi nommé parce que la conscience de l'être, *sad* ou *sat*, y prend naissance), l'énergie de connaissance (*jñāna*) passe au premier plan, tandis que l'énergie d'activité (*kriyā*) reste en repos et le monde phénoménal à l'état d'esquisse. L'objet est déjà perçu par le sujet mais comme une part, un aspect, un prolongement de lui-même. Le JE principal (*Aham*) prend alors conscience : « JE suis ceci » (je suis moi-même cet univers entier).

Avec *Ishvatattva*, la rupture d'équilibre entre connaissance et activité s'opère au profit de cette dernière. L'objet (*idam* : ceci) l'emporte, sans toutefois submerger encore la conscience du sujet. Celui-ci « voit » que l'univers est l'expression, l'émanation de son essence : « CECI, je le suis. » Souverain du monde, le pénétrant de part en part, Shiva resplendit dans tout l'éclat de sa puissance.

Savidyātattva, la Science de l'être véritable (aussi appelée *shuddhavidyā* : la Science pure) désigne un stade où sujet et objet,

5. Avalon écrit justement : « Le *Shaktitattva* est appelé négatif parce que la fonction de la Shakti est la négation. Négation de quoi ? La réponse est négation de la Conscience. L'univers est ainsi un produit de la négation. Là où il y a expérience pure, il n'y a pas d'univers manifesté » (*Shakti and Shākta*, op. cit., chap. xiv, p. 273). Mais il faut ajouter qu'en se niant la Conscience révèle sa toute-puissante liberté.

quoique bientôt destinés à s'affronter et se méconnaître, sont encore maintenus dans une sorte de « balance » équitable et délicate : « JE suis JE » et « CECI est CECI ».

Les cinq catégories « pures » que nous venons d'analyser pourraient être résumées dans le tableau suivant :

Shiva	}	MOI
Shakti		

Sadâshiva = MOI dans Ceci

Ishvara = CECI dans Moi

Savidyâ = Moi dans Moi/Ceci dans Ceci

3. La sphère de l'Illusion

Cette sphère, qui a pour régent le dieu Rudra (« Celui qui fait gémir », aspect terrible de Shiva), comprend les sept catégories « pures-impures » ou « semi-pures » : *Mâyâ*, principe d'occultation et de finitude, les cinq *kañchuka* ou « cuirasses » et le *purusha* ou sujet limité, qui marque la transition entre la sphère de l'Illusion et la sphère de la Nature.

Ici s'accuse la divergence entre la doctrine shankarienne et celle des maîtres du Cachemire. Pour la première, on doit refuser de tenir pour réel ce qui est changeant, conditionné et différencié. Seul mérite ce nom de « réel » le *nirguna-Brahman*, l'absolu dénué d'attribut et de détermination : « CELA ». Le reste, le monde phénoménal (« ceci ») est irréel, illusoire, une chimère, une fantasmagorie. Il n'existe même pas d'antithèse entre l'Un « sans second » (*advaya*) et l'univers : l'un est et l'autre n'est pas. Mais il faut bien tenter d'expliquer comment cette apparence est devenue possible. Pour cela Shankara en appelle à une notion ou plutôt à une force mystérieuse (aussi mystérieuse que ce qu'elle est censée justifier) appelée *Mâyâ*. De *Mâyâ* on ne peut en vérité rien dire : ni qu'elle est, ni qu'elle n'est pas, ni qu'elle serait et ne serait pas à la fois. Impensable, insondable, elle est sans commencement mais, paradoxalement, peut « cesser » pour l'être qui « réalise » *Brahman* : comment une chose qui n'a pas eu de commencement et qui n'a pas de réalité peut avoir une « fin », c'est d'ailleurs une sérieuse énigme qui, comme on le mentionnait plus haut, ne saurait être résolue qu'au niveau de l'expérience illuminative et non de la logique ou de la dialectique. Si *Mâyâ* n'est qu'un produit de l'ignorance, il paraît assez légitime de considérer que – son propre piège se refermant sur elle – toute la doctrine bâtie autour de l'illusion n'est elle aussi

qu'une illusion⁶ ! L'être qui « réalise » *Brahman* voit disparaître *Mâyâ* à tout jamais et, avec elle, le problème même de son explication : le système qui s'autogénérât s'autodétruit. Mais il faut reconnaître que, pour les autres chercheurs moins favorisés, la position shankarienne, à la fois intransigeante et ambiguë, soulève plus d'interrogations qu'elle n'en apaise.

Le point de vue du *Trika* paraît plus net et moins embarrassé. Selon lui, Shiva est un Tout, la Totalité. Par conséquent, rien n'est jamais extérieur à sa réalité, rien ne saurait être absolument irréel. Ce que les védantistes voient comme « illusion » est, aux yeux des tantristes, la libre volonté de Shiva, sa puissance jouante. Si Shiva est réel, sa manifestation l'est également car comment quelque chose d'irréel pourrait-il être produit par quelque chose de réel ? La fonction de *Mâyâ* est de masquer, d'obscurcir, de morceler l'absolu en une multitude de sujets individuels, égarés, aveuglés, oublieux de leur perfection originelle. Elle projette donc la diversité là où elle n'existe point et conduit à des identifications lourdes de conséquences. Ainsi – image indienne classique – prenons-nous dans le crépuscule une corde pour un serpent (nous pouvons même en mourir de terreur, ce qui démontre bien que, illusion ou pas, *Mâyâ* est avant tout puissance). Par la même confusion – si instinctive, si naturelle et si commune que nous n'estimons même pas possible de nous en corriger – nous prenons avec obstination le non-Soi pour le Soi et le Soi pour le non-Soi, nous croyons être ce que nous ne sommes pas et nous méconnaissons ce que nous sommes, investissant toutes nos énergies dans un monde fugace et décevant. Tantôt nous nous identifions avec notre corps grossier (nous disons : je suis malade, je suis en bonne santé, je suis vieux, je suis jeune), tantôt avec notre corps subtil (comme dans l'état de rêve, bien « réel » pour nous tout le temps où nous rêvons) ; tantôt avec nos sensations (j'ai froid, j'ai chaud, je jouis, je souffre), tantôt avec nos pensées (je suis un homme, une femme, un Indien, un Français, un paysan, un ingénieur).

Ce Shiva en quelque sorte fasciné, mystifié par le pouvoir de la Déesse, par son *art* (c'est ainsi que A.-K. Coomaraswamy proposait de traduire *Mâyâ*), reçoit, dans l'école shivaïte, le nom de *purusha* : terme qui peut s'appliquer non seulement à un homme mais à

6. Pour sauver la logique ou peut-être la narguer, les maîtres védantiques en viennent à dire que la Libération non plus n'a pas de commencement (sinon elle aurait aussi une fin). Voir Gaudapâda, *Mândûkya-kârikâ*, IV, 30-31 : « Il n'est pas admissible (démontré, valide) qu'un monde ait une fin alors qu'il n'a pas eu de commencement. Il ne pourrait pas non plus y avoir d'éternité pour une libération qui a eu un commencement. Ce qui n'existe ni au début ni à la fin n'existe pas non plus entre-temps. » (Trad. inédite de Patrick Lebaill.) Même métaphysique subversive chez les penseurs du *Mahâyâna* qui n'hésitent pas à renvoyer dos à dos la servitude et la Délivrance. Ni l'une ni l'autre n'existent : l'Eveil jaillit précisément de cette prise de conscience fulgurante.

n'importe quel être animé ou inanimé, fût-ce un grain de sable, puisque la Conscience est partout et capable de « devenir » tout ce à quoi elle décide de s'identifier. Mais, dans la doctrine tantrique, elle reste maîtresse du jeu, sans crainte et disponible. Il n'y a pas, comme chez Shankara, une *Mâyâ* inconsciente, alogique, insaisissable, qui obnubile la pure Conscience et stupéfie l'entendement : c'est la Conscience qui voile elle-même délibérément sa lumière et se tolère une part d'inconscience, de folie ou d'ombre. De cette vision contrastée, nuancée et généreuse à la fois découle la grande liberté des tantristes sur le plan vital, leur tendance à englober les choses plutôt qu'à les discriminer, à utiliser la passion plutôt qu'à l'exclure, à faire chanter le corps plutôt qu'à le réduire au silence. L'idée d'illusion s'efface complètement devant celle de puissance et cette puissance radieuse ne veut pas l'abaissement de l'homme mais sa coopération. Le Soi de l'homme, son essence spirituelle incorruptible est Shiva. Sa chair, ses émotions, ses désirs, ses pensées, ses actes, bref tout le relatif et le mouvant est Shakti. Or Shiva et Shakti ne font qu'un : dès lors, comment distinguer entre « pur » et « impur », « réel » et « irréel » ? Même assumant les formes les plus viles, même enfoncée dans la plus épaisse matière, la Conscience ne peut jamais perdre son identité divine. On ne saurait parler d'une « déchéance » véritable du Soi mais d'une espèce d'« auto-hypnose » consentie ou d'« enfermement » volontaire. C'est en ce sens qu'on doit entendre le terme de « cuirasses » (*kañchuka*) appliqué à cinq fonctions de la *Mâyâ* chargées de restreindre la liberté de l'être. Mais ici encore, plutôt qu'à une « panoplie » guerrière encombrante, on peut songer aux règles, aux saintes disciplines que se donne un artiste, l'immense Artiste divin, pour mieux canaliser son génie créateur.

Kâla, la première de ces cuirasses (bien que l'ordre où elles sont citées varie selon les auteurs), est le principe de la succession temporelle. Dans la sphère de l'Energie, le temps n'existait pas, tout coexistait en parfaite simultanéité. A partir de ce *tattva*, l'être découvre – on serait tenté de dire « invente » – le devenir, l'insuffisance de chaque instant qui pousse à rechercher la complétude « après », dans une « suite » appréhendée ou espérée⁷. Observant des changements en lui-même (en son corps, en son psychisme), il voit aussi les autres êtres se modifier, s'altérer, apparaître et disparaître. Toutefois, le temps n'a pas que cet aspect négatif d'usure et de destruction. Il est aussi l'« ami » qui mène les choses à leur mûrissement et qui, nous révélant leur nature périssable, attise notre nostalgie de

7. Le même principe peut bien sûr s'appliquer à la fois au niveau psychologique pour l'individu humain, comme je le fais ici, et au niveau métaphysico-cosmologique (le Temps ou le dieu du Temps qui déroule ses cycles, allant d'un âge d'or à un âge de fer, puis à une dissolution et à une nouvelle création, et ainsi indéfiniment).

Surasundarî.

Surasundarî est une personification de la Beauté qui tout à la fois illumine et mystifie le monde : porte ouverte sur le divin ou voile jeté sur lui ? Dans son miroir, la Femme absolue, l'irrésistible Magicienne semble percevoir sa propre ambiguïté, son insondable mystère et peut-être son vide ultime.

(Pierre. Khajurâho, Madhya Pradesh. x^e-xi^e siècle. Photo S. L. Vohra, extraite du livre de Ajit Mookerjee : *Tantra Asana*.)



l'éternité. La certitude de la mort n'est-elle pas le meilleur aiguillon de la quête spirituelle ?

Kalâ (à ne pas confondre avec le *tattva* précédent, accentué différemment) constitue le principe de détermination et de fragmentation qui fait éclater l'intégrité du Tout en une multitude d'objets particuliers et parcellaires. Il transforme l'être tout-puissant en agent limité, suscitant en lui d'une part l'idée de devoir (*kârya*), d'autre part la conviction qu'il n'est apte qu'à certaines activités, et non plus à toutes. Par ce processus, l'omnipotence divine se « contracte » en humaine faiblesse.

Vidyâ exerce une fonction réductrice analogue, mais dans le domaine de la connaissance. Sous sa contrainte, le Soi, par nature omniscient, devient le « petit connaisseur » de telle ou telle chose. Il discrimine les objets variés, les classe et perd de vue leur essence commune.

Niyati est une force de restriction à la fois spatiale et causale. D'un côté, elle engendre la notion d'« ici », de « là-bas » et d'« ailleurs », alors que la Conscience est omniprésente ; d'un autre côté, elle nous persuade que toutes choses en ce monde sont liées par un mécanisme de cause à effet. Elle est, pour prendre des exemples familiers, ce qui nous fait dire qu'« il n'y a pas de fumée sans feu » ou bien, sur un plan plus éthique dont nous verrons l'application à la doctrine du *karman*, que « nous récoltons ce que nous avons semé ». La plupart d'entre les humains, dans la mesure où ils acceptent l'idée de Dieu, ne peuvent le concevoir que comme la « Cause première » de l'univers. Or, pour les *tântrika*, il s'agit là d'une vision déjà secondaire, dégradée du divin et qui, en outre, risque de nous entraîner vers une régression à l'infini : si Dieu est la Cause, quelle est la Cause de cette Cause ? L'ultime Réalité de Shiva est acausale. Tant que l'on se raccroche à des explications de l'univers, tant que l'on cherche un « sens » aux choses au lieu d'accepter le « non-sens » divin, on n'a aucune chance de rencontrer l'Eveil.

Râga, enfin, la cinquième cuirasse qui entrave le Soi, est la catégorie du désir : non plus cette intention joueuse dont on parlait plus haut, cette libre volonté de Shiva qui lui faisait déployer le monde pour son unique jouissance, mais l'étroite convoitise qui rive l'être à tel objet particulier, de préférence à tout autre, jusqu'à ce qu'il s'en lasse et coure avec avidité vers un nouvel objet. Ce désir naît d'un manque imaginaire et le creuse toujours davantage sans jamais le combler. L'erreur vient de ce que nous oublions que la source de toute joie se trouve en nous-mêmes et non pas dans l'objet recherché. Cet oubli, cette non-reconnaissance de notre Soi en l'« autre » déclenche le désir et le désir déclenche l'action et l'action la réaction karmique, en un cycle quasi désespéré. Céder à son désir ou y résister ne change pas, de ce point de vue, grand-chose, car les deux attitudes équivalent à une sorte de « consentement » métaphysique, d'hommage également rendu à l'ignorance. Que je le saisisse ou que je le rejette, dans les deux cas j'attribue à l'objet une existence intrinsèque qu'il n'a pas. Le vrai sage est « sans désir » parce qu'il ne voit plus rien qui soit en dehors de lui, rien qui puisse l'enrichir ni l'appauvrir.

A partir de la notion de *purusha*, l'énumération des *tattva* shivaïtes paraît coïncider avec celle que propose le *Sâmkhya*. Il existe

pourtant entre les deux doctrines certaines différences, certaines nuances qui méritent d'être relevées.

4. La sphère de la Nature

Dans le *Sâmkhya* (auquel le yoga classique n'ajouta rien sinon une coloration théiste et une méthode de délivrance), *Purusha* – écrivons-le ici avec une majuscule – et *Prakriti* forment une dyade que l'on traduit souvent par « Esprit » et « Nature » ou, à la suite de René Guénon réactualisant une certaine terminologie scolastique, par « essence » et « substance ». *Purusha*, principe de conscience éternel, immuable, n'agit pas mais c'est sous son influence (comparable à celle de l'aimant qui, tout en restant immobile, met en mouvement les particules de fer) que *Prakriti* produit toutes les choses manifestées. Dans cette doctrine, qui n'est pourtant pas dualiste (elle s'interdit simplement de remonter au-delà de la première dualité), les productions ne sont envisagées que du côté substantiel ou plastique, celui de la Nature primordiale (*Mûla-Prakriti*, la « Racine » de tout, ou *Pradhâna*, « ce qui est posé avant toute chose »). *Purusha* n'est du reste énuméré que comme le vingt-cinquième et dernier *tattva*, entièrement indépendant des autres, ce qui n'empêche point que sans sa présence catalysatrice toutes les modifications de *Prakriti* seraient dépourvues de réalité.

Si le tantrisme hindou accepte en général ce schéma (avec une tendance à considérer le principe féminin comme moins passif, plus imprégné de conscience), il émet un doute sur l'unicité et l'universalité de la « Nature ». Pour le *Trika* notamment, il existe autant de *prakriti* que de *purusha*, autant de « natures » que de sujets conscients. Chaque individualité vivante (*jîvâtman*), chaque monade possède sa *prakriti*. Ce morcellement apparent de l'absolu – intolérable à Shankara – ne gêne pas les adeptes du tantrisme. Il permet, selon eux, de comprendre pourquoi la libération d'une âme particulière n'entraîne pas celle de toutes les autres. D'ailleurs, certains maîtres de l'*advaita-vedânta* avaient déjà fait observer que l'identité de nature n'impliquait pas du tout l'intercommunication des contenus psychiques. Ainsi Gaudapâda (*guru* du *guru* de Shankara, dit-on), comparant le Soi à l'espace et les vivants aux portions d'espace contenues dans des pots, écrivait-il : « Quand les pots sont détruits, l'espace contenu dans ces pots se fond dans l'espace universel. De la même façon, les vivants se fondent ici-bas dans le Soi. De même que toutes les portions d'espace contenues dans les pots ne sont pas en contact avec une portion particulière contenue dans un certain pot,

poussiéreux ou enfumé par exemple, de même les vivants ne sont pas réunis en leurs bonheurs (c'est-à-dire en toutes leurs émotions)⁸. »

Poursuivons la comparaison entre le *Sâmkhya* et le shivaïsme du Nord. *Prakriti*, selon le premier système, contient en elle-même – tout en restant une et indifférenciée – trois composantes, trois tendances diversement orientées mais en parfait équilibre : les *guna*. Toute modification de la substance primordiale représente une rupture de cet équilibre et tous les êtres, sans exception, participent, selon des proportions indéfiniment variées, de ces trois qualités fondamentales appelées *sattva*, *rajas* et *tamas*. *Sattva* dérive du mot *sat*, être : c'est la conformité à l'être, la tendance illuminante, purifiante, sereine. *Rajas* est la force d'expansion, la tendance dynamique, impulsive. Enfin *tamas* représente l'obscurité, la pesanteur, l'inertie, force de masse ou force de chute⁹.

Ces distinctions de base, le *Trika* les reprend à son compte mais les module à sa façon. Ainsi, pour lui, les *guna* sont-ils surtout les énergies divines sous leur forme limitée ; leur rôle consiste à voiler la Conscience à des degrés divers, qui vont de la quasi-transparence de *sattva* à l'opacité ténébreuse de *tamas*. Et comme le tantrisme est avant tout action, il mettra particulièrement l'accent sur l'aspect psychologique et affectif de ces trois puissances dont l'interaction détermine le caractère et la destinée de chaque être humain¹⁰. *Sattva* engendre le plaisir, *rajas* la douleur, *tamas* la torpeur. L'essentiel du « travail » tantrique s'exercera sur la tendance intermédiaire, afin de séparer radicalement *rajas* de *tamas* puis de le porter, par décanation et échauffement (doux ou violent, selon les méthodes), jusqu'à la pureté adamantine de *sattva*. Mais il y aura ensuite une « redescente » afin que *tamas* soit à son tour illuminé et transmuté.

De *Prakriti* procède *buddhi*, l'intellect, que l'on peut envisager sous deux aspects : en tant que *Mahat*, le « Grand », c'est un principe universel, impersonnel, coextensif à la manifestation tout entière ; chez l'être humain, *buddhi* devient la faculté de discerner entre le vrai et le faux, éventuellement entre le juste et l'injuste, au-delà de toute attraction ou répulsion égocentrique. L'agent d'inviduation, le petit moi qui s' imagine avoir une existence autonome, n'apparaît en effet qu'au stade suivant, *ahamkâra*. *Buddhi*, à la fois intuition et « raison »

8. *Mândûkya-kârikâ*, III, 3-5 (trad. P. Lebail). Shankara a lui-même commenté le commentaire de Gaudapâda sur la *Mândûkya-upanishad*, mais en le tirant parfois trop vers l'orthodoxie brahmanique.

9. Dans la spéculation orthodoxe, les trois *guna* sont mis en correspondance avec les trois grands dieux : *sattva* avec Vishnu, *rajas* avec Brahmâ, *tamas* avec Shiva. Dans le shâktisme, on établit une relation entre les trois composantes et trois déesses symbolisées par des couleurs : Sarasvatî, blanche, pour *sattva* ; Durgâ, rouge, pour *rajas* ; Kâlî, noire, pour *tamas*. A propos d'une tradition voisine, cf. p. 183, note 22.

10. Pour cette typologie tantrique basée sur les trois *guna*, cf. chap. IV, 1 et 2.

au sens supérieur, décide de ce qu'il convient de faire mais *aham-kâra* s'attribue ce qui s'est fait et l'évalue en termes de profit ou de perte, de prestige ou de honte. Ce *tattva* fonctionne aussi bien pour les gens réputés « altruistes » que pour les gens plus manifestement « égoïstes ». Sitôt que l'on a la notion d'un sujet agissant ou possédant (je donne, je reçois, ceci est mien, cela n'est pas mien), on est sous le joug d'*ahamkâra*. Ce moi empirique et banal est au fond une caricature du Soi réel, une espèce d'usurpateur qui aurait pris la place du prince légitime. Son « vizir » et mauvais génie, pourrait-on dire, est le *manas*, ou « mental », avec ses divers affidés tous au service de l'ego : raison raisonnante, mémoire sélective, imagination passive¹¹.

Moins péjorativement, le *manas* équivaut au « sens interne » de tous les êtres humains, leur *sensorium commune* selon l'expression scolastique. Il centralise leurs sensations et commande leurs actions. Il agit par analyse (*vikalpa*) ou par synthèse (*samkalpa*), de telle sorte que toutes les idéologies, toutes les philosophies, toutes les sciences de ce monde procèdent de lui. Mais profondément, quelles que soient ses apparences d'objectivité et ses intentions sincères, il est toujours mû par le désir d'assurer la continuité de l'ego, entendu ici en un sens élargi, celui d'un principe individuel subtil transmigra-nt de forme en forme et de vie en vie (si l'on veut bien pour le moment accepter ces termes). C'est que la notion hindoue de « pensée » est fort ample et élastique ; elle ne s'applique pas exclusivement à l'activité mentale consciente mais englobe les dimensions modernes de « subconscient » et d'« inconscient ». C'est bien au niveau de *manas* que se situent les impressions latentes, les agrégats psychiques, les tendances secrètes, – tout ce que l'on entend par *vâsanâ* et *samskâra* et que l'on expliquera mieux bientôt en traitant de la transmigration.

Réunies, les trois catégories précitées (intellect, notion du moi et pensée) constituent l'« instrument intérieur » (*antahkarana*), en fait le psychisme individuel dans sa totalité (si l'on en excepte la composante vitale et énergétique, qui mérite un chapitre distinct).

Par opposition à cet organe interne, on énumère, comme émanant directement de lui, la série « externe » des dix *indriya*. Ce terme signifie à la fois « faculté » (aspect psychique) et « organe » (aspect corporel). On distingue ainsi cinq *indriya* de connaissance sensorielle (*jñānendriya*), où se manifeste le pouvoir de Shiva, et cinq *indriya* d'action (*karmendriya*), où s'exprime le pouvoir de Shakti. La liste

11. Entendons par là l'*imaginatio fantastica* des alchimistes, à ne pas confondre avec l'*imaginatio vera*, active ou créatrice, que les tantristes nomment *bhāvanā* et qui fait partie des facultés du « héros » (chap. IV, 4) comme de l'artisan sacré qui confectionne les *mandala* (chap. VII). *Bhāvanā* dérive de la racine *bhū*, devenir, exister, d'où « faire être ».

des *jñânendriya* est identique dans le tantrisme, dans le *Sâmkhya* et dans le *Vedânta*, à savoir, dans l'ordre de développement : *shrotra* (ouïe-oreilles), *tvak* (toucher-peau), *chakshus* (vue-yeux), *rasanâ* (goût-langue), *ghrâna* (odorat-nez). L'ordre des *karmendriya* varie selon les traditions. Si toutes placent au sommet *vâk* (la parole ou la voix) qui correspond logiquement à la faculté de l'ouïe et, dans la hiérarchie des éléments, à l'Ether, la liste qui suit est assez fluctuante. Le *Trika*, d'accord en cela avec le *Vedânta*, associe *pâni* (la préhension ou les mains) au toucher et à l'Air ; *pâda* (la locomotion ou les pieds) à la vue et au Feu ; *pâyû* (l'excrétion ou l'anus) au goût et à l'Eau ; *upastha* (la génération ou les organes sexuels) à l'odorat et à la Terre. Le *Sâmkhya* propose des correspondances différentes :

- Toucher/Air/pieds.
- Vue/Feu/mains.
- Goût/Eau/sexe.
- Odorat/Terre/anus.

Dans certains Tantras qui font autorité comme le *Shatchakranîrûpana*¹², l'ordre est encore autre et en relation avec la hiérarchie des *chakra*. De bas en haut, en partant du plus grossier et en montant vers le plus subtil, on trouve l'odorat, le nez et les pieds ; puis le goût, la langue et les mains ; au-dessus, la vue, les yeux et l'anus ; au-dessus encore, le toucher, la peau et le sexe ; enfin, tout au sommet, l'ouïe, les oreilles et la voix. Chacune des écoles affirme tranquillement ses choix ou bien les justifie, quand elle daigne le faire, par des raisons plutôt hermétiques qu'il serait peu utile de rapporter ici. Mais on ne devrait pas se laisser troubler par ces contradictions ni, à cause d'elles, remettre en question une cosmologie des plus cohérentes. D'abord elles ne touchent qu'un nombre restreint de catégories ; ensuite elles peuvent soit provenir de traditions altérées, soit, plus probablement, correspondre à des expériences yogiques distinctes, chaque niveau d'homologations étant valable à un certain point de vue. Une réflexion similaire s'imposera, dans le prochain chapitre, à propos des *chakra*, dont la description non plus n'est pas homogène d'un auteur à l'autre.

En ce qui concerne les cinq essences élémentaires (*tanmâtra*) et les cinq éléments grossiers (*bhûta*), l'accord est général entre les courants hindouistes, tantriques ou non tantriques¹³. Le mot *tanmâ-*

12. Cette « Description des six *chakra* » a été traduite et commentée par Tara Michaël dans son excellent ouvrage *Corps subtil et corps causal* (Le Courrier du Livre, 1979). C'est surtout ce célèbre traité du Bengale que je suivrai dans mon analyse des *chakra*, au chapitre suivant (III, 7).

13. Les jâïnas ne reconnaissent en principe que quatre éléments. De même les bouddhistes du « Petit Véhicule » (*Hînayâna* ou *Theravâda*). Les bouddhistes du *Vajrayâna*, sous les influences shivaïte et *shâkta*, admettent un cinquième élément, mais leur conception de l'Ether, comme on le verra plus loin, s'apparente plutôt à la notion d'espace, voire de vide.

tra signifie littéralement « mesure » ou « assignation » (*mâtra*) délimitant le domaine propre d'une certaine qualité ou quiddité (*tad* ou *tat*, pronom neutre : « cela ») : le fait de n'être que cette chose et non une autre chose en même temps. Comme il s'agit de principes non perceptibles par les sens, puisque d'ordre subtil et non corporel, les désignations qu'on leur applique ne doivent être entendues qu'analogiquement : la qualité renvoie ici à l'essence ou, si l'on préfère, à un état non encore développé, un « lieu » où résiderait la sensation avant qu'elle ne soit manifestée. Dans l'ordre descendant, les cinq *tanmâtra* sont nommés *shabda* (qualité auditive), *sparsha* (qualité tangible), *rûpa* (qualité visible, incluant forme et couleur), *rasa* (qualité sapide), *gandha* (qualité olfactive).

Le terme *bhûta*, quant à lui, dérive de la racine verbale *bhû* (« être », mais avec la double nuance de « subsister » et de « devenir »). Ces cinq éléments, présents dans tout l'univers sensible, donc dans le corps humain, sont interprétés différemment par les auteurs modernes. Certains veulent les assimiler aux divers degrés de condensation de la matière et ils parlent, par exemple, d'« état radiant » pour *tejas* ou d'« état gazeux » pour *vâyu*. D'autres voient dans les *bhûta* des « modalités vibratoires » sous lesquelles la même matière se rendrait perceptible successivement à chacun de nos sens. Ces explications, et d'autres encore, peuvent contenir une part de vérité mais elles négligent le fait que, pour les tantristes, l'unique substrat de la réalité est la Shakti, l'énergie consciente, et non pas la « matière », notion inconnue des anciens Indiens, terme que l'on emploie par routine mentale mais que l'on serait souvent bien embarrassé de définir. Les éléments ne sont pas pour un *yogin* des abstractions scientifiques ou philosophiques mais, si étrange que cela puisse paraître, des supports de travail et des objets d'expérience. Le mot « feu », par exemple, peut nous évoquer la lumière de la connaissance, la chaleur de l'amour, l'énergie de destruction, l'enthousiasme, le sacrifice, le désir sexuel, l'état subtil dans son ensemble : aucune de ces significations n'exclut d'ailleurs les autres. Mais ce qui importe vraiment au *tântrika*, c'est de *devenir* le feu, non de dire ce qu'il est. Et cela ne doit pas seulement s'entendre en un sens magique accessoire (attesté dans le cas de *yogin* qui sont capables d'allumer le feu en prononçant son « nom »). Toute pensée assez intense engendre son objet et se transforme en lui.

Ce point de vue opératif et dynamique du tantrisme étant rappelé, précisons quelques notions traditionnelles à propos des cinq éléments.

Beaucoup d'indianistes aujourd'hui répugnent à rendre *âkâsha* par « Ether », soit que ce terme leur paraisse un brin vieillot, soit que leur pensée soit plus ou moins influencée par d'autres doctrines

qui ignorent cette « quintessence » ou la conçoivent différemment. Aussi préfèrent-ils le terme « espace », recevable à condition de ne pas entendre par là l'ensemble des déterminations spatiales qualifiées, les points cardinaux (*disha*), lesquels ne sont qu'un effet de l'*ākāsha*, non cet *ākāsha* lui-même. L'Ether, dans la vision hindouiste orthodoxe, n'est pas un milieu vide, inerte, tridimensionnel, mais un dynamisme illimité qui, selon la parole de Shankara, « donne son lieu » à toutes les choses. C'est une libre et universelle vibration, un rayonnement, dans toutes les directions à la fois, de lignes de forces symbolisées par les « cheveux de Shiva ». Le mouvement transversal de l'Air, le mouvement ascendant du Feu, le mouvement descendant de l'Eau et cet « arrêt » que marque la Terre¹⁴, tout cela a lieu dans l'*ākāsha* et n'est possible que par lui. Dans son indifférenciation primordiale, dans son état de simplicité et d'homogénéité absolues, il contient en puissance non seulement les quatre autres éléments mais aussi tous les corps. On peut bien – surtout si l'on a à traduire certains Tantras hindouistes teintés de bouddhisme – rendre *ākāsha* par « espace » plutôt que par « Ether », mais ce glissement de sens est quelque peu aventureux. En effet, de l'idée d'« espace » on tombe facilement dans celle de « vide », d'« espace vide » (d'un « contenant sans contenu », selon la remarque critique de Guénon) et l'on oublie que le vide, pour les sages de l'Inde (et aussi bien du reste pour ceux de la Chine ou du Tibet), est une notion beaucoup plus métaphysique que physique, un état de supraconscience ou le fond sans fond de la conscience et non pas quelque absence de matière, d'atomes ou de molécules. En vérité, l'Ether est plutôt le contenu de l'espace que l'espace même, mais ce contenu n'est pas du « vide », c'est un élément bien *réel* et distinct des autres, quoique informel et impénétrable, dont la négation appauvrit toute cosmologie et prive les quatre autres éléments de leur principe¹⁵.

Passons plus rapidement sur les autres *bhûta*. *Vāyu* veut dire ce qui « va », ce qui « se meut » (nous retrouverons ce mot à propos de la physiologie subtile de l'être humain) : l'Air est en effet caractérisé par la mobilité. La qualité tangible lui est attribuée (en plus de la qualité sonore héritée de l'élément précédent : remarque valable pour toute la série). *Tejas* est le Feu, qui se manifeste à nos sens comme lumière et chaleur et qui a donc pour qualité spécifique la

14. Les noms des éléments sont écrits avec une majuscule pour bien faire comprendre qu'il ne s'agit pas des corps portant les mêmes noms, mais de leurs principes subtils sous-jacents.

15. Même les notions indiennes d'espace et de temps sont très différentes de celles qui ont prévalu en Occident, du moins jusqu'à une époque récente. Espace et temps ne sont pas des cadres abstraits où des objets se situeraient et où des événements se produiraient. Ce sont des facteurs dynamiques et qualifiés, des rythmes vécus, liés aux mouvements créateurs de la conscience. Temps et espace naissent avec la pensée et s'évanouissent avec elle.

visibilité. On sait d'ailleurs que c'est par la couleur que la forme est perçue puisqu'un objet parfaitement incolore serait invisible. *Jala* (ou *ap*), l'Eau, a pour caractéristiques le froid, la densité (qui lui est commune avec la Terre) et la fluidité (qui lui est propre). Son *tanmâtra* est la saveur. Enfin *prithivî*, dernière des trente-six catégories shivaïtes, est la modalité corporelle la plus condensée de toutes, l'élément en lequel la gravité s'exerce à son plus extrême degré : la Terre, dont la qualité sensible est l'odorat. Mais, comme cet élément est l'aboutissement de tous les autres, il rassemble en lui tous leurs *tanmâtra*, selon la loi déjà signalée. Ainsi, alors que l'Ether possède seulement la sonorité, alors que l'Air est à la fois sonore (milieu de propagation du son) et tangible (senti par son déplacement), alors que le Feu peut être entendu, vu, touché (éprouvé comme température), alors que l'Eau ajoute à toutes ces possibilités celle d'être goûtée par la langue, la Terre, elle, synthétise tout ce que l'on sent, goûte, voit, touche et entend : d'où sa place privilégiée dans le travail initiatique, bien que, d'un autre côté, elle occupe la position la plus basse dans la hiérarchie des catégories. Mais on peut voir dans cette inversion une application de la doctrine du « reflet » qu'enseignent les shivaïtes : la Nature (la Shakti) est un miroir dans lequel l'Esprit (Shiva) se reflète ; or ce miroir est ainsi fait que le dieu s'y voit la tête en bas et ainsi ce qui lui apparaît en premier est ce qu'il y a de plus inférieur en lui. C'est peut-être dans cette philosophie qu'il faut chercher la raison profonde de l'attrait, méthodique et non morbide, que les *tântrika* ont pour les choses humbles ou viles.

Avec *prithivî* s'achève la sphère de la Nature, régie par le dieu Vishnu, gardien des harmonies de l'univers. La sphère de la Terre, elle, est gouvernée par Brahmâ. Comme nous allons le voir, elle ne représente pas l'élément du même nom, étudié à l'instant, mais un « corps » particulier formé par la combinaison indéfiniment variée des cinq *bhûta*.

5. La sphère de la Terre. *Karman* et *samsâra*

Voici donc notre globe terrestre – même si les anciens Indiens s'en faisaient une idée fantaisiste à nos yeux – avec ses êtres humains, animaux, végétaux, minéraux, tous ses objets inanimés (mais non dépourvus de toute conscience puisque Shiva est partout). Ce n'est pas qu'il n'existe pas d'autres mondes encore, inférieurs au nôtre, correspondants à des états de conscience infra-humains. Mais on ne les considère pas ici parce qu'il ne s'agit pas en réalité de mondes sensibles (quelle que soit l'imagerie mythologique qui s'est déve-

loppée autour d'eux) mais de mondes psychiques, amas, tourbillons d'énergies perverses ou dégradées¹⁶.

A ce stade terminal, à cette limite que fixe la descente de Shiva dans la Terre, l'âme individuelle est étroitement enserrée, « cuirassée » et ne dispose plus que de pouvoirs et de connaissances très limités. Identifiée au corps de chair, accablée de nécessités, elle devient un *pashu*, une « bête de somme » asservie et condamnée à transmigration indéfiniment dans la ronde des renaissances, dans le flux universel (*samsâra* : « couler avec »). En vérité, elle s'y condamne elle-même, sans qu'il soit besoin d'alléguer aucune fatalité extérieure, aucune cruauté divine. Si l'individu ne se cramponnait pas à la conviction erronée d'être un « agent », ses actes¹⁷ n'entraîneraient ni mérite ni démérite. Mais dès l'instant où il s' imagine l'auteur de ses actions, il en devient responsable et doit en subir toutes les conséquences. En d'autres termes, est soumis au *samsâra* non seulement celui qui y adhère en tant que théorie orientale particulière, mais tout être qui croit à la causalité, son rattachement formel à telle ou telle religion n'entrant pas en ligne de compte. Et seul échappe à cette loi implacable l'être « délivré », « désabusé » au sens fort, le fait qu'il soit hindouiste, bouddhiste, chrétien ou athée n'ayant, là non plus, aucune importance¹⁸.

Chaque expérience laisse des traces, des imprégnations (*vâsanâ* : « parfums ») dans le mental. Ces impressions déposées stagnent, s'incrustent en réagissant les unes sur les autres ; elles forment des nœuds, des potentialités subconscientes, certaines à caractère biologique, d'autres à caractère psychique : les *samskâra* (« confections »). La présence d'un certain agrégat de *samskâra* et non d'un autre fait que chacun de nous vient au monde avec son monde, son faisceau de tendances, que l'on en appelle ici aux hérédités ou aux « vies antérieures ». Ces attractions instinctives, ces répulsions inexplicables, tous ces « démons » et ces « génies » que nous portons en nous ou qui plutôt nous portent, peuvent longtemps subsister à l'état latent dans ce que le bouddhisme nomme « conscience réceptacle » (*âlayavijñâna*) – et que l'on peut rapprocher, dans une certaine

16. Tous les mondes situés symboliquement sous la Terre ne sont cependant pas peuplés d'êtres inférieurs aux hommes (cf. p. 34, note 26). La question des *Pâtâla* sera aussi évoquée au chapitre suivant (p. 125), à propos des *chakra*.

17. Le mot *karman* inclut toute forme d'activité : rituelle, corporelle, verbale, mentale, affective, etc. Dans le brahmanisme ancien, l'acte n'enchaîne pas, il pourvoit à nos besoins. A partir du jainisme et du bouddhisme, le *karman* devient automatiquement facteur de souffrance et de servitude.

18. « Cause et résultat se présentent dans l'exacte mesure où l'on est captivé. Que cette croyance disparaisse et ils ne se présentent plus. Aussi longtemps que l'on croit à la causalité, le monde empirique (*samsâra*) perdure. Que disparaisse cette croyance et on ne retournera plus à ce monde empirique. » (*Mândûkya-kârikâ*, IV, 55-56, trad. P. Lebail.)

mesure, de l'inconscient jungien –, sorte de réservoir, de terreau où s'accumulent les déchets psychiques (déchets et germes à la fois de futurs développements karmiques). Les mêmes tendances peuvent aussi affleurer dans l'état passif du rêve ou de l'hypnose ou bien, plus positivement, être captées et réorientées par le *yogin*, grâce à son pouvoir d'évocation ou de visualisation (*bhâvanâ*). Elles peuvent même alors devenir un facteur de délivrance au lieu d'être une cause de transmigration.

A ce sujet, on est amené à séparer la véritable doctrine traditionnelle de ses déformations populaires. Le *karman* ne devrait pas être interprété en termes naïvement moralisants de justice immanente : récompense des bons et punition des méchants (avec la tentation permanente chez l'homme d'appeler « méchants » ceux qui poursuivent des intérêts contraires aux siens). Plus profondément, il s'agit d'une loi aussi impersonnelle et aussi peu sentimentale que celle de la gravitation, une loi d'équilibre cosmique selon laquelle toute perturbation de l'univers entraîne une réaction compensatrice. Et, de ce point de vue, nombre de personnes qui sont persuadées d'accomplir le « bien » peuvent autant perturber l'équilibre que celles qui accomplissent ouvertement le « mal » et déclencher, en toute bonne conscience, une somme équivalente de catastrophes.

Le *samsâra*, de son côté, ne devrait pas être réduit à un réincarnationnisme simplet. Transmigrer signifie traverser une série d'états d'existence, passer de l'un à l'autre et non pas revenir indéfiniment dans le même. Naître homme – et a fortiori *renaître* homme – n'est pas un phénomène qui va de soi ni une possibilité renouvelée automatiquement ou sur simple demande¹⁹. C'est que, si pénible que paraisse la condition humaine à beaucoup de gens, elle est pourtant enviable et spirituellement avantagée par rapport à bien d'autres. « Centrale », « axiale », occupant une place médiane entre les mondes paradisiaques et les mondes infernaux, elle permet de « monter » aussi bien que de « descendre » dans l'échelle des êtres. D'autres conditions, pour offrir un plus grand « confort » que la nôtre, ne pré-

19. Pour illustrer cette difficulté, on utilise l'image d'une tortue plongée dans la mer, à laquelle il serait permis de monter à la surface une fois tous les cent ans. Sur les vagues flotte une planche où un nœud de bois a laissé un trou. Lorsque la tortue et la planche sont manœuvrées par les courants de la transmigration dans une position telle que l'animal parvienne à passer sa tête dans le trou, alors, et alors seulement, une naissance humaine est atteinte. Frithjof Schuon emploie une autre image : « Que l'on se représente une pluie arrosant un terrain dont le centre serait marqué par un caillou : il y aura infiniment plus de chances pour les gouttes d'eau de tomber sur le terrain que sur la pierre ; et cette image, convenablement transposée, permet d'entrevoir non seulement pourquoi la condition humaine est « difficile à obtenir », mais aussi pourquoi cette condition – ou dans tout autre monde la condition analogue – représente Dieu « sur terre » ; c'est en effet à partir de cette condition seule que l'être peut réaliser Dieu et sortir par conséquent de la transmigration (le *samsâra*). » (*L'Œil du cœur*, p. 54, Dervy-Livres, 1974.)

sentent pas la même possibilité d'évolution²⁰. L'homme, comme on l'explicitera au chapitre suivant, est une totalité dans son ordre ; il constitue un monde quasi autonome, un microcosme parfait. Toutes les catégories d'êtres se reflètent en lui, depuis les plus viles jusqu'aux plus lumineuses. C'est dans notre espèce, si souillée et si indigne soit-elle, que les avatars et les Bouddhas choisissent de s'incarner. Aussi est-ce une grande pitié que de gaspiller une vie humaine, que de vivre son humanité en mode passif au lieu de la réaliser activement. Certes, notre monde n'est pas le seul et, dans chacun des autres, fussent-ils incorporels, il doit bien exister aussi un état central et axial (que l'on pourrait qualifier analogiquement d'« humain »), un état proposant donc, dans la même mesure que le nôtre, une possibilité de sortir de la ronde du *samsâra*, un « portillon de secours ». Mais l'homme qui meurt sans avoir, sinon réalisé, du moins cherché la Libération de toutes ses forces, n'a pas du tout la certitude de renaître dans un tel état. Il peut fort bien se retrouver, pour des durées indéterminées, dans quelque situation « périphérique » (comparable à celle qu'occupent les animaux sur notre Terre), où aucune possibilité active de Délivrance ne lui sera laissée. La seule chose qui pourrait le consoler ou le soutenir – pour autant qu'il s'en souvienne dans son extrême déchéance – c'est que rien dans le *samsâra* n'est permanent, ni enfer ni paradis, ni joie ni peine.

Telle est peut-être en effet l'idée principale, et paradoxalement stimulante, que l'on devrait retenir de cette doctrine : l'impermanence. A supposer même que la réincarnation soit possible, qu'elle ne soit pas la simple déformation populaire d'une science ésotérique incomprise, demandons-nous : *qui* se réincarnerait ?

Selon les bouddhistes, il n'existe nulle part de « noyau » stable, de substance réelle, d'entité, de personnalité, d'âme qui aurait le pouvoir d'assurer une liaison entre des vies successives ; il n'y a pas de « sujet » conscient, il n'y a qu'une série discontinue, brisée, fuyante d'états de conscience. Ce qui préexiste à la naissance et continue après la mort n'est nullement un « moi » au sens d'une unité véritable, c'est une force inépuisée et avide, un désir qui se réalimente sans

20. Selon le bouddhisme tantrique, il existe six possibilités de renaissance ou six conditions d'existence, à savoir, par ordre de souffrance croissante : 1. Le monde des dieux : on y accède par l'effet de ses mérites mais le bonheur dont on y jouit n'est pas éternel. 2. Le monde des Titans (*asura*), ennemis perpétuels des dieux auxquels ils veulent ravir les fruits de l'arbre qui exauce tous les vœux. C'est la jalousie qui leur a valu cette condition inquiète et belliqueuse. 3. Le monde des hommes, le plus important (malgré ses immenses misères), parce qu'il est le seul où l'être soit vraiment libre de sortir de la ronde. On y renaît par suite de convoitise et de passion. 4. Le monde des animaux. On s'y incarne par ignorance. 5. Le monde des *preta*, tristes fantômes torturés par une faim et une soif inextinguibles. L'avarice et la cupidité précipitent dans ce misérable état. 6. Le monde des enfers où souffrent de tous les supplices les êtres chargés de haine, le pire des péchés.

cesse, chaque vie étant comme une torche qui se rallume à une autre torche. Ce que les Occidentaux nomment « individu » ou « moi » n'est, aux yeux des adeptes du *Vajrayâna*, qu'une masse d'activités, de phénomènes inconsistants qui s'agrègent et se désagrègent et passent dans d'autres activités, dans d'autres phénomènes, fumées composant de nouvelles fumées²¹. En somme il y a transmigration mais *personne* qui transmigre et, corrélativement, il peut y avoir libération mais *personne* qui se libère...

Pour les tantristes hindous, en revanche, il existe bien un « Soï » (qu'on l'appelle *Âtman* ou Shiva) mais ce principe surnaturel, inaltérable échappe au devenir et n'a que faire du *samsâra*. Il se tient éternellement au centre de la Roue cosmique (dans son moyeu vide), il n'est aucunement entraîné par son mouvement. Ce qui transmigre et aspire à la Délivrance, ce n'est pas lui, l'Immuable, mais l'« âme vivante » individuelle (*jîvâtman*), son reflet, principe du corps subtil (*linga-deha* ou *sûkshma-sharîra*), lequel n'est pas seulement constitué de plusieurs des catégories analysées plus haut (*buddhi*, *ahamkâra*, *manas*, les *indriya*, les *tanmâtra*) mais aussi, et peut-être surtout pour un *tântrika*, d'énergies vitales; et c'est pourquoi l'ensemble de cette double doctrine de la transmigration et de la Libération ne pourra être vraiment compris tant que l'on n'aura pas traité de la structure énergétique de l'être humain.

6. Les cinq états de la Conscience

Le sujet qu'il nous reste à aborder pourrait également trouver sa place dans le chapitre suivant, dans la mesure où il possède une dimension énergétique et vitale autant qu'intellectuelle et métaphysique. En outre, il ne concerne pas seulement l'aspect macrocosmique de la Réalité (*adhidevaka*) mais aussi bien ce microcosme (*adhyâtmika*), cet univers réduit et cependant complet que constitue l'être humain à travers ses différents états de conscience. Il faut bien comprendre en effet que le tantrisme ne délimite pas de frontière stricte entre la Nature et l'Esprit, entre le monde et l'homme, entre l'objectif et le subjectif. La pensée de Shiva (sa Shakti) produit le cosmos, l'extériorise, le déploie à travers le jeu des trente-six catégories. De la même façon, la pensée de l'homme projette à chaque instant des formes, des couleurs, des désirs, des phénomènes et des

21. C'est ainsi qu'après la mort certains éléments psychiques dissociés peuvent se cristalliser plus ou moins durablement, allant rejoindre, selon des lois de sympathie complexes, d'autres formations analogues. Mais ces « influences errantes », quoique animées encore par des désirs, ne sont nullement des « personnes ». D'autre part, le fait d'être visité par elles dans des états de transe ou de rêve ne prouve en rien qu'on a été, dans une vie antérieure, l'être humain dont elles sont issues.

événements, tout un univers sensoriel et mental. La seule différence entre le dieu et l'être humain, c'est que le premier garde la totale conscience et l'autocontrôle du processus – telle l'araignée capable à la fois de tisser et de réabsorber sa toile –, tandis que le second, très rapidement, « s'empêtre », devient dupe des objets qu'il a lui-même créés et, se les figurant « extérieurs » à lui, les convoite ou les craint. Le monde, comme l'affirment avec une égale netteté le *Vedânta* et le tantrisme, n'est qu'un « spectacle mental », une sorte de tragi-comédie que la pensée se joue sans cesse à elle-même. Comme il n'existe nulle part de véritable dualité, il en résulte que nous sommes à la fois – mais lequel d'entre nous le sait vraiment ? – le spectateur, le spectacle, le metteur en scène et le théâtre où la représentation est donnée (et l'on peut ajouter le critique qui la louera ou la dépréciera).

La principale divergence entre le védantiste et le tantriste tient à la méthode utilisée pour abolir la souffrance qui naît de cet éparpillement. Le premier, pur gnostique, tente d'exclure tout ce qui n'est pas le spectateur impassible et, pour cela, nie la réalité du spectacle : rejetant le corps, le sentiment, l'imagination, l'énergie vitale, il voit ce qui subsiste quand tout ce qui bouge a disparu. L'adepte du tantrisme, au contraire, ne s'interroge guère sur la « réalité » ou l'« irréalité » du monde. Ce qui lui importe, c'est l'efficacité : *rendre* les choses réelles ou irréelles par sa capacité de les voir, de les vivre ; agir en accord avec la Shakti ; reconnaître, épouser toute forme qu'elle voudra bien prendre, entrer dans sa danse de flammes. Il s'agit pour lui, au fond, moins de se libérer d'une servitude que de manifester une liberté, cette éternelle liberté de Shiva qui lui fait créer le monde à chaque seconde, sans autre « raison » que son plaisir. Vie empirique et Libération sont solidaires l'une de l'autre, les deux faces d'une même Réalité insaisissable et ineffable. Les séparer, les opposer, décider que l'une est « illusoire » alors que l'autre est « vraie », c'est se condamner à ne voir que d'un œil, à ne marcher que sur un pied ; et c'est, pourrait-on dire d'une manière plus affective, ne pas aimer la Déesse.

L'antique spéculation, védique et upanishadique, avait envisagé trois mondes (*tribhuvana*), et ce dernier mot, ici, ne doit pas être entendu au sens, étudié plus haut, où les shivaïtes parlent de 118 ou de 224 mondes. Le classement, plus général et moins détaillé, visait plutôt les trois degrés fondamentaux de l'Existence universelle : la Terre (*Bhûh*), l'Atmosphère (*Bhuvah*) et le Ciel (*Svah*), domaines respectifs des manifestations grossière, subtile et informelle. A ces trois mondes on fit naturellement correspondre, chez l'être humain, trois « corps » : terme approximatif en vérité – comme on le précisera au chapitre suivant – puisque seul le « corps grossier » (*sthûla-sharîra*)

est authentiquement un corps ; le « corps subtil » (*sûkshma-sharîra*) n'est qu'un champ d'énergies et de courants lumineux en perpétuel mouvement ; quant au « corps causal » (*kârana-sharîra*), comme il ne relève plus de l'individualité même au sens intégral, il échappe à toute forme.

Cette même division tripartite fut encore appliquée par les anciens sages aux différentes conditions du Soi dans l'être humain : c'est la théorie bien connue des trois états, veille (*jâgrat*), rêve (*svapna*) et sommeil profond (*sushupti*).

Les deux premiers, veille et rêve, représentent deux états de conscience de l'individu en tant que tel. Dans la veille, le sujet expérimente un monde constitué d'objets « externes » (sensibles) et d'objets « internes » (mentaux). Les objets externes présentent une relative stabilité, une relative permanence et suffisent aux nécessités de la vie empirique et sociale. Même en tenant compte des diverses inégalités naturelles entre les hommes, des éventuelles infirmités, tous perçoivent en gros le même « monde », assistent et participent au même spectacle²², et personne, dans sa vie quotidienne, ne doute sérieusement de sa réalité. D'ailleurs, celle-ci ne manquera pas de se rappeler à mon bon souvenir, quelles que soient mes options philosophiques : même si je me persuade que la matière n'existe pas, je n'en aurai pas moins une sévère bosse si je me cogne la tête contre un mur. Quant aux objets internes, ils sont évidemment source de plus nombreuses divisions entre les hommes. Nous interprétons les messages que nous livrent nos sens en fonction de notre culture, de notre éducation, de traditions et religions reçues, à quoi s'ajoutent notre hérédité, notre *karman*, notre complexion particulière, etc. Néanmoins, là encore, dans cet état de veille, il est permis de parler d'une expérience « commune » à tous les hommes. Stupide ou brillante, tous les humains ont une forme de pensée, d'activité psychique, fût-elle grossièrement pulsionnelle²³.

Dans l'état de rêve, au contraire, chacun d'entre nous perçoit un monde individuel, purement subjectif, non partagé avec autrui. L'« âme vivante » (*jîvâtman*) y tourne en circuit fermé. Sur l'écran de la conscience elle projette des idées revêtues de formes subtiles : impressions résiduelles (*vâsanâ* et *samskâra*) laissées par l'expérience de veille, associations plus ou moins cohérentes et coordonnées de désirs, de soucis et d'attentes. Elle s'empare de ces images,

22. C'est une des raisons pour lesquelles cette première condition de l'être est appelée *vaishvânara*, « ce qui est commun à tous les hommes ». Sous le rapport macrocosmique, ce terme désigne l'« Homme universel » dont les membres sont homologués aux différentes parties de l'univers.

23. *Manas* (le mental) et *mânava* (l'homme) sont deux mots de même racine. L'être humain est essentiellement un être pensant et il ne peut dépasser sa condition qu'en renonçant à la pensée ou, du moins, en cessant de s'identifier à elle.

les combine, les manipule, s'identifie à elles avec la même ardeur, la même conviction ingénue qui la faisait adhérer au monde sensible dans l'état précédent. Nous n'avons pas moins peur d'un tigre vu en rêve que d'un tigre vu dans l'état éveillé ; nous désirons tout autant une femme onirique qu'une femme charnelle. L'identification du sujet à l'objet, du créateur à sa créature est aussi totale, aussi spontanée et irrésistible dans un état que dans l'autre. Métaphysiquement, il est donc difficile d'établir une différence intrinsèque entre les deux états. S'ils sont « situés dans le même lieu », selon une parole ancienne, le fait de les considérer comme également illusoires (point de vue védantique et bouddhique) ou comme également réels (point de vue tantrique hindou) devient au fond assez secondaire ; tout juste joue-t-il un rôle dans le choix d'une méthode.

Si ces deux états, en tout cas, sont l'un et l'autre accessibles à la psychologie (ne forment-ils pas même tout son champ d'étude ?), il n'en va pas de même du troisième, le sommeil sans rêve. Aussi le qualifie-t-elle trop facilement d'« inconscient » (au sens premier de « non-conscient ») et un nombre croissant d'auteurs orientaux modernes acceptent ce terme, par consentement aux idées ambiantes. Pourtant, dans l'optique traditionnelle, ce n'est point parce qu'un état est dépourvu d'activité psychique qu'on est autorisé à le proclamer inconscient. Le sommeil profond appartient au domaine informel, supra-individuel ; l'ego s'y résorbe dans un état de non-tension, de non-désir, de félicité indifférenciée, homogène ; sujet connaissant et objet connu fusionnent dans une unité retrouvée, quoique vécue en mode passif : il y a donc bien conscience, mais *conscience sans objet* (sans autre objet que sa propre béatitude) et sur cela les psychologues et les psychanalystes n'ont évidemment rien à dire, non plus que tous ceux des philosophes qui identifient et réduisent l'être à la pensée. On peut d'ailleurs accorder à ces derniers que d'un tel état, pour bienheureux qu'il soit (et apprécié de tous les hommes, même d'eux), nul n'est jamais ressorti en possession de la sagesse. Dès le réveil, nous retrouvons le monde de la dualité ou plutôt nous le projetons de nouveau, ce qui prouve bien que, dans le sommeil profond, il y a seulement suspension, et non disparition, de la pensée. Chaque matin, le spectacle figé se ranime, la magie reprend et aussitôt revient la notion d'un « spectateur », d'un « sujet » séparé percevant des « objets » externes et internes, d'un « moi » et d'un « autre ». Tel est le jeu perpétuel, l'oscillation universelle de la conscience à laquelle n'échappe aucun être incarné.

Cependant, même développés dans toute leur extension, ces trois états n'épuisent pas les possibilités de l'être. D'abord on peut en considérer d'intermédiaires, sortes de prolongements ou de reflets de chacun dans les autres. Nous pouvons, par exemple, rêver ou rêvas-

ser dans l'état de veille comme nous pouvons, dans l'état de rêve, « veiller », c'est-à-dire garder la conscience que nous rêvons²⁴. Parfois au contraire, c'est la torpeur du sommeil profond qui semble se communiquer aux deux autres états, abrutissant notre conscience de veille et rendant nos rêves opaques. Il faudrait encore examiner certains états d'inspiration poétique ou artistique, de concentration scientifique extrême, durant lesquels la conscience s'abstrait du monde sensible et se transporte dans un univers d'archétypes et de symboles, de nombres et de principes ; divers types d'extases, de ravissements mystiques ou érotiques, de transes ascétiques, magiques ou guerrières ; enfin, la mort elle-même, état intermédiaire (souvenons-nous du sens du mot tibétain *Bardo*), tantôt « rêve » paradisiaque, tantôt « cauchemar » infernal entre deux « veilles », entre deux « vies ».

Mais même cela ne suffit pas. Au-delà des trois états et de ces franges, de ces nuances chromatiques que l'on peut discerner entre eux, les sages de l'Inde ont reconnu un « quatrième état » (*turīya* ou *chaturtha*). Ce qui le distingue du sommeil profond, c'est qu'il s'accompagne de connaissance permanente. *Turīya* est le Connaisseur ultime des autres états – fondamentaux et intermédiaires – en lesquels il coule et se répand, les imprégnant à la façon d'une huile. Inapprochable, impensable, non duel, qu'est-il donc sinon le Soi, le Sujet absolu, Shiva contemplant les jeux merveilleux de Shakti ? Le but de toutes les disciplines spirituelles issues de l'Inde est d'accéder à cet état transcendant, qu'on le nomme Eveil, Illumination, Libération, Réalisation, il n'importe. Mais cela peut n'être qu'un événement occasionnel, un bond fulgurant, un dépassement provisoire après lequel on retombe dans l'ignorance commune ou, du moins, dans une semi-connaissance aggravée de la nostalgie d'avoir entrevu l'essentiel sans avoir été capable de s'y maintenir. C'est pourquoi les tantristes ont parlé d'un « cinquième état » (*turyâtītā*). Il ne faudrait pas voir là une espèce de surenchère métaphysique, une inflation purement verbale qui nous entraînerait ensuite à envisager un « sixième état » puis, pourquoi pas, un « septième », etc.²⁵. Il n'en est pas ainsi car, en toute rigueur, rien ne peut se trouver au-delà de

24. Cette conscience, sauf entraînement particulier, passe vite, si bien qu'elle déclenche généralement le réveil. Lorsqu'on est capable de percevoir la vie éveillée comme un rêve, on accède avec moins de difficulté au rêve lucide.

25. Un problème analogue se pose à propos du nombre des *chakra*, « gonflé » dans certains textes (cf. chap. suivant). De même il est devenu courant, dans les revues à prétention ésotérique, de parler de « sept corps ». La tradition authentique de l'Inde n'en envisage pourtant que trois, l'un d'entre eux comprenant trois subdivisions, ce qui, à la limite, autorise à évoquer cinq « enveloppes » mais non sept (le septuple corps causal décrit p. 142 est tout autre chose). Ces conceptions fantaisistes proviennent souvent des écrits théosophistes de Mme Blavatsky et de ses disciples, qui ont eu une sorte de génie pour reprendre des données traditionnelles en les déformant. L'étonnant est que les auteurs qui les véhiculent aujourd'hui sont rarement conscients de leur origine.

turîya. Celui-ci est la Conscience infinie : imaginer une Supra-Conscience de cette Conscience elle-même sans limites n'aurait pas plus de sens que d'imaginer une suite à l'éternité.

Ce que les maîtres tantriques ont désigné du nom de « cinquième état », c'est un approfondissement, une stabilisation définitive d'un état d'illumination qui n'avait été peut-être au départ qu'un tour de main, un exploit fortuit. Lorsqu'on attrape le Soi au vol, c'est le quatrième état. Lorsqu'on le tient fermement – ou plutôt lorsqu'on l'apprivoise –, lorsqu'on fait amitié avec lui, lorsqu'il prend à ce point possession de notre être qu'on ne l'oublie plus jamais (que ce soit en veillant, en rêvant, en dormant ou même en mourant), c'est le cinquième état.

Au-delà de cette Béatitude suprême qu'y aurait-il, et en deçà d'ailleurs, puisqu'elle contient tout ?

CHAPITRE III

Le microcosme humain : les trois corps

1. Analogie entre l'univers et l'être humain

Le tantrisme tout entier repose sur une intuition, qui pour quelques-uns seulement peut devenir une évidence : c'est qu'il n'existe rien dans l'univers, aucune principe, aucune énergie qui ne se retrouve d'une certaine façon dans le corps humain – et réciproquement. Cette analogie constitutive entre macrocosme (*Brahmânda*) et microcosme (*pindânda*) est familière à toute pensée traditionnelle, qu'elle soit d'Orient ou d'Occident. L'Inde, aussi loin que l'on remonte dans son passé, l'a toujours connue. Déjà plusieurs hymnes védiques comparaient la naissance du cosmos au démembrement sacrificiel d'un corps immense, tantôt humain, tantôt animal. Toutes sortes de correspondances étaient établies entre les membres du Géant primordial et les diverses parties de l'univers : par exemple, lorsqu'il s'agissait d'un Cheval, l'aube était assimilée à sa tête, le soleil à son œil, le ciel à son dos, la terre à ses sabots, les étoiles à ses os, l'éclair à son bâillement, la pluie à son urine, etc.

Dans les Upanishads s'affirment d'autres équivalences. Parfois ce sont les dieux qui pénètrent dans l'organisme humain : le Feu entre dans la bouche et devient la parole ; l'Air entre dans les narines et devient le souffle ; le Soleil entre dans les yeux et devient la vue ; l'Eau entre dans le sexe et devient le sperme, etc. Parfois se fait jour l'idée corrélatrice que les différentes composantes du corps se dispersent à la mort et vont rejoindre l'élément cosmique dont elles étaient issues : la voix retourne au Feu, le souffle retourne à l'Air, le mental à la Lune, le corps à la Terre, les poils aux plantes, les cheveux aux arbres, le sang et le sperme aux Eaux, etc. Mais l'effort principal des auteurs upanishadiques reste toujours de montrer que le Soi (*Âtman*) à l'intérieur de l'homme est identique au Principe

transcendant (*Brahman*) qui régit la manifestation. Le même Soi qui est caché dans la caverne du cœur, « plus petit que le germe d'un grain de millet », se révèle plus grand aussi que tous les mondes ensemble. Connaître l'un, c'est connaître l'autre et comme, dans cette pensée gnostique, être et connaître ne font qu'un, celui qui *est* le Soi *est* aussi le *Brahman*.

Avec le tantrisme, le même mode de pensée analogique va être repris et amplifié, organisé et systématisé, au service d'une réalisation spirituelle qui est conçue comme ne pouvant passer que par le corps. La phrase sanskrite souvent citée : *Yad ihâsti tad anyatra, yan nahastî na tat kvachit* (« Ce qui est ici est là, ce qui n'est pas ici n'est nulle part ») n'est pas exclusivement tantrique ; telle quelle, ou à peine modifiée, on la rencontre dans d'autres textes traditionnels, le *Mahâbhârata* par exemple. De même, la formule du *Kulârnavatantra* : « Le corps est le temple du dieu » rappelle une très ancienne image du corps comme un « temple à neuf portes » (les deux oreilles, les deux yeux, les deux narines, la bouche, le sexe, l'anus). Mais, avec les citations (hindouistes ou bouddhistes) qui vont suivre, on passe dans un climat proprement tantrique : « Ecoute, ô Déesse, la sagesse enclose dans ce corps ; connue véritablement, elle donne l'omniscience (*Shivâgama*) ; « Sans le corps, l'homme ne peut atteindre aucun résultat » (*Rudrayâmalâ*) ; « Sans le corps, il n'y a pas de béatitude suprême » (*Hevajra-tantra*) ; « Il n'est pas nécessaire d'inventer des mortifications, de pratiquer des jeûnes et des rites, des ablutions, des purifications ; les autres observances sociales peuvent être abandonnées. Nul besoin non plus de vénérer des dieux façonnés de bois, de pierre ou de boue, mais on doit offrir perpétuellement, avec concentration, son adoration à ce corps » (*Advaya-siddhi*) ; « Ici, dans le corps, se trouvent le Gange et la Jumânâ, Prayâga et Bénarès, le Soleil et la Lune. Ici sont les lieux sacrés, les *pîtha* et les *upapîtha*¹. En vagabond, j'ai visité maints endroits de pèlerinage mais jamais je n'ai vu un seul lieu de béatitude comparable à mon corps » (*Dohâ-kosha*). » On pourrait multiplier presque indéfiniment de telles citations, en y ajoutant même de plus provocantes qui paraissent mettre l'accent sur l'aspect sensuel du corps et sur la possibilité d'atteindre la Délivrance en assouvissant tous ses désirs ; mais c'est un autre côté de la question qui sera mieux traité dans le dernier chapitre de ce livre. Le point essentiel à retenir est que, pour les *tântrika*, le corps constitue un réservoir illimité de puissance et de félicité. Aussi, devant un lyrisme aussi insistant, est-on amené à s'interroger : de *quel* corps parlaient donc ces *yogin* ? Par *corps*, qu'entendaient-ils exactement ?

1. A propos de ces sanctuaires érigés sur les lieux où tombèrent les parties du corps de Satî, voir plus loin, chap. v, 1.

2. Corps causal et corps grossier

On fait souvent dériver le mot *sharîra* d'une racine qui signifie «dépérir», «se désagréger». Tout corps en effet – même en donnant à ce terme le sens le plus élargi et transposé qu'on voudra – est destiné à périr. Dans la conception tantrique aussi bien que védantique, les trois *sharîra* sont des «supports», des «demeures» provisoires de la Conscience, des «véhicules» que celle-ci emprunte un certain temps mais auxquels rien ne l'oblige à s'identifier. On trouve encore l'image de «fourreaux», de «gaines» ou d'«enveloppes» (*kosha*) : une pour chacun des deux corps «extrêmes» – le corps causal et le corps grossier – et trois pour le seul corps intermédiaire ou corps subtil. C'est dire que la complexité de ce dernier a été reconnue de bonne heure, tout comme son importance particulière dans le processus initiatique. Relativement à lui, et bien qu'il ait sur lui une préséance ontologique, le corps causal apparaît bien simple, d'une simplicité qui tient à sa quasi-perfection. Quant au corps grossier, qui est dérivé du corps subtil comme le corps subtil est dérivé du corps causal, il mérite certes l'attention de chacun de nous tant qu'il est en vie, mais il ne tarde pas à disparaître en poussière ou en cendre et, dans la pensée hindoue, il n'est appelé à aucune «résurrection». Lorsque l'«âme vivante» (*jîvâtman*) abandonne le corps, elle n'a plus rien de commun avec lui. C'est dans une autre forme, toute différente, qu'elle poursuivra son histoire, recueillera les fruits de son *karman* et cherchera sa libération définitive.

L'essentiel de ce chapitre sera consacré au corps subtil dont les maîtres tantriques ont exploré les possibilités à un degré qui paraît à peine imaginable. Mais il faut auparavant résumer les notions des Hindous concernant les deux autres corps, en puisant dans différentes traditions d'ailleurs concordantes (sauf sur quelques détails) : *Sâmkhya*, *Vedânta*, *Âyur-veda* et, au premier chef, yoga tantrique. Plusieurs conceptions, déjà exposées au chapitre précédent, trouveront ici un éclairage plus direct.

Le *kârana-sharîra* n'a ni forme ni couleur et n'est susceptible d'aucune représentation sensible. *Kârana* signifie cause, but essentiel, sens primordial de toute chose. Ce «corps causal» se situe donc au niveau des archétypes, des «Cieux» : c'est le «corps» des dieux ou, en termes chrétiens, des anges. On a vu qu'il correspondait, parmi les états de conscience, au sommeil profond, sans rêve, où toute distinction est abolie entre sujet connaissant et objet connu, entre «intérieur» et «extérieur». Une seule «enveloppe» lui est assignée, celle de la félicité intime et homogène de l'être pur (*ânandamaya-kosha*). Le *kârana-sharîra*, en tant que support principal d'une âme particulière, s'évanouit au moment de la Délivrance

mais la félicité, bien sûr, ne cesse pas avec celle-ci ni avec la disparition de la « personne » qu'elle implique. Au contraire, la liberté retrouvée du Soi s'accompagne d'une béatitude illimitée et désormais totalement consciente.

Avec le *sthûla-sharîra*, nous sommes ramenés à une expérience plus concrète. La racine *sthûl* veut dire croître, augmenter, grossir, engraisser. Le corps grossier est en effet assimilé à une « enveloppe alimentaire » (*annamaya-kosha*). Il comprend les cinq organes de sensation (oreilles, peau, yeux, langue, nez) et les cinq organes d'action (bouche, mains, pieds, anus, sexe) qui sont les supports et les instruments des facultés correspondantes (les dix *indriya*, relevant de la manifestation subtile). Il est composé des mêmes cinq éléments de base (*bhûta*) qui constituent l'univers entier : Ether, Air, Feu, Eau, Terre.

A ces notions déjà familières, il convient d'ajouter quelques précisions utiles pour quiconque porte au tantrisme un intérêt pratique et non pas simplement intellectuel ou culturel. Dans le corps humain, les cinq éléments se manifestent selon trois « humeurs vitales » (*tri-dosha*), terme dont l'apparence archaïque ne doit pas rebuter. L'Ether et l'Air produisent le vent (*vâta*), qui est léger, subtil, sec, mobile, rude et froid ; l'Eau et le Feu produisent la bile (*pitta*), espèce de feu liquide, mobile et pénétrant ; la Terre et l'Eau produisent le flegme (*kapha*), principe liquide, lourd, collant et trouble. On peut considérer ces trois humeurs – dont chacune à son tour comporte cinq modalités – à la fois comme des facteurs pathogènes et des barrières protectrices du corps dans son état physiologique normal. Vent, bile et flegme influencent tous les aspects de notre constitution : taille, poids, système pileux, dents, nature de notre appétit ou de notre sommeil, débit de notre parole, variabilité de notre pouls, etc. Ils sont à l'origine de nos désirs spontanés, de nos attirances et de nos répugnances individuelles à l'égard de certaines nourritures ou certaines saveurs². Ils agissent aussi dans notre psychisme le plus enfoui. Selon qu'une humeur prédomine en nous, nous rêverons d'envol ou de guerre ou d'océan, nous serons plus ou moins affectés par la peur ou la colère ou l'avidité. Et ces émotions elles-mêmes, réprimées ou non, diminueront la résistance naturelle de notre organisme, qui deviendra sujet à certains types de maladie (type vent, type bile, type flegme). La santé ne consiste pas dans la simple absence de tel ou tel symptôme morbide ; c'est un bien-être positif, durable et global qui résulte d'abord de l'équilibre des trois humeurs. Le bon

2. Les Hindous distinguent six saveurs (douce-sucrée, aigre-acide, amère, piquante, astringente, salée) liées aux cinq éléments et aux six saisons (printemps, été, saison des pluies, automne, saison des brumes, hiver). Pour nous borner à deux exemples :

Saveur douce : Terre + Eau, printemps.

Saveur piquante : Feu + Air, automne.

médecin n'est pas seulement celui qui guérit la maladie déjà déclarée, c'est celui qui sait anticiper, prévenir, pressentir le déséquilibre latent et qui possède l'art de renforcer les défenses naturelles de son patient, selon l'adage bien connu : « La maladie n'est rien, le terrain est tout. » Et puisque le corps grossier est essentiellement « fait de nourriture », on comprendra, dans un tel système, l'importance accordée à la diététique. En chaque type d'aliment se retrouvent les cinq *bhûta* diversement combinés, avec prédominance de l'un sur les autres : pour cette raison sa consommation sera plus recommandée à tel ou tel tempérament, elle accentuera ou corrigera plus ou moins telle ou telle humeur. La *Chândogya-upanishad*³ et les *Brahma-sûtra*⁴ enseignaient déjà que, une fois assimilées, les substances terreuses deviennent la chair ; les substances aqueuses, le sang ; les substances ignées, la graisse, la moelle et les nerfs. Les médecines âyur-védique et tantrique ont beaucoup développé et affiné ces antiques notions. Elles ont également précisé la fonction et le cycle d'engendrement des sept *dhātu*, constituants ou « tissus vitaux » de l'organisme⁵ : *rasa* (chyle), *rakta* (sang), *mâmsa* (muscles), *medas* (graisse), *asthi* (os), *majjâ* (moelle), *shukra* (sperme). L'attention qu'elles ont portée aux phénomènes psychophysiologiques prouve que, contrairement à une légende tenace, les Hindous ne furent pas de purs « mystiques » ni des « spiritualistes » unilatéraux.

3. Triple aspect du corps subtil

Ce que les tantristes appellent *sûkshma-sharîra* est une forme immatérielle, lumineuse, rayonnante et vibrante, échappant dans une certaine mesure aux lois de l'espace et du temps⁶. Vouloir se la représenter comme un « corps » doté d'organes et de parties distinctes, une sorte de « double » du *sthûla-sharîra* conduit à des équivoques fâcheuses. La forme subtile n'est pas vraiment perçue par les organes des sens en tant que tels. C'est seulement lorsque la conscience individuelle se trouve elle-même transférée dans l'état subtil (l'« Atmosphère », selon le symbolisme hindou) qu'elle peut obtenir une perception de la forme en question. Il est sans doute possible de se placer volontairement dans un tel état, comparable à un rêve lucide et contrôlé. Mais cela ne va pas sans danger et implique des repères

3. *Ch.-up.*, 6^e *Prapâthaka*, 5^e *Khanda*, *shruti* 1 à 3.

4. *B.-S.*, 2^e *Adhyâya*, 4^e *Pâda*, *sûtra* 21.

5. *Dhātu* signifie base, fondation, élément essentiel (en grammaire c'est la racine verbale). Le nombre des *dhātu* varie selon les écoles : 5, 7, 9 et même 18 chez les bouddhistes du Nord.

6. Ce corps est connu dans différentes écoles occidentales sous les noms de corps sidéral, corps fluidique, corps astral, corps éthérique, etc. Mais certaines de ces expressions sont extrêmement floues et il vaut mieux les éviter dans le contexte du yoga.

doctrinaux très sûrs, faute desquels on « verra » peut-être des choses mais on ne saura pas les interpréter.

Intermédiaire entre le monde spirituel et le monde sensible, le monde subtil apparaît comme un lieu de passage, un tissu d'échanges d'une incessante mobilité. L'hermétisme médiéval, qui en avait une bonne connaissance, le symbolisait par les deux serpents affrontés du caducée (image que nous retrouverons dans les deux *nâdî* latérales du yoga tantrique), ou encore par ces dragons que l'on voit s'entre-dévorer sur les trumeaux de certaines églises romanes. Car l'Atmosphère psychique est occupée par des forces essentiellement duelles, soumise à un rythme continu de « coagulations » et de « dissolutions », de contractions et d'expansions, de naissances et de morts, infatigable guerre amoureuse où il n'y a, au bout du compte, ni vainqueur ni vaincu. Peu importe le nom que l'on donne à ces deux énergies alternantes, ennemies et complémentaires : Soufre et Mercure dans l'alchimie, yang et yin dans le taoïsme, Soleil et Lune dans le tantrisme (qui dit aussi Shiva et Shakti). Quelle que soit la tradition, le processus initiatique revient toujours à unir ces deux pôles antagonistes dans une réconciliation, un « mariage », une hiérogamie, puis à dépasser cette harmonie même, en s'engageant dans la voie verticale, en forçant une issue hors de la Nature. Et celle-ci ne se laisse pas faire, elle résiste à l'effort de l'Esprit pour se libérer. C'est pourquoi il importe tant de connaître ce domaine intermédiaire que l'on aura à traverser et à subjuguer. Toutes les disciplines tantriques sont orientées dans cette perspective. On se méprend complètement si l'on croit qu'elles s'adressent au seul corps grossier. Qu'il s'agisse du *prânâyâma*, des *mantra* ou du *maithuna*, c'est toujours dans la dimension subtile que s'opère l'essentiel du travail. L'âme, dont la fonction est tout à la fois de séparer et de joindre l'esprit et le corps, ne saurait être abandonnée à son mystère fascinant et dangereux. Elle doit être conquise de haute lutte ou, comme le dit le symbolisme érotique des Tantras, « dénudée » et « possédée ». Triple est le voile qui la recouvre, à moins qu'on ne reprenne l'image des trois *kosha*, « gaines » ou « fourreaux » qui enveloppent le corps subtil. C'est par le *kosha* le plus intérieur, le plus proche du Soi, que nous commencerons.

On l'appelle *vijñânamaya-kosha* parce qu'il est constitué de *vijñâna*, faculté que l'on traduit souvent par « intelligence discriminative » mais qui correspond plutôt, ici, à la vision intuitive du sage, à l'intellect pur et informel (*buddhi*), lumière (au sens intelligible) directement réfléchie de la Connaissance universelle (*jñâna*, mot sanskrit équivalent au grec *gnôsis*) qui nous fait percevoir (ou plutôt concevoir) les choses dans leur essence profonde. C'est aussi, selon une représentation indienne classique, le « cocher » (tandis que

manas, le mental, correspond aux rênes et les cinq sens aux chevaux). Dans cette « enveloppe intellectuelle » résident les cinq *tanmâtra*, que l'on a définis au chapitre précédent comme « essences élémentaires », qualités sensibles dont procéderont ultérieurement les cinq éléments formant le monde objectif. On se situe donc encore, ici, bien en amont, non seulement des organes sensibles, mais même des facultés principielles de sensation (*indriya*).

La deuxième « gaine » du corps subtil (*manomaya-kosha*) est caractérisée par la conscience mentale, la pensée en tant que faculté individuelle et proprement humaine. Mais, comme nous ne sommes pas ici dans un univers cartésien, il ne convient pas de réduire le *manas* à la simple raison. Cette catégorie, nous l'avons vu, englobe pour les tantristes bien des phénomènes psychiques, voire métapsychiques, que l'on rapporte de nos jours au « subconscient » ou à l'« inconscient ». Dans le rêve, le *manas* s'ébat en pleine liberté. C'est lui aussi qui rend les intentions, les décisions ou les vœux efficaces. La « gaine mentale » peut, chez certains individus (en particulier savants ou philosophes), acquérir une remarquable résistance et cohérence. Elle n'en est pas moins destinée à se dissoudre tôt ou tard, et il serait enfantin d'imaginer que les facultés qui la composent puissent transmigrer telles quelles de vie en vie. La mémoire, notamment, est effacée après chaque existence, ce que symbolisait, dans la mythologie grecque, l'eau du fleuve Léthé que devaient boire les ombres des morts. Il est donc permis de marquer un léger scepticisme lorsqu'on entend aujourd'hui certaines personnes raconter avec force détails leurs « vies antérieures ». De celles-ci ne peuvent subsister que des traces, des imprégnations et des tendances latentes (les *vâsanâ* et *samskâra*), non des « souvenirs » au sens ordinaire du mot.

Passons maintenant au troisième *kosha*, l'« enveloppe faite d'énergie vitale » (*prânamaya-kosha*). Correspondent à elle, sur le plan macrocosmique, ces innombrables êtres connus de toutes les mythologies sous des formes et des noms multiples : génies, démons, djinns, faunes, nymphes, lutins, fées, trolls, etc. Au-delà de leur aspect poétique ou folklorique, ces entités ne sont pas moins réelles ni surtout moins *vivantes* que l'être humain et si ce dernier, aujourd'hui, a cessé généralement de les « voir », en raison de la solidification croissante du monde, il n'en subit pas moins leur influence, quitte à l'expliquer en termes matérialistes. Cette vitalité subtile, cette « vie de la vie », ce principe de toute animation et de tout mouvement est appelé en sanskrit *prâna*, « souffle ». *Prâna* imprègne l'organisme entier comme, disent les textes traditionnels, la chaleur compénètre l'eau ; l'huile, le grain de sésame ; le feu, le bois qu'il brûle. Le dynamisme vital comprend cinq modalités principales et

cinq modalités secondaires : soit dix *vâyu*⁷ ou « vents ». Comme ceux-ci présentent un grand intérêt dans la pratique, nous devons leur consacrer quelques pages.

4. Les dix souffles vitaux

L'enseignement concernant les *vâyu* peut se référer à trois niveaux au moins de signification, non pas contradictoires mais complémentaires. Au degré le plus extérieur et le plus général, on peut discerner dans ces « vents » un certain nombre de fonctions physiologiques plus ou moins importantes, et c'est là le point de vue de la médecine âyur-védique et d'un *hatha-yoga* quelque peu vulgarisé. Selon une interprétation plus technique et plus spécialisée, les cinq *vâyu* majeurs – car ce sont alors eux que l'on considère – représentent cinq aspects, cinq « moments » du souffle vital (du *prâna*, au sens global) en tant qu'il se manifeste dans la respiration de l'être humain. Enfin, il existe une transposition ésotérique des mêmes termes en rapport avec des pratiques d'intériorisation spirituelle relevant du *Kundalinî-yoga*, où le souffle (même entendu au sens subtil) ne sert plus que de support à une réalisation d'ordre transcendant. On entend alors par *prâna*, *apâna*, *samâna*, etc., des opérations et des phases essentiellement initiatiques, liées à l'ouverture de certains centres occultes (*chakra*), un peu comme dans la tradition hermétique on parle d'« Œuvre au noir », d'« Œuvre au blanc », etc. Dans un Tantra comme le *Vijñâna-Bhairava* par exemple, c'est bien en ce sens supérieur qu'il faut comprendre les noms des *vâyu*. Tout lecteur qui les interpréterait en un sens étroitement physique (inspir, expir, etc.) se condamnerait à une certaine perplexité.

Les cinq souffles principaux sont appelés *prâna* (dans l'acception restreinte du mot), *apâna*, *samâna*, *udâna* et *vyâna* (l'ordre d'énumération pouvant varier). Dans la médecine âyur-védique, *prâna* régit les activités mentales et sensorielles, l'inspiration et la déglutition ; *apâna* commande l'excrétion, les sécrétions diverses, les menstruations, l'éjaculation ; *samâna* attise le feu corporel, contrôle l'intestin grêle, gouverne la digestion et l'assimilation ; *vyâna* permet les mouvements des membres, la contraction des muscles volontaires et involontaires ; *udâna*, enfin, règle la contraction thoracique et la voix. Arthur Avalon proposait de résumer ces cinq fonctions vitales par les termes suivants : appropriation, expulsion, assimilation, distribution, expression⁸. Il ne sera pas superflu de reprendre et

7. De la racine *vâ*, « se mouvoir », « souffler », avec l'idée d'une force qui se répand, vagabonde et pénètre. Les mots *vâyu* et *vâta* (ce dernier s'appliquant de préférence à l'humeur « vent ») sont quasiment synonymes.

8. *La Puissance du serpent*, p. 81 (Dervy-Livres, 1970).

de préciser une à une ces définitions, que chaque école de pensée indienne a enrichies et nuancées à sa manière, allant même quelquefois jusqu'à inverser le sens de certaines d'entre elles. Néanmoins, le système dans son ensemble offre une remarquable cohérence et un champ très vaste d'applications. Notons en passant que des « couleurs » ont été attribuées à chacun de ces souffles. Ainsi, dans une Upanishad tantrique, la *Dhyânabindu-upanishad*, *prâna* est-il comparé à un nuage sombre ; *apâna*, au soleil ; *samâna*, au cristal opalescent ; *vyâna*, à la fleur *bandhukâ* (*Pentapetes phoenicea*) ; *udâna*, à la nacre⁹. Ailleurs, *prâna* sera rouge rubis (comme *pingalâ*, la *nâdî* de droite) ; *apâna*, rosé (comme *idâ*, la *nâdî* de gauche) ; *udâna*, jaune pâle, etc. En réalité – et ceci est également vrai pour les *chakra* – les couleurs ainsi évoquées relèvent de la perception subtile de *yogin* en méditation. On ne doit pas s'étonner de quelques différences entre les textes, dès lors que le souci d'originalité n'y a point de part.

Prâna, « souffle vers l'avant » ou « souffle de devant », est une force aspirante et attractive qui s'exerce sur le milieu cosmique à la façon du soleil qui « pompe » l'eau et dessèche la terre. On peut la qualifier aussi bien, selon les points de vue, de centripète ou d'ascendante. *Prâna*, qui a son siège dans le cœur, est mis en relation d'une part avec l'inspiration, c'est-à-dire l'absorption par les poumons de l'énergie cosmique¹⁰, et d'autre part avec l'ingestion de la nourriture (deuxième grande source d'énergie pour l'être humain).

Apâna, « souffle qui va vers le bas », localisé dans l'anus, représente la force directement opposée, au point que, souvent, ces deux courants sont choisis pour symboliser toute dualité. Bien qu'en lutte perpétuelle, les deux souffles sont du reste liés et solidaires. *Prâna* tend à s'échapper vers le haut, *apâna* à fuir vers le bas ; sous un autre rapport, l'un condense, l'autre dissout. Pour évoquer une telle interaction, les Tantras utilisent diverses images : celle de la Lune (*apâna*) freinée par le Soleil (*prâna*), comme le Soleil est freiné par la Lune ; celle du faucon (*prâna*) qui voudrait s'envoler mais qu'une corde (*apâna*) arrête et rappelle vers la terre ; celle d'une balle qui, jetée sur le sol avec force, ne peut que rebondir. On verra plus loin (chap. VIII) que tout l'art du yoga tantrique consiste à inverser la direction naturelle des deux énergies, à obliger celle habituellement descendante (*apâna*) à remonter et celle habituellement montante

9. Voir *Upanishads du yoga* (op. cit., p. 90-91).

10. Cette tradition n'est pas unanime. Dans plusieurs Tantras du Cachemire, c'est *apâna* qui désigne l'inspiration et *prâna* l'expiration. Dans d'autres textes védantiques anciens, le stade *apâna* exprime une « descente », une pénétration, une assimilation des éléments cosmiques « aspirés » mais non encore individualisés dans le stade précédent (*prâna*) : c'est donc proprement l'inspiration tandis que l'expiration est appelée *udâna*.

(*prâna*) à redescendre. Il est évident qu'on se trouve alors bien au-delà du simple phénomène respiratoire. *Apâna* régit toute sortie, toute élimination, tout rejet, non seulement de l'air vicié mais de la sueur, de l'urine, du sang menstruel, etc. Pour les tantristes, ce souffle – ou plutôt le contrôle de ce souffle – revêt une importance essentielle car il est lié à l'émission du sperme.

Samâna, le « souffle concentré », a pour siège subtil le nombril. Sa fonction consiste à rassembler, égaliser, harmoniser. Dans le processus respiratoire, il exprime un palier intermédiaire entre l'inspir et l'expir, une certaine *qualité de souffle* fixé, unifié, étale. En *Kundalinî-yoga*, ce stade précède immédiatement la montée de l'énergie vitale à travers le canal médian (*sushumnâ*).

Vyâna, le « souffle diffusé », préside au métabolisme et à la circulation, au sens le plus large : sang, lymphe, énergie nerveuse. Aussi le dit-on présent, répandu de façon homogène dans le corps entier dont il maintient la cohésion. Dans la tradition du Cachemire, *vyâna* symbolise l'état ultime de la conscience, l'ineffable apaisement qui suit l'illumination. C'est l'état de l'être délivré (*mukta*), qui a laissé derrière lui toute ascèse.

Udâna, dans la même tradition, renvoie donc à une phase antérieure, celle du souffle vertical, de la « poussée ascendante » (*ucchâra*), de l'ascension puissante de la *Kundalinî*¹¹. Si on le cite néanmoins en dernier lieu, c'est parce qu'il correspond au souffle ultime que rend l'être humain quand il meurt. Son nom signifie « souffle d'en haut » ou « qui va vers le haut ». Ce « dernier soupir », chez le sage du moins, s'échappe par le sommet de la tête et conduit au monde des dieux, voire, par-delà les paradis eux-mêmes, jusqu'à la Libération absolue. On pourrait encore le qualifier de « souffle initiatique » puisque l'initiation – dans son essence profonde, sinon toujours dans sa forme rituelle – équivaut à une mort active. *Udâna* commande en outre l'expression vocale (*vâk*), la plus élevée parmi les facultés d'action (*karmendriya*), analogue à ce qu'est l'Ether par rapport aux autres éléments. Si l'on se souvient, d'une part, que la tradition hindoue tout entière repose sur la transmission orale et, d'autre part, que la pratique tantrique s'avère inséparable de la récitation des *mantra*, on saisit l'importance privilégiée de ce cinquième souffle.

Il y aurait sans doute bien d'autres choses à dire sur les *vâyus* majeurs, mais ce qui précède fournit des bases suffisantes. En ce qui concerne les cinq « vents » mineurs, leur description habituelle laisserait volontiers croire qu'il ne s'agit que de fonctions physio-

11. Il faut noter cependant que dans cette école l'ascension de la *Kundalinî* n'est pas le résultat d'un effort violent. Elle s'accomplit *spontanément* à la suite du stade *samâna*.

logiques, au sens primaire de ce terme. Hoquet, éructation, vomissement, mouvements brusques et inattendus dépendent de *nâga*, le « serpent ». *Kûrma*, la « tortue », règle le cillement destiné à empêcher les corps étrangers ou une lumière trop crue de pénétrer dans les yeux ; ce souffle agit dans la surprise, dans la peur ou autres émotions rétractiles qui nous font rentrer dans notre « carapace ». *Krikara*, la « perdrix », se manifeste dans l'éternuement et dans la toux. *Devadatta*, le « donné des dieux », est le souffle de la relaxation, de l'étirement bienheureux, du bâillement libérateur. *Dhananjaya*, le « gagnant », est au contraire lié à la tension, à l'effort, au raidissement et c'est également le souffle qui demeure dans le corps après la mort, provoquant le gonflement du cadavre.

Toutes ces définitions peuvent paraître un peu courtes mais les textes ne sont guère plus explicites, si bien qu'il est permis de se demander s'il ne s'agit pas quelquefois de termes codés sans rapport intrinsèque avec ce qu'ils paraissent désigner concrètement. Un Tantra de la tradition des Nâths, le *Yoga-vishaya*, associé, de manière assez hermétique, les cinq souffles mineurs avec les cinq facultés cognitives (ouïe, toucher, vue, goût, odorat) et les rattache à l'aspect intellectuel de la puissance divine (*buddhishakti*), tandis que les cinq souffles majeurs, correspondant aux cinq *karmendriya* (parole, préhension, locomotion, excrétion, génération) exprimeraient l'énergie d'activité (*kriyâshakti*) de la Déesse¹².

5. Les *nâdî*

Les dix souffles vitaux, tels qu'on vient de les décrire, sont dits circuler dans le corps subtil selon certains « tubes », « conduits » ou « canaux » appelés *nâdî*, terme dont la racine *nad* (avec un d cérébral) se retrouve dans *nada* (roseau) et dans *nadaka* (creux d'un os ou os creux), et que l'on confond souvent, à tort, avec un autre mot *nadî* (avec un d dental), eau courante, rivière, de racine différente. Certaines de ces *nâdî* appartiennent au corps grossier : ce sont les veines, les artères ou les nerfs, connus depuis longtemps de la science médicale indienne. D'autres sont aussi invisibles et immatérielles que les « méridiens » de l'acupuncture chinoise : celles-là sont les *yoga-nâdî* qui nous intéressent. Elles composent un réseau extraordinairement complexe et mouvant de courants, de flux et de houles (d'où la confusion ou la comparaison avec l'autre mot *nadî*). Il ne faut pas s'attendre à trouver dans cet océan la précision du système énergétique chinois, précision conditionnée par les nécessités thé-

12. Ce texte a été traduit par Tara Michaël dans *Corps subtil et corps causal* (op cit, p. 53).

rapeutiques. Le schéma indien n'a pas été conçu par des médecins ni pour eux mais par des *yogin* et pour des *yogin*. Le symbolisme touffu et luxuriant dont il s'entoure peut avoir une valeur protectrice vis-à-vis des malveillants et des curieux, mais c'est aussi un support inépuisable, irremplaçable pour la méditation. On ne retire pas seulement une « poésie » au système, mais une réelle efficacité dès qu'on prétend le traduire en termes pseudo-scientifiques, ne voulant plus parler de *nâdî* et de *chakra* mais de « chaînes de ganglions sympathiques » et de « plexus nerveux », et l'on s'expose en outre à des erreurs manifestes, ainsi que cela apparaîtra bientôt plus clairement.

Le nombre des *nâdî* ne saurait être déterminé. La *Shiva-samhitâ* parle de 350 000, d'autres Tantras de 72 000, en y ajoutant parfois quelques zéros. Mais c'est toujours pour spécifier ensuite que, parmi elles, quatorze seulement sont importantes¹³ et, parmi ces quatorze, trois sont principales et, d'entre ces trois, une seule est « suprême, bien aimée des *yogin* » : on la nomme *sushumnâ*, elle est symbolisée par le Feu et le fleuve Sarasvatî, tandis que ses deux compagnes de gauche et de droite, *idâ* et *pingalâ*, sont associées à la Lune et au Soleil et, parmi les fleuves sacrés, au Gange et à la Yamunâ¹⁴. Dans le tantrisme bouddhique, ces trois canaux subtils sont nommés *ava-dhûtî*, *lalanâ* et *rasanâ*.

Sushumnâ est donc la « voie du milieu », la « grande voie », la « voie royale », resplendissante comme un diamant qui reflète et magnifie la lumière. On la localise à l'intérieur de la colonne vertébrale, dite *Merudanda* parce qu'elle constitue l'axe du corps humain, de même que, au point de vue macrocosmique, le Meru, « montagne polaire », est l'axe du monde. *Sushumnâ* renferme deux autres « tubes » concentriques, *vajrinî* et *chitrinî*, le premier assimilé au Soleil, le second à la Lune (nous retrouvons ici, à un niveau plus intériorisé encore, le ternaire Feu-Soleil-Lune déjà mentionné). L'intérieur de *chitrinî*, formant donc le conduit le plus central (tellement ténu qu'on le compare à une fibre de lotus ou à un fil d'araignée), est appelé *Brahmanâdî* (« *nâdî* qui mène au *Brahman* ») ou encore *Brahmadvâra* (« porte du *Brahman* »). Comme cette *nâdî* est vide, comme elle n'offre pas d'obstacle, c'est par sa « bouche » que pénètre l'Energie cosmique (Shakti), symbolisée par un serpent (*Kundalinî*), pour monter vers la Conscience (Shiva) localisée dans le « lotus

13. La liste la plus fréquente des quatorze *nâdî* est celle-ci : *sushumnâ*, *idâ*, *pingalâ*, *sarasvatî*, *vârûnî*, *pûshâ*, *hastijihvâ*, *yashasvinî*, *vishvodarâ*, *kuhû*, *shankhinî*, *payasvinî*, *alambûsha* et *gandhârî*. Parfois, dix seulement sont énumérées.

14. Cette correspondance, donnée par la *Hatha-yoga-pradipikâ* (II, 110) et plusieurs Upanishads tantriques, n'est pas constante et ne relève bien entendu que d'une géographie symbolique. Ailleurs on trouve : *sushumnâ*-Gange, *idâ*-Yamunâ, *pingalâ*-Sarasvatî. La Yamunâ s'appelle aujourd'hui Jumnâ ou Jamnâ et la Sarasvatî est souvent identifiée à la Sutlej ou Satledj, la plus longue des cinq rivières du Penjâb.

aux mille pétales», au sommet du crâne. Les *chakra*, les «roues» d'énergie dont on parlera bientôt, sont également situées à l'intérieur de la *sushumnâ* (elle-même située à l'intérieur du canal médullaire) et cette précision, que beaucoup d'ouvrages contemporains ont tendance à négliger, suffit à rendre absurde leur identification avec des organes corporels quelconques. Lorsqu'on les décrit comme des «fleurs surgies de la boue», des lotus (*padma*) dotés chacun d'un nombre déterminé de pétales, il faut comprendre que ces derniers rayonnent dans l'intervalle compris entre *vajrinî* et *chitrinî*, c'est-à-dire à l'intérieur de la première et autour de la seconde. Cela n'est absolument vrai, au demeurant, que du *yogin* réalisé car, chez l'homme ordinaire, les *chakra* apparaissent plutôt comme des boutons de lotus non encore épanouis (on les représente aussi pendant la tête en bas).

Il faut encore revenir sur les deux *nâdî* latérales, seules actives chez l'homme profane pour qui la voie centrale est fermée. Avec elles, nous retrouvons les deux pôles fondamentaux de la manifestation étudiés à propos des *vâyû*. *Idâ* est froide, pâle ou à peine teintée de rose (on la compare à la fleur de l'amandier) ; elle correspond au «nectar», à la féminité absolue de la Shakti. *Pingalâ* est chaude, d'un rouge vermillon ou grenat ; elle est liée au principe mâle, *shivaïte* et se trouve assez souvent connotée dans les Tantras par le terme ésotérique de «poison» qui, au sens le plus ordinaire, peut se référer à l'aspect destructeur du Soleil, tout comme le «nectar», en pays tropical, évoque la douceur exquise de la Lune. *Idâ* et *pingalâ* rythment l'alternance de l'inspiration et de l'expiration de tous les êtres qui vivent dans le temps (*kâla*). Lorsque l'énergie emprunte la «voie du milieu», toute dualité s'abolit, le temps est «dévoreré».

Il existe deux représentations traditionnelles de ces trois *nâdî*. La première – la plus souvent reproduite dans les ouvrages modernes – rappelle le symbole du caducée d'Hermès : deux lignes hélicoïdales s'enroulant en sens inverse¹⁵ l'une de l'autre autour d'un axe et déterminant à leur intersection un certain nombre de nœuds ou de centres, les fameux *chakra* («roues», «cercles», «disques»). Le courant solaire positif (*pingalâ*) part du testicule gauche chez l'homme (ou de l'ovaire gauche chez la femme) pour aboutir à la narine droite. Le courant lunaire négatif (*idâ*) part du testicule ou de l'ovaire droit pour aboutir à la narine gauche. Selon d'autres écoles, les deux *nâdî* ne s'entrecroisent pas. Figurées comme deux arcs de cercle, elles suivent un trajet direct ou légèrement courbé, l'une à droite, l'autre à gauche de la moelle épinière, depuis le *mûlâdhâra-chakra*, qui est leur base commune, jusqu'à l'*âjñâ-chakra*, entre les

15. «A la manière d'une tresse de cheveux», dit joliment le *Shatchakranirûpana*.

deux sourcils, où elles se rejoignent et se fondent dans la *sushumnâ*¹⁶. Ce second schéma a souvent la préférence des *yogin* du Tibet et du nord de l'Inde. Certains maîtres admettent les deux configurations sans trancher, comme si leur différence, sur le plan pratique qui seul importe, ne changeait rien.

6. La *Kundalinî*

Kundalinî, la « Lovée », est le nom donné à la Shakti en tant qu'elle réside dans l'être humain. Le symbole choisi – un serpent femelle endormi, enroulé sur lui-même à la base du tronc – exprime l'état de repos, l'aspect statique et potentiel de cette énergie cosmique. Lorsqu'elle est éveillée par les techniques appropriées, elle se déroule et se meut suivant une direction ascendante, en perçant sur son chemin un certain nombre de *chakra*, jusqu'à ce qu'elle s'unisse finalement à son « époux » Shiva, dans le plus haut centre, le *sahasrâra-padma*. On appelle *Kundalinî-yoga* l'ensemble des méthodes qui permettent d'accomplir cette fusion.

La nature de la *Kundalinî* est à la fois lumineuse (*jyotirmayî*) et sonore (*shabdamayî* ou *mantramayî*). Le premier aspect est en rapport avec le « feu » qui caractérise l'état subtil et le principe de vie. Le second aspect se justifie par la science des *mantra* qui sera développée dans la partie pratique de ce livre (chap. vi). A chacun des *chakra* sont en effet associés non seulement un diagramme symbolique (*yantra* ou *mandala*), un dieu tutélaire (*devatâ*) avec sa Shakti particulière et l'animal emblématique qui lui sert de monture (*vâhana*), un monde (*loka*), mais aussi et peut-être surtout un *bîja*, « semence sonore » monosyllabique permettant l'ouverture et la maîtrise de ce centre. Chacun des pétales des différents lotus porte également une des cinquante lettres de l'alphabet sanskrit, censées exprimer diverses activités (*kriyâ*) humaines ou, mieux, diverses virtualités que l'être porte en lui mais que seul le réveil de la *Kundalinî* peut faire germer et fleurir. La méditation sur ces lettres s'effectue généralement dans

16. On parle à ce propos de « confluence des trois flots » (*trivenî*), par allusion à la confluence du Gange et de la Yamunâ, que la rivière souterraine Sarasvatî est supposée rejoindre à Prayâga (près de la moderne Allahabad). Ce terme *trivenî* peut avoir aussi une signification ésotérique dans le tantrisme sexuel. Chez les Bâuls du Bengale, par exemple, la *trivenî* s'identifie à l'utérus de la compagne initiée d'où s'écoule le sang menstruel (l'« inondation », le « flux »). Celui-ci est absorbé par le *sâdhaka*, parfois mélangé au sperme (« lécher l'eau et le nectar » ou « le poison et le nectar »). L'expression voisine *chârichandra*, les « quatre lunes », fait allusion à l'ingestion par certains adeptes, non seulement de la semence et des menstrues, mais des excréments et de l'urine. Il ne s'agit pas d'une perversion, mais d'une méthode drastique pour apprendre à surmonter la honte et le dégoût (outre certains aspects relevant de la magie, de l'alchimie et de la médecine).

le sens des aiguilles d'une montre, qui est celui de la circumambulation traditionnelle hindoue (*pradakshinâ*).

7. Les *chakra*

Une étude exhaustive et comparative de tout ce qui a été écrit sur les *chakra* depuis environ un siècle – depuis les fantasmagories théosophistes jusqu'à l'ésotérisme gadget du *New Age* – nécessiterait plusieurs volumes et offrirait un panorama assez complet des mentalités humaines. Il y a ceux qui n'y croient pas parce qu'ils n'en ont jamais rencontré sous leur microscope ou leur scalpel. Il y a ceux qui y croient dès le moment qu'on leur donne des noms vaguement médicaux (« plexus », « glandes endocrines », etc.). Il y a ceux qui les réduisent à de simples représentations mentales, « heuristiques » comme ils disent pour faire plus savant, des outils de recherche sans contrepartie objective réelle. D'autres se laissent charmer par la beauté de ces images et ne leur demandent qu'un plaisir esthétique, en éludant volontiers leurs aspects terribles, pourtant indissociables de leur signification. D'autres ne sont pas loin de penser qu'ils en savent plus sur le sujet que les maîtres hindous et tibétains et on les voit avec autorité corriger les textes, déplacer les lotus, retirer quelques pétales ici et en rajouter quelques-uns là-bas, modifier les couleurs traditionnelles, non pas au nom d'une expérience directe – ce qui serait encore légitime – mais à partir de spéculations abstraites ou inspirées par une logique qui n'a rien d'orientale. D'aucuns, dans leur zèle, voient des *chakra* partout, dans tous les témoignages mystiques du monde, sans considération de provenance ou d'époque, et dans tout ce qui a l'air tant soit peu étagé ou hiérarchisé. Il faudrait encore évoquer ceux qui détournent les symboles dans un sens magique, ceux qui y projettent leurs clichés psychanalytiques et ceux, non rares aujourd'hui, pour qui tous ces mystères semblent couler de source, qui vous « lisent » les *chakra* comme on lit une bande dessinée ou, au besoin, s'offrent à vous les « rééquilibrer », en un tour de main : prétention plus étrange que toutes les autres car, si l'on peut avoir une seule certitude, c'est que ceux qui conçurent ce système n'eurent aucune visée thérapeutique, à moins de tenir comme une « maladie » la condition humaine tout entière.

Peut-être y verrait-on plus clair si l'on cessait de toujours vouloir que les *chakra* fussent *autre chose* que ce que la tradition nous en dit. Si les anciens Hindous avaient pensé qu'il s'agissait de structures anatomiques, ils se seraient fort bien fait comprendre car leurs connaissances en ce domaine n'étaient pas si balbutiantes qu'on l'imagine. Leur science du massage, toujours vivante, prouve, par

exemple, qu'ils n'ignoraient nullement les centres par où les stimuli extérieurs agissent et par où ils peuvent atteindre le système nerveux dans son ensemble. Mais ces nœuds vitaux, ils les appelèrent *marman*, ils ne les appelèrent point *chakra*. L'art martial du *kalarippayat* est également basé sur la connaissance de cent huit points vitaux (*marma-âdi*) et, dans ce domaine, les maîtres indiens n'ont rien à envier à leurs homologues chinois ou japonais¹⁷. On pourrait encore se référer à l'art érotique, partie intégrante de la tradition hindoue. Néanmoins, dans ces différents exemples, on reste au niveau de la sensation – douloureuse ou voluptueuse – alors que les *chakra* tantriques sont des portes ouvertes sur une réalité suprasensible.

Dissipons une dernière équivoque, au risque de paraître un peu académique : tout point du corps sur lequel on se concentre n'est pas nécessairement ou, pour parler de manière plus dynamique, ne devient pas automatiquement un *chakra*. Cela est si vrai que la tradition tantrique reporte à un seul « lotus », celui de la gorge (*vishuddha*), le contrôle de seize « supports » (*âdhâra*) pouvant servir à la concentration, à savoir, de bas en haut : les orteils (*angushtha*), les chevilles (*gulpha*), les genoux (*jânu*), les cuisses (*ûru*), le raphé du périnée (*shivanî*), le pénis (*linga*), le nombril (*nâbhi*), le cœur (*hrid*), la nuque (*grîva*), le larynx (*kantha*), le voile du palais (*lambikâ*), le nez (*nâsikâ*), l'espace entre les sourcils (*bhrûmadhya*), le front (*lalâta*), la tête (*mûrdhan*) et la fontanelle (*Brahmarandhra*). C'est dire que ces *âdhâra*, même s'ils portent pour certains d'entre eux des noms identiques aux *chakra* classiques, sont ici envisagés d'un point de vue « neutre », non énergétique en tout cas, leur fonction n'étant que de fixer l'attention du méditant et d'empêcher son vagabondage mental. Cela dit, rien n'empêche un *yogin* tantrique de les considérer autrement, d'en faire le siège d'une Shakti, de les investir d'une puissance. Mais un tel passage d'un plan à l'autre, une telle sacralisation ne peut s'opérer au hasard et selon la fantaisie individuelle. Il y faut l'appui d'une lignée initiatique et d'une méthode.

Après ces mises au point verbales, nous pouvons enfin tenter de pénétrer dans l'univers des *chakra*. On ne pourra éviter de les décrire, bien que cela ait été déjà fait en maints ouvrages plus ou moins sérieux. Mais, dans une tradition aussi riche, aussi foisonnante, on sera obligé d'effectuer quelques choix. Le premier concerne le nombre même des centres que l'on entend étudier. Le tantrisme tibétain en retient quatre, le *Trika* cinq, la plupart des autres écoles hin-

17. Le nom *kalarippayat* (« arts martiaux », « arts pratiqués dans les gymnases ») vient de deux mots utilisés en malayâlam, langue du Kerala : *kalari* signifie « gymnase » et *payat* « pratique ». *Marma-âdi* s'interprète aussi comme « enseignements secrets ». Les *marman* sont les mêmes dans la médecine ayur-védique et dans les arts martiaux : les points vitaux sont en effet mortels si on les atteint dans la lutte. Originnaire du sud de l'Inde, le *kalarippayat* fut ensuite propagé dans toute l'Asie par les moines bouddhistes.

doues six, quelques-unes sept, d'autres neuf, douze, quatorze, voire vingt, trente ou davantage. Cependant, ces différences sont rarement significatives. Lorsqu'on observe un nombre plus réduit, c'est en général que plusieurs *chakra* ont été synthétisés en un seul. Lorsqu'on a affaire à un plus grand nombre, c'est qu'on a donné le statut de *chakra* « majeurs » à des centres connus des autres traditions mais tenus pour secondaires. Les redondances ne sont que formelles et tendent à exprimer la nature inépuisable du sujet traité. Ainsi certains auteurs sont-ils amenés à décrire des *chakra* encore supérieurs au suprême, si cette expression a un sens, et à les « situer » dans un espace illimité au-dessus de la tête. D'autres ne font pas commencer la liste des *chakra* avec le *mûlâdhâra*, comme c'est l'usage ; ils considèrent plusieurs centres inférieurs à lui, qu'ils situent analogiquement dans le bas du corps (pieds, chevilles, mollets, genoux, etc.) ; ils vont même jusqu'à les mettre en relation avec les *Pâtâla*, mondes souterrains pour les uns, « enfers » ou abîmes pour les autres, ou encore, dans des spéculations plus savantes, états de la Terre, « lieux » correspondant à des humanités passées : on est alors ramené à la doctrine des quatorze *Manvantara*, examinée en détail à propos des cycles cosmiques (chap. I, 4).

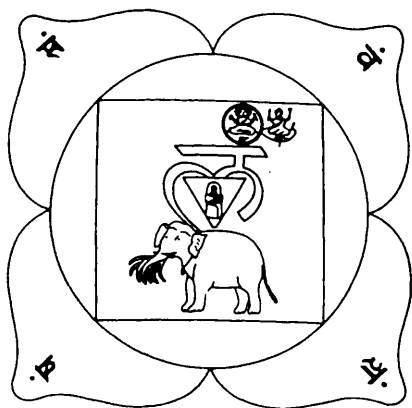
Par souci de symétrie, on énumère donc sept *chakra* inférieurs en correspondance avec sept mondes inférieurs (*Âtala*, *Vitala*, *Sutala*, *Rasâtala*, *Talâtala*, *Mahâtala*, *Pâtâla*, pour citer la liste habituelle) et sept *chakra* supérieurs, à partir et au-dessus du *mûlâdhâra*, correspondant à sept autres mondes (*sapta-loka*) dont les dénominations ne laissent pas d'intriguer. En effet, pour les trois premiers, on réutilise, mais en un sens moins universel, les trois termes *Bhûh*, *Bhuvah*, *Svah* : Terre, Atmosphère, Ciel, qui symbolisent traditionnellement la manifestation sensible, la manifestation subtile et la manifestation informelle. Or si, dans notre contexte, *Bhûh* (correspondant au *mûlâdhâra-chakra*) restera bien la Terre, *Bhuvah* symbolisera l'espace intermédiaire entre la Terre et le Soleil, tandis que *Svah* désignera le ciel d'Indra qui s'étend entre le Soleil et l'étoile Polaire. On trouvera ensuite *Mahah* (espace où migrent les grands sages après leur vie terrestre), *Janah* (espace à l'origine de toute vie), *Tapah* (espace du feu originel), *Satya-loka* ou *Brahma-loka* (lieu de la Réalité absolue). Mais, pour éviter de s'égarer dans cette géographie fantastique, on fera mieux d'entendre ces « gouffres » et ces « cieux » comme des états de conscience liés à l'épanouissement de tel ou tel centre énergétique.

Une fois déterminé le nombre des *chakra*, un autre tri paraît inévitable, du moins dans l'esprit de cet ouvrage, entre les symboles essentiels, toujours vivants et féconds, et quelques éléments annexes, périphériques, surcharges tardives ou locales, correspondances arti-

ficielles, contradictoires ou peu sûres. On peut prendre le risque de retenir certaines informations et d'en négliger d'autres – et d'ailleurs le moyen de faire autrement, sauf à proposer au lecteur d'interminables tableaux comparatifs, aussi fastidieux que décevants ?

Enfin, il ne faudrait pas considérer les *chakra* comme une suite de jolis tableaux, sagement rangés les uns à côté des autres, impunément proposés à l'analyse des chercheurs en bibliothèque. Leurs arcanes ne se dévoilent qu'à celui qui est engagé dans un processus transformateur. Le voyage auquel ils nous invitent n'est pas seulement à travers toute la culture indienne ; il se passe surtout au plus profond de soi-même.

Bien qu'un *yogin* expert soit capable d'éveiller l'énergie à partir de n'importe quel centre – y compris le plus élevé, mais cette méthode est réputée périlleuse, voire démoniaque – je me conformerai ici au schéma ascendant le plus classique, selon lequel il est vain de vouloir travailler sur un *chakra* tant que la *Kundalinî* n'a pas percé le premier « nœud » et trouvé la voie centrale. Je sais bien que certaines personnes aujourd'hui se croient dispensées de cette opération de base, sous prétexte qu'elles l'ont déjà accomplie dans une « incarnation précédente » et que leurs « lotus » sont déjà, dès leur naissance, dans un état parfait. Mais un peu de modestie n'est pas forcément nuisible et un peu de révision ne fait jamais de mal.



I. – *Mûlâdhâra-chakra*

Mûlâ signifie « racine », « base » ; *âdhâra* (comme on l'a dit un peu plus haut) : « support », « soutien ». Ces deux termes renchérissement donc l'un sur l'autre pour suggérer ce qu'il y a de plus « solide », de plus « fondamental » chez l'être humain.

Le « support de la base » correspond au périnée¹⁸, lieu de réunion de la *sushumnâ* et du *kanda*. Nous avons vu ce qu'est la *sushumnâ* : le canal médian à l'intérieur de la colonne vertébrale. La localisation du *kanda* est plus problématique. Certains textes situent cette « racine bulbeuse », d'où jaillissent les innombrables *nâdî*, à deux doigts (comprendons deux travers ou largeurs de doigt) au-dessus de l'anus et deux doigts au-dessous du

18. *Yoni* désigne le sexe chez la femme et, chez l'homme, la région qui s'étend de l'anus aux organes génitaux. On trouve aussi l'expression *yonî-linga* au sens de « clitoris ».

pénis (puisque les descriptions sont presque toujours faites à partir du corps masculin); d'autres le placent plus haut, à cinq doigts sous le nombril et deux au-dessus du membre viril¹⁹. On dit que le *kanda* a la forme et l'apparence d'un œuf, recouvert d'une membrane dont il enveloppe la *Kundalinî*.

En tant qu'il est symbolisé, comme tous les centres, par un lotus, *mûlâdhâra* s'épanouit en quatre pétales²⁰ écarlates correspondant à quatre *vritti* (vibrations) ou quatre formes de béatitude : *Paramânanda* (béatitude suprême), *Sahajânanda* (béatitude spontanée), *Yogânanda* (béatitude du yoga), *Virânanda* (béatitude du héros). Quatre lettres d'or figurent sur les quatre pétales : Va, Sha, Sha et Sa²¹.

Parmi les éléments, ce *chakra* correspond à la Terre, dont il possède les qualités de stabilité et de cohésion. Son symbole géométrique est un carré jaune; sa « semence sonore » (*bîja*), jaune aussi, LAM; son animal emblématique, l'éléphant d'Indra, Airâvata, avec ses six défenses et ses sept trompes; sa déité tutélaire, tantôt Ganesha (avec ses deux Shaktis, *Buddhi*, Compréhension, et *Siddhi*, Accomplissement), tantôt Brahmâ sous forme d'un enfant à quatre bras et quatre visages, monté sur le cygne Hamsa, et accompagné de Dâkinî, terrifiante déesse rouge aux yeux rouges, à quatre bras aussi. De la relation entre *mûlâdhâra* et la Terre, d'autres correspondances se laissent facilement déduire : avec le sens de l'odorat et le nez; avec la faculté de locomotion et les pieds²²; avec le souffle *apâna* (expiration, excrétion, éjaculation); avec le système osseux; et, peut-on ajouter sans trop insister sur cet aspect astrologique et alchimique de la question, avec Saturne parmi les planètes et le plomb parmi les métaux²³.

19. Chez les quadrupèdes et les oiseaux, le « bulbe » est situé dans l'abdomen. On admet en effet que les animaux possèdent un corps subtil, des centres énergétiques et deux *nâdî* latérales (celle du milieu étant fermée, comme d'ailleurs chez l'homme ordinaire).

20. Selon l'interprétation la plus habituelle, les pétales de lotus correspondent à des courants d'énergie (*nâdî*) rayonnant à partir de chaque centre ou bien convergeant vers lui. Le nombre des pétales peut aussi faire allusion au niveau vibratoire (aux « fréquences ») du *chakra* en question.

21. Sha est la sifflante palatale que les indianistes transcrivent tantôt par un s surmonté d'un accent aigu, tantôt par un ç. C'est, par exemple, la première lettre des mots Shiva et Shakti. À défaut de points diacritiques, nous rendons la sifflante cérébrale ou rétroflexe par Sha. De même, plus loin, toutes les lettres en italique remplaceront les points diacritiques, par ex. Da, Ta, etc.

22. En ce qui concerne la correspondance entre les *indriya* de sensation et les *indriya* d'action, je suis ici l'ordre du *Shatchakranirûpana*, qui présente, comme on l'a vu au chapitre précédent, quelques différences avec ceux du *Sâmkhya*, du *Vedânta* et du *Trika*.

23. Sur les affinités et les concordances entre la tradition hermético-alchimique et le tantrisme, voir chap. ix, 9. On lira aussi avec profit la remarquable étude de Maurice Aniane : « Notes sur l'alchimie. "yoga" cosmologique de la chrétienté médiévale » dans *Yoga, science de l'homme intégral* (Cahiers du Sud, 1953). Toutefois, on devrait se gar-

Au centre du carré de la Terre, figure le *traipura* ou *trikona* : triangle rouge et inversé qui symbolise le sexe féminin (*yonî*), lui-même emblème de la Puissance cosmique. Dans ce « sanctuaire de la Shakti » (*Shaktipîtha*) se dresse le phallus bleu sombre de Shiva, appelé *Svayambhû* (« né de lui-même », « auto-engendré »), sur lequel fulgure le *mantra* rouge du désir, KLÎM. La *Kundalinî*, resplendissante et inerte, repose, enroulée trois fois et demie autour de ce *linga*, dont elle recouvre l'orifice de sa tête, obstruant ainsi l'entrée de la *sushumnâ*. Cette image exprime l'incompatibilité entre la génération animale et la génération spirituelle, entre l'éjaculation physique et ce que l'on pourrait appeler, en s'excusant du néologisme, l'« injaculation » subtile. Tout se passe comme si le *mûlâdhâra-chakra* possédait deux ouvertures qui ne pouvaient fonctionner simultanément : si l'une se ferme, l'autre s'ouvre. Chez l'homme profane, le sommet du triangle est tourné vers le bas, la semence s'écoule aux dépens de la virilité spirituelle (*vîrya*) ; chez l'initié, la pointe du triangle (*yoginîvaktra*, « bouche » des *yoginî*) se renverse vers le haut et la puissance mâle transmutée pénètre dans la voie royale. Les trois côtés du triangle sacré sont mis en relation avec trois énergies majeures de la Déesse : *icchâ* (Volonté), *jñâna* (Connaissance), *kriyâ* (Activité).

Eveiller la *Kundalinî* et renverser le triangle constitue une seule et même opération. Mais ce n'est évidemment qu'un début qui, si difficile soit-il, ne suffit pas à assurer la victoire. On compare la *sushumnâ* à une tige de bambou le long de laquelle apparaissent des « nodosités » (*granthi*), qui forment autant de points critiques dans l'ascension kundalinienne. *Brahma-granthi*, le « nœud de Brahmâ », est le premier de ces obstacles ; il correspond au *linga* déjà signalé, *Svayambhû*. Le second « nœud » se situera au niveau du cœur, où règne Vishnu, et là aussi se révélera un second *linga*, nommé *Bâna*. Le troisième *granthi* et le troisième *linga* (*Itara*) se rencontreront dans le centre *âjñâ*, entre les deux sourcils, royaume de Rudra. Ici s'arrête le pouvoir d'illusion de la Shakti. Au-delà s'étend la demeure de Shiva, symbolisé par un quatrième *linga* transcendant (*Para*).

Il faut ajouter quelques mots sur certains pouvoirs (*siddhi*) attribués à la conquête de chacun des *chakra*. Un *yogin* orthodoxe – le cas d'un pur *tântrika* est assez différent – ne recherche jamais ces facultés supranormales pour elles-mêmes. Tout au plus les considère-t-il comme des moyens extérieurs de contrôle, des signes indiquant qu'il a atteint tel ou tel stade. S'il s'y complaisait, il perdrait de vue

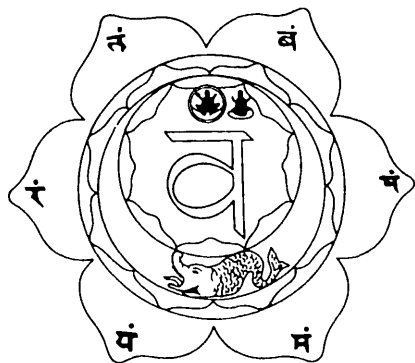
der d'identifier purement et simplement les centres subtils de l'alchimie, tels qu'ils apparaissent chez Gichtel par exemple, avec les *chakra* tantriques : les différences sont importantes. R. Guénon est le premier à avoir signalé une concordance entre les *chakra* et les *Sephiroth* de la kabbale (cf. le chap. « Kundalinî-yoga » dans *Etudes sur l'hindouisme* ; Editions Traditionnelles, 1970).

son but final et retarderait d'autant sa Délivrance. Ainsi, dit-on, l'ouverture du *mûlâdhâra* confère-t-elle au *yogin* une santé magnifique, une indestructible jeunesse, une maîtrise totale sur la parole et notamment sur le langage poétique, la capacité d'embrasser toutes les formes de connaissance. Mais, tant que l'on se trouve dans le domaine de la Shakti, il n'y a point de lumière sans ombre. Aussi ne faut-il pas s'étonner que non seulement des pouvoirs occultes ou des vertus soient associés à chaque « lotus » mais aussi – et surtout pour les trois premiers – des sentiments ou des émotions négatives.

On peut à cet égard envisager plusieurs cas : celui d'une ouverture brutale, par effraction ou accident, d'un *chakra* ; celui d'un dysfonctionnement ou encore d'un développement exagéré de ce centre au détriment des autres, impliquant soit une saturation soit une stagnation d'énergie à un certain niveau du corps subtil. On peut aussi vouloir dire, au contraire, que l'être qui a négligé de travailler sur un tel *chakra* sera affecté des défauts cités, ou enfin que ces derniers disparaîtront lors de la montée de la *Kundalinî*. Les textes sur ce sujet ne sont pas très clairs. Ils se contentent d'énumérer, de façon qui peut paraître quelquefois arbitraire, un certain nombre de tendances psychologiques en relation avec chacun des « lotus ». Pour le *mûlâdhâra*, on parle de cupidité, de torpeur, de fausse connaissance, de crédulité, de désillusion. On peut en effet concevoir que l'extraordinaire stabilité que donne l'épanouissement de ce centre ait pour contrepartie, pour « ombre », un attachement excessif aux choses terrestres, un matérialisme obtus, une lourdeur satisfaite, un conservatisme égoïste (sous l'alibi de la famille, de la caste ou de la race) ; que la puissance d'enracinement devienne si profonde qu'elle freine l'ascension vers la lumière.

II. *Svâdhishtâna-chakra*

Ce centre a un lien si étroit avec le précédent que bien des écoles n'hésitent pas à les confondre. Son nom peut signifier : « position de prédominance, siège, lieu de présidence, fondement (*adhishtâna*) de soi-même (*sva*) », là « où l'on est soi-même établi » ou bien « sa propre demeure » (celle de la Shakti). Quant à sa localisation, elle varie aussi quelque peu : à la racine des organes génitaux pour certains, au-dessus pour d'autres, tandis que la *Dhyânabindu-upanishad* indique le sexe lui-même²⁴.



24. *Dhyânab.-up.*, 48 : « Quant au *svâdhishtâna*, on dit qu'il est le sexe lui-même : le vent passe à travers lui comme le fil à travers la perle. » (Trad. J. Varenne dans *Upanishads du yoga*, op. cit., p. 79.)

Mais là encore il importe de ne pas prendre à la lettre certaines formules elliptiques ou symboliques : les organes du corps physique ne sauraient jamais être autre chose que les supports des *chakra* et la connexion entre les uns et les autres n'implique pas une réelle identification. Au demeurant, comme pour tous les centres, cette correspondance, dans la mesure où elle est justifiée, devrait être cherchée au niveau vertébral (en l'occurrence la région sacrée) plutôt qu'au niveau des organes.

L'élément Eau (*jâla* ou *ap*), auquel ce *chakra* est relié, introduit des notions absentes du centre précédent et incite à les distinguer. Plutôt que comme un instinct animal de reproduction, plutôt que comme la marque de l'espèce en nous, la sexualité est ici conçue comme une « soif », autant psychique que charnelle, un besoin avide et toujours ravivé de chercher sa joie et la confirmation de son être en l'autre. Au symbolisme aquatique se superpose un symbolisme lunaire et animique (puisque le sang, support de l'âme, « âme de la chair », est le *dhātu*, le constituant corporel généralement associé à ce *chakra*²⁵). C'est en ce lieu également que l'on situe le réservoir des *samskāra* ou impressions subconscientes héritées des vies antérieures qui déterminent la « soif » d'une nouvelle vie.

Le *svādhishtāna* est le plus souvent figuré par un lotus à six pétales de couleur vermillon ou rouge cinabre sur lesquels sont inscrites six lettres : les trois consonnes labiales Ba, Bha et Ma et les trois semi-voyelles Ya, Ra et La. Dans le péricarpe se déploie le *mandala* de l'Eau en forme de lotus à huit pétales (ou parfois d'un octogone), resplendissant comme une neige immaculée, avec en son cœur un croissant de lune d'automne. Au milieu de ce diagramme apparaît le *bīja* VAM, « clé sonore » de l'Eau ou, si l'on préfère, de Varuna, le dieu des Eaux²⁶, lequel, un nœud coulant (*pāsha*) à la main, surmonte un *makara* blanc.

Comment interpréter ici la présence de cet animal mythique ? S'agit-il d'un crocodile qui se tient les mâchoires ouvertes, contre le courant descendant vers la mer, prêt à dévorer tous les téméraires qui veulent faire retour vers l'infini ? Ou bien d'un dauphin qui sauve les

25. Je dis « généralement » car les correspondances entre les *chakra* et les *dhātu* sont assez fluctuantes selon les textes. Parfois c'est la graisse (*medas*) qui est associée au *svādhishtāna*, alors que le système sanguin (*rakta*) est rapporté au cœur (*anāhata*) ; parfois ces correspondances sont inversées. Tantôt aussi, on relie le système osseux (*asthi*) au *mûlādharma*, tantôt au *vishuddha*. Les appariements *manipūra-māmsa* (chair, muscles) et *ājñā-majjā* (moelle, nerfs) semblent mieux établis. On ne sait trop à quel *chakra* on doit rattacher *rasa* (chyle). *Shukra* (sperme) proviendrait d'un centre cérébral (*soma* ou *bindu* ?). Ces hésitations s'expliquent par un goût parfois exagéré d'établir des correspondances et des analogies entre des séries septénaires, même si elles n'ont rien de commun.

26. Varuna (nom identique au grec Ouranos) est à la fois le dieu du Ciel (particulièrement nocturne) et le « Seigneur de tout ce qui coule » : eaux supérieures ou célestes, pluie, mer, rivières, eaux souterraines. Il est aussi surveillant et juge des actes humains.

naufragés ? Ou encore d'un monstre plus fantastique, avec le corps d'un alligator ou d'un requin, la tête d'un lion, la trompe d'un éléphant, la queue d'un poisson, d'un cygne ou d'un paon ? Sous cette dernière forme composite, le *makara* devient l'emblème de Kâma-deva, le dieu du désir. Mais désir, mort ou salut, en réalité tous ces symboles se répondent et tournent autour de la sexualité, occasion de naufrage pour les hommes vulgaires et d'« odysée » triomphante pour les héros. Enfin, il vaut de rappeler que, dans le zodiaque hindou, le *makara* remplace le Capricorne et correspond donc au solstice d'hiver, origine de la phase ascendante du cycle annuel et porte d'accès à la « voie des dieux » (*deva-yâna*).

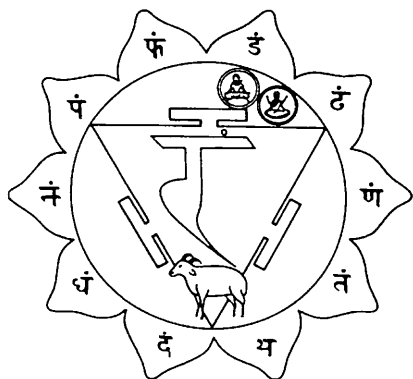
Un couple divin est associé à ce *chakra*, comme à tous les autres. Il s'agit de Hari (Vishnu), adolescent au teint bleu, vêtu de jaune, dont les quatre bras tiennent la conque, le disque, le lotus et la massue ; et de Râkinî, déesse ivre et furieuse aux trois yeux injectés de sang, aux canines recourbées comme des défenses, munie elle aussi de quatre bras qui brandissent la pique, le lotus, le petit tambour en forme de sablier (*damaru*) et le ciseau tranchant des tailleurs de pierre.

Puisque *svâdhishtâna-chakra* a pour *tattva* l'Eau, on retrouve en lui les connexions habituelles entre cet élément, d'une part, et les facultés de sensation et d'action, d'autre part. De ce centre dépendent le sens du goût, avec l'organe correspondant, la langue ; et la capacité de saisir ou d'exécuter n'importe quoi avec les mains. Alors que la force de cohésion était attribuée au *chakra* de base, *svâdhishtâna* exprime la puissance constrictive de l'univers. Sous un autre rapport, comme le suggèrent la présence tutélaire du dieu Vishnu et le double symbolisme aquatique et lunaire, il est lié au monde des rêves, des images et des fantasmes.

Certains des pouvoirs qui naissent spontanément de l'épanouissement de ce « lotus » ne sont pas sans rappeler ceux déjà évoqués à propos du *mûlâdhâra* : dissipation de l'ignorance, maîtrise du yoga, créativité littéraire et poétique, éloquence merveilleuse, pouvoir d'attraction irrésistible. Il faut y ajouter le triomphe sur les « six ennemis intérieurs », tous fils de l'*ahamkâra* (principe d'individuation ici envisagé sous son aspect d'« égoïsme ») : désir passionné (*kâma*), colère (*krodha*), avidité (*lobha*), aveuglement (*moha*), infatuation (*mada*) et envie (*mâtsarya*).

Enfin, à l'inverse, un mauvais contrôle ou un développement anarchique de ce centre sexuel produit la basse sensualité, la lassitude, le dégoût, la honte, la paresse, le mépris, le soupçon, la cruauté.





III. – Manipûra-chakra

Ainsi que le fait remarquer Tara Michaël²⁷, « on traduit souvent *Mani-pûra* par “Cité des bijoux”, mais c’est confondre le mot *pûra* qui signifie plénitude, abondance, fait d’être empli ou comblé, avec le mot *pura* (où le *u* est bref) : cité, forteresse ». Son support, dans le corps grossier, est la région lombaire à hauteur du nombril. On parle ici d’un lotus gris plombé²⁸ ou noir, où se rassemblent, comme les moyeux d’une

roue, les dix principales *nâdî* (lorsqu’on en considère dix et non pas quatorze), lesquelles canalisent le flot des dix *vâyû*. D’où l’image des pétales portant dix lettres, « de la couleur du nymphéa bleu²⁹ » : trois consonnes cérébrales rétroflexes (*Da, Dha, Na*), cinq dentales (*Ta, Tha, Da, Dha, Na*) et deux labiales (*Pa* et *Pha*).

Ce centre, lié à *rajas* (la force expansive et excitante de l’univers), est essentiellement celui du Feu, origine de la chaleur vitale et psychique (sansk. : *tejas* ou *vahni*, tib. : *gtum mo*). Ici, la puissance aqueuse du désir évoquée dans le *chakra* précédent se trouve « ignifiée », transmutée en substance ardente, en pierre précieuse. Ce feu irrésistible et omnipénétrant a pour diagramme un triangle inversé³⁰, d’un rouge orangé comme le soleil levant, entouré de trois *svastika*. La « semence sonore » (*bîja*) de ce *chakra* est le rouge RAM, siégeant sur un bélier, animal fier et pugnace qui sert de véhicule à Agni, Seigneur du Feu. Deux autres divinités dominent ce centre : Rudra, équivalent de Shiva en tant qu’il dissout et résorbe l’univers, et sa Shakti Lâkinî. Le premier est représenté comme un vieillard vermillon mais qui paraît blanc à cause des cendres dont il est enduit et de ses guirlandes de crânes et de serpents. Monté sur un taureau, il a trois yeux et deux mains dont l’une accorde les faveurs (*vara-mudrâ*) et l’autre écarte la crainte (*abhaya-mudrâ*)³¹.

27. Dans *Corps subtil et corps causal* (op. cit., p. 233, note 27).

28. « A l’éclat plombé d’un nuage lourd de pluie », précise le *Shatchakranirûpana*, 19. Ailleurs on trouve d’autres couleurs.

29. *Ibid.*, 19.

30. On s’attendrait, selon la symbolique occidentale, à un triangle à la pointe dirigée vers le haut (triangle actif ou igné), mais il ne faut pas oublier que la puissance de la Déesse s’étend à tous les centres, ce qui amène certains indianistes à identifier « shâktisme » et « tantrisme ».

31. Dans la première *mudrâ* (celle qui exauce), la main est horizontale, paume tournée vers le haut, doigts joints, pouce traversant la paume et touchant la base de l’annulaire (ou bien on laisse pendre la main ouverte, comme si des grains ou une manne s’en échappaient). Dans la seconde *mudrâ* (celle qui éloigne la peur), la position des doigts est identique mais la main est levée et la paume tournée vers l’observateur, comme pour marquer un arrêt.

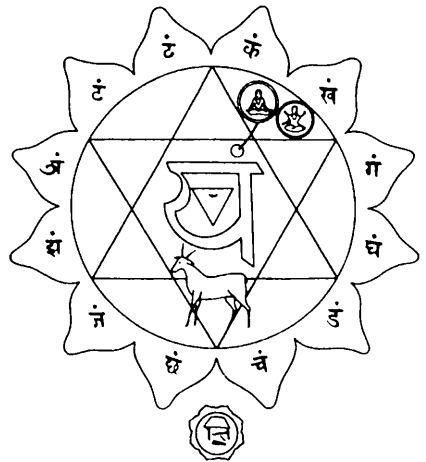
Quant à Lâkinî, c'est encore une déesse terrifiante et carnivore (la dernière de la série puisque les Shaktis des centres supérieurs au nombril ne sont pas mangeuses de viande). « Friande de nourriture animale » (notamment de plats épicés au safran), ses seins sont rougis par le sang et la graisse qui coulent de sa bouche. Ivre, le corps bleu sombre drapé de jaune et flamboyant de bijoux, elle a trois visages, chacun avec trois yeux, et quatre bras portant le foudre et la lance (*Shakti*, en un sens particulier du mot) du côté droit, tandis que ses mains gauches écartent la crainte et confèrent les grâces. Parmi les constituants du corps (*dhâtu*), cette déesse correspond aux parties charnues ou musculeuses. Et tandis que l'on attribuait au *mûlâdhâra* la force qui produit le sommeil, au *svâdhishtâna* la force qui produit la soif, le *manipûra* est le « lieu » de la faim, tous ces termes, comme on le sait, devant être entendus au double niveau corporel ou psychique. Si les dix souffles vitaux convergent vers ce *chakra*, c'est uniquement le *samâna-vâyû* (fonction assimilatrice et digestive) qui s'y manifeste.

Les autres correspondances se laissent facilement déduire. Le *manipûra* est relié au sens de la vue, des couleurs et des formes, et donc aux yeux. Selon un grand nombre de Tantras, il est connecté d'autre part avec l'anus et la faculté d'excrétion.

Source de vitalité, le *manipûra* peut être également centre de pouvoir, au sens temporel, voire politique du terme. Orgueil, jalousie, trahison, haine, mondanité découlent d'un fonctionnement pervers de ce *chakra*, où s'enracinent la peur et la violence. En revanche, l'être chez qui cette « énergie du milieu » est pleinement épanouie possède non seulement un équilibre vital parfait, mais le pouvoir de résorber dans sa profondeur toutes les vanités du monde.

IV. – *Anâhata-chakra*

Dans la conception populaire occidentale, le cœur est essentiellement le siège des sensations et des émotions (le cœur serré, le cœur brisé, le cœur lourd, le cœur léger, le cœur à rire...) ou bien le siège des sentiments et des passions (écouter son cœur, parler au cœur, offrir ou refuser son cœur...), devenant même parfois synonyme de bonté ou de charité (avoir du cœur ou avoir le cœur sur la main). Ce n'est que dans une acception vieillie et littéraire qu'on peut l'entendre comme siège de la conscience, celle-ci étant d'ailleurs



envisagée en un sens plus moral que métaphysique (un cœur bien né, noblesse ou bassesse du cœur...). On parle à l'occasion d'« intelligence du cœur », mais la qualité d'intuition et de délicatesse ainsi évoquée n'a rien de vraiment transcendant, elle n'est qu'une faculté qui permet de voir plus clair que la raison et d'en compenser les folies.

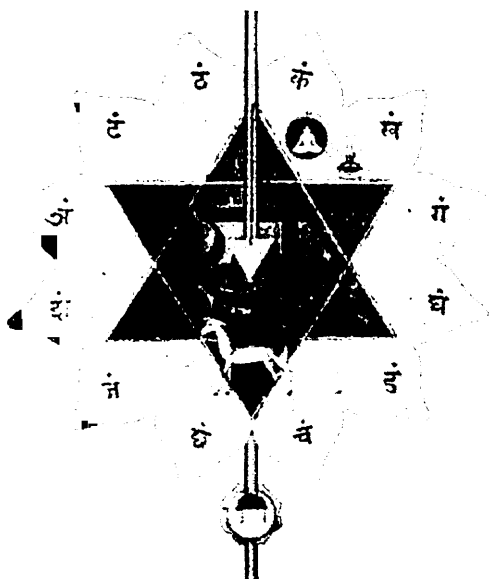
Au contraire, chez les Hindous (et il serait juste d'ajouter chez nombre de spirituels orientaux ou occidentaux), le cœur est avant tout le siège de l'intuition intellectuelle, celle qui perçoit les essences, dévoile les symboles, pénètre le sens de la vie directement, sans passer par l'analyse (l'« œil du cœur », comme on dit dans le soufisme). Si l'on considère le *chakra* tantrique qui y correspond, on doit reconnaître que toute nuance affective ou émotive n'en est pas absente puisque la divinité qui y préside, Isha, est décrite comme un Seigneur de compassion et de grâce. Mais on voit qu'il s'agit là de sentiments très épurés. C'est aux trois centres inférieurs déjà examinés qu'il convient de rapporter ce que l'on entend généralement par vie affective. Quelques défauts sont encore associés à un hyperfonctionnement ou à un dysfonctionnement de ce *chakra* : anxiété, indécision, regret, excès d'attachement, voire égoïsme subtil lorsque l'individu confond le Soi universel, dont le cœur est le symbole, avec les satisfactions de son petit moi, sous couleur d'altruisme ou de philanthropie. Cependant, même ces imperfections revêtent un caractère plus mobile, moins lourd que celles nommées dans les *chakra* précédents : elles poussent l'individu à donner plutôt qu'à prendre. Elles participent de l'élément Air, ce qui implique trépidation, excitation, échange.

C'est à ce centre aussi que l'on relie l'espérance et l'effort, au sens positif et ascétique du terme (autrement dit, c'est du cœur que part le *sâdhana*). L'emblème choisi pour l'*anâhata* (deux triangles isocèles entremêlés à la manière du « sceau de Salomon ») exprime bien cette fonction de rencontre assumée par le cœur, entre les énergies vitales d'en bas et les énergies proprement spirituelles des centres supérieurs (gorge et tête). La Terre monte vers le cœur ; vers le cœur le Ciel descend. A ce carrefour doit s'accomplir le grand combat, doit être tranché le « nœud » de l'individualité (*Vishnu-granthi*). La conquête du cœur équivaut à celle du centre de l'être humain où se reflète le centre suprême. Pour beaucoup de mystiques ou d'initiés, elle marque donc un aboutissement, une sorte de « cosmisation » de l'homme qui a retrouvé son état primordial (ce que l'ésotérisme antique appelait les « Petits Mystères »). Pour de rares élus, *yogin* ou autres, elle ne représente qu'une étape vers les états supraformels de l'être (les « Grands Mystères »).

Anâhata, le *chakra* du cœur.

Le centre subtil du cœur occupe une place privilégiée dans le tantrisme, notamment du Cachemire, qui va jusqu'à recommander de commencer le travail spirituel à partir de ce *chakra*, carrefour entre les énergies terrestres et célestes.

Le diagramme qui lui est associé – l'étoile à six branches ou « sceau de Salomon » – exprime l'union intime et dynamique du Feu et de l'Eau, de Shiva et de Shakti. Même après les plus hautes réalisations, le *yogin* doit toujours redescendre dans le cœur, où la connaissance devient amour et l'amour connaissance.



Examinons maintenant de plus près le très riche ensemble symbolique associé à l'*anâhata*. Son nom, d'abord, évoque la sonorité continue que les sages entendent au fond de leur cœur, bien qu'elle ne soit produite ni par percussion ni par friction de deux objets (*an* : « ne pas » + *âhata* : « battu » en parlant d'un tambour, ou « non pincé » en parlant des cordes d'un luth). Cette résonance intérieure sans fin n'est autre que le *Brahman* lui-même sous forme de son (*shabda-brahman*).

Le lotus du cœur possède douze pétales rouge vermillon portant cinq consonnes gutturales, cinq palatales et deux dentales. Il s'agit respectivement de Ka, Kha, Ga, Gha et Nga (nasale gutturale, n surmonté d'un point diacritique dans la transcription officielle) ; de Cha (Ca, selon ladite transcription), Chha (Cha), Ja, Jha et Nya (n surmonté du tilde, comme en espagnol) ; enfin de Ta et Tha (cérébrales rétroflexes rendues par un point diacritique au-dessous du t).

Dans le péricarpe de la fleur se trouve le mandala de l'Air (*vâyû*), étoile à six branches environnée de vapeur grise. Cette fumée enveloppe l'âme incarnée (*jīvâtman*) tant qu'elle n'a pas recouvré la connaissance. Le *bîja* de l'Air, inscrit au centre de l'hexagone, est YAM, dominant une antilope tachetée, symbole de mobilité et de rapidité extrême. A l'intérieur du *bîja* figure, comme dans le *mûlâ-dhâra*, le triangle renversé, ou *yoni* de la Déesse, qui à son tour contient le *Bâna-linga* de Shiva. Ce phallus sacré, d'or incandescent, vibre et rayonne sous l'afflux du désir. A son sommet figure une demi-lune jointe à un point (*bindu*), percé d'un orifice subtil. La présence d'un *linga* à ce niveau donne une « clé » pour l'amour tan-

trique, en référence avec *vîrya*, au sens de « virilité spirituelle » (le cœur est du reste toujours associé aux guerriers, aux chevaliers, aux héros). Dans la tradition que nous suivons ici, ce *chakra* est en correspondance d'une part avec la faculté de génération et le sexe, d'autre part avec le sens tactile et la peau.

Au-dessous du *linga* on peut contempler encore le *Hamsa*, le Cygne ou l'Oie migratrice, principe vital de l'âme individuelle, « semblable à une flamme immobile en un lieu sans vent ». Lorsqu'on veut pratiquer l'adoration mentale (*mânasa-pûjâ*) et méditer sur sa divinité d'élection (*ishtadevatâ*), il est recommandé de le faire, non pas dans l'*anâhata* à douze pétales précédemment décrit, mais dans un autre centre, représenté un peu plus bas par les artistes indiens. Là rayonne un lotus rouge à huit pétales, la corolle tournée vers le haut, contenant l'Arbre céleste qui exauce tous les désirs (*kalpataru* ou *surataru*) et, sous cet Arbre, l'autel de pierreries (*manipîtha*) scintillant sous le clair de lune. C'est le Cœur proprement dit, en tant que Conscience pure, centre du Soi (*Âtman*, au sens védantique) et non plus en tant que *chakra* dans la hiérarchie des *chakra*. A lui se référerait, quoique en termes plus sobres, un des plus grands sages hindous du XX^e siècle, Râmana Maharshi, qui ne le situait pas d'ailleurs au cœur même, mais un peu au-dessous du mamelon droit.

Le dieu qui régit l'*anâhata* est Isha, le Seigneur à trois yeux, paré de bijoux et vêtu de lin blanc. Sa Shakti Kâkinî, « jaune comme les éclairs du début de l'orage³² », habillée de noir, enguirlandée d'ossements, tient le nœud coulant et le crâne, mais elle n'est pas exclusivement terrifiante comme les déesses des centres inférieurs : on la dépeint ivre de plénitude, le cœur imbibé, liquéfié sous l'effet du nectar qu'elle boit et qui s'écoule du « lotus à mille pétales » (*sahasrâra*).

Des *siddhi* nombreuses et importantes résultent de la floraison de ce *chakra*. Le *yogin* maître du cœur devient, selon un commentateur tantrique, « plus chéri de toutes les femmes que leur propre époux ». Cette capacité surnaturelle d'attraction (*âkarshana-siddhi*) s'accompagne d'une domination de tous les sens (y compris le « sens interne » ou *manas*), et il serait peut-être plus exact d'expliquer le premier pouvoir par le second. La rupture du « nœud de Vishnu » rend en fait l'adepte semblable à Vishnu lui-même, bien-aimé de Lakshmî (ou, sous sa forme de Krishna, aimé de toutes les femmes). Cette déesse lui assure prospérité, succès, bonheur en ce monde. Il choisit ses jouissances, les assume sans hésitation et, à la fin, s'en délivre. On signale encore, comme pour d'autres centres, un don continu de création poétique, et cela doit être rattaché à la très ancienne concep-

32. *Shatchakranirûpana*, 24.

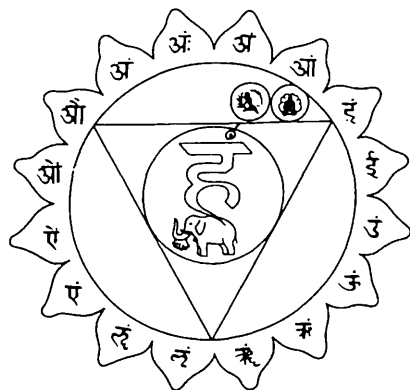
tion védique selon laquelle le poète (*kavi*) n'est point celui qui affabule ou enjolive, mais celui qui voit la vérité, l'entend et la transmet. Tout initié accompli est en même temps poète et tout poète véritable est en même temps un maître de l'attention profonde (*avadhâna*) et de la contemplation (*dhyâna*). Enfin, on attribue à l'être dont le *chakra* du cœur est pleinement ouvert divers pouvoirs merveilleux comme ceux de voler dans l'espace, de se rendre invisible, de pénétrer dans le corps d'autrui et d'en prendre possession.

V. – *Vishuddha-chakra*

Vishuddha (on dit aussi *vishuddhi*) parachève la manifestation des cinq éléments (ou l'initie, d'un point de vue opposé). Ce centre est en effet celui de l'Éther (*âkâsha*), principe des autres *bhûta* et force de spatialisation de la réalité physique. Son nom signifie « *chakra* purifié » ou « *chakra* de la purification ». Sa correspondance anatomique est la région cervicale, à l'endroit où la moelle épinière devient moelle allongée.

Ce lotus, transparent ou incolore, comporte seize pétales³³ d'un violet assez sombre, portant en rouge toutes les voyelles sanskrites et diphtongues : A, Â, I, Î, U, Ū, Ri, Rî, Lri, Lrî, E, Ai, O, Au, plus la nasalisation de toute voyelle antérieure, Am, et l'aspiration légère avec écho de la voyelle antérieure, Ah (prononcée Aha).

Dans le péricarpe du lotus figure le *mandala* du Ciel, circulaire et d'un blanc vif comme la pleine lune. En son milieu se retrouve le triangle inversé, « sceau » de la Déesse en tous les *chakra*. Là est le diagramme de la Lune, circulaire aussi, avec en son centre le *bîja* de l'Éther, HAM, de couleur blanche, enveloppé d'un voile blanc, monté sur un éléphant blanc. On se souvient que dans le *mûlâdhâra* un éléphant était déjà représenté pour exprimer la massivité de la Terre. L'éléphant du *vishuddha* en est pour ainsi dire la transmutation « éthérisée ». D'autre part, un symbolisme lunaire apparente le cinquième *chakra* au deuxième, celui du sexe. Mais on est ici passé du croissant de lune à la pleine lune³⁴. La région lunaire et éthérée de



33. Rappelons le nombre de pétales attribué à chacun des cinq premiers lotus : 4, 6, 10, 12, 16. Le deuxième lotus a deux pétales de plus que le premier, de même que le quatrième en a deux de plus que le troisième. Entre celui-ci et le second, il existe une différence de quatre, de même qu'entre le quatrième et le cinquième, dont le nombre de pétales égale *mûlâdhâra* + *anâhata* ou bien *svâdhishtâna* + *manipûra*.

34. L'emblème de la demi-lune (la lune du cinquième jour), tournée vers le bas et exsudant le nectar, se retrouve toutefois dans le diadème de Shiva.

la gorge est décrite comme la « porte de la grande Libération ». La polarité sexuelle s'y résorbe dans la puissance androgyne qui préside à ce *chakra* : *Sadâshiva*, l'« Éternel Shiva » ou le Shiva « toujours (*sâda*) bénéfique (*shiva*) », dont la moitié droite est masculine et argentée tandis que la moitié gauche est féminine et dorée³⁵. Il est porté par un animal mi-lion, monture de la Déesse, mi-taureau, monture de Shiva (les montures représentent les aspects thériomorphes de la divinité et ne sont pas des incarnations du mal). Ceint d'une peau de tigre, paré d'un collier de têtes de morts, oint de cendres, il a cinq visages avec chacun trois yeux correspondant au Soleil, à la Lune et au Feu ainsi qu'aux trois *nâdî* principales. Une des cinq faces est tournée vers le haut tandis que les autres contemplent les quatre directions.

Les dix bras du dieu symbolisent également les quatre directions, plus les diagonales, le zénith et le nadir. Neuf d'entre eux portent le trident, la hache, le couteau sacrificiel, la foudre, le feu, le roi des serpents, la clochette, l'aiguillon et le nœud ; avec sa dixième main *Sadâshiva* forme le geste qui écarte la peur.

Au côté de l'Hermaphrodite divin se dresse la blanche et froide *Shâkinî* dont « la forme est la lumière elle-même » (*jyotihsvârûpa*). Vêtue de jaune, enivrée de nectar, elle aussi a cinq visages portant chacun trois yeux ; ses quatre bras tiennent la flèche, l'arc, le nœud, le croc à éléphant (dans certaines représentations, un livre).

Le *chakra* de l'Ether est en relation, d'une part avec la faculté d'élocution et la bouche, d'autre part avec le sens de l'ouïe et les oreilles. Parmi les *vâyû*, on lui associe naturellement *udâna*, souffle d'expression qui règle le débit de l'air et la tension des cordes vocales.

L'homme qui a conquis *vishuddha-chakra* possède une entière maîtrise des cinq éléments, donc de la manifestation sensible dans sa totalité. C'est un homme de connaissance (*jñânin*), à l'esprit parfaitement détaché et apaisé, au verbe toujours juste et efficient. Il a la vision du passé, du présent et du futur. Il ignore la maladie et la douleur, jouit de longévité. Le *Shatchakraninûpana* (verset 31) le qualifie de « véritablement vivant ». Le commentateur principal du même texte, Kâlîcharana, lui applique les propres termes que la *Bhagavad-gîtâ* (XVI, 2 et 3) utilisait pour célébrer la nature divine chez l'homme : « compassion pour tous les êtres, désintéressement, douceur, modestie, ni agitation ni inconstance, mais ardeur, longanimité, fermeté, pureté, aucune animosité, aucun amour-propre ».

35. On serait tenté de parler ici d'« échange hiérogamique » car, en principe, c'est l'or, lumière minérale, métal solaire et royal, qui devrait correspondre au côté droit, et l'argent – symbole féminin et lunaire – au côté gauche. Sur *Sadâshiva*, voir aussi le chapitre II, 2 (« La Sphère de l'Energie ») et le chapitre VII, p. 212.

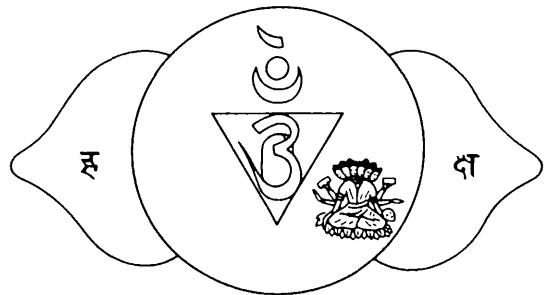
V b – Tâlu

Beaucoup d'ouvrages tantriques mentionnent, à l'arrière de la voûte du palais, un autre centre que l'on peut pourtant hésiter à qualifier de *chakra*. On le trouve en effet aussi dans la liste traditionnelle des seize *âdhâra* (cf. p. 124), qui sont plutôt, comme on l'a dit, des supports de concentration que des foyers d'énergie, encore que les deux notions ne s'excluent pas forcément. On lui attribue divers noms : *tâlu* ou *lambikâ* (« ce qui pend ») ou encore *ghantikâ-linga* (« le *linga* en forme de clochette »), c'est-à-dire la lchette³⁶. Ce *linga* est percé d'un orifice nommé *râjadanta*, « défense d'éléphant ». C'est la « dixième porte » du corps (pour la liste des neuf autres, cf. plus haut, p. 110) et l'ouverture d'une *nâdî* très importante, *shankhî*³⁷.

Selon un traité attribué à Gorakshanâtha, « là, on doit méditer sur le vide, et la résorption se produit³⁸ ». On parle encore, à propos de ce centre, d'« écoulement du flot de nectar » (*soma* ou *amrita*), perceptible seulement pour l'homme qui a su transmuter sa semence. C'est grâce à ce nectar, sécrété par *tâlu*, que certains *yogin*, dit-on, sont capables de survivre à volonté sans eau ni nourriture, voire de se laisser enterrer vivants sans dommage pendant plusieurs jours. On mentionnera plus loin, au chapitre des techniques yogiques (chap. VIII), une *mûdra* appelée *khecharî* en relation directe avec la stimulation de ce centre.

VI. – Âjñâ-chakra

Âjñâ est le sixième et dernier *chakra* des descriptions classiques hindoues, qui n'envisagent pas le « lotus aux mille pétales » comme un centre s'inscrivant dans la suite des autres³⁹. Dans le tantrisme tibétain, comme on l'a vu, on observe à l'égard des *cha-*



36. Certains Tantras le désignent encore sous le nom de *lalanâ* ou *kalâ*. C'est alors un lotus à douze pétales. Le mot *kantha* paraît plutôt s'appliquer à l'arrière-gorge et donc au *vishuddha*. Mais il existe un certain flottement entre tous ces termes.

37. Cette *nâdî* est reliée à l'anus, alors que *kuhû* (une autre des quatorze *nâdî* principales) est reliée au sexe. A propos du *sahasrâra*, je mentionnerai (p. 142-143) une autre tradition concernant l'aboutissement de la *shankhî*.

38. *Siddha-siddhânta-paddhati* (6), traduit par T. Michaël dans *Corps subtil et corps causal* (op. cit., p. 69-71).

39. Dans le symbole du caducée, la boule terminale représente seulement *âjñâ*, les deux ailes qui l'accompagnent devant sans doute être identifiées aux deux pétales de ce lotus.

kra une certaine tendance réductrice et simplificatrice. Tout comme les deux centres inférieurs sont combinés en un seul, les deux centres supérieurs sont fondus en un seul : *ājñā* n'est pas compté à part, mais considéré comme uni au lotus de la fontanelle ou « de la crête » (*ushnisha-kamala*), protubérance qui surmonte la tête des Bouddhas dans l'iconographie (les bouddhistes l'appellent encore *shūnya-chakra* : « *chakra* du Vide »).

Le terme *ājñā* signifie « commandement », ce qui peut s'interpréter de deux manières : soit parce que en cet endroit est reçu le commandement du *guru* intérieur, qui est *Paramashiva* (Shiva sous son aspect suprême), auquel le Soi de chacun est identique en réalité ; soit parce que ce centre est essentiellement celui du *manas*, du « mental » qui accueille les messages des sens et transmet ses ordres aux organes moteurs. Toutefois, on rapporte à ce *chakra* d'autres facultés ou « catégories » – pour reprendre la liste familière des *tattva* shivaïtes – supérieures au *manas* proprement dit : *ahamkāra* (la conscience individuelle), *buddhi* (l'intellect pur, qui sert en quelque sorte de pont entre le « mental » discursif et le Soi), voire *Prakriti* (la Nature productrice). Avec *ājñā* s'achève le domaine de la manifestation subtile ou psychique. Au-delà s'étend le royaume des « principes purs » ou, si l'on préfère, de la manifestation causale, informelle, associée à des centres supérieurs de la tête qui seront examinés plus loin.

Précisons encore une fois que le cerveau n'est que l'instrument du « mental » (même au sens le plus élargi du terme), non le mental lui-même. Par conséquent, pas plus qu'on ne devait confondre les *chakra* situés à l'intérieur de la *sushumnā* avec des plexus nerveux (qui n'en sont au mieux, et non sans incertitude quant aux correspondances, que les supports ou les matérialisations), on ne saurait identifier purement et simplement l'*ājñā* à l'épiphyse ou glande pinéale.

Ce *chakra* est symbolisé par un lotus d'un blanc resplendissant à deux pétales, situé entre les deux sourcils (d'où son autre nom *bhrûmadhya* : « intersourcilier »). Là s'ouvre le « troisième œil » de Shiva, souvent remplacé dans l'iconographie par une pierre frontale (*ûrnâ*). Cet œil est l'œil du Feu, de la Connaissance transcendante qui réduit en cendres les formes du désir et détruit périodiquement l'univers. Sur les deux pétales du lotus apparaissent les deux lettres de teinte irisée Ha et Ksha, ce qui porte à cinquante le nombre des puissances sonores attribuées aux six lotus.

Dans le péricarpe règne le grand *mantra* primordial OM. Là le Soi fulgure, telle une flamme blanche entourée d'étincelles. La lumière de cette région rend visible tout ce qui existe entre le *mûlâdhâra* et le *sahasrâra*.

Au centre du lotus immaculé, on peut adorer le triangle féminin inversé et, dressé en lui, l'*Itara-linga*, identifié au *vajra* (le diamant-foudre). A ce *linga* comme aux deux précédents (celui situé dans le périnée et celui situé dans le cœur) correspond un « nœud » vital, le *Rudra-granthi*, particulièrement difficile à trancher : c'est la « mort du mental » ou « seconde mort », connue de toutes les initiations⁴⁰. Le terme *bindu*, encore associé à ce *chakra* (mais nous verrons qu'on l'applique à d'autres centres cérébraux), connote un « point » sans dimension ni dualité, intensément lumineux, qui surgit dans l'espace intersourcilier au moment où le nœud se brise, offrant une issue à la prodigieuse énergie qui y est accumulée. Ce « point » est représenté, dans l'iconographie tantrique, au-dessus du signe de la Lune (symbole à la fois mental et sexuel), lui-même inscrit au-dessus du triangle inversé.

Les déités qui régissent l'*âjñâ-chakra* sont Paramashiva et son épouse Siddhakâlî (la parfaite Kâlî), encore appelée Hâkinî, Shakti d'une blancheur lunaire, avec six visages rouges à trois yeux chacun et six bras : deux mains reprennent les *mudrâ* qui conjurent la peur et accordent les grâces ; les autres tiennent le chapelet, le crâne, le petit tambour en forme de sablier et le livre. Parmi les *dhâtu*, cette déesse préside à la moelle (*majjâ*).

Il est inutile de s'étendre sur les divers pouvoirs supranormaux associés à ce centre, sous peine de retomber dans des listes assez stéréotypées. Il suffit de souligner que tout *yogin* parvenu en ce lieu ne pourra jamais plus retourner à l'illusion dualiste. Si au moment de la mort il place son *prâna* en *âjñâ*, il sera assuré de ne plus renaître sous une forme quelconque, grossière ou subtile.

VI b. – Centres mineurs du cerveau

Dans la région comprise entre *âjñâ* et *sahasrâra*, on mentionne quelques *chakra* mineurs, mais il n'est pas facile d'obtenir sur eux des informations un peu claires. L'un, *manas-chakra*, décrit comme un lotus à six pétales, serait à la source des sensations oniriques et hallucinatoires. Il se peut que les phénomènes de « voyance » soient liés à l'excitation de ce centre, dont le développement n'offre pas grand intérêt pour un *yogin* moins préoccupé du « futur » que de l'« éternel présent ». Au-dessus du *manas-chakra*, on parle aussi d'un lotus à seize pétales, *soma-chakra* : son épanouissement paraît beaucoup plus souhaitable puisqu'il est lié à diverses vertus telles que

40. On peut songer au nœud gordien, qu'Alexandre trancha de son épée. Toutefois, un nœud peut être aussi dénoué par la patience et la douceur, dans l'ordre inverse de celui où il a été fait. La première méthode évoque la violence du *hatha-yoga*, la seconde le gradualisme du *laya-yoga* (encore que ces deux yogas soient souvent mal discernables).

compassion, impartialité, constance, humilité, capacité contemplative, sérénité, magnanimité, etc.

Au niveau du milieu du front, qui est le « siège » du corps causal, il est encore question d'un lotus blanc à douze pétales que l'on doit mettre en rapport avec les « catégories pures » de la métaphysique shivaïte. Comme celles-ci ne dépendent d'aucun support extérieur, cette région est appelée « maison sans fondations ». On y retrouve, parmi d'autres symboles assez complexes, celui du triangle inversé de la Grande Déesse ou A-Ka-Tha : trois lettres sanskrites auxquelles on fait correspondre les trois côtés – horizontal, droit et gauche – de ce même triangle pour représenter, entre autres triades, le Feu, le Soleil et la Lune⁴¹. Sept Shaktis ou sept « formes causales » (expression paradoxale puisque l'état causal est « sans forme ») sont décrites comme étagées, ou mieux comme « montantes », dans cette région intermédiaire entre les sourcils et le sommet du crâne. Ce sont, en commençant par la plus basse :

1. *Bindu*, qui est Shiva en essence⁴² ;
2. *Bodhinî*, qui est Shakti en essence ;
3. *Nâda* (Shakti représentée par une demi-lune) qui exprime la relation d'inséparabilité entre Shiva et Shakti, entre Conscience et Energie ;
4. *Mahânâda*, qui est Shakti éveillée et assumant une « forme » mâle et créatrice ;
5. *Vyâpikâ*, Puissance omnipénétrante ;
6. *Samanî*, forme intermédiaire de la suprême Shakti (*Parashakti*) ;
7. *Unmanî* enfin, qui a en réalité son siège dans le « lotus aux mille pétales » et correspond au « non-mental » absolu ou encore au *nirvâna*, extinction de toute existence conditionnée.

VII – *Sahasrâra-chakra*

Ce n'est que par commodité et uniformité que l'on qualifie *sahasrâra* de *chakra*. En réalité, il ne s'agit pas d'un centre comme les autres, car il se rapporte à un état principiel, au-delà de toute manifestation. Pour des motifs de méditation, on le situe souvent soit à l'occiput, soit au sinciput, au sommet de la *shankhinî* (s'il faut en

41. Ce triangle suprême, demeure de la Shakti, est également nommé *Kâmakalâ* (manifestation du Désir en tant que Volonté créatrice). Il équivaut au *shabdabrahman*, l'état causal et non manifesté du son, et on le tient pour la « racine » (*mûlâ*) de tous les *mantra* (cf. chap. VI). Sa correspondance inférieure, ou son reflet dans la manifestation sensible, est le triangle *traipura* du *mûlâdhâra*, déjà vu.

42. Nous retrouvons encore une fois ce terme *bindu*, si chargé de sens et appliqué à divers lieux des corps subtil et causal. En grammaire, ce « point » symbolise la nasalisation d'une voyelle ou d'une consonne.

croire certains Tantras qui font monter cette dernière *nâdî* plus haut que la *sushumnâ* elle-même), et au-dessous du *visarga* (qui est la partie supérieure du *Brahmarandhra*, « orifice du *Brahman* », à l'emplacement de la fontanelle). Le yoga du Cachemire, de son côté, le localise à l'extrémité de douze largeurs de doigts superposés (*dvâdashânta*) à partir du centre intersourcilier (*bhrûmadhya* ou *âjñâ*), en suivant la courbe de la tête. Mais à toutes ces traditions il faudrait peut-être préférer celle qui « projette » pour ainsi dire *sahasrâra* en dehors et *au-dessus* du corps, sur le point où la ligne de l'axe dépasse le crâne. C'est ce que semble confirmer l'image d'un lotus à la corolle tournée vers le bas, c'est-à-dire avec la fleur regardant, tel un oiseau qui plane, le sommet de la tête.

En vérité, si l'on pouvait à la rigueur chercher des contreparties anatomiques ou physiologiques en ce qui concerne les autres *chakra*, il n'en va pas de même pour celui-ci, qui ne relève de l'individualité à aucun degré, ni corporel ni subtil. Il est proprement *Shivas-thâna*, la « résidence de Shiva » (et même de *Paramashiva*) en union avec la suprême *Nirvâna-shakti*, « Mère des trois mondes ». « Sans résidu », parfaitement libérée, la Déesse a désormais réintégré la forme de la Conscience (*chidrupinî*) et se confond avec le « corps » de son Epoux. A ce stade de fusion complète, on ne saurait plus parler d'un pôle positif et d'un pôle négatif, d'une Conscience et d'une Energie. Shakti et Shiva sont éternellement réunis, immergés en une Totalité sans faille qui ne connaît ni masculin ni féminin ni neutre.

Toutes les lettres de l'alphabet sanskrit se retrouvent dans le « lotus aux mille pétales » (ou la « roue aux mille rayons », comme dit le *Trika*), chacune de ces lettres y étant répétée vingt fois en cercles concentriques ($50 \times 20 = 1\ 000$). L'usage est de les lire ou de les chanter du commencement à la fin, en faisant le tour du lotus de gauche à droite (encore que la pratique inverse se rencontre aussi). Toutefois le nombre de 1 000 peut revêtir une valeur purement symbolique, pour désigner une quantité indéfinie d'énergies, un peu comme dans la tradition chinoise on parle des « dix mille choses » ou des « dix mille êtres ».

Cet immense lotus blanc, rehaussé de filaments rouges, aux pétales scintillant comme des étoiles, symbolise, dit-on, le *Satya-loka*, le plus élevé des sept mondes, séjour de la Vérité absolue. On y retrouve, mais magnifiés, exaltés jusqu'à leur plus haut degré de signification, certains emblèmes tantriques déjà familiers : *Paramahamsa*, le Cygne suprême ou Soi intérieur ; le *Guru*, qui n'est autre que *Paramashiva* ; les trois *mandala* du Soleil, de la Lune et du Feu, correspondant respectivement à la puissance de connaissance, à la puissance de volonté et à la puissance d'action. C'est à

Les six *chakra* couronnés par le « lotus à mille pétales »,

d'après un fameux Tantra du Bengale, le *Shatchakranirûpana* (illustration ci-contre).

On résume ici quelques correspondances traditionnelles entre les principales « roues » d'énergie d'une part, et les endroits du corps, les nombres, les éléments, les formes géométriques, les sens, les organes, les *bija-mantra* (« semences sonores » évocatrices de pouvoirs), les dieux et déesses, les animaux emblématiques. Les trois *nâdî* par lesquelles circule l'énergie sont appelées *idâ* (à gauche), *pingalâ* (à droite) et *sushumnâ* au centre). Les deux premières, seules actives chez l'homme ordinaire, sont en relation avec les énergies « féminine » et « masculine » (ou encore « lunaire » et « solaire »), tandis que la dernière permet d'accéder, par la « voie du Feu », à l'équilibre absolu de l'Androgyne.

1. **Mûlâdhâra chakra** : périnée. Quatre pétales. Terre. Carré. Odorat. Pieds. LAM. Brahmâ. Dâkinî. Éléphant. Svayambhû.

2. **Svâdhishtâna chakra** : sexe. Six pétales. Eau. Croissant. Goût. Mains. VAM. Vishnu. Râkinî. Makara.

3. **Manipûra chakra** : nombril. Dix pétales. Feu. Triangle. Vue. Anus. RAM. Rudra. Lâkinî. Bélier.

4. **Anâhata chakra** : cœur. Douze pétales. Air. Hexagone. Toucher. Pénis. YAM. Ishâ. Kâkinî. Antilope. Bâna.

5. **Vishudha chakra** : gorge. Seize pétales. Ether. Cercle. Ouïe. Bouche. HAM. Sadâshiva. Shâkinî. Éléphant blanc.

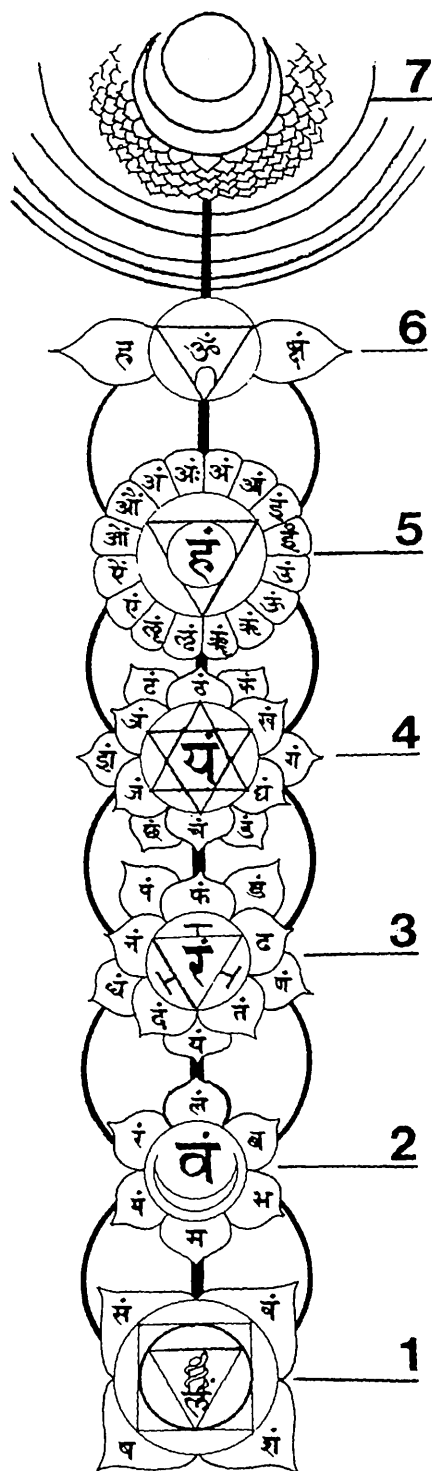
6. **Âjñâ chakra** : entre sourcils. Deux pétales. Mental. OM. Paramashiva. Hâkinî. Itara.

7. **Sahasrâra chakra**.

l'intérieur du *mandala* de la Lune (pleine, immaculée, resplendissante, onctueuse, caressante et douce, glosent les commentateurs) que fulgure le suprême triangle inversé, doté des lettres A-Ka-Tha et Ha-La-Ksha. Trois points sont placés aux trois angles. Le point du bas représente la lettre Ha et le *Purusha* (l'Essence universelle, le Mâle primordial). Les deux *bindu* d'en haut représentent la lettre Sa sous la forme du *visarga*, à savoir deux points superposés (:) transcrivant dans l'écriture une légère aspiration en fin de voyelle : c'est le symbole de *Prakriti* (la Substance universelle, la Femelle primordiale). Les trois points ensemble forment donc le *mantra* HAMSA (Ham + Sa = *Purusha* + *Prakriti* ou encore Shiva + Shakti) que l'on peut interpréter : « Moi-Elle » ou « Je suis Elle-Elle est Moi ».

Au milieu du triangle sacré se dresse encore un *Shiva-linga* (le *Para* ou « suprême ») extrêmement secret, ayant « les dimensions du dix millionième de la pointe d'un cheveu ». Il exprime le Vide (*shûnya*) et aussi la Semence suprême (*Parabindu*) de toute la manifestation, la « Goutte », le Point originel d'où tout a émané.

Connaître véritablement et pleinement *sahasrâra*, c'est donc être affranchi de la transmigration, du temps, de l'espace, de la causalité et posséder l'éternelle béatitude. Il n'existe rien par-delà ce stade et, répétons-le, lorsque des « centres » supérieurs à celui-ci sont évoqués



Les six *chakra* couronnés par le « lotus à mille pétales ».
(Cf. légende p. 144.)

dans certains textes, l'emphasis de l'écrivain ne fait que traduire l'émerveillement du yogin. Celui qui a atteint *sahasrâra* « demeure en tant que délivré vivant (*jîvan-mukta*) jusqu'à ce qu'il ait entièrement épuisé les fruits du *prârabdha-karman* et, à l'extinction du corps, il devient un Délivré tout court⁴³ ».

Avec cette citation, qui mettra fin à notre étude sur les *chakra* (si nous aurons à y revenir, ce sera dans une perspective pratique), le but du tantrisme paraît fermement fixé. Mais dès lors une espèce de doute ou de désappointement pourrait s'emparer du lecteur : si un tel but est bien *moksha* ou *mukti*, la « Délivrance » de tout conditionnement physique ou mental, qu'est-ce qui distingue réellement le tantrisme des autres voies traditionnelles tracées par l'hindouisme, le bouddhisme et le jaïnisme ? Où est son audace, où est son originalité ? Qu'est-ce qui en fait quelque chose de plus qu'une simple « sagesse » ou qu'une simple « mystique » ? La réponse tient en un mot : jouissance (*bhoga*). Ou, si l'on préfère, elle résulte du dépassement de l'antithèse classique (et qui n'est pas propre à l'Inde) entre jouissance et renoncement, entre bonheur en ce monde et béatitude hors du monde, puisque « le propre des Tantras est d'offrir à la fois la jouissance et la libération » (*tantrâni bhukti-mukti-karâni*⁴⁴).

Cela nous renvoie évidemment à une ascèse (*sâdhana*, *abhyâsa*), à une mise en action sincère, intense, exigeante de toutes les théories exposées jusqu'ici, à une « réalisation » essentiellement basée sur une double science : celle du rythme et celle de l'immobilité. Tel sera le thème unique de toute la deuxième partie de ce livre. Le chapitre qui suit sera en quelque sorte intermédiaire entre la doctrine et la pratique puisqu'il définira à quelle famille d'individus s'adresse cette dernière et traitera à la fois de l'« initiabile » et de l'initiation.

43. *Shatchakranirûpana*, 45, commentaire de Kâlîcharana dans *Corps subtil et corps causal* (op. cit., p. 163-164). Le *prârabdha-karman* est le *karman* directement responsable de notre vie actuelle. Ayant déjà commencé à fructifier, il doit inéluctablement produire ses résultats jusqu'au bout, de même qu'une flèche, une fois tirée, ne peut plus être arrêtée dans sa course. On distingue deux autres sortes de *karman* : le *samchita* (*karman* accumulé pendant d'innombrables existences) et l'*âgâmi* (*karman* non encore venu à maturité et dont les effets ne se feront sentir que dans les vies futures) : tous deux sont détruits lors de la Délivrance.

44. *Mahânirvâna-tantra*, I, 51. Voir aussi *Kulârnavâ-tantra*, I, 23 : « On dit que le *yogin* ne peut pas jouir (du monde) et que celui qui (en) jouit ne peut connaître le *yoga* ; mais dans la voie des *kaula* il y a, en même temps, *bhoga* et *yoga*. »

CHAPITRE IV

Qualifications et obstacles

1. Le principe d'adéquation

On a déjà souligné que ce n'était pas en fonction de critères de race, de caste, de sexe, de culture, de moralité ou de croyance que l'on était reconnu apte à la voie tantrique. En celle-ci, l'éligibilité s'établit d'après des aptitudes (*adhikâra*) très spécifiques, dont un Hindou orthodoxe dirait qu'elles sont déterminées par les *samskâra* des existences passées (mais c'est là aussi, pourrait-on objecter, affaire de croyance). Sur ce chemin, une femme peut jouer le rôle de *guru* pour un homme ; un paria qui a atteint un degré de réalisation élevé peut l'emporter sur un brahmane ; un illettré peut en remontrer à un pandit ; et il arrive qu'un brigand ou une prostituée soient admis dans une organisation initiatique où les gens « comme il faut » n'ont point accès. Seuls en ce domaine prévalent l'expérience, les résultats effectivement atteints. La hiérarchie spirituelle n'a pas à tenir compte de la hiérarchie sociale, qu'elle ne menace d'ailleurs pas car elle opère dans un autre ordre de réalité.

Pour bien comprendre le problème des qualifications, il faut revenir brièvement sur la doctrine des trois *guna*, ces qualités constitutives et primordiales de tous les êtres manifestés : *sattva*, le « fait d'être », l'« être-té », ce qui dans la nature imite ou reflète l'être pur ; *rajas*, l'impulsion expansive et passionnelle ; *tamas*, la lourdeur, l'opacité, l'ignorance. Trois tendances donc, la première ascendante, la seconde horizontale et la troisième descendante. Selon qu'elles prédominent chez les humains, on parlera d'individus *sattviques*, *rajasiques* ou *tamasiques* – ce qui rappelle, dans une certaine mesure, l'ancien ternaire occidental esprit-âme-corps : les *sattviques* sont des « spirituels », les *rajasiques* des « psychiques » et les *tamasiques* des êtres dominés par leur corps, des êtres « physiques » au sens familier du mot. Luminosité, légèreté, transparence distinguent les premiers ; dynamisme, richesse tumultueuse d'affections et d'émo-

tions caractérisent les seconds ; tandis que les troisièmes expriment le « sommeil de la terre », l'aveuglement routinier du troupeau.

Toutefois, c'est là un schéma trop idéal et nombre d'individus appartiennent à des catégories intermédiaires. Chez les tamasiques, une dose de *rajas* vient parfois apporter un élément cinétique, sinon évolutif. La foi religieuse, l'élan sacrificiel peuvent même toucher, soulever, « sauver » ces êtres grossiers. Il existe aussi des types humains, plus intéressants du point de vue de ce livre, qu'on pourrait appeler « sattvo-rajasiques » et « rajaso-sattviques », en s'excusant de l'effet barbare que ces expressions produisent en français. Les premiers ont tendance à vivre la quête spirituelle comme un combat héroïque, chevaleresque ou comme un amour fou¹ ; ils transposent en quelque sorte dans l'ordre divin des qualités et parfois des défauts que l'on s'attendrait plutôt à rencontrer dans l'ordre humain et affectif. A rebours, les « rajaso-sattviques » ne sont pas nécessairement animés par une aspiration spirituelle consciente, mais ils sont toujours aimantés par une passion exclusive qu'ils portent à un tel degré d'intensité et de pureté qu'elle peut les mener à une sorte de transcendence : tels sont certains grands amants, certains artistes ou savants d'exception et, plus rares encore, certains guerriers ou politiques qui ne poursuivent pas une simple volonté de puissance personnelle.

Les distinctions psychologiques que l'on vient de rapporter – et d'autres dont la considération nous entraînerait trop loin – expliquent un des principes permanents de l'hindouisme : à savoir que ce qui est bon pour un être donné peut se révéler désastreux pour un autre et qu'il n'existe pas *une* voie pour parvenir à la réalisation divine, mais une immense variété de voies adaptée à l'immense variété des tempéraments humains. Si l'on s'en souvenait davantage, sans doute marquerait-on plus de tolérance envers les disciplines ou les comportements des autres. On ne dirait plus « ceci est bon, cela n'est pas bon », mais « ceci est bon pour *moi*, cela n'est pas bon pour *moi* », sans dénier à son prochain le droit de tenter des expériences qui nous sont étrangères. Apparemment rigide et immuable dans ses principes et ses structures, la société hindoue a néanmoins toujours reconnu aux plus doués de ses membres la possibilité et le droit (et presque, pourrait-on dire, le « devoir ») de lui échapper, mais par *en haut*, verticalement, sous des conditions de secret dont la nécessité apparaît évidente. L'histoire occidentale, au contraire, fournit une lugubre liste, non seulement d'artistes « maudits » mais de saints persécutés, de sages relégués au rang des fous et d'initiés confondus avec les pires sorciers.

1. On en trouverait maints exemples dans le mysticisme chrétien, le soufisme arabe et persan ou la *bhakti* hindoue, jusque chez Vivekânanda, le célèbre disciple de Râmakrishna.

Si un homme de tempérament héroïque et martial s'engage sur une voie étroitement dévotionnelle et sentimentale, il ne fera sans doute que perdre son temps et affadir en vain son énergie. Mais si un individu borné, conformiste s'aventure imprudemment sur un chemin âpre et dangereux, mobilisant les ressources ultimes de l'être, il risquera bien plus qu'une perte de temps et d'énergie : il s'exposera à la maladie, à la folie ou à la mort. Telle est la raison profonde de l'élitisme tantrique qui va de pair, on l'a vu, avec une apparente « démocratie ». Sous la violence de certaines expressions verbales, il ne faut pas imaginer un mépris des autres, mais bien plutôt un souci de ne pas les entraîner dans des aventures qui leur seraient funestes : c'est précisément parce qu'on aime les enfants qu'on ne les laisse pas jouer avec les armes.

Nous devons maintenant examiner plus en détail la doctrine proprement tantrique concernant les trois types humains principaux. Elle se superpose d'ailleurs en grande partie à la tripartition générale entre les êtres *sattviques*, *rajasiques* et *tamasiques*, mais en y ajoutant des couleurs et des nuances significatives.

2. Bétail, héros et dieux

Les Tantras hindouistes différencient assez constamment les individus en tant qu'ils sont déterminés par trois dispositions (*bhâva*) : la disposition animale (*pashubhâva*), la disposition héroïque (*vîrabhâva*) et la disposition divine (*divyabhâva*)². Les Tantras bouddhistes ignorent ces expressions, bien qu'ils se montrent aussi exigeants sur la question des qualifications initiatiques. Ils comparent les adeptes doués des plus hautes qualités à des « bijoux ». Immédiatement au-dessous d'eux, viennent les disciples à l'esprit pénétrant, « semblables à un lotus rouge » ; puis les médiocres, « semblables à un lotus blanc » ; ensuite les imbéciles « semblables au bois de santal » ou à un « lotus bleu ». Ces catégories inférieures sont dites ne rechercher dans le tantrisme que les « pouvoirs » magiques vulgaires, une simple action sur le monde phénoménal ; tout l'aspect transcendant leur échappe³. Des autres (qui ne sont même pas capables d'accéder à la magie) on ne parle point, parce qu'on n'envisage pas l'ombre de l'idée qu'ils puissent s'engager dans la voie tantrique.

Les *pashu* (terme que nous avons déjà rencontré dans l'univers shivaïte) sont essentiellement les « êtres liés » par le « nœud cou-

2. Sur cette tripartition, voir notamment *Kulâmaya-tantra*, *Mahânirvâna-t*, *Vishvasâra-t*, *Nitya-t*, *Kâlvilâsa-t*.

3. Voir *mKhas grub rje's. Fundamentals of the Buddhist tantras* (trad. par F. D. Lessing et A. Wayman, La Hague ; Paris, 1968 ; texte tibétain et trad. anglaise).

lant» ou le « lasso» (*pâsha*) qui sert à prendre les animaux à la chasse. En réalité, tous les êtres vivants sont des *pashu* dans la mesure où ledit nœud est un des emblèmes du dieu de la Mort (Mri-tyu ou Yama), auquel personne n'échappe. Tout comme l'animal se trouve lié par le nœud qui se resserre sur lui, chaque homme est entravé par des conditions limitatives (causales, spatio-temporelles, vitales, quantitatives, formelles, etc.) qui le retiennent dans son état particulier, qui l'«étranglent». Echapper au *pâsha*, passer à travers le nœud coulant revient donc à dire que l'être s'est affranchi de ces conditions et s'est haussé en quelque sorte au-dessus de l'état humain et non pas seulement au-dessus de ce que cet état comporte d'animalité. S'il n'y parvient pas en cette vie, toute activité spirituelle ne lui est certes pas refusée. Mais il devra se contenter des rites et des observances traditionnelles, c'est-à-dire, dans l'univers hindou, des pratiques védico-brahmaniques (*vedâchâra*) adaptées à la caste à laquelle il appartient. Les *tântrika* les plus extrêmes vont jusqu'à estimer que tout l'ensemble du Veda relève de la voie des *pashu*; et ils incluent dans un égal dédain non seulement le *hatha-yoga* (au sens «physique» du terme) mais même le yoga orthodoxe de Patañjali (*Pâtanjâla-yoga*, pourtant qualifié de «royal» – *râja-yoga* – par ses adeptes). Il y a là, de toute évidence, une exagération d'ordre pédagogique, visant à détourner ceux qui brûlent d'ardeur véritable pour l'accomplissement tantrique de textes et de disciplines inutiles pour eux. Par surenchère, les *yogin* de la «Main gauche» (*vâmâchâra*) auront tendance à considérer ceux de la «Main droite» (*dakshinâchâra*) comme des «êtres liés».

Une injonction fréquente, en tout cas, est que «le secret doit être bien gardé des *pashu*» (*Kulachûdâmani-tantra*). Au-delà d'allusions à des sectes précises ou rivales, c'est un type humain général que l'on entend écarter, un type plus essentiellement caractérisé par la peur et le conformisme que par la «bestialité», l'inculture ou la grossièreté, ainsi que ce terme – qui rappelle le *vulgum pecus* du poète latin – pourrait le laisser croire. Les *pashu*, c'est un peu «tout le monde», ce sont «les gens», comme on dit, ceux qui répètent les attitudes communes et ne cherchent pas au fond d'eux-mêmes leur propre loi. Cela n'a donc rien à voir avec le «peuple» ou la «plèbe», ce n'est pas le signe assuré d'une appartenance sociale inférieure. Toutes sortes d'individus faisant partie des classes élevées – aristocratiques ou bourgeoises ou cléricales, pour user de termes occidentaux – sont des *pashu* : gens parfaitement normaux et moraux, irréprochables selon les critères ambiants, passant même pour cultivés et éclairés. Du point de vue le plus profond, tout être qui se détermine en fonction de sa race, de sa caste, de sa famille, de son clan, de sa nation ou même de sa religion, au sens extérieur et formel de ce mot, est un *pashu* et, à moins qu'il ne change radicalement

(ce qui ne dépend pas toujours de sa volonté), on lui déconseillera la voie tantrique.

A l'autre extrémité de l'échelle se situent les êtres « divins » (*divya*), sortes de vestiges éblouissants d'un âge d'or révolu. Il n'est pas le moins du monde exclu que de tels sages, purs entre les purs, soient attirés par le tantrisme : le prouve l'exemple assez récent de Râmakrishna, qui aimait à citer ce vers, typiquement tantrique, du poète bengali Râmprasâd Sen : « Je voudrais goûter le miel et non pas devenir le miel. » Mais, en général, des *tântrika* de cette envergure éviteront les pratiques sexuelles de la « Main gauche ». Chastes par vocation, non par répression, ils préféreront les méthodes endogènes (« dans un seul vase », selon l'expression alchimique) propres au *Kundalinî-yoga* ou au *laya-yoga*. C'est en soi-même, dans la dimension contemplative et imaginative (au sens spirituel créateur), que l'union sacrée avec la Shakti sera réalisée, sans le concours d'une femme extérieure. Cette orientation est peut-être ce qui distingue le mieux, techniquement, les *divya* des *vîra* dont on va bientôt parler. Il arrive néanmoins dans les Tantras que les deux termes soient utilisés de façon presque indifférente. La ligne de séparation, nette et sans équivoque, s'établit essentiellement entre les *pashu* et les autres, qu'on les nomme dieux ou héros.

Les *vîra*, donc, catégorie intermédiaire ou bien confondue avec la catégorie supérieure, sont ceux qu'on appelle en propre les *tântrika*. *Vîra-sâdhana*, la « voie héroïque », est du reste une désignation courante du tantrisme en général. Les textes ne tarissent pas d'éloges sur ces *vîra*, quitte à les évoquer sous d'autres noms (*siddha*, *kaula*, etc.). Le « héros » accompli est *svecchâcharin*, celui qui se conduit à son gré ; il est *chakravartin*, monarque universel, celui qui fait tourner la roue du monde. Dans le *Vajrayâna*, on le place même au-dessus du *bodhisattva*. Sa voie, nous avertit-on, est aussi ardue que de marcher sur le fil d'une épée, d'attraper un lion par la crinière, de chevaucher un tigre, de tenir un cobra dans la main. Mais, lorsqu'il parvient au terme de sa conquête, tous les êtres du monde, y compris les dieux, lui sont soumis et la mort n'a plus sur lui aucun pouvoir. Il convient par conséquent de s'arrêter un moment sur ces « héros », d'abord en précisant quelques-uns des « liens » qu'ils doivent trancher pour mériter ce titre, ensuite en soulignant quelques-unes des vertus qu'on leur attribue traditionnellement.

3. La destruction des liens

Si la liste des *pâsha* varie selon les Tantras, c'est d'abord que ces liens varient selon la nature des aspirants. On ne devrait pas voir

de contradiction absolue dans le fait que certains textes, par exemple, citent au rang des disqualifications les plus rédhibitoires la dureté de cœur (*krûra*) alors que d'autres proscrivent avec la même énergie la pitié (*dayâ*). Tout dépend du disciple auquel le maître s'adresse : à un individu naturellement dur ou porté à la cruauté on pourra enjoindre de pratiquer la charité, la compassion, l'altruisme ; à un autre trop faible ou trop sentimental une certaine inexorabilité (et d'abord vis-à-vis de soi-même) pourra être recommandée. Mais on observe d'autre part dans les Tantras une volonté de renvoyer les extrêmes dos à dos, afin de retirer à l'ego tous ses repères moraux et intellectuels. Plutôt que tel ou tel trait de caractère secondaire, c'est tout ce qui *attache* qui est visé et, de ce point de vue, on doit aussi bien se défaire des ses « qualités » que de ses « défauts », selon la formule qu'« on n'est pas moins attaché par une chaîne d'or que par une chaîne de fer⁴ ».

L'originalité du tantrisme se marque d'une autre manière, peut-être plus déconcertante encore : c'est une attitude globale en face des passions, une volonté paradoxale, teintée de défi, de transformer en soutiens ce que l'on tiendrait, dans toute voie spirituelle « normale », pour des obstacles. « On peut atteindre l'accomplissement par cela même qui conduit à la chute », proclame le *Kulârnavâ-tantra* (V, 48). Sur cette affirmation provocante, les Tantras bouddhistes ne craignent pas de renchérir : « Enchaîné par les passions, le monde ne peut être délivré que par elles [...] De même que le cuivre, traité avec une teinture magique, devient de l'or pur, de même, en celui qui sait, les passions deviennent des coadjuvants pour la Libération⁵. » Et encore : « Les passions perdent leur caractère d'impureté quand elles deviennent absolues, c'est-à-dire des forces élémentaires, comme le feu, l'eau, la terre, le vent, etc.⁶. » L'idée sous-jacente à tout cela est que derrière chaque passion humaine se dissimule un pouvoir, une Shakti (et l'on peut se souvenir ici des différentes déités associées aux *chakra*). Lorsque je m'adonne à la gourmandise, c'est une déesse, et d'un ordre assez inférieur, une « ogresse » qui mange en moi (et qui me mange). Lorsque je m'adonne à la luxure, c'est une déesse, une « bacchante » qui jouit en moi (et qui jouit de moi). Des réflexions analogues pourraient être faites à propos de la haine, de la peur, de la colère. Toutes ces passions négatives, subies passivement (ce que dit l'étymologie du mot « passion ») sont, au plus profond d'elles-mêmes, des forces élémentaires, des reflets ou des échos dégradés de puissances divines qu'il est possible de « repositiver », d'appréhender et d'utiliser en mode actif (on emploie parfois le symbole

4. *Mahânirvâna-tantra*, XIV, 110.

5. *Âryadeva*, chez H. V. Glasenapp : *Buddhistische Mysterien* (Stuttgart, 1940, p. 30).

6. *Ibid.*, p. 29 et 170.

d'une vierge, *kumârî*, qu'il faudrait dévêtir et violenter). La méthode tantrique consiste à sortir ces sentiments et ces émotions du plan réactif banal, éthico-psychologique, d'où l'on est accoutumé à les envisager, pour les hausser sur un plan d'énergies pures. Autrement dit, à tant faire que de ressentir la peur ou la haine, il faudrait parvenir à les éprouver à l'état originel, archétypal, non mentalisé, et il en irait de même du désir ou de l'amour. On n'aurait plus alors un sujet qui convoite un objet ou qui le craint ou qui le déteste, mais une unité vibratoire et purificatrice, une espèce de feu où flamme et bois se confondent. C'est ce que les Tantras entendent par *icchâshuddhi*, « purification du vouloir ». Il paraît presque superflu de préciser que cette transmutation quasi magique implique un haut niveau de conscience pour que les Shaktis en question ne deviennent pas de simples alibis à nos pulsions et à nos appétits les plus sauvages. S'il est possible en effet que « par ces actes mêmes qui font brûler certains hommes dans les enfers pendant des millions d'années, le *yogin* obtienne la Libération suprême⁷ », il n'en est pas moins assuré que celui qui échouerait dans une telle voie ou la pervertirait par l'assouvissement de ce qu'il y a de plus vil en lui finirait bel et bien dans les « enfers », quelle que soit la manière dont on interprète ce mot.

Revenons maintenant à l'examen des liens proprement dits que les Tantras nous invitent à détruire (cette destruction, *pâshanirodha*, étant inséparable de la « purification du vouloir » décrite à l'instant). Parmi plusieurs listes possibles, je retiendrai celle donnée par le *Kulârnava-tantra* (X, 90), qui est l'un des traités les plus vénérés de l'école Kula. Huit liens sont énumérés : l'aversion, le doute, la peur, la honte, la médisance, l'arrogance qui naît de la notion d'appartenir à une bonne famille, le conformisme et l'orgueil de caste. Certains n'appellent qu'un bref commentaire, soit parce qu'on en a déjà plus ou moins traité, soit parce que le sous-chapitre suivant, consacré aux vertus spécifiquement « héroïques », permettra de les considérer « derrière soi », pour ainsi dire. On doit à cet égard se souvenir du conseil que donnent souvent les maîtres, à savoir que pour se débarrasser d'un défaut, le moyen le plus efficace n'est pas de s'attaquer directement à lui mais de cultiver la qualité contraire.

Le terme *ghrinâ* signifie aversion, dégoût, répulsion. Pourquoi un tantriste doit-il être libre de ces sentiments que l'on pourrait estimer légitimes face à certaines horreurs de l'existence ? C'est que haïr une personne ou une chose revient en quelque sorte à se mettre sous sa dépendance, à lui reconnaître un pouvoir supérieur à soi. Il en va d'ailleurs pareillement de la convoitise, de l'envie, du « désir » tel qu'on l'entend en général. Ils révèlent un aveuglement, une inca-

7. Indrabhûti : *Jñānasiddhi* (Editions B. Bhattacharya, *Two Vajrayāna Works*, Baroda, 1929, Gaekwad Oriental Series, n° 44), p. 29 (XV).

pacité à trouver en soi-même – au sens indien d'*Âtman* – son auto-suffisance, sa complétude et sa joie. Cependant, toute attraction, si avide soit-elle, ouvre quelque peu l'être, alors que la répulsion, plus gravement, le « contracte », exprime un resserrement, une auto-défense qui vont à l'encontre de l'expansion de la Shakti.

On pourrait dire des choses assez voisines du doute, bien qu'on soit enclin en Occident à lui reconnaître une certaine noblesse, voire à en faire l'élément indispensable d'une recherche, ce qui est probablement vrai dans les domaines scientifique et philosophique. Mais il faut considérer qu'on n'entreprend pas de « faire du tantrisme » tout seul. La tradition veut que l'on se place sous la direction d'un maître, et comment progresserait-on si l'on doutait foncièrement de lui ? Ce *guru* eut lui-même un *guru* et tout enseignement suivi honnêtement nous attire la protection d'une longue lignée spirituelle. Il y a doute là où il n'y a que pensée, spéculation, opinion, théorie, abstraction, volonté de convaincre et de se convaincre, toutes opérations qui ne relèvent que du « mental » (*manas*). La voie tantrique, elle, nous confronte sans délai à des épreuves, à des actes, à des expériences, à des échecs ou des résultats tangibles. Ce qui s'oppose au doute, c'est moins la foi (*shraddhâ*) que l'intuition. Le *Vijñāna-Bhairava* emploie à ce propos une expression éloquente. Alors, dit-il, qu'il ne faut jamais révéler la « suprême ambroisie » à quiconque est disciple d'un autre ordre, ou bien fait preuve de cruauté, ou encore manque de dévotion envers son *guru*, en revanche on ne doit pas hésiter à dévoiler cet enseignement précieux entre tous aux « intelligences intuitives que n'effleure jamais aucun doute » (*nirvikalpamatînām*). Le terme utilisé est *mati*, saisie directe du vrai, qualité sattvique intermédiaire entre l'intellect aux idées générales (*buddhi*) et l'illumination (*bodha*) qu'elle prépare, pressentiment de certitude qui ne doit rien au discours et exclut spontanément toute alternative⁸.

Passons à un certain nombre de liens qui renvoient surtout à l'attitude du *sâdhaka* par rapport à l'ordre social. La honte (*lajjâ*) s'interprète sans trop de difficulté : le « héros » doit s'attendre à une incompréhension, qui peut aller jusqu'à la réprobation et l'hostilité, de la part des *pashu*. Cela peut avoir pour lui valeur de « test ». Il n'a en réalité ni à rougir ni à s'enorgueillir de ses pratiques qu'il est impossible de comprendre de l'extérieur. La seule autorité que le *vîra* doive accepter est celle de son *guru* ou de sa Shakti (parfois confondus). Tout le reste est sans importance : normes, règles, modèles, convenances, bienséances (le mot *shîla*, rendu par « conformisme », connote un peu tout cela). Mais cette indifférence au jugement

8. *Vijñāna-Bhairava*, 158-159. Voir l'édition de L. Silburn (p. 171) et mon propre commentaire dans *Cent douze méditations tantriques* (p. 161-165).

d'autrui a pour contrepartie que le « héros » non plus ne juge pas son prochain. Ainsi peut s'entendre l'interdiction de « médire » qui lui est faite et qui rentre aussi, plus largement, dans une discipline de la parole. Un bon disciple se reconnaît notamment à sa capacité de garder un secret. Il sait que rien ne développe plus l'énergie spirituelle que le silence⁹, la propension au bavardage étant un des traits les plus constants de la nature *pashu*. Quant aux deux « arrogances » jumelles, celle qui naîtrait de la conscience d'appartenir à une bonne famille (*kula*) et celle que susciterait le rattachement à telle ou telle caste (*jâti*), elles doivent être bannies de son cœur. Il n'y a en ce domaine aucun héritage à renier ni à revendiquer. Il suffit de cultiver un détachement intérieur et pas nécessairement apparent puisque la voie tantrique est compatible avec une vie familiale et n'exige point – sinon peut-être pour certaines initiations spécifiques – qu'on se retire dans une caverne ou une forêt.

Reste à aborder le plus puissant des obstacles et celui dont découlent plus ou moins tous les autres : celui de la peur (*bhaya*). Métaphysiquement, toute peur résulte du fait que l'on ne se reconnaît pas soi-même (ou que l'on ne reconnaît pas le « Soi ») en l'autre. Le problème de la peur (comme d'ailleurs celui du désir) renvoie donc à l'ignorance, mère de toute dualité, et la seule manière d'y mettre fin est d'acquérir la connaissance, la certitude que rien n'a le pouvoir de nous altérer ni de nous détruire puisque nous sommes *un* avec tout être et avec toute chose. Tel est le raisonnement que tiendraient peut-être un *vedântin* ou un *jñânin*, mais les *tântrika*, plus pragmatiques, savent qu'on ne vient pas toujours à bout de la peur par de belles méditations. Comme dans certaines initiations de l'Antiquité, les maîtres hindous et tibétains n'ont pas hésité à soumettre leurs disciples à des épreuves spéciales destinées à tremper leur caractère et à purger leur âme de toute angoisse. Une bonne partie de ce qu'il y a de plus terrifiant et macabre dans la tradition tantrique se rattache à cette forme spéciale de « pédagogie », interférant d'ailleurs, de façon inquiétante et ambiguë, avec une magie évocatoire bien réelle. On peut citer à cet égard, du côté hindou, diverses techniques groupées sous le nom de *tantrikâsana* et, du côté tibétain, une pratique appelée *gcod* ou, selon d'autres transcriptions, *chöd* ou *tchæd*.

Les deux *tantrikâsana* le plus souvent attestés dans ce domaine sont *mundâsana* et *shavâsana*. Dans *mundâsana*, le *yogin* accomplit sa méditation assis sur un ou plusieurs crânes humains (cinq ou sept ou jusqu'à une centaine, selon les traditions), censés avoir appartenu à des hommes de basse caste (mais il n'est pas exclu que des crânes

9. « La science de *Hatha* doit être gardée éminemment secrète par le *yogin* désireux de perfection. Gardée secrète, elle devient effective. Divulguée, elle perd sa force. » (*Hatha-yoga-pradîpikâ*, I, 11, *op. cit.*, trad. T. Michaël).

de brahmanes aient été utilisés), ou encore sur des crânes diversement mêlés d'animaux (singe, chacal, serpent, etc.). *Shavâsana* (littéralement « *âsana* du cadavre », à ne pas confondre avec la posture hatha-yogique du même nom) se réalise dans une maison abandonnée ou dans un cimetière ou dans quelque lieu sauvage et désert. Le *yogin*, tourné vers le nord, s'assoit à califourchon sur le dos d'un cadavre. Il y trace un diagramme (*yantra*) puis, à l'aide de *mantra* appropriés, projette sa force vitale (*prâna*) dans le corps du défunt afin de le ranimer momentanément. On prétend que si le rite réussit la tête du cadavre tourne et parle à l'officiant, lequel peut ainsi l'interroger dans un but divinatoire ou autre. Mais cela n'est possible que s'il est capable d'imposer immédiatement sa volonté à l'âme résiduelle ainsi évoquée. Dans le cas contraire, c'est lui qui risque la mort ou à tout le moins la possession ou la folie.

Le rite himalayen et tibétain appelé *gcod* consiste à offrir sa propre chair à dévorer aux démons¹⁰. Ce dépècement initiatique a lieu, lui aussi, dans un site désert ou sur un de ces emplacements consacrés où l'on découpe les cadavres avant de les donner aux vautours (le mot tibétain signifie d'ailleurs « couper »). Au son des tambours faits de crânes humains et de trompettes taillées dans des fémurs, on se livre d'abord à une danse qui symbolise la lutte du *yogin* contre les démons et l'on invite ceux-ci à venir festoyer. L'officiant visualise et fait surgir une divinité féminine, sabre au clair, accompagnée d'une troupe hurlante de *dâkinî* et de fauves. La déesse tranche la tête du *yogin*, tandis que les goules et les bêtes se précipitent sur lui, déchirent ses membres, lui arrachent la peau et les entrailles, dévorent sa chair et boivent son sang. Le célébrant lui-même les y encourage : « Pendant d'innombrables existences, j'ai vécu aux dépens des créatures, leur prenant de quoi me nourrir, de quoi me vêtir... Aujourd'hui j'expie mes fautes, je donne ma chair à ceux qui ont faim, mon sang à ceux qui ont soif, ma peau pour couvrir ceux qui sont nus, mes os calcinés pour chauffer ceux qui ont froid... » Lorsque l'autosacrifice est consommé, les visions se dissipent et le *yogin* se retrouve seul dans la vacuité de la conscience. Il se visualise alors comme un petit tas de cendres entouré de boue. La mise à mort est donc suivie d'une résurrection paradoxale où l'initié prend conscience qu'il n'a rien donné puisqu'il n'est rien¹¹.

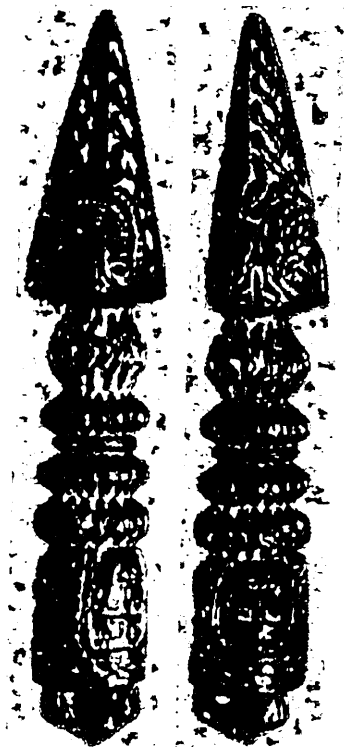
10. On trouve des descriptions de ce rite chez R. Bleichsteiner : *L'Eglise jaune* (Paris, 1937, p. 194-95) et A. David-Neel : *Mystiques et magiciens du Tibet* (Paris, 1929, p. 126 et suiv.). Voir aussi M. Eliade : *Le Yoga, immortalité et liberté* (p. 321 et suiv.) et *le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (p. 341). Bon article d'André Migot (« Yoga bouddhique et techniques tantriques tibétaines ») dans le collectif *Yoga, science de l'homme intégral* (op. cit., p. 74-97).

11. Dans la même catégorie d'exercices cathartiques et magiques, on pourrait faire rentrer certaines visualisations de son propre squelette prescrites dans divers Tantras tibé-

Poignard tantrique en bois.

Le *kīla* (tib. : *phur bu*) est utilisé dans certains rites tantriques. Il en existe beaucoup de formes différentes, mais toutes présentent une lame triangulaire ou « clou » jaillissant d'une gueule de *makara*, sorte d'éléphant de mer, ou bien d'un bec de *garuda*, oiseau mythique ennemi des serpents (deux serpents, enroulés l'un sur l'autre, s'observent ici sur l'une des faces de la lame, évoquant les deux courants d'énergie lunaire et solaire). La poignée comporte trois « nœuds chinois », boules ou tétraèdres, et, en haut, trois visages d'« avaleurs ». Comme le *vajra* (voir illustration p. 235), le *kīla* symbolise à la fois le phallus, « pilon » qui frappe dans le « mortier » (le sexe féminin) et le *bodhichitta* (mot qui a le double sens de « pensée de l'illumination » et de sperme). Planté dans le corps d'un démon ou d'un ennemi, le poignard magique sert moins à le tuer qu'à le libérer en le « mangeant » : la lame est en effet assimilée à une « langue » qui absorbe l'âme de la victime par un canal intérieur (l'arme est imaginée creuse) et la fait accéder à un monde plus pur.

(Népal. Collection privée. Vue de face à gauche, et de profil à droite.)



4. Les signes du héros

Les pages qui précèdent tracent pour ainsi dire « en négatif » le portrait du *vīra*. Mais on peut insister sur des « signes » (*lakshana*) plus positifs auxquels on reconnaît un tel être, soit qu'il ait développé les qualités correspondantes par un entraînement méthodique, soit qu'il les possède à l'état inné. Remarquons toutefois qu'il entrera toujours dans un tel domaine une part d'indicible et d'indescriptible. C'est au premier coup d'œil que le maître reconnaît son disciple, la réciproque n'étant pas toujours vraie. De tout petits indices physiques, une ambiance spécifique qui rôde autour d'un individu, la façon dont il s'insère dans un lieu, dans un moment donnés, valent toutes les listes scolastiques que l'on a pu dresser de ces qualifications et où reviennent, de manière un peu lassante, certains clichés. Néanmoins, quelques termes particulièrement chargés de signification méritent d'être isolés et retenus.

Le premier d'entre eux est sans conteste *vīrya*, puisqu'il s'agit de la qualité propre au *vīra* : on ferait mieux de dire *des qualités* car le mot, extrêmement riche, couvre un champ psychique étendu. Le « héros » est d'abord celui qui n'a pas peur ou qui sait dominer sa peur. Courage, fermeté et résolution constituent ses premières carac-

tains. Voir W. Y. Evans-Wentz : *Le Yoga tibétain et les doctrines secrètes* (Maisonneuve, 1938, p. 315 et suiv., 322 et suiv.).

téristiques. Il faut y ajouter d'un côté une persévérance allant jusqu'à l'opiniâtreté, de l'autre une ardeur touchant à l'enthousiasme (au sens originel du terme) – deux forces égales de résistance et d'entrain qui s'expriment dans ce fier passage du *Rudrayâmalâ* : « Que tous mes parents me blâment, que ma femme et mes enfants me rejettent, que les gens rient de moi en me voyant, que les rois me punissent, que Lakshmî demeure en moi ou bien qu'elle m'abandonne : je ne renoncerai pas à ce chemin. Celui qui possède cette sorte de dévotion, il obtient les *siddhi* (perfections, pouvoirs, réussites) de la voie de la Main gauche. » Constant dans son effort, brûlant dans sa volonté, insensible à l'opprobre et à la louange, le « héros » doit aussi se montrer magnanime, sans rancune, libre de mesquinerie. Il observe le détachement (*vairâgya*) à l'égard de tout objet manifesté, qu'il soit d'ordre sensuel ou spirituel : autrement dit, il se détache même de son détachement, il reste indifférent à l'idée de Libération, car celle-ci pourrait se transformer en lien particulièrement insidieux et redoutable. La religion ne doit pas devenir pour lui un refuge comme elle l'est pour les *pashu*.

Tels sont les différents aspects moraux de la « qualité virile ». Il en existe un autre, plus secret, plus proprement tantrique et que « virilité » rend de façon ambiguë. Car il est certain, d'une part, que *vîrya* fait allusion à la force sexuelle (le mot peut même être synonyme de *bindu*, *shukra* ou *retas*, le « sperme »). Mais, d'un autre point de vue, il arrive qu'on reconnaisse une telle force chez un homme qui n'en fait pas du tout usage, qui mène une vie monastique ou érémitique d'une impeccable chasteté. Et l'on sous-entend que c'est précisément parce qu'il a renoncé au plaisir charnel que cet ascète possède *vîrya*, la « virilité » authentique. L'idée de base est que la maîtrise de tout instinct, de toute impulsion vitale libère une énergie supérieure et plus subtile, et cela d'autant plus que l'instinct était impérieux ou l'impulsion tyrannique. Cela reviendrait presque à dire que ce sont les êtres les plus sexués qui font les meilleurs ascètes ou que la seule chose qui sépare un grand débauché d'un saint ou un grand brigand d'un sage, c'est l'orientation différente donnée à deux énergies comparables en intensité.

Dans une telle doctrine, on ne considère donc pas nécessairement comme un « refoulement » toute inhibition du désir, de la colère ou d'autres pulsions violentes¹². On envisage la possibilité d'une inhibition choisie, lucide, méthodique, analogue à celle de l'être qui jeûne, non pas pour se mortifier, mais pour obtenir une meilleure concentration et des perceptions plus affinées. L'énergie spirituelle ainsi dégagée s'appelle *ojas* ou *ojas-shakti*. Elle est commune au

12. Sur ce que l'on pourrait appeler un « mode d'emploi de la frustration », voir *Cent douze méditations tantriques* (p. 116-117).

yogin qui observe une continence rigoureuse et au *vîra* de la « Main gauche » qui s'unit à la femme mais sans émettre sa semence. Soulignons enfin qu'elle n'est pas exclusivement masculine ; il s'agit d'une essence vitale profonde, primordiale, transcendant la distinction des sexes. La tradition du Cachemire évoque des femmes douées de *vîrya* ou d'*ojas* ou encore de *rati*, autre terme désignant cette énergie sexuelle féminine transmutée à laquelle on associe un haut pouvoir régénérateur.

D'un tel être, homme ou femme, on dit aussi qu'il est éternellement « pur » (*shuchi*) et cela ne doit pas être pris à la légère dans une culture où l'hygiène est si spiritualisée, si exigeante qu'elle tient presque lieu de morale et où la notion de « faute » se confond quasiment avec celle d'« impureté ». « Le *siddha* reste pur et intact même lorsqu'il accomplit des actions dont la seule idée suffirait à perdre tout autre », nous affirme le *Tantratattva* (I, 100). Le *Kulârnavatantra* développe : « Le plaisir que donnent l'alcool, la viande, les femmes, c'est délivrance pour ceux qui savent, péché mortel¹³ pour les non-initiés... Le *yogin* goûte les plaisirs de sens pour aider les hommes, et non point par désir... Il traverse toutes les jouissances et aucun mal ne le salit... Il est toujours pur, comme sont les baigneurs de la rivière. » Mais c'est Abhinavagupta qui fixe les notions de « pur » et d'« impur » avec la netteté la plus lapidaire : « Quel est le critère de la pureté ? Est pur ce qui est identique à la Conscience, tout le reste est impur. Ne subsiste aucune distinction entre pur et impur pour qui considère l'univers entier comme identique à la Conscience¹⁴. »

Il faudrait, pour en finir avec ce thème des qualifications, dire quelques mots des facultés intellectuelles exigées du « héros » ou de l'« apprenti héros » et sans lesquelles sa belle énergie tournerait « à vide », non canalisée et non orientée. Trois l'emportent sur toutes les autres : *viveka* (l'intelligence discriminatrice), *ekâgrya* (le pouvoir de concentration sur un seul point), *bhâvanâ* (la capacité de visualiser avec exactitude). Les deux premières font partie de tout entraînement de yoga, tantrique ou non. La dernière caractérise mieux le *vîra-sâdhana*. Les trois sont complémentaires et solidaires¹⁵. Par *viveka* on apprend à discerner la conscience des phénomènes, le spectateur du spectacle, le fixe du mouvant. Ce n'est qu'une faculté dialectique, mais indispensable au début du chemin où tout paraît

13. La traduction est de Louis Renou. On peut faire quelque réserve sur l'expression « péché mortel », trop spécifiquement chrétienne.

14. *Tantrâloka*, IV, 240-246, trad. L. Silburn, dans *Kundalinî, l'énergie des profondeurs* (Les Deux Océans, 1983, p. 192).

15. On peut mettre ces trois facultés en relation avec les trois grandes énergies de la Déesse rassemblées dans son Triangle sacré : *viveka* correspond à *jñâna* (connaissance), *ekâgrya* à *icchâ* (volonté) et *bhâvanâ* à *kriyâ* (activité).

confus et brouillé. Par *ekâgrya* on apprend à se concentrer, à volonté, sur un objet unique, qu'il s'agisse d'une partie du corps, d'une forme extérieure, d'un son, d'une odeur, d'un thème abstrait. C'est un travail de patience et d'humilité où nos contemporains n'excellent guère car leur existence est trop dispersée et leurs désirs éparpillés dans un monde de tentations protéiformes. Mais l'on ne saurait vraiment parler de méditation tant que l'on n'a pas accédé à ce niveau de stabilité mentale, qui s'exerce tout comme on exerce ses muscles ou ses articulations. Ainsi trempée et affûtée, la pensée peut efficacement devenir vivante, créatrice et lumineuse. Ce que l'immense majorité des gens ne peut expérimenter qu'en état de passivité psychique, dans le rêve ou sous hypnose, ce que tant de malheureux vont chercher dans les drogues, cet état d'« imagination vraie » (*bhâvanâ*) connu seulement de certains grands artistes visionnaires – le « héros » tantrique en dispose à sa guise, sans dépendance, dans une exaltation sereine¹⁶. Désormais, sa lumière intérieure se projette sur toute chose et le « spectacle » devient pour lui intensément signifiant.

Mais il faut y prendre garde : cette impression de « comprendre » le monde, d'y découvrir enfin un « sens » et un « ordre » peut être encore trompeuse. L'univers tout entier n'est lui-même qu'une « visualisation » de Shiva et, tout comme le dieu, cycliquement, dissout les formes qu'il avait imaginées, le *yogin* doit être capable de résorber ses propres constructions mentales, de mettre un terme à ses propres fantaisies, fussent-elles merveilleuses ou terrifiantes (comme dans l'exemple du *gcod*). Telle est la beauté dangereuse, la limite de la *bhâvanâ*. Celui qui ne saurait pas se détacher à temps des images qu'il a créées en deviendrait vite esclave et perdrait du même coup sa dignité de « héros ».

5. L'initiation

Tout disciple qui possède – sinon à l'état pleinement épanoui, du moins à l'état latent – les diverses qualifications éthiques et intellectuelles étudiées plus haut, peut être considéré comme « initiabile », de façon générale, à la voie tantrique. Cela n'implique pas cependant qu'il pourra être initié à tous les aspects de cette voie. Pour certains rites ou certaines techniques, d'autres critères sont susceptibles d'intervenir, par exemple – dans le cas du *maithuna* – des dispositions ou des capacités d'ordre physiologique et sexuel.

16. Dans le tantrisme du Cachemire, on emploie le terme évocateur de *kshobha*, « ferveur », « effervescence ». La Déesse trouble, bouleverse et fait jubiler celui qu'elle aime.

Il ne manque pas de gens aujourd'hui pour affirmer ou laisser entendre qu'ils sont des « initiés tantriques ». Certains ne le font sans doute que pour en imposer aux naïfs ou pour s'attirer une clientèle, mais d'autres le croient sincèrement. Leur illusion vient de ce qu'ils confondent la véritable initiation soit avec une simple culture livresque, soit avec diverses cérémonies qui en sont pourtant bien distinctes. Ce que les Hindous entendent par *dīkshā* est la transmission strictement individuelle – donc de *tel* maître à *tel* disciple – d'une connaissance, d'un pouvoir ou d'une énergie d'ordre surnaturel. On ne peut donc ni s'initier soi-même (par exemple en lisant quantité de livres et en travaillant d'après eux), ni être initié en groupe (en suivant des conférences, des stages ou des séminaires, comme c'est la mode actuelle). Pour ce type d'instructions, collectives ou même individuelles, le sanskrit dispose d'un autre mot : *upadesha*. Et on fait très bien la différence, en Inde, entre l'initiation d'ordre social appelée *upanayana* (investiture du cordon sacré aux enfants « deux fois nés », c'est-à-dire appartenant aux trois castes supérieures) et l'initiation proprement spirituelle, qui est *dīkshā* et que toute personne qualifiée peut recevoir, à quelque classe sociale qu'elle appartienne. Cette *dīkshā* ne peut être conférée que par un *guru* l'ayant lui-même reçue d'un *guru* précédent. Ces deux notions – initiation et lignée spirituelle – sont indissociables et elles le sont aussi presque toujours de celle de *mantra*, ou parole de puissance transmise, de façon secrète, par le maître au disciple, le jour de la *dīkshā*¹⁷.

Il faut ajouter à cela trois précisions : la première qu'il est possible d'obtenir plusieurs initiations dans sa vie de plusieurs *guru* différents¹⁸, un peu comme si chacun faisait le don d'une clé permettant d'ouvrir une nouvelle porte ; la deuxième que le *guru* n'a pas toujours une apparence humaine ni même une apparence quelconque, rien n'empêchant des êtres célestes d'initier des êtres terrestres et rien n'obligeant l'Énergie divine à revêtir une forme ; la troisième, enfin, qu'« initiation » n'est nullement synonyme d'« illumination », d'« Eveil » ou de « réalisation » parfaite. La *dīkshā*, au sens strict, ne signale qu'un commencement et, sans travail ultérieur et personnel – avec ou sans l'aide du *guru* initiateur – l'initié risquera fort de rester sur place ou de gâcher ce qui lui a été confié, tel un jardinier malhabile à qui l'on aurait remis toutes sortes de graines précieuses et qui ne saurait ni où les semer ni comment les faire fructifier.

17. La consécration ou l'« onction » sans *mantra* est appelée par les Hindous *abhi-sheka*. Dans le bouddhisme tantrique, ce terme s'applique à un nombre variable de consécérations extrêmement complexes, destinées à effacer du postulant les souillures dues à l'ignorance et aux passions afin de l'introniser dans l'état de Bouddha : ondoieusement, imposition d'un diadème, attribution d'un nom initiatique, etc.

18. Le *Skanda-purāṇa* cite un moine qui ne reçut pas moins de trente-trois initiations de trente-trois *guru* différents (dont un corbeau). Ce nombre symbolique rappelle celui des trente-trois dieux védiques.

Abhinavagupta, le grand maître du Cachemire, décrit au premier chapitre de son *Tantrasâra* une initiation tantrique traditionnelle¹⁹ établie sur trois jours, les deux premiers servant à préparer le troisième. Lorsque arrive le moment propice, le *guru* et le *sâdhaka* se retirent dans un lieu isolé, forêt ou rive d'un fleuve ; ils y construisent une hutte dans laquelle ils érigent une plate-forme destinée aux rites. Le jour suivant, le maître médite sur son propre corps ou, plus exactement, établit la « vie du *guru* dans son propre corps » : cette vie est identifiée à la force vitale (*prânashakti*) du *Guru* suprême, Shiva, qui demeure dans le « lotus aux mille pétales ». Le disciple, purifié par le jeûne, les bains rituels et l'abstinence sexuelle, s'assoit face à son maître (lui-même tourné vers l'est) sur la plate-forme couverte d'herbe sacrée (*kusha*). Tous deux méditent sur leur propre corps et sur leurs corps mutuels comme sièges des divinités. Le troisième jour, le feu sacré est allumé et le *guru* entreprend de conférer l'initiation au disciple. Pour cela, il noue la mèche de cheveux de ce dernier et marque de son pouce (*nyâsa*) six parties du corps du *sâdhakâ* : jambes, organes sexuels, nombril, cœur, gorge, tête. Les yeux bandés et des fleurs à la main, le jeune homme est conduit jusqu'au diagramme sacré (*yantra* ou *mandala*) qui a été tracé pour « contenir » la divinité et qui, surtout, est considéré comme identique à elle. Le nom de cette divinité d'élection (*ishtadevatâ*) lui est transmis secrètement, ainsi que l'indispensable *mantra* qui permet de l'évoquer et de la rendre favorable. Le disciple manifeste alors sa joie en jetant autour de lui des poignées de fleurs. Il se prosterne aux pieds de son *guru* en signe de totale soumission et reconnaissance. L'initiation est résumée comme la « communication de la flamme d'une lampe à une autre lampe ». Sans elle, est-il dit, « aucun rite n'a la moindre efficacité : ni *mantra* ni *pûjâ* ni autre ».

A travers les siècles (on serait tenté d'écrire à travers les millénaires), les règles essentielles de cette initiation – sinon les formes plus variables selon les époques et les régions – ne paraissent guère avoir changé²⁰. Dans les temps védiques, le disciple s'approchait de son maître en portant du bois mort ; aujourd'hui, le pauvre offrira quelques fruits et l'homme d'affaires déposera un chèque sur le plateau rituel (*pâtra*)... Mais le *guru* – si du moins il est un vrai *guru* – n'acceptera qu'un élève spirituellement qualifié, sans tenir compte de sa fortune, de sa position sociale, de son origine ethnique. Le *mantra* donné ne devra pas être écrit mais chuchoté à trois reprises

19. Sur les traditions initiatiques du Cachemire (notamment l'initiation « par pénétration », *vedhadikshâ*), voir L. Silburn : *La Kundalinî* (op. cit., p. 107-126).

20. Le traité hindou le plus complet et le plus détaillé sur le rituel initiatique des *kaula* est peut-être le *Mahânirvâna-tantra* (VII^e siècle ?), qui lui consacre les 212 versets de son dixième chapitre. Voir l'édition anglaise de ce texte par A. Avalon : *The Great Liberation* (Ganesh & Co, Madras).

dans l'oreille droite du disciple, lequel le répétera trois fois et ne le communiquera jamais à une tierce personne avant qu'il n'ait porté son fruit²¹. En d'autres termes, c'est uniquement quand le disciple sera devenu un *guru* à son tour, ou du moins un adepte accompli (*sid-dha*), qu'il pourra retransmettre le même *mantra* à un nouveau postulant, auquel il sera approprié.

On a parlé plus haut de « moment propice » pour l'initiation. C'est que, dans nombre de Tantras, ce genre de considérations occupe une place importante. Non seulement, pour déterminer la date la plus opportune, on compare les thèmes astraux du maître et du disciple, mais on tient compte aussi du *devatithi*, c'est-à-dire du jour et de l'heure où la divinité dont on recherche la grâce est facilement accessible. Déceler le type spirituel du disciple, c'est déterminer du même coup quel aspect divin il lui convient d'adorer. Et comme chaque divinité possède son propre *mantra*, ce *mantra* sera conféré à l'élève au moment le plus favorable pour qu'il produise un résultat. On prétend aussi que certains mois de l'année (février-mars notamment) sont propices tandis que d'autres (les mois de grande chaleur) ne le sont point ; que certains jours de la semaine sont fastes et d'autres non²². Une attention particulière est prêtée aux rêves que font le disciple ou le maître la nuit précédant l'initiation²³. On recommande encore de n'accorder celle-ci qu'en certains lieux (maison du *guru*, temple, forêt, jardin, rives du Gange, montagne, etc.) à l'exclusion de beaucoup d'autres, cette prohibition étant parfois étendue à des régions entières de l'Inde. Mais, lorsqu'on a affaire à une initiation d'un type supérieur, conférée par un grand maître à un disciple d'exception, toutes ces préoccupations astrologiques, onirologiques ou autres s'effacent : « tout devient propice ».

En effet – sans renier les rites qui ont leur nécessité et leur beauté – il convient de dépasser l'aspect quelque peu figé ou superstitieux de certains textes. L'initiation est quelque chose d'essentiellement vivant. C'est une naissance, une « seconde naissance » précédée d'une « mort » au monde profane. L'extraordinaire intimité que le disciple entretient avec son maître, la mystérieuse alchi-

21. Le mode habituel est le suivant : le maître murmure le *mantra* une première fois, le disciple le répète. Ainsi deux fois encore, tour à tour. Ensuite, le *guru* prononce le *mantra* trois fois de suite et le *sādhaka* le répète trois fois de suite.

22. A. Bharati (*op. cit.*, p. 196) donne, d'après un ouvrage hindi assez récent, les précisions suivantes : l'initiation donnée un dimanche apporte la santé ; le lundi, la paix ; le mardi, un vieillissement précoce ; le mercredi, la beauté physique ; le jeudi, la sagesse ; le vendredi, la chance ; le samedi, la perte de la renommée. Le *Shiva-purāna* (XIV, 20-22) place ces jours sous les signes respectifs de Shiva, Mâyâ, Skanda, Vishnu, Brahmâ, Indra et Yama, mais il paraît aventureux de chercher une correspondance entre ces divinités et les résultats initiatiques mentionnés plus haut.

23. *Ibid.* On considère comme de bon augure le fait de rêver d'un éléphant, d'un taureau, d'un rosier, de l'océan, d'un serpent, d'un arbre, d'une montagne, d'un cheval, d'un manguiier, de viande, de boisson enivrante.

mie qui s'opère entre eux – de cœur en cœur et de corps à corps – fait qu'aucune initiation ne coïncide exactement avec une autre. Le rituel peut être le même, mais le contenu, la vibration et la qualité seront chaque fois différents. Au demeurant, dans une voie d'énergie pure comme le tantrisme, les cas atypiques abondent, et l'on peut imaginer que beaucoup d'expériences n'ont laissé aucune trace écrite. Reconnaître cela n'est pas ouvrir la porte aux mystifications évoquées plus haut et il ne faudrait pas s'en autoriser pour légitimer n'importe quelle aventure, trouble et passionnelle, par le label « tantrique ». L'abus de ce mot n'est d'ailleurs qu'un cas particulier de l'abus du mot « initiatique », que notre époque applique, avec une prodigalité confinant au ridicule, à toutes sortes de choses aussi éloignées du sacré que possible²⁴.

Bien d'autres aspects de notre sujet s'éclaireront lorsque nous aurons passé en revue les différentes étapes du « travail » qui suit la *dīkshā* au sens cérémoniel du terme. La notion de « couple » privilégié formé par le *guru* et le disciple devra notamment se modifier ou s'élargir lorsque nous examinerons les modalités sexuelles de l'initiation. Il arrive en effet que celles-ci requièrent le concours d'une ou de plusieurs autres personnes, le maître ne jouant plus alors un rôle actif de participant mais assumant plutôt la fonction de guide et de « moteur immobile. »²⁵ Cependant, même en ce cas, l'élément numérique ne doit pas faire illusion, et d'autant moins qu'on se situe dans un climat sacré, où les individualités ont bien peu d'importance. Il faut comprendre, en dernière analyse, que le *guru* représente moins une personne qu'une puissance. Celle-ci ne se divise pas, ne diminue pas, n'augmente pas. La vénération débordante et parfois choquante aux yeux des Occidentaux que les Hindous manifestent envers leur maître ne s'adresse pas à la réalité physique et temporelle de ce dernier, mais à la Shakti dont il est porteur. Que certains faux *guru* aient tendance à en abuser et à détourner sur eux-mêmes l'adoration est un autre phénomène, dont on trouverait sans peine des équivalents dans toutes les religions.

Nous pouvons maintenant passer aux pratiques fondamentales de la « voie des héros », en commençant par les plus « extérieures » (pèlerinages, rites quotidiens) puis en continuant par des techniques

24. Sur le contenu des initiations tantriques, il existe, surtout dans les langues occidentales, fort peu de témoignages authentiques. Signalons *Initiation tantrique* de Bruno Bayle de Jessé (Fayard, coll. "L'Espace intérieur", 1991), document d'une rare intensité, à la confluence du shivaïsme, du lamaïsme et du bouddhisme ch'an.

25. Voir Anangavajra : *Prajñopayavinishchayasiddhi*, dans *Two Vajrayāna Works* (op. cit., G.O.S., n° 44). Ce Tantra bouddhiste décrit un rite exigeant la participation d'une jeune initiée (*mathāmudrā*) qui accompagne le néophyte. Il semble que le maître s'unisse d'abord à elle (« il dépose la pensée d'Eveil dans le récipient du lotus »), avant de consacrer le disciple uni à la *mudrā*. Le texte est assez obscur et peut s'entendre spirituellement et/ou charnellement.

plus élaborées (*mantra*, *yantra*, *mandala*) pour aboutir enfin aux deux «œuvres» les plus spécifiquement et inimitablement tantriques : le yoga de la *Kundalinî* et l'union sexuelle transformatrice ou *maithuna*. On serait tenté bien sûr d'établir une hiérarchie entre ces différentes formes, mais que vaudrait un tel point de vue ? D'une part, la variété des méthodes est destinée à répondre aux besoins et aux particularités des différents tempéraments, certains individus étant plus «visuels», d'autres plus «auditifs» ou plus «tactiles», d'autres davantage portés vers l'action ou vers la contemplation, si bien que qualifier une voie de «facile» n'a strictement aucun sens : si elle est facile pour celui-ci, elle peut être difficile ou inaccessible pour celui-là. D'autre part, dans une vision du monde qui tend à l'unité, on sera attentif à ne pas diviser entre «extérieur» et «intérieur», «superficiel» et «profond», «forme» et «sans-forme». L'être qui se complaît à ces distinctions prouve que sa pensée fonctionne encore sur un mode dualisant. Il n'est pas rare que des sages accomplis, ayant réalisé l'état de non-dualité, continuent néanmoins de se livrer à des rites simples et modestes en apparence, non différents de ceux que pratiquent les gens ordinaires. On peut se demander pourquoi l'être qui se sait un avec toute chose éprouve encore le besoin de se prosterner devant une statue, de lui offrir des fleurs, d'égrener un chapelet et de marmonner des incantations. La vérité est qu'il ne s'agit pas d'un besoin, mais d'un jaillissement spontané et gratuit de son être, en même temps que d'un exemple donné aux autres hommes qui n'ont pas encore le bonheur de partager sa liberté.

DEUXIÈME PARTIE

La pratique

CHAPITRE V

La vie rituelle

1. Pèlerinages et circumambulations

L'Inde – c'est une banalité de le rappeler – n'est qu'une immense terre sacrée. Sa forme même évoque le *yonî* féminin et ses habitants l'identifient à une mère, à une « matrice » beaucoup plus qu'à une patrie. Chacun connaît l'image des grandioses temples-cités du Sud ou le prestige des villes saintes, mais c'est la nature entière – montagnes, fleuves, étangs, arbres, plantes, fleurs, pierres, animaux – qui se trouve là-bas sacralisé et peut devenir le support d'un culte fervent. Or, qu'ils soient célébrés dans les sanctuaires ou à l'air libre, en groupe ou individuellement, il est peu de rites quotidiens où l'on ne puisse déceler une influence tantrique, même si ceux qui les pratiquent n'en ont pas toujours conscience ou en repousseraient l'idée avec horreur. Toutefois, en ce chapitre, nous devons surtout considérer les éléments culturels plus ouvertement ou spécifiquement tantriques, en commençant par les pèlerinages. Et à cette occasion, l'expression « terre sacrée » utilisée au début de ce paragraphe perdra son caractère stéréotypé de dépliant touristique.

Tout comme l'homme possède un corps matériel et un corps subtil, l'Inde possède un corps matériel et un corps subtil. Ses rivières sont autant de *nâdî* et ses hauts lieux de pèlerinage sont autant de *chakra*, si bien que, pour un voyageur initié, parcourir ce corps gigantesque équivaut à visiter, ou mieux à conquérir, les centres psychiques de son être. Dans la doctrine védantique elle-même, « faire le pèlerinage de son propre Soi » est une expression courante. Elle exprime à merveille que le pèlerinage (et tous les rites qui y sont liés telle la circumambulation) constitue un acte essentiellement *intérieur*, le déplacement dans l'espace n'ayant qu'une valeur symbolique et contingente.

Dans la tradition tantrique, un lieu de pèlerinage est appelé un *pîtha*, littéralement un « siège » de la Shakti. Là où le culte de la

déesse est associé à celui d'un dieu, ou bien là où un dieu seulement est adoré, on préfère le mot *tîrtha*, qui signifie à l'origine « gué », « pièce d'eau », « berge d'un fleuve ». Avant de devenir un sanctuaire, un *pîtha* est un endroit où tomba un morceau du corps démembré de la Grande Déesse (ici nommée Satî, la Fidélité) : légende abondamment développée dans maints Purânas et Tantras, sans compter la poésie épique¹.

Daksha², raconte-t-on, célébrait un jour un grand sacrifice, mais il avait négligé d'inviter sa plus jeune fille Satî et son gendre Shiva. Satî se rendit tout de même au sacrifice, mais elle reçut un accueil si humiliant qu'elle se jeta dans le feu et mourut. Lorsque Shiva l'apprit, il fut transporté de douleur et de fureur. Arrachant un cheveu de son chignon tressé, il le jeta sur le sol. Le puissant héros Vîrabhadra en sortit et se mit à ses ordres. Le dieu le chargea de conduire son armée et de le venger. Vîrabhadra détruisit entièrement le sacrifice, décapita Daksha et jeta sa tête dans le feu du sud, le feu de la mort³. Cependant, Shiva restait inconsolable de la mort de Satî. Selon certaines sources, il se retira sur le mont Kailâsa et entra en méditation, jusqu'à ce que Satî revînt sous la forme lumineuse et douce d'Umâ et parvînt à reconquérir le cœur du dieu. Mais, suivant une autre tradition, celui-ci, après sa vengeance, erra de par le monde en portant le cadavre de son épouse. Les autres dieux conspirèrent pour délivrer Shiva de sa démente. Vishnu, à l'aide de son disque, découpa le corps de Satî en cent huit morceaux qui retombèrent sur terre et, ultérieurement, devinrent des *pîtha*, des sites consacrés à la Déesse-Mère.

Parmi eux, quatre sont invariablement retenus comme les plus éminents, aussi bien par les Tantras bouddhistes qu'hindouistes. Ils sont identifiés aux parties les plus précieuses du corps de la Shakti : son sexe, ses seins et sa langue. Leur localisation, toutefois, est loin d'être évidente, sauf pour un d'entre eux : Kâmarûpa (Kamrup, en Assam), qui est le seul *pîtha* encore actuellement « actif ». Uddiyâna (ou Odyâna, Odiyâna, Udayâna, Udyâna : les graphies varient) correspondrait à la vallée du Swât, dans l'actuel Pakistan, que beaucoup tiennent même pour le berceau du tantrisme. Pûrnagiri se situerait peut-être tout à fait à l'est de l'Inde (?) et Jalandharâ, le quatrième *pîtha*, près de l'actuel Jullundar (Penjâb oriental). On peut s'étonner que dans cette répartition le sud du subcontinent ait été oublié,

1. Voir *Mahâbhârata* (XII, chap. 282-3) et *Kumârasambhava* (I, 21), la « Naissance de Kumâra », de Kâlidâsa.

2. Personnification de l'art rituel, de la technique sacrificielle, de la juste manière de se comporter envers les dieux. Il n'engendre que des filles.

3. Selon certaines versions, Shiva, sur la requête des dieux, permit à Daksha de revivre avec la tête du premier vivant qu'il rencontrerait (légende qui n'est pas sans rappeler celle de Ganapati, cf. p. 48). Ce fut un bouc, animal voué au sacrifice.



Hevajra.

Hevajra (tib. *Kye rdo rje*), enlacé par la déesse Nairâtma ou Nairatmyâ (*Bdag med ma*), danse, piétinant des divinités hindoues. Hevajra (voir p. 172-173), le « Foudre éternel », fait partie des dieux protecteurs (*yiḍ dam*), d'aspect effrayant et colérique, existant par eux-mêmes, c'est-à-dire ne dépendant d'aucune autre figure divine. Il personnifie aussi un ouvrage consacré à la Sagesse transcendante (*Hevajra-tantra*) et un courant ésotérique fort complexe (de même que Kâlachakra, autre dieu tutélaire). Sa parèdre Nairâtma symbolise l'absence de la notion de « soi », le Vide universel du bouddhisme. On la voit ici représentée une seconde fois, en compagnie de huit déesses féroces (les *yoginî*) qui entourent le dieu.

(Art sino-tibétain, xvi^e siècle ? Gouache sur soie : H = 79 cm, L = 56 cm. Musée Guimet, Paris.)

notamment le Kerala, région dominée encore aujourd'hui par le matriarcat et tout imprégnée de shâktisme. Mais ce qui est peut-être le plus frappant, ce n'est pas la volonté, quelque peu artificielle, d'identifier les parties du corps de la Déesse avec autant de sanctuaires, c'est le souci, très tantrique, d'homologuer ces derniers avec les organes subtils du pèlerin. Parvenu en un *pîtha* déterminé, le *yogin* visualise en un endroit correspondant de son corps (sexe, nombril, cœur, gorge, etc.) la Shakti qui y est adorée ; il médite sur elle tout en répétant le *mantra* qui lui est associé ; et ainsi se réalise l'identification entre le lieu géographique et le lieu corporel, qui se charge de toute l'efficacité spirituelle de l'emplacement sacré. Ce procédé s'appelle *pîtha-nyâsa* et ne représente qu'un cas particulier de *nyâsa*, terme tantrique assez difficile à traduire et que nous retrouverons à d'autres occasions. Il s'agit, pour résumer, d'un acte d'imposition (au moyen du toucher) ou bien d'évocation (au moyen de la pensée) d'énergies dans différentes zones du corps. Par le *nyâsa*, on intronise, on réveille ou on projette, selon les points de vue, telle ou telle Shakti dans tel ou tel point vital.

Outre ces règles spécifiques concernant le *pîtha-nyâsa*, la plupart des Tantras contiennent des instructions détaillées sur les circumambulations à accomplir autour des sanctuaires. Le rituel tantrique, à cet égard, ne diffère pas du rituel védique. La circumambulation, de type *pradakshinâ*, se réalise en gardant constamment le centre à sa droite, donc en avançant le pied gauche en premier : c'est le sens des « aiguilles de la montre », le sens dit « solaire » parce qu'il correspond à celui dans lequel s'effectue le mouvement apparent du Soleil pour un observateur regardant vers le sud⁴. En usage dans les traditions hindoue et tibétaine, il diffère de la circumambulation islamique, où l'on a le centre à sa gauche – sens qu'on peut appeler « polaire » dans la mesure où, se tenant face au nord, on voit les étoiles tourner autour du pôle⁵.

Il ne sera pas inutile enfin de mentionner le rôle occulte que les lieux de pèlerinage ont pu jouer dans la tradition de la « Main gauche » ou dans son équivalent *Vajrayâna*. Le *Hevajra-tantra*, un des plus prestigieux (et des plus énigmatiques) Tantras bouddhistes⁶,

4. Pour ce qui est de l'entrée dans les sanctuaires, les traditions varient : pied droit d'abord ou pied gauche, selon le rite auquel on appartient.

5. Les Chinois connaissent les deux types de circumambulation : la marche vers la gauche (mais on doit se souvenir que l'orientation rituelle est le sud, si bien que ce sens équivaut à la *pradakshinâ*) et la marche vers la droite (le « sens contraire », *yî*). La première est la marche royale, céleste, solaire, yang, appropriée aux choses « d'en haut ». La seconde, en relation avec le yin, convient aux cérémonies funèbres et magiques, aux choses « d'en bas ». Voir M. Granet : *La Pensée chinoise* (op. cit., p. 304-307).

6. Ce Tantra, peut-être composé vers la fin du VII^e siècle, est centré sur le dieu Hevajra et sa partenaire Nairâtmyâ. Le premier personnifie l'invocation *He Vajra* (« Oh ! Vajra ! ») où *Vajra* – le Diamant, le (ou la) Foudre – symbolise l'ultime Réalité. *Nairât-*

contient des allusions à certains de ces temples où les *yogin* errants savaient pouvoir retrouver des femmes initiées et disponibles pour leur rituel érotique⁷. Il existait entre eux des signes de reconnaissance et un langage secret dont la tradition a peut-être perduré, dans quelques sectes, jusqu'à nos jours.

2. *Linga et yoni*

Shiva, on le sait, est le dieu tutélaire de tous les moines et ascètes de l'Inde et son « signe » le plus direct, le plus vénéré aussi est le phallus dressé (*linga*, mot qui, précisément, veut d'abord dire « signe »). Cette « contradiction » n'a pas laissé de scandaliser ou à tout le moins d'étonner les Occidentaux qui, en référence à leurs propres traditions, ont tendance à interpréter ce symbole en un sens « priapique », naturaliste, à n'y voir qu'une glorification de la puissance génésique ou une invitation grossière à la copulation. Or il est de fait que pour un Hindou moderne, non tantrique, la vue du *linga* n'éveille aucune idée sexuelle (ni encore moins obscène) : c'est un symbole hautement abstrait, même si on le traite comme une « idole » ; un emblème neutre, plutôt que masculin, l'axe immuable du monde, Dieu perçant le centre de la Terre⁸. Pour un *tântrika*, la signification érotique est sans doute perceptible, ou du moins sous-jacente, mais le phallus dressé incarne une virilité maîtrisée et non pas débordante, un hommage rendu, non point à la génération animale mais à la création spirituelle, à cette renaissance tout intérieure qu'est l'initiation⁹.

Au demeurant, il faut se souvenir qu'il n'y a pas de *linga* sans *yonî*, c'est-à-dire sans organe sexuel féminin qui l'entoure. Cela est constant dans l'iconographie et la statuaire hindoues ; même lorsque le *linga*, sous une forme naturelle de pierre ou de rocher, paraît jaillir de terre, c'est cette terre qui est alors considérée comme son *yonî*, sa

myâ exprime l'absence de la notion de « soi », le Vide universel du bouddhisme. Le texte a été publié et traduit en anglais par D. L. Snellgrove (cf. Bibliographie).

7. Les vestiges de l'un de ces « temples à *yoginî* », de forme circulaire, peuvent encore être visités près de Hirapur (Orissa). Sur ce sujet, voir la très belle étude de Vidya Dehejia : *Yoginî Cult and Temples, A Tantric Tradition* (National Museum, Janpath, New Delhi ; 1986).

8. Le *Shiva-purâna* (V, 21) est tout à fait explicite à ce sujet : « L'aspect informel, sans corps, de Shiva indique qu'il est le *Brahman* suprême, et donc sans image, sans icône. Cet aspect informel, c'est le *linga*. Le *linga*, c'est le "signe" de l'Absolu. » (Trad. T. Michaël : *La Légende immémoriale du dieu Shiva*, Gallimard, 1991, p. 86.)

9. L'ancienne Egypte a connu également, autour du dieu Osiris, des Mystères phalliques, dans la même perspective de résurrection et non de procréation. Julius Evola, dans *Métaphysique du sexe* (Payot, 1968, p. 200-202), perçoit une dégénérescence mais un écho persistant de cette signification transcendante du membre viril dans le fait que « dans le monde romain antique, les gens du peuple employaient l'image du phallus comme talisman ou amulette contre les influences néfastes, pour détruire tout charme maléfique ».

matrice. Dans le tantrisme tibétain, pareillement, le *rdo rje*, le sceptre, trouve son complément féminin dans la cloche rituelle ; parfois c'est le battant de celle-ci qui correspond au *linga*. Mais, quoi qu'il en soit, on ne devrait jamais opposer les deux symboles ni interpréter la représentation du *linga* en termes de « phallocratie » triomphante. L'emblème pur et universel du phallus dit beaucoup plus que l'image figurative du « père », avec toutes ses connotations sociales et historiques. Si l'on identifie l'un à l'autre, on ne peut comprendre comment des ascètes qui refusent la paternité choisissent cependant pour objet d'adoration ce qui en est le signe le plus cru. Pourtant, en observant mieux les formes, on verrait qu'elles parlent d'elles-mêmes. Presque toujours, dans l'imagerie tantrique, le phallus, signe de Shiva, se trouve *inversé* par rapport au vagin, signe de la Shakti. Il ne la pénètre pas, il n'est pas absorbé par cette terre humide, il ne la féconde pas matériellement. C'est sa *base* qui est enserrée par elle et c'est vers le soleil et le ciel qu'il se dresse, se dégage et se libère. Cela montre assez que le phallus, en Inde, n'est pas essentiellement un symbole de fécondation, mais d'illumination. On le compare d'ailleurs à une colonne de lumière sans commencement ni fin, ce qui évoque le « Soi » en tant que principe intemporel et indestructible, plutôt que la « vie » dont l'éternité n'est qu'illusoire.

On distingue plusieurs formes de *linga*. Il existe d'abord les *linga* fixes et d'origine naturelle : arbres, buissons, bosquets, monticules, rochers, montagnes, toute forme verticale ou élevée à partir d'une base terrestre¹⁰. On leur reconnaît une grande vertu et l'adoration du dieu peut parfaitement s'accomplir en et par leur présence. Il y a ensuite les *linga* mobiles : les uns sont « naturels » (pénis, nombril, langue, nez, hanches, pouce, tête) ; les autres, taillés dans la pierre, le métal ou façonnés avec toutes sortes de substances périssables (sable, argile, terre cuite, bouse de vache, fleurs, fruits, sucre, beurre, cendres, riz cuit, etc.), servent à un culte déterminé avant d'être détruits. Certains, plus solides, sont emportés en procession dans des chars richement décorés ; d'autres encore installés dans les temples, unis à leur piédestal (on retrouve ici le mot *pîtha*) par un acte comparé à un mariage : « Le *pîtha* (de forme circulaire, carrée ou triangulaire) est Shakti, le *linga* est Shiva. »

La partie la plus basse du phallus sacré, caché dans le socle, est carrée ; on la met en correspondance avec Brahmâ. La seconde par-

10. Sont très prisées aussi certaines pierres sphéroïdes, naturellement polies et marquées de signes propitiatoires, que l'on trouve dans le lit des rivières, par exemple les *narmadeshvara* qui proviennent du lit de la Narmada, dans l'Inde de l'Ouest. (On connaît le goût des Chinois pour des pierres analogues, érodées et tourmentées, imprégnées à leurs yeux de l'essence du Tao.) Les *shalagrama* sont des pierres plus « féminines », de dimensions variables, ou bien des coquillages fossilisés, des ammonites percées de trous qui suggèrent la présence de la Shakti dans toute la manifestation.

Ekamukhalinga (*linga* à un seul visage).

Le *linga* est le symbole phallique de Shiva. Pour un Hindou, sa vue n'éveille aucune idée proprement sexuelle : c'est un emblème abstrait de l'absolu. En général, un *linga* est divisé en trois parties : la partie inférieure carrée est dédiée à Brahmâ ; la partie octogonale médiane appartient à Vishnu ; la section arrondie supérieure représente Shiva. Lorsque le *linga* est placé sur un piédestal, seule cette dernière portion ronde est visible. Les *linga* qui possèdent une ou plusieurs faces de Shiva sculptées sont appelés *mukha-linga*. Dans celui-ci, le visage souriant exprime la béatitude. On remarque dans le chignon du dieu le croissant de lune du cinquième jour qui est, avec le troisième œil, un des attributs essentiels du patron des *yogin*.

(Madhya Pradesh, env. 400. Grès rose : H = 147 cm. Asian Art Museum of San Francisco. The Avery Brundage Collection.)



tie, octogonale, est enserrée par le *yoni* ; on l'identifie à Vishnu. La troisième partie enfin, cylindrique, jaillissant libre au-dessus de la vulve, symbolise Shiva. Ces trois parties sont tantôt égales, tantôt divisées selon des proportions savantes qui ne valent du reste que pour les *linga* sculptés et établis par des êtres humains (*mânusha-linga*).

D'autres *linga*, de forme sphéroïdale ou ovoïdale, n'ont pas de mensuration déterminée. On rapporte leur origine aux premiers bardes et aèdes védiques, les *rishi*, en dépit du fait, peu contestable, que le culte du *linga* n'est pas d'origine aryenne mais dravidienne. Quelques autres sont même prétendus « divins » : on les reconnaît à leur forme semblable à celle d'une flamme ou de mains jointes en salutation (*añjali*). Au-dessus de tous ceux que l'on vient d'énumérer, « meilleur d'entre les meilleurs » (*uttarotara*) et échappant à toutes les règles, se situe le *linga* « né de lui-même » (*Svayambhû*)¹¹ et fixé là où il est depuis des temps immémoriaux. Il y aurait en Inde soixante-huit *linga* de ce type érigés en autant de lieux saints ; chacun d'eux est régi par un nom de Shiva et manifeste un aspect du dieu. On cite aussi douze *jyotir-linga* ou « *linga* irradiants » répartis sur la surface du subcontinent.

11. Ce *linga* se trouve aussi dans le corps subtil au niveau du *mûlâdhâra-chakra* (cf. chap. III, 7).

L'adoration du *linga* obéit à des règles minutieuses. On prescrit jusqu'à soixante-quatre « actes d'hommage » (*upachâra*) qui, rappelez-le sous peine de tomber dans l'absurde, ne s'adressent pas au phallus mais à Shiva dont le phallus est le « signe ». Le *Shiva-purâna* (XI, 25) retient seize services principaux : l'invocation destinée à susciter la « présence réelle » de la divinité (*âvâhana*), l'offrande d'un siège ou d'un lieu consacré (*âsana*), l'offrande de trois gorgées d'eau pour se rincer la bouche (*âchamana*), l'offrande d'eau à boire (*arghya*), le lavement des pieds (*pâdya*), le bain d'huile (*abhyangasnâna*), l'offrande de vêtements neufs ou propres (*vastra*), de parfums (*gandha*), de fleurs (*pushpa*), d'encens (*dhûpa*), de la lumière des lampes à huile (*dîpa*), de nourriture (*nivedana*), l'oscillation rituelle des flammes de lampes (*nîrâjana*), l'offrande de chique de bétel et d'autres ingrédients digestifs (*tâmbula*), la prosternation complète (*namaskâra*), la prise de congé enfin (*visarjana*) qui permet à la divinité évoquée de quitter le lieu où elle était maintenue par la puissance du rite.

Ces éléments se retrouvent généralement dans tous les cultes tantriques, que ceux-ci s'adressent à Shiva sous la forme du *linga* ou sous une forme anthropomorphique ou encore qu'ils s'adressent à d'autres déités (parfois représentées par des êtres humains, *guru*, enfants, jeunes filles, etc.). On peut y ajouter *âbharanâni* (parer avec des bijoux, des guirlandes de fleurs et le cordon brahmanique), *darpana* (offrir un miroir pour se contempler), *chatra* (protéger du soleil avec une ombrelle), *châmara* (éventer avec un chasse-mouches en queue de yak), *geya*, *vâdya* et *nritya* (divertir et glorifier avec de la musique vocale, de la musique instrumentale et de la danse), *pradakshinâ* (circumambulation autour de la personne). Chacun de ces rites est susceptible d'interprétations diverses, certaines très abstraites, mais ce n'est qu'en les pratiquant dans un esprit juste de ferveur et de sérénité qu'on en découvre les mystères. Effectués comme un simple cérémonial extérieur et mécanique, ils sont dépourvus d'efficacité.

Aucun rituel n'est plus beau ni plus sacré que celui qui s'adresse au *linga* éternel de Shiva. Les Ecritures ne tarissent pas d'éloges à son endroit : « Celui qui laisse passer sa vie sans avoir honoré le phallus est en vérité pitoyable, coupable et damné. Si l'on met en balance, d'un côté l'adoration du phallus et, de l'autre, la charité, le jeûne, les pèlerinages, les sacrifices et la vertu, c'est l'adoration du phallus, source du plaisir et de libération, qui protège de l'adversité, qui l'emporte¹². »

12. *Shiva-purâna*, I, 21-23-24 et 26. Trad. A. Daniélou : *Le Polythéisme hindou* (op. cit., p. 351).



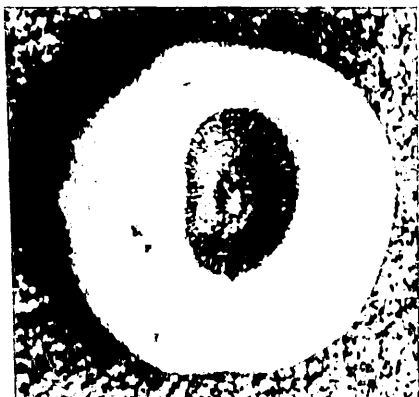
Monument mégalithique.

Ce gigantesque champignon de pierre semble préfigurer l'architecture classique des temples. Le dôme repose sur un support en forme de vulve (*yoni*). Le couloir d'accès conduit au *garbhagriha*, la « chambre de l'embryon », matrice du sanctuaire.

(Kerala. Photo : Archeological Survey of India, extraite du livre *Tantra Asana*.)

Des considérations analogues pourraient être faites sur le *yoni*. Géométriquement (on le verra mieux dans le chapitre VII consacré aux formes), les Hindous figurent la féminité absolue par un triangle inversé ou quelquefois, à l'instar des Chinois, par un carré (emblème de la Terre) ou encore par un cercle (qui, chez les mêmes Chinois, symbolise le Ciel). La pénétration de Shiva est suggérée par un point, visible ou imaginaire, au centre de ces figures. Vases et coupes jouent un rôle similaire dans le rituel. A l'état naturel, la Shakti (tout comme le yin) se révèle dans tout creux, toute fente, toute vallée, tout abîme, dans les coquillages, la corolle des fleurs (entre autres des lotus), les noix de coco évidées (notamment les « cocos de mer » que l'on trouve sur les plages de l'océan Indien), le chapeau en forme de coupe de certains champignons (dont le pied, par ailleurs, rappelle le *linga*), le croissant de lune, la liane enlacée autour de l'arbre, etc. Et, bien entendu, certaines zones du corps féminin – et même le corps féminin tout entier – peuvent être vues ou visualisées comme des *yoni*¹³.

13. Il est à remarquer que la femme possède un *linga* sous forme du clitoris (cf. p. 126, note 18), tandis que, chez l'homme, l'orifice de l'urètre peut être considéré comme *yoni*.



Pierre fossilisée en forme de yoni.

(Ile de Gotland, Suède. Collection privée.)

De même qu'il existe des *linga* naturels (arbres, buissons, monticules, rochers, galets, etc.), on trouve un peu partout des formes minérales, végétales ou autres qui évoquent et glorifient le sexe féminin : vallées, abîmes, coquillages, corolles des fleurs, noix de coco évidées, chapeaux de certains champignons, pierres fossilisées telle celle-ci d'origine européenne. Les adeptes du tantrisme y sont spontanément sensibles et leur attribuent même une valeur plus sacrée qu'aux symboles masculin et féminin faits de main d'homme.

De même qu'un taoïste lit perpétuellement dans la Nature le mouvement alterné et entremêlé du yin et du yang, un tantriste retrouve partout le jeu sinueux de Shakti et la présence immobile de Shiva. Bien que certains symboles soient plus spécifiquement indiens ou chinois, les deux traditions manifestent à ce point de vue une sensibilité et une attention égales. Comparées à elles, on mesure combien sont pauvres et mutilantes les visions philosophiques, morales ou pseudo-scientifiques qui veulent réduire le sexe à une espèce de « signature » de l'espèce en nous et l'éros à un prétendu « instinct de reproduction », hors de toute signification transcendante. Si le *linga* est bien un « signe », c'est celui du divin, et le fait qu'il soit dressé vers le zénith l'indique sans ambiguïté. La sexualité, vécue dans sa dimension véritable, c'est-à-dire sacrée, est la voie la plus directe, la plus naturelle et la plus mystérieuse à la fois pour rejoindre le Ciel.

3. Préparations et purifications

Les rites que je vais maintenant décrire appartiennent plutôt aux courants shivaïte et *shākta* de la « Main gauche » (*vāmamârga* ou *vâmâchâra*). Pratiqués en totalité ou en partie, ils peuvent d'ailleurs servir de préparation au fameux rituel des « cinq M » (*pañchamakâra* ou *pañchatattva*), déjà brièvement évoqué. Afin de ne pas alourdir l'exposé, je ne m'astreindrai pas ici à des citations trop précises.

Les textes de référence sont des Tantras bien connus, pour ainsi dire canoniques (*Rudrayāmala*, *Brahmâyāmala*, *Mahânirvâna-tantra*, *Kulârnavâ-tantra*, *Yoginî-tantra*, etc.), ainsi que des manuels tantriques plus récents, mais pas toujours aussi sûrs, parus en Inde. On trouve dans les uns et dans les autres deux types d'instructions : les premières (*pûrvârdha*) ont une fonction propédeutique ; les secondes (*uttarârdha*), centrales et supérieures, concernent essentiellement les pratiques sexuelles de la « Main gauche ». Tous les autres rites – y compris les quatre premiers *makâra* – ont pour but de conduire à cette expérience qui est l'achèvement du *sâdhana* et mérite qu'on lui consacre un chapitre entier et distinct¹⁴.

La journée du *sâdhaka* commence dès l'aube par un acte d'invocation et d'obéissance à son *guru*, visualisé dans le *chakra* supérieur ou « lotus à mille pétales » (on voit que les instructions, même préparatoires, s'adressent à un être qui a déjà trouvé son maître et reçu de lui l'initiation). Mais, de même qu'on n'adore pas le *linga* sans *yonî*, le *guru* est adoré en symbiose avec sa propre Shakti (que celle-ci soit son épouse légitime ou non). Le disciple offre différentes fleurs au couple sacré (qui n'est pas physiquement présent, rappelons-le). A chaque offrande, il effectue une *mudrâ* et prononce le *bîja-mantra* d'un élément : LAM pour la Terre, VAM pour l'Eau, RAM pour le Feu, etc., sonorités dont on sait les correspondances au niveau des *chakra*. Puis il répète, un nombre prescrit de fois, le *bîja* AIM, qui est celui par excellence de la Grande Déesse sous son aspect de Savoir.

Si l'on en croit certains rituels, ces deux cultes – celui du *guru* et celui de la divinité personnelle – devraient se dérouler sur le lit même du *sâdhaka*. Ce n'est qu'après les avoir accomplis qu'il serait autorisé à se lever, en posant son pied gauche en premier sur le sol (ce qui est contraire à la superstition commune), et à procéder à ses soins corporels, avec cette méticulosité qu'y apportent tous les Hindous traditionnels, orthodoxes ou tantriques. Quand cela est possible, le bain rituel (*snâna*) a lieu dans un étang, un lac ou une rivière, ou encore dans la mer. L'adepte doit s'y tenir debout, l'eau atteignant son nombril, avant de s'immerger complètement. Après s'être rincé trois fois la bouche (*âchamana*), il médite sur les *mantra* suivants : *Âtmatattvâya svâhâ* et *Shivatattvâya svâhâ*¹⁵. Ensuite, il trace avec les doigts sur la surface de l'eau le *kulayantra*, c'est-à-dire le simple triangle inversé qui constitue le diagramme fondamental de tous les

14. Voir plus loin, chap. ix.

15. Le premier *mantra* s'adresse à l'« essence » ou au principe essentiel du Soi (*Âtman*), le second à l'essence de Shiva. Le terme *svâhâ*, dont l'étymologie est incertaine, conclut presque invariablement les formules rituelles hindoues accompagnées d'oblations ou de libations.

tantristes. Il y inscrit le *bîja* de sa déesse d'élection et le murmure, ou le répète mentalement, douze fois. Il visualise alors l'eau à l'intérieur de ce triangle imaginaire comme une forme de la lumière élémentaire, puis projette quelques gouttes vers le soleil en signe d'oblation (*arpana*).

Ce rite important, en partie védique et en partie tantrique, se rattache à un procédé extrêmement complexe, à multiples niveaux, appelé *bhûdashuddhi* (purification des éléments). Dans l'exemple actuel, il s'agit de « résorber » l'élément Eau en celui qui lui est hiérarchiquement supérieur, le Feu, tout comme à son tour ce dernier pourrait être résorbé en Air et l'Air en Ether, l'intention ultime étant de remonter à la Substance primordiale indifférenciée (c'est aussi le fondement du *laya-yoga*).

Le rite suivant n'apparaît pas, a priori, proprement tantrique puisqu'il équivaut à une sorte de « minimum religieux » exigé au quotidien de tous les Hindous : c'est la *sandhyâ* ou rite de la « jonction » du jour et de la nuit. Il comporte, à chaque lever et coucher du soleil, diverses ablutions externes et internes, libations, invocations, pratiques respiratoires, récitation de formules, la plus prestigieuse de toutes étant la *gâyatrî*, stance de vingt-quatre syllabes (deux fois douze, comme il convient à une formule solaire), tirée du *Rig-veda* (III, 62, 10) :

Om, Bhâh Bhuvah Svah
Tat Savitur varenyam
bhargo devasya dhîmahî
dhiyo yo nah prachodayât

Ce que l'on peut traduire par : « Om (ou Aum, la syllabe sacrée entre toutes), Terre, Atmosphère, Ciel (les « trois mondes »). Cette lumière splendide du dieu Savitar (l'aspect dynamisant, vivifiant du Soleil), puissions-nous la recevoir ! Elle éveillera nos esprits. » Si l'on écoutait certains législateurs médiévaux, la récitation de la *gâyatrî* serait interdite aux hommes qui n'appartiennent pas aux trois castes supérieures et à toutes les femmes, quelle que soit leur caste. Toutefois, comme on le sait, les *vîra* ne tiennent pas compte de telles discriminations. Soit ils utilisent la *gâyatrî* telle quelle, soit sous une forme modifiée ou encore ils récitent quelque stance tantrique bâtie sur le même mètre poétique à huit syllabes. De plus, à la différence des brahmanistes orthodoxes, les exercices respiratoires qu'ils accomplissent à l'aube et au crépuscule incluent toute la physiologie subtile étudiée à propos des *nâdî* et des *chakra*.

Après la *sandhyâ* vient le *tarpana*, l'oblation d'eau au couple Shiva-Shakti (celle-ci fréquemment sous sa forme Bhairavî). Ici l'élément n'est pas purifié et consacré en le « résorbant » dans son

élément supérieur, comme dans le cas de *bhûtaśuddhi* mentionné plus haut. Le même est offert au Même, pour ainsi dire, ou la partie au Tout, car la transsubstantiation s'opère en versant l'eau dans un étang, une rivière ou la mer, avec prononciation du *bîja* VAM et *mudrâ* appropriée. Par cet acte propitiatoire, le *sâdhaka* est censé attirer non seulement les faveurs des déités tutélaires, mais celles de son *guru* et du *guru* de son *guru*, autrement dit de toute la « chaîne » initiatique, y compris les épouses ou Shaktis des maîtres.

Une autre consécration significative est celle du siège sur lequel s'effectuent beaucoup des pratiques décrites en ces pages. L'expression usuelle est *âsana-shodhana* (purification de l'*âsana*). Le terme *âsana*, vulgarisé par les manuels de *hatha-yoga*, ne signifie pas en effet uniquement « posture » ; il désigne aussi la surface sur laquelle le siège est disposé et ce siège lui-même dont les mensurations et la matière ne sont pas laissées au hasard. Le septième chapitre du *Gandharva-tantra*, par exemple, nous apprend que la peau d'une antilope noire utilisée comme *âsana* procure la Libération, tandis que celle d'un tigre donne à la fois la Libération et la richesse, qu'une couverture de laine rouge attire la faveur de telle déesse, et autres détails analogues où se complaît le génie scolastique indien et dont le but final est peut-être seulement de *stimuler*, sans le lâcher un instant, l'esprit du chercheur. L'*âsana* est, d'une part, identifié au lieu principal d'adoration de la Déesse, à son « grand siège » (*mahâpîtha*), Kâmarûpa ou Kamrup, en Assam ; et, d'autre part, au *chakra* de la base, ici appelé *âdhâra-shakti*. Quant à la posture prise par l'adorateur, c'est généralement celle du lotus (*padmâsana*), mais d'autres sont mentionnées, sur lesquelles nous reviendrons dans le chapitre VIII consacré au yoga tantrique. L'orientation n'est pas non plus indifférente. On connaît l'usage hindou général de se tourner vers l'est. Cependant le nord, plus « primordial », est préféré par beaucoup de shivaïtes et de *shâkta*, spécialement lorsqu'ils pratiquent de nuit¹⁶.

Les préparations au rituel des « cinq M » se poursuivent par plusieurs opérations intéressantes, étant entendu que dans la pratique (surtout de nos jours) tout ne se passe pas nécessairement d'une façon aussi rigoureuse et systématique. Lorsque le lieu propice a été déterminé, ainsi que la date à laquelle se tiendra la réunion sacrée (souvent le huitième ou le quinzième jour suivant la lune noire ou bien un mardi suivant la pleine lune de huit ou quinze jours), on procède à la préparation et à l'installation des *pâtra*, bols, pots ou pla-

16. Cette orientation « polaire » se retrouve dans les pratiques nocturnes des taoïstes. En ce qui concerne le *pañchamakâra*, l'heure la plus favorable est minuit. Sans préciser leurs sources, Ajit Mookerjee et Madhu Khanna (*The Tantric Way, Art, Science, Ritual*, trad. française Le Seuil, 1978) donnent cette précision plutôt amusante : « L'accomplissement (comprendre le *maithuna*) proprement dit devrait prendre place à 3 h 54 du matin et durer 1 h 36 – heure et durée ont un caractère auspiceux. »

teaux qui contiennent les substances nécessaires au rituel : les quatre *makâra* (viande, souvent de chevreau, poisson, céréales, vin) et d'autres ingrédients tels que beurre clarifié, lait, miel, épices, etc. Le *pâtra* le plus vénéré, *shrîpâtra*¹⁷, contient cinq sortes de fleurs, ou parfois cinq feuilles de manguiier, symbolisant les cinq éléments. C'est au-dessus de lui que sont récités les *mantra* proprement tantriques, étrangers à la tradition védique. Très caractéristique apparaît l'usage d'associer toutes les lettres de l'alphabet *devanâgarî* à la récitation des *mantra*¹⁸ : technique connue sous le nom de « guirlande des lettres » (*aksharamâlâ* ou *varnamâlâ*). Il en existe des variantes fort complexes et élaborées, dont la description serait ici sans doute aussi rebutante qu'inutile. Pour nous borner à un exemple, le *sâdhaka* récite toutes les lettres, de A à Ksha ; puis le *mantra* personnel qui lui a été communiqué par son *guru* lors de l'initiation ; enfin, de nouveau, toutes les lettres de la « guirlande », mais en sens inverse, c'est-à-dire de Ksha à A – ce procédé pouvant être répété un nombre prescrit de fois.

Dans le même temps, un *mandala* est tracé sur le sol avec des graines de sésame, de la pâte de santal, de la poudre de vermillon ou quelque autre substance. Ce *mandala* représente la divinité elle-même et sa forme est celle que l'on attribue également au *chakra* du cœur : un hexagone étoilé ou, mieux, un dodécagone, composé de deux triangles qui s'interpénètrent, l'un la pointe vers le haut symbolisant le principe mâle, l'autre la pointe vers le bas symbolisant le principe féminin. C'est à l'intérieur de ce diagramme que l'officiant invoque d'abord les quatre « grands sièges » (*mahâpîtha*) communs à tous les tantristes, tant hindous que bouddhistes. Il le fait au moyen de certains *mantra* où ces lieux sacrés sont évoqués par leurs syllabes initiales : PUM pour Pûrnagiri, DIM pour Uddiyâna, JAM pour Jalandharâ, KAM pour Kâmarûpa.

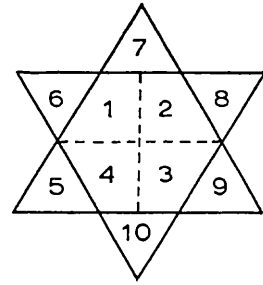
Ensuite, à chaque angle du *mandala*, le *sâdhaka* adore la « Déesse aux six membres » (*sadângî*) avec les *bîja* suivants : HRAM, adoration à son cœur – HRÎM, *svâhâ* (à sa tête) – HRÛM, *vashat* (à sa chevelure) – HRAIM (à ses amulettes¹⁹) – HÛM HRAUM, *vaushat* (à ses trois yeux) – HRÂH (à la paume et au dos de ses mains), *phat*.

17. Ce terme peut désigner aussi la coupe de vin sacré.

18. Cette forme de *japa* existe au Tibet également. Les lamas utilisent soit les lettres sanskrites, qu'ils prononcent à leur manière, soit les lettres de l'alphabet tibétain. Les 50 (parfois 51) lettres de l'alphabet sanskrit se répartissent entre les *chakra*, comme on l'a vu (chap. III, 7). Elles sont aussi symbolisées par la guirlande de têtes humaines coupées que Kâlî porte autour du cou.

19. A. Bharati (*op. cit.*, p. 275, n° 57) justifie cette interprétation du mot *kavacha* par l'emploi traditionnel du *bîja* HRAIM dans les charmes magiques. D'autres donnent à *kavacha* le sens d'« armure » ou de « cuirasse » couvrant les épaules de la Déesse. Par dérivation, le terme désigne une formule protectrice, à ne pas confondre toutefois avec un *mantra* au sens strict.

Le même *mandala* est divisé en dix *kalâ*, selon le schéma reproduit ci-contre :



De même que ces dix segments (c'est le sens littéral du mot *kalâ*) « assistent » ou « supportent » (*dhârayanti*) le *mandala*, chacun d'entre eux symbolise une divinité auxiliaire de la suprême Shakti ou, si l'on préfère, un aspect fondamental de cette dernière. Connaître ces dix énergies revient à connaître le secret de l'univers. Elles reçoivent des noms divers selon les sources. A. Bharati, par exemple²⁰, se basant sur un rituel tantrique publié à Allahabad en 1951, cite des déesses assez connues, comme Dhûmrâ (Celle qui a la couleur de la fumée) et Marîchî (déesse vénérée au Tibet), et d'autres plus obscures. Chacune d'entre elles possède naturellement un *bîja-mantra*, sans la connaissance duquel il serait impossible d'obtenir sa grâce²¹. Cependant, la liste la plus traditionnelle des dix aspects de la Shakti – correspondant à dix degrés, étapes ou objets de la Connaissance (*mahâvidyâ*) – reste celle reproduite et brillamment commentée par Alain Daniélou dans son *Polythéisme hindou*²² : Kâlî (la puissance du Temps), Târâ (l'Etoile ou Celle qui fait traverser), Shodashî (la Fille de seize ans ou Belle des trois cités : Tripurasundarî), Bhuvaneshvarî (la déesse des sphères), Chinnamastâ (la Décapitée), Bhairavî (la Terrible), Dhumâvatî (assimilable à Dhûmrâ, résidant dans le signe du Scorpion), Bagalâ (la Trompeuse au visage de grue), Mâtangî (la puissance de l'éléphant), Kamalî (la Fille-lotus qui gouverne le signe bénéfique du Taureau). A chacune de ces théophanies correspond une « nuit » initiatique (*râtrî*) : nuit de l'éternité, nuit de la colère, nuit divine, nuit de la réalisation, nuit du courage, nuit du destin, nuit de la frustration, nuit héroïque, nuit de l'illusion, nuit de la splendeur... pour reprendre les traductions suggestives de Daniélou.

L'adoration du *mandala* de la Déesse se poursuit par celle de la divinité d'élection (*ishtadevatâ*) à laquelle le *sâdhaka* fait l'offrande entière de son être. Toutefois, l'humilité formelle de ces pratiques n'exclut pas une grande détermination de la part du dévot. Toujours d'après le même manuel publié en sanskrit et hindi, A. Bharati cite une formule qui ne laisse aucun doute sur cet état d'esprit plutôt magique : « Quelle que soit la personne que je touche avec mon

20. *Op. cit.*, p. 254-255.

21. On retrouve ici l'habitude tantrique, signalée à propos des *mahâpîtha*, d'évoquer la divinité par la syllabe initiale de son nom : par exemple DHÛM pour Dhûmrâ, JVAM pour Jvâlinî, SÛM pour Sûrapâ, etc. Autres exemples au chapitre suivant (vi, 6).

22. *Op. cit.*, p. 409-433. Trois *mahâvidyâ* l'emportent sur les autres : Kâlî la Noire, Târâ la Blanche et Sundarî la Rouge. La première est surtout adorée au Bengale, la deuxième au Cachemire, Mithilâ et Tibet, la troisième dans le sud de l'Inde.

pied, quelle que soit la personne à laquelle je jette un coup d'œil, elle peut devenir mon esclave, fût-elle semblable au dieu Indra²³. » Que le plus puissant des dieux védiques se trouve à cette occasion évoqué, voire défié, n'apparaît pas sans signification.

On pourrait arrêter ici l'énumération des différents rites préparatoires à la consommation des cinq *makâra*. Ce serait éluder un point délicat, qui est l'utilisation, fréquente sinon obligatoire, de chanvre indien (*Cannabis Indica*) ou haschich. On sait que la boisson sacrée des Aryens védiques était appelée *soma* mais, en dépit des affirmations péremptoires de certains auteurs, nul ne sait exactement quelle était sa nature. Il est probable que le nom a pu s'attacher, selon les époques, à diverses boissons intoxicantes susceptibles de favoriser la transe extatique. La tradition précise du reste que le secret du véritable *soma* est « perdu » et qu'aucune préparation actuelle ne peut prétendre mieux que d'en être un substitut.

C'est donc ainsi qu'il faut considérer la drogue appelée en sanskrit *vijayâ* (« celle qui donne la victoire » ou simplement « victoire »), en bengali *siddhi* (mot qui signifie aussi « pouvoir occulte ») et en hindi – appellation la plus populaire de toutes – *bhâng*²⁴. Les risques trop évidents que peut entraîner son abus et l'indigne « facilité » qu'elle représente aux yeux des plus exigeants ne doivent pas cacher qu'un assez grand nombre de *yogin*, et même de brahmanes bon teint, y ont recours, soit par habitude culturelle qui ne leur pose aucun problème, soit pour intensifier leur concentration. Dans le cas du rituel de la « Main gauche », c'est plutôt le pouvoir aphrodisiaque, ou supposé tel, du *bhâng* qui est recherché, mais on sait aussi que certaines préparations, en provoquant un déplacement de la conscience sur le plan subtil, retardent ou empêchent complètement l'éjaculation, ce qui peut offrir un certain intérêt ici.

Il ne s'agit en tout état de cause que de conjectures modernes ou d'expériences privées. La vérité est que la consommation de stupéfiants n'est jamais mentionnée dans les listes traditionnelles des « cinq essences ». Elle ne fait pas partie du rituel, mais, au mieux, le précède.

23. *Op. cit.*, p. 257.

24. A rapprocher de l'iranien *bangha* qui, plus ou moins déformé dans nombre de langues ougriennes, en est venu à désigner aussi bien le champignon utilisé avant ou pendant les séances chamaniques (*agaricus muscarius*) que l'ivresse. L'emploi du chanvre est attesté dès l'Antiquité chez les Thraces, les Scythes, les Iraniens et divers peuples d'Asie centrale. On trouve même chez le très orthodoxe Patañjali une allusion à des plantes (*aushadhi*) qui, à l'égal du *samâdhi*, peuvent accorder des pouvoirs supranormaux au *yogin* (*Yoga-sûtra*, IV, 1). Les commentateurs traditionnels, néanmoins, considèrent ces stupéfiants comme « asuriques », c'est-à-dire relevant des antidieux et non des dieux. Alors qu'il existe une certaine tolérance envers le *bhâng*, le haschich fumé (*gañja*), tel qu'il est répandu surtout dans les milieux soufis du nord de l'Inde, passe pour néfaste et grossier.



Chinnamastâ, la Décapitée.

Chinnamastâ est l'une des dix *mahâvidyâ* ou manifestations cardinales de la Déesse suprême, l'un des dix chemins qui mène à la connaissance de l'Energie absolue. Libérée de tout attachement, elle brandit le couteau du sacrifice et sa propre tête coupée d'où jaillissent trois flots de sang : celui du centre, dont elle se nourrit elle-même, correspond au Feu de la *sushumnâ* (le canal médian du corps subtil), tandis que les deux autres vont abreuver deux *yoginî* qui symbolisent les deux *nâdî* latérales (l'énergie vitale du Soleil, à droite, et l'énergie mentale de la Lune, à gauche). Le couple sur lequel la déesse danse suggère à la fois la dualité qu'il faut absolument transcender et le moyen privilégié par les tantristes pour parvenir à ce but : le *maithuna* ou union sexuelle ésotérique.

(Peinture sur papier, art du Mithilâ. Collection Yves Véquaud.)

Une raison à demi convaincante, donnée par A. Bharati²⁵, en serait que les pleins effets du chanvre (sous forme de boisson, de boulettes sucrées ou autre) ne se révéleraient qu'une heure et demie après sa consommation. Or – précise cet auteur selon des observations ou des informations sans doute exactes mais qu'il serait imprudent de généraliser – « les cinq M sont pris dans une succession rapide, à savoir une demi-heure ». Si la *vijayâ* était consommée en même temps qu'eux, elle manquerait donc son but puisqu'elle n'agirait réellement qu'à un moment où l'on n'a plus besoin d'elle. A. Bharati insiste encore sur les « énormes inhibitions », d'ordre psychologique et culturel, qui pèsent de nos jours sur les « pieux Hindous », lesquels seraient dans l'incapacité d'accéder à la phase proprement sexuelle du rituel sans le secours antérieur de la drogue. Si cette remarque était parfaitement justifiée, on mesurerait l'immense dégénérescence qu'aurait subie, au fil des temps, la « voie des héros ». Car, selon la véritable tradition tantrique, que sont les « pieux Hindous » en question sinon des *pashu*, des êtres sans étoffe qu'on ne devrait en aucun cas admettre dans le cercle initiatique, quand bien même ils se seraient drogués pour « se donner du courage » ? C'est une chose que d'utiliser le *bhâng* comme un coadjuvant, un support, un amplificateur de sensations et c'est tout autre chose que de dépendre de lui au point que, sans son entremise, on serait incapable de dépasser ses préjugés, ses peurs ou ses blocages.

Pas davantage, du reste, selon la même authentique tradition, on ne devrait accepter dans le rituel des individus qui n'y seraient attirés que par des motivations hédonistes, recherche de sensations rares, de « plaisir » au sens vulgaire du terme, tout cela sous la couverture de la « Libération ». Il est d'ailleurs facile de démasquer de tels êtres dans la mesure où les mots « drogue », « alcool » ou « sexe » agissent sur eux comme des appâts, en l'absence desquels ils ne manifesteraient pas le moindre intérêt pour le tantrisme.

Pour en finir avec ce sujet, il importe de noter que la consommation de chanvre, lorsqu'elle a lieu, est toujours aussi rigoureusement ritualisée et sacralisée que toutes les autres pratiques déjà étudiées. Elle s'accomplit dans un climat de détachement et de paix, aux antipodes de la nervosité et de l'angoisse qui caractérisent les toxicomanes ordinaires. Le *sâdhaka* place le bol contenant le *bhâng* dans le triangle équilatéral tracé à l'intérieur du *mandala* et il le purifie au moyen de *mantra* et de *mudrâ*. Il visualise son *guru* dans le « lotus à mille pétales », lui rend hommage et lui offre une libation, avant de porter le bol à son front, en murmurant de nouveau divers *mantra*. La *vijayâ* est en réalité offerte au dieu ou à la déesse d'élection. C'est la divinité qui la boira et non l'être humain en tant que tel.

25. *Op. cit.*, p. 252.

Sans cette offrande et sans cette transsubstantiation indispensables, elle ne serait qu'un poison. Cette idée essentielle se répercutera dans tous les éléments successifs du rite central, lorsque, tour à tour, l'initié consommera le poisson, la viande, le vin (autant de substances impures, « toxiques » d'un point de vue orthodoxe).

Plus éminemment encore, une fois que, ayant ainsi « nourri » et « abreuvé » la divinité en lui, il s'unira à une femme, ce ne sera pas en tant qu'homme qu'il le fera mais en tant que dieu. Et cette femme, à l'évidence, ne sera adorée, désirée et possédée par lui que dans la mesure où elle aussi, par une égale transmutation intérieure, sera devenue déesse.

CHAPITRE VI

La voie des *mantra*

1. Omniprésence du *mantra* dans les traditions de l'Inde

Il n'existe pas, dans toute la tradition tantrique, de sujet plus touffu, plus complexe, plus difficile à exposer et à comprendre que celui des *mantra*. On peut cependant d'autant moins l'éluder que le tantrisme tout entier a souvent été défini comme la « science des *mantra* » (*mantra-vidyâ*) ou la « voie des *mantra* » (*Mantrayâna*, nom primitif du tantrisme bouddhique). Les termes *tantra-shâstra* et *mantra-shâstra* sont quasiment synonymes¹. Il faut, de plus, noter que cette importance capitale attribuée aux *mantra* se retrouve dans tous les courants tantriques (jaïnisme compris). Nombre de *mantra*, du reste, leur sont communs. Shiva, par exemple, sous l'une ou l'autre de ses épithètes (Rudra, Shambhu, Mahâkâla, etc.) s'incorpore à des formules bouddhiques tandis que les termes *shûnya* et *shûnyatâ* (vacuité), dont on sait l'immense faveur dans le bouddhisme, apparaissent dans certains *mantra* shivaïtes ou shâktistes.

Saluer la place centrale et œcuménique que le *mantra* occupe dans le tantrisme n'est certes pas oublier celle qu'il tenait déjà dans la tradition hindoue, même avant l'apparition des Âgamas. Les ethnologues ont relevé, dans certaines cérémonies initiatiques et magiques des tribus aborigènes de l'Inde (Bhils, Santals, etc.), des incantations qu'on pourrait qualifier de « mantriques », soit qu'elles aient été empruntées à des modèles hindouistes, puis déformées plus ou moins, soit qu'elles les aient précédés. La question de savoir si le *mantra* est d'origine aryenne ou préaryenne est de toute manière

1. *Shâstra* : traité didactique faisant autorité dont l'auteur, mythique ou historique, est toujours un brahmane. Par extension, le mot désigne un ensemble de textes consacrés à la même matière ou relevant d'une même école. Ainsi le *dharma-shâstra* concerne le droit, l'*artha-shâstra*, l'économie, le *kâma-shâstra*, l'érotique, etc. Le *Tantra-shâstra* englobe tous les écrits tantriques, sans être le « tantrisme », terme inconnu en sankrit car inventé par les savants occidentaux du siècle dernier.

insoluble, comme – on l’a vu en son temps – celle de l’origine du tantrisme lui-même. Tout hymne et même tout passage védique a valeur de *mantra*. Bien avant l’époque tantrique, la récitation des formules rituelles constituait à elle seule un acte sacrificiel, paré d’un haut prestige. Les Vedas, les Brâhmanas, les Upanishads, les Pûranas abondent en invocations de type mantrique (à Indra : *Indrâya namah*, à Agni : *Agnaye namah*, à Varuna : *Varunâya namah*, etc.), en interjections liturgiques telles que BHÛH ! BHUVAH ! SVAH ! ou le OM (AUM), sacré entre tous, sur lequel je reviendrai en détail². On doit citer aussi le *mantra* le plus célèbre de la tradition brahmanique, la *gâyatrî*³, et, dans un ordre plus métaphysique, les quatre *mahâvâkya* ou « grandes paroles » des Upanishads affirmant l’identité, et censées permettre l’identification du Soi humain (*Âtman*) avec la Réalité absolue (*Brahman*) :

TAT TVAM ASI : Cela, tu l’es !

AHAM BRAHMÂSMI : Je suis *Brahman*.

AYAM ÂTMÂ BRAHMA : Ce Soi est *Brahman*.

PRAJÑĀNAM BRAHMA : *Brahman* est Conscience.

Si l’on arrive enfin à la tradition du yoga orthodoxe, non tantrique, celui de Patañjali, on constate que l’efficacité du *mantra* n’y est nullement méconnue, quoique intégrée dans un ensemble de méthodes. On lit dans les *Yoga-sûtra* (IV, 1) : « Les pouvoirs supra-normaux de la pensée (*siddhayah*) peuvent être le résultat de la naissance, de drogues (*aushadi* : sujet traité au chapitre précédent), de *mantra*, de l’ascèse (*tapas*) et de la contemplation divine (*samâdhi*). »

En ce domaine donc, comme en bien d’autres, le tantrisme ne rejette pas le passé. Il amplifie, systématise, modèle à des fins initiatiques un procédé familier à toutes les traditions de l’Inde et des pays voisins. C’est avec lui surtout que le *mantra* devient cette puissance sous forme de son, cette énergie consciente et vivante à laquelle les dieux eux-mêmes sont contraints d’obéir. On voit ainsi combien les traductions habituelles de *mantra* par « invocation », « formule rituelle » ou « formule sacrée » sont vagues, insuffisantes ou ambiguës (sans parler du terme « prière » qui, lui, est franchement erroné).

En vérité, le mot est intraduisible et devrait toujours être employé sous sa forme sanskrite. Par sa racine *man*, il évoque tout à la fois l’acte de penser et l’homme – seul être proprement « pensant » de toute la manifestation sensible – et par son suffixe *tra* l’idée d’« instrument » (instrument de pensée). La notion de foi, au sens chrétien,

2. Voir aussi *Chândogya-upanishad* (I, 13, 1-3) : HA-U, la Terre ; HA-I, le Vent ; ATHA, la Lune ou le sperme ; IHA (littéralement « ici »), le Soi ; I, le Feu ; U, le Soleil, etc.

3. Voir p. 180.

n'intervient pas dans la technique du *mantra*. En revanche, l'ardente aspiration, la volonté sans faille, la concentration d'énergie sont des conditions indispensables à la récitation, ainsi que la connaissance de la prononciation exacte des syllabes ou des mots à répéter.

Autre nécessité, en principe liée à cette connaissance : celle d'une transmission orale et personnelle, théoriquement ininterrompue depuis le premier sage qui a eu la perception directe du *mantra*. Révélé à un non-initié, le son sacré perd son efficience ; simplement lu dans un livre, le nom de pouvoir ne sera d'aucune utilité (et cela est même vrai de formes inférieures de magie). Certains *mantra*, surtout ceux qui glorifient les divinités, possèdent une signification assez claire, d'ailleurs non exclusive d'un sens plus caché ; d'autres paraissent se réduire à de pures vibrations dépourvues de contenu intelligible.

Dans le premier cas, comme le dit joliment un auteur traditionnel, « celui qui répète le *mantra* sans en connaître le sens est comme un âne qui transporte une charge de bois de santal : il en connaît le poids mais ne jouit pas du parfum⁴. » Dans le second cas, le *mantra* est également inopérant alors même qu'on le répéterait des millions de fois, si l'on ignore la façon de le *réveiller*. Mais, pour bien entendre ce dernier mot, nous devons faire un bref retour vers la théorie, en reliant la question du son au système shivaïte des trente-six catégories étudié plus haut⁵. On fera bien aussi de garder présentes à l'esprit les diverses doctrines connexes : les trois mondes, les trois corps, les différents états de la Conscience, ainsi que l'enseignement sur la *Kundalinî* et les *chakra*. Tout cela forme un arbre unique dont le *mantra* est en quelque sorte le fruit.

2. Le Son et le Sens

A la plus primordiale de toutes les polarisations, celle de Shiva et Shakti, correspond celle du Son (*shabda*) et du Sens (*artha*) ; on pourra dire ultérieurement : de l'expression et de l'objet désigné, du nom et de l'objet nommé. Mais, au niveau le plus principal, celui des *tattva* « purs », l'« autre » n'existe qu'à l'état germinal et n'a pas encore acquis un caractère d'extériorité. A ce stade, l'*artha*⁶ n'est pas un objet mais une signification idéale (presque au sens platonicien), un « signifié éternel ».

4. Yâska : *Nirukta*. On songe à l'« âne chargé de reliques » de l'Evangile.

5. Voir chap. II, 1 à 5.

6. *Artha* a pour racine *ri* : obtenir, connaître, goûter. *Artha* est ce qui est goûté et devient objet de jouissance (d'où le sens de richesse, un des quatre « buts de l'homme » – avec le plaisir, la rectitude et la Délivrance – reconnus par l'orthodoxie). Dans notre contexte, c'est l'objet visé par un mot (indistinctement sens et usage concret).

La différenciation ne commence réellement qu'à partir des catégories « pures-impures » ou « semi-pures », par l'éclatement du Point métaphysique originel (*Parabindu*) : c'est alors que l'ensemble des « lettres » se déploie en formes distinctes. Il doit être bien entendu toutefois qu'il s'agit de lettres subtiles et non matérielles, dans un rapport analogue à celui que le pythagorisme établit entre les Nombres et les chiffres. On appelle les composantes de cet alphabet transcendant *mâtrikâ* (« petites mères ») ou bien *bîja* (« graines », « semences », « racines »). Ces sons « non audibles » par l'oreille physique ont pour contrepartie formelle des « lumières » foudroyantes, des sortes d'« éclairs » invisibles par l'œil ordinaire. La manifestation subtile tout entière, aussi bien dans son état macrocosmique (*hiranyagarbha*, l'« embryon d'or ») que microcosmique (*taijasa*, le « lumineux »), est composée de ces sons et de ces lettres : lumières sonores et sons lumineux, simultanément.

Dans le domaine suivant, celui des catégories « impures » (correspondant, rappelons-le, au monde sensible et à l'état de veille), la scission, désormais consommée, entre sujet et objet, connaissant et connu, aboutit, sur le plan sonore, à une séparation entre langue parlée (*vaikharî vach*) et objet que la voix désigne (*rûpa*). Il n'existe plus de relation directe entre parole et objet. Le nom, devenu conventionnel et variable selon la multiplicité des langues, n'évoque plus la chose en soi ni l'énergie, la *shakti* intrinsèque de cette chose ; il n'est plus qu'une simple représentation sensible, une image qui fluctue selon les races, les civilisations, les époques, etc. : le mot « feu » n'évoquera des flammes qu'à un homme qui entend le français, et il ne lui donnera certes aucun pouvoir pour allumer le bois dans sa cheminée.

A la lumière de la doctrine ainsi résumée apparaissent un peu mieux l'origine et la finalité des *mantra*. Nés sur le plan causal, ceux-ci veulent aider l'individu incarné à réintégrer le même plan. Ce que vise cette discipline, c'est un état où le nom redeviendrait la voix même de la chose nommée. Le pouvoir d'un être divin, démoniaque, humain ou autre, réside dans son nom, dans son *mantra*. Connaître ce *mantra*, l'énoncer et le répéter selon les règles, c'est établir à coup sûr un contact entre l'être invoqué et son invocateur ; bien plus, c'est l'attirer, voire l'*obliger* à répondre à son nom éternel et occulte. Idée magique si l'on veut, mais que justifie peut-être le souvenir, la nostalgie d'une langue universelle, absolue, créatrice, où toute chose possédait son « nom naturel », langue des dieux et des premiers sages dont chaque parole se réalisait nécessairement. Le *mantra* serait en quelque sorte le véhicule qui permettrait de revenir à cet âge d'or, antérieur à la confusion des langues qu'illustre le mythe biblique de la tour de Babel.

Avant de passer à l'aspect pratique de la question, il convient encore de souligner une notion très importante dans la pensée tantrique : celle de *sphota*, mot dont la racine *sphut* exprime l'ouverture, l'éclatement (à la manière d'un bourgeon), l'épanouissement. Appliqué à notre sujet, le *sphota* est ce phénomène évocatoire par lequel un certain mot fait apparaître dans la pensée une certaine image ou y suggère une certaine signification. Ici encore on établit une distinction entre le son « engendré », produit par un choc vibratoire ou par le frottement de deux objets, et le « son de *Brahman* » (*shabda-brahman*) ou, si l'on préfère, le « *Brahman*-Son ». Le premier, seul audible par l'oreille, n'est que la forme extérieure par laquelle se manifeste, en l'utilisant comme support et comme agent, l'autre son, le Verbe éternel : forme transitoire comme la perception que nous en avons, alors que le Son véritable, séminal, lui, existait antérieurement à sa manifestation et continuera d'exister après elle. On peut songer à une pièce obscure où l'on allume l'électricité : les objets ainsi révélés ne sont pas « produits » par la lumière et ils ne cesseront pas d'exister au moment où l'on éteindra celle-ci. De la même manière, l'énergie de la parole articulée manifeste et révèle le Verbe transcendant, originel, mais il ne le produit pas et n'a pas pouvoir de le faire disparaître.

Le « réveil » d'un *mantra* correspond donc à une sorte d'illumination, d'actualisation fulgurante, de vivification sur un plan subtil d'une puissance qui jusque-là « dormait », demeurait cachée dans le silence et dans la nuit. Ce réveil déclenche le phénomène de *sphota*, éclatement d'énergie sonore ; il brise la clôture entre la réalité sensible et la réalité suprasensible ; il projette la conscience humaine sur un plan supérieur : cela du moins quand cette conscience est déjà assez développée et « mûre », car il est évident qu'un tel processus peut comporter plusieurs degrés.

3. Le réveil du *mantra*. L'ascension du Verbe

La technique la plus utilisée pour ranimer un *mantra* est sa répétition, *japa* (littéralement : « murmure »). On la compare à l'action de secouer avec vigueur une personne endormie afin qu'elle se réveille. La répétition est d'abord verbale (*vâchika-japa*) ; puis murmurée de façon inaudible (*upâmshu-japa*) ; enfin – stade ultime et décisif – purement mentale (*mânasa-japa*). Le nombre de répétitions est en général prescrit par les textes ; il peut être modeste (12 fois, 21 fois, 108 fois) mais atteindre aussi des proportions prodigieuses : le *Mahânirvâna-tantra* décrit une récitation au *Brahman* composée de 32 000 répétitions ; un Tantra bouddhiste, la *Sâdhanâmâlâ*, enjoint de prononcer le *mantra* de la déesse Ekajâtâ

100 000 fois ; et certains textes sont plus excessifs encore. Il est fréquent que les *bījâ-mantra* soient comptés sur les grains d'un rosaire qui peut en comporter 12, 18, 28, 32, 64, 108 ou davantage. Lorsque la répétition devient tout à la fois incessante et spontanée, automatique mais toujours consciente, pénétrant même le sommeil du récitant, on emploie les expressions *ajapâ-japa* ou encore *prâna-japa*. Les deux lèvres de l'adepte sont identifiées à Shiva et à Shakti ; leur mouvement représente l'accouplement des deux déités : copulation sonore permanente d'où naît un germe (*bindu*), embryon d'une divinité (*devatâ*) que le *sâdhaka* devra continuer de nourrir et de fortifier dans une sorte de gestation méditative.

Tout ce travail, pour être pleinement efficace et ne pas se réduire à une simple auto-hypnose ou à un pieux abrutissement, doit s'accompagner d'une sensibilité aiguë aux forces subtiles. En d'autres termes, si la discipline mantrique contribue grandement à l'épanouissement des *chakra*, elle suppose aussi que ces centres d'énergie soient déjà peu ou prou éveillés. D'ordinaire, nous ne connaissons le son qu'à son stade *vaikharî*, le dernier et le plus grossier, la parole articulée qui, développée dans le larynx, sort par la bouche. Les *yogin* s'y intéressent moins qu'aux trois autres aspects du Verbe. D'abord, au stade dit *parâ* (« suprême »), ils considèrent l'aspect immobile, non manifesté du son, analogiquement localisé dans la base de la colonne vertébrale (*mûlâdhâra*), siège de la *Kundalinî* dont la nature, on s'en souvient, est à la fois lumineuse (*jyotirmayî*) et sonore (*shabdamayî* ou *mantramayî*). Suit l'état du son déjà manifesté, mais causal et informel : on l'appelle *pashyantî* (« visionnaire ») et il correspond à l'espace compris entre le périnée et le nombril (*manipûra*). Au-dessus, entre l'ombilic et le cœur (*anâhâta*), apparaît la phase intermédiaire (*madhyamâ*), manifestée par des vibrations encore subtiles mais différenciées. Entre le cœur et le larynx puis au-dessus, le son revêt la forme audible qui nous est familière. Si l'on veut bien admettre que la parole n'est que la manifestation d'une idée – une idée en forme de son – on pourra résumer ainsi tout le processus :

1) Au degré initial, transcendant (*parâ*), on observe tout juste (à condition d'avoir développé une capacité de concentration exceptionnelle) un remous orienté, une tendance vers l'idée.

2) Au deuxième palier (*pashyantî*), un mouvement général se dessine ; l'idée progressivement prend force ; on ne peut encore l'exprimer, mais on la perçoit.

3) Au stade intermédiaire (*madhyamâ*), le mouvement mental sort pour ainsi dire de l'ombre, le son devient acte intérieur de « nommer ».

4) Enfin, dans la phase ultime (*vaikharî*), la parole est énoncée, donc plus ou moins exprimable par des lettres.

Cette doctrine bien comprise fonde ce que l'on pourrait appeler le « yoga du son » (expression à la mode aujourd'hui). Il s'agit de remonter le courant de la parole ordinaire pour parvenir, à travers les degrés subtil et causal, jusqu'à sa source, qui est silence. Cette « sublimation » n'est efficace que si l'on possède une perception concrète des *chakra*, de façon à sentir la correspondance dynamique entre les états successifs du son et les niveaux ascendants du corps énergétique.

4. Comment classer les *mantra* ?

Le nombre des *mantra* étant indéfini – il existe autant de *mantra* qu'il existe d'êtres, d'énergies et d'influences dans l'univers –, toute tentative pour les classer de façon rationnelle apparaît plutôt aléatoire. Plusieurs interprètes du tantrisme, aussi bien du côté oriental qu'occidental, s'y sont pourtant essayés. Certaines distinctions qu'ils ont proposées restent d'ordre formel, d'autres vont plus au fond des choses. Je relèverai en passant quelques-unes de ces spéculations, inégalement convaincantes.

a) Répartir les *mantra* selon leurs trois familles spirituelles (hindouiste, bouddhiste, jaïna) semblerait assez naturel mais, comme on l'a déjà dit, beaucoup de ces formules leur sont communes ou à de très légères variantes près. Il existe certes des *mantra* exclusivement hindous (ceux, par exemple, qui invoquent Vishnu ou l'un quelconque de ses *avatâra*) et d'autres exclusivement bouddhiques. Typique de cette dernière tradition est l'association des trois *bîja* OM ÂH HÛM, le *mûlamantra* (*mantra*-racine) que mentionnent tant de traités et que l'on trouve peints au dos de si nombreux *than ka* tibétains où sont représentés des Bouddhas, des *bodhisattva* ou de grands saints.

On ne peut pas non plus passer sous silence le *mantra* OM MANI-PADME HÛM, qui jouit d'une faveur incomparable au Tibet⁷. On traduit souvent *manipadme* par « joyau dans le lotus », expression codée, à double signification métaphysique et sexuelle. *Manipadme* est également le vocatif de *Manipadmâ*, *yoginî*, *dâkinî* ou *prâjñâ* bouddhiste, parèdre féminine du Bouddha Manipadma Lokeshvara.

7. Les Tibétains le prononcent à peu près : *Om ma ni péh mé heun*, ce qui est fort différent de la prononciation sanskrite. On pourrait voir là un démenti à la règle selon laquelle un *mantra* n'est efficace que s'il est prononcé correctement. Mais lorsqu'une tradition spirituelle authentique puise des éléments dans une tradition plus ancienne et les adapte à ses exigences propres, elle les relégitime en quelque sorte et leur donne une nouvelle efficacité (voir le cas du christianisme par rapport au judaïsme). Ce qu'il faut réprouver surtout, ce sont les déformations dues à des fantaisies individuelles ou à l'ignorance.

b) Certains commentateurs indiens, bengalis entre autres, se plaisent à différencier deux espèces de *mantra* : les *hâdi-mantra* et les *kâdi-mantra*, selon qu'ils commencent respectivement par la syllabe *ha* ou *ka*. En vérité cette séparation est très ancienne, présente dès le Veda, mais l'on n'y attachait aucune signification très claire sur le plan opératif. Au contraire, les exégètes modernes voudraient que les *hâdi-mantra* fussent utilisés lorsque le but principal est l'identification avec une divinité ou la Libération, tandis que les *kâdi* seraient réservés à des fins mondaines ou séculières. Mais l'on peut observer beaucoup de cas où cette règle s'applique exactement à l'inverse et, en outre, nombre de *mantra* ne commencent ni par la syllabe *ha* ni par la syllabe *ka*. Le bouddhisme tantrique ignore totalement ce genre de distinctions.

c) Tout aussi artificielle et peu satisfaisante s'avère la division en *mantra* masculins, féminins et neutres. Les premiers se termineraient par HÛM et PHAT, les seconds par SVĀHĀ, les derniers par NAMAḤ. Mais l'on remarque sans peine qu'un bon nombre de *mantra* n'entrent dans aucune de ces trois catégories.

d) Dans la mesure où l'art mantrique est essentiellement un art du rythme, plus séduisante apparaîtrait une étude basée sur les nombres. Elle devrait d'abord tenir compte du symbolisme propre à chacun de ceux-ci. Les *mantra* de Shiva ont 5 syllabes, ceux de la Déesse 10, ceux de Vishnu 8, ceux du Soleil 12, etc. Tout cela d'ailleurs souffre quelques exceptions. On trouve aussi de très longs *mantra* : 108 syllabes et beaucoup plus⁸, mais un tantriste croira difficilement que ces nombres soient le fruit du hasard.

e) Quiconque posséderait une connaissance assez profonde du sanskrit (analogue à celle d'un kabbaliste pour l'hébreu) pourrait également analyser les *mantra* à partir du symbolisme des lettres qui servent à les transcrire. On rencontre certaines spéculations en ce sens, mais il est difficile, sans tradition sûre, de discerner la part d'artifice scolastique et la part de connaissance occulte véritable. La pensée indienne, comme la pensée chinoise, adore classer et, lorsqu'elle se trouve en présence d'éléments difficilement classables, elle ne fabrique pas des boîtes nouvelles ; elle s'efforce de faire rentrer, en « bourrant » ou souplement, les éléments rétifs dans les boîtes anciennes, puisque celles-ci, par définition, sont éternelles et par-

8. A. Bharati, dans le remarquable chapitre qu'il consacre au *mantra* (*op. cit.*, p. 101-163), transcrit (p. 138-139) un *mantra* jaïna de 288 syllabes, utilisé par les moines de la secte *Shvetāmbara* (les Blancs Manteaux) du Gujarât. Il fait observer qu'à l'exception de BLÛM tous les *bīja* énoncés sont communs aux Tantras hindouistes et bouddhistes. Or BLÛM se rencontre bel et bien dans le rituel hindou, par exemple dans le culte du *yonī* associé à la déesse Bhagāmālīnī (*bhaga* signifie à la fois « vulve » et « puissance divine ») : *Om strīm hrīm klīm blūm Bhagamālīnyai namaḥ*.

faites. Aussi faut-il accueillir avec un prudent respect des informations comme celle-ci, que nous transmet Alain Daniélou dans son *Polythéisme hindou*⁹ : « Les voyelles et les consonnes simples sont femelles, les sibilantes et les aspirées simples sont neutres, les gutturales sont cléricales et conviennent à l'invocation des dieux. Les cérébrales, les palatales et les dentales sont guerrières et conviennent aux formules magiques, à l'action, au devoir. Les labiales et les liquides sont des marchands. Elles servent à persuader et aux invocations propitiatoires. Les sibilantes et les aspirées sont des artisans et sont utilisées pour les plus basses formes de magie. »

f) Il faut revenir sur la répartition, déjà signalée, des *mantra* en deux catégories : d'un côté, ceux qui ont une signification assez transparente ; de l'autre côté, ceux qui, n'étant qu'une suite de monosyllabes choisis pour leur valeur vibratoire, ne voudraient rien dire. Comme exemple du premier type on peut citer : NAMA H SHIVÂ YA (Je salue Shiva... Hommage à Shiva) ou d'autres formules de style invocatoire. Comme exemple de *mantra* composés exclusivement de *bîja*, celui-ci qui se réfère aussi à Shiva, en tant que déité tutélaire des Gorakhnâthi : RAM RAM RAM KHAM KHAM KHAM. Mais cette distinction commode appelle quelques réserves : d'une part, on ne peut pas s'arrêter au sens immédiat et presque anodin des *mantra* du premier genre ; il en cache souvent un autre, d'ordre ésotérique, qui sera révélé seulement par l'initiation ou par la pratique prolongée ; d'autre part, on va un peu vite lorsqu'on affirme que les *bîja* n'ont aucune signification, on ferait mieux de préciser qu'ils n'en ont dans aucune langue *actuellement connue*. Enfin, il existe beaucoup de *mantra* « mixtes », c'est-à-dire comportant une partie de mots intelligibles et une partie de syllabes « inintelligibles » (si du moins on n'en a pas reçu la clé). Ainsi, dans les deux suivants consacrés respectivement à Râma et à Krishna :

OM HRÎM HRÎM RÂMÂ YA NAMA H
OM KLÎM YAM KRISHNÂ YA NAMA H

les trois premières syllabes sont intraduisibles, à valeur purement initiatique ou magique, tandis que la suite a au moins un sens immédiat : « Obéissance à Râma... Obéissance à Krishna... »

g) Une analyse plus profonde consisterait à discriminer les *mantra* selon leur but. On pourrait alors décider, pour ne pas se perdre dans une énumération interminable, de ne retenir que deux groupes : d'un côté, les *mantra* proprement spirituels, servant à l'identification

9. *Op. cit.*, VI^e partie, chap. II (p. 503-504). L'émanation phonématique, c'est-à-dire l'exposé cosmogonique où l'apparition des lettres correspond à la manifestation progressive des étapes de l'émanation, a été remarquablement expliquée par A. Padoux (cf. Bibliographie : *Recherches sur la symbolique*...).

totale avec la divinité ou bien à la Délivrance ; et, de l'autre côté, tous les autres *mantra*, aussi bien ceux qui ont une coloration dévotionnelle, mais sans visée transcendante, que ceux nettement magiques ou bien ouvertement profanes. Mais en réalité les choses sont beaucoup plus emmêlées parce qu'un même *mantra* peut être compris et utilisé à différents degrés et pour différents buts. Il est à supposer qu'un homme qui a reçu un véritable *mantra* spirituel sera tenté, s'il tient encore au monde, d'y avoir recours face à de graves difficultés d'ordre matériel ou vital : pour échapper à un naufrage ou à une bête sauvage, pour guérir d'une maladie, pour secourir un proche, etc. En outre, le second groupe de *mantra*, beaucoup plus riche et luxuriant que le premier, exige un tri nécessaire et difficile.

On peut certes répugner à appeler *mantra* une combinaison de sons qui vise à détruire les plantes, les animaux ou les hommes, à prendre possession de la pensée d'autrui, à ruiner ses ennemis, à les rouler dans la honte, à séparer les parents, les amis, à provoquer affections, disgrâces, incendies, guerres : tous ces sinistres résultats pourtant, que cela satisfasse ou non la morale, peuvent être obtenus par certains *mantra*, de même que, par d'autres, il est possible d'écarter les influences des mauvaises constellations, de neutraliser les malédictions, d'éliminer les poisons, d'exorciser les démons, d'atténuer les funestes conséquences des vies antérieures. Magie blanche et magie noire ici s'affrontent, se frôlent et parfois se confondent. Par un *mantra* on peut sauver et perdre, allumer le feu et l'éteindre, communiquer avec des dieux ou des fantômes, purifier ou souiller.

Parfois, l'intention seule permettrait de différencier l'opération juste, conforme à la Loi universelle (*dharma*), de la manipulation perverse ou égoïste. Pour prendre un exemple, la tradition tantrique affirme qu'il est possible de réaliser une union physique avec une femme même à distance, par projection d'un *mantra* sur elle ; qui plus est, cette union pourrait être suivie d'une conception. Il est évident qu'un pouvoir de cet ordre, s'il est réel, peut être utilisé pour le meilleur et pour le pire... plus souvent pour le pire, estimeront les esprits méfiants qu'il faudrait cependant rassurer : quand bien même de tels *mantra* seraient répandus et publiés partout, les êtres capables de les faire vivre et de les utiliser effectivement sont si peu nombreux qu'on n'a guère à redouter, ni à espérer, de les rencontrer sur son chemin.

5. OM ou AUM, clé de tout langage

« Semences », « germes » de tout langage, noms naturels et secrets de toutes les forces cosmiques, les *bija* représentent ce qu'il y a de plus typique et de plus essentiel dans la technique mantrique. Si l'on

envisage toutes les combinaisons possibles de voyelles et de consonnes en relation avec les capacités de l'organe vocal humain, le nombre de monosyllabes théoriquement prononçables est énorme¹⁰. Je n'en citerai bien sûr que quelques-uns, en commençant par celui que tous les Hindous, tantriques ou non tantriques, reconnaissent comme le plus fondamental, la source de tous les *mantra* : OM ou AUM.

OM est appelé *pranava* (accord, assentiment), *setu* (pont), Târâ ou Târînî (le passeur ou la « passeuse », ce qui mène à l'autre rive). A l'origine, ce paraît avoir été une interjection utilisée dans la liturgie védique pour marquer l'approbation (un peu comme *Amen* dans les liturgies chrétiennes), ou bien pour introduire et clore des actes rituels : « En réalité, cette syllabe est une acceptation, car lorsqu'un homme est d'accord avec quelque chose, il dit simplement OM. Cette acceptation est en vérité une réalisation¹¹. » On peut distinguer quatre constituants (*mâtrâ*) dans le monosyllabe sacré¹² : les voyelles A et U dont la contraction donne la diphtongue O ; plus la nasale M, notée en sanskrit par un point (*bindu*), que prolonge une résonance ultérieure (*nâda*). De là découle un symbolisme si riche, touchant à tant d'aspects de la pensée hindoue, qu'il remplirait à lui seul un gros volume. Comme le dit la *Mândûkya-upanishad* (I, 1), « ce qui fut, ce qui est, ce qui sera, tout est véritablement OM. Et toute autre chose, qui n'est pas soumis au triple temps (passé, présent, futur), est aussi véritablement OM. » Signalons certaines de ces significations les plus importantes :

A représente Brahmâ, la tendance expansive et dynamique (*rajas*), la couleur rouge, la manifestation grossière ou sensible, l'état de veille, le pouvoir de l'action (*kriyâ*).

U représente Vishnu, la tendance cohésive et ascendante (*sattva*), la couleur blanche, la manifestation subtile, l'état de rêve, le pouvoir de la connaissance (*jñâna*). Le A + U = O totalisent les différentes possibilités formelles de manifestation.

M symbolise Shiva, la tendance dissolvante et transformatrice (*tamas*), la couleur noire, la manifestation causale ou informelle, l'état de sommeil profond, le pouvoir de la volonté (*icchâ*).

Quant à la résonance finale, résorption de la vibration dans le silence, on la met en relation avec le quatrième état de la Conscience (*chaturtha* ou *turîya*), qui transcende le temps, l'espace et la causalité¹³.

10. 23 850, si l'on en croit A. Daniélou (*op. cit.*, p. 504).

11. *Chândogya-upanishad*, I, 1, 8.

12. Certains théoriciens hindous distinguent cinq *mâtrâ* dans le OM (dissociant la lettre M de la nasalisation proprement dite, qui devient dès lors le quatrième élément), voire huit. Il ne serait pas utile ici d'entrer dans ces subtilités.

13. Sur les différents états de la Conscience, voir chap. II, 6.

OM s'emploie au début de tous les rites. Il sert de base à la méditation et peut même la remplir tout entière¹⁴. Sa répétition silencieuse se synchronise parfaitement avec les battements du cœur. Il conduit à la réalisation du divin et à la Libération suprême.

Voyons maintenant d'autres *bîja* majeurs.

6. Principales semences verbales

AHAM est nommé le « grand *mantra* suprême » (*paramahâ-mantra*) : c'est le JE absolu, dans un premier dynamisme de la conscience de soi qui n'est pas sans rappeler le « Je suis celui qui suis » de la Bible. A, qui commence la série des phonèmes, représente ici Shiva ; HA, à l'autre extrémité, symbolise Shakti, tandis que le point de nasalité (*bindu*) est ce qui les transcende et les unit, le rassemblement d'énergie qui précède immédiatement l'émission sonore.

AIM¹⁵ est appelé « épouse du Feu » (*vahnijâyâ*), « bien-aimée du Feu » (*vahnikântâ*), « celle dont l'existence consiste en paroles » (*vâgbhâva*), « semence de la parole » (*vâgbîja*). C'est le monosyllabe sacré de Sarasvatî, déesse du Savoir. On l'utilise pour acquérir la maîtrise verbale, la puissance oratoire. Les *mantra* commençant par AIM sont typiquement *shâkta*.

AM est le lacet pour attraper toute chose.

DUM est Durgâ, la Shakti de Shiva particulièrement adorée au Bengale, « Celle que l'on approche difficilement¹⁶ ». Cette habitude de désigner les divinités par la syllabe initiale de leur nom a déjà été relevée : GAM pour Ganesha, KRÎM pour Krishna, SHRÎM pour Shrî, TAM pour Târinî, etc. Une des raisons que l'on en donne est que les dieux n'aiment pas être invoqués par leur nom direct.

EM est le *yoni-bîja*.

14. Voir le chap. xvi de *L'Homme et son devenir selon le Vedânta* de R. Guénon : « En ce qui concerne les effets qui sont obtenus au moyen de la méditation (*upâsanâ*) du monosyllabe OM, dans chacune de ses trois *mâtâ* d'abord, et ensuite en soi-même, indépendamment de ces *mâtâ*, nous ajouterons seulement que ces effets correspondent à la réalisation de différents degrés spirituels, qui peuvent être caractérisés de la façon suivante : le premier est le plein développement de l'individualité corporelle ; le second est l'extension intégrale de l'individualité humaine dans ses modalités extra-corporelles ; le troisième est l'obtention des états supra-individuels de l'être ; enfin, le quatrième est la réalisation de l'"Identité suprême". »

15. On trouve, dans certains ouvrages consacrés au tantrisme, la graphie AIN ou AING, qui correspond à des prononciations locales (Bengale, Mithilâ). De même LANG pour LAM, VANG pour VAM, RANG pour RAM, etc.

16. Cette signification rappelle un des surnoms de la déesse égyptienne Isis-Neith : « Celle qui est difficile à atteindre ». Autre indice plaçant pour une origine indo-méditerranéenne de la Grande Déesse : le symbole du lion dompté. Durgâ chevauche un lion, de même que le char de Rhéa-Cybèle est traîné par des lions. Il n'est pas interdit de trouver un écho occidental à cet ensemble dans l'arcane XI du tarot, la Force, où l'on voit une femme ouvrir sans effort la gueule d'un lion furieux.

GLAUM est Ganapati (Ganesha), en tant qu'il dispense les pouvoirs mentaux.

HÂH et HAUM sont consacrés à Shiva.

HRÎM est le *mâyâ-bîja* ou le *shakti-bîja* avec lequel on vénère la déesse des sphères (Bhuvaneshvarî), couleur d'or fondu. La répétition de ce *bîja* confère le pouvoir sur la nature, l'espace et le temps.

HUM, qui protège de la colère et des démons, est appelé le « guerrier » (*varma*) ou la « cuirasse » (*kavacha*). On ne doit pas le confondre avec HÛM (u long), le « faisceau » ou le « tas » (*kûrcha*). Ce dernier *bîja*, en milieu hindou, représente souvent *kâma* (le désir, ici conçu comme volonté créatrice) et *krodha* (la colère, en tant que symbole et agent de dissolution, *laya*). Dans le *Vajrayâna*, HÛM est fréquemment associé au culte du Bouddha Vairochana, un des cinq Bouddhas de méditation (*dhyânibuddha*).

KHA est le son qui tue. Mais, sur un plan plus ésotérique, il exprime la résorption de l'univers. Son emploi se réfère à l'ascension de la *Kundalinî* et aux pratiques sexuelles de l'école du Cachemire¹⁷.

KLÎM est le *kâma-bîja* ou « semence du désir » (Kâma ou Madana ou Krishna en tant que dieu de l'amour charnel). Ce monosyllabe exprime la nature du ravissement érotique mais, adressé à la Grande Déesse (*Maheshvarî*), il confère également le savoir transcendant. Dans la perspective tantrique, d'ailleurs, comme on le sait, ces deux aspects sont liés.

KRÎM, parfois abréviation de Krishna, est plus souvent le *bîja* de Kâlî, la déesse noire du temps destructeur, de la mort et du détachement absolu. Ce *bîja* est l'un des plus utilisés dans les pratiques sexuelles initiatiques.

KROM est un des *bîja* de Shiva.

KSHRAUM évoque la quatrième incarnation de Vishnu, l'Homme-Lion (*Nara-simha-avatâra*) qui personnifie la force et la vaillance.

PHAT est agressif (d'où son nom *astra*, l'arme). Sa fonction est de détruire ou dissoudre. On l'emploie uniquement à la fin des *mantra*. Dans l'hindouisme on rencontre la combinaison AM HÛM PHAT, par exemple quand le sacrificateur coupe la tête du bouc lors de la fête de Kâlî ou de Durgâ. L'association OM HÛM PHAT est plutôt bouddhique. On l'observe dans des contextes assez divers : malédictions, exorcismes, méditation des *dhyânibuddha*, adoration de la déesse Kurukullâ, préparation de la pensée pour accepter la vérité de *shûnyatâ*, le Grand Vide.

PREM est utilisé pour les enchantements et la magie.

17. Sur les différentes espèces de KHA (sons du grillon, de la conque, du vent dans les bambous, du tambour, etc.), voir L. Silburn : *La Kundalinî* (op. cit., p. 177-181), où il est traité des mantra SAUH et KHA.

SAUH est surtout à l'honneur dans le tantrisme du Cachemire. Il exprime le MOI suprême, en tant que Cœur universel, germe du cœur, *mantra* du cœur¹⁸.

SHRÎM représente Shrî ou Lakshmî, la compagne de Vishnu, radieuse et secourable. Par ce *bîja* on obtient les richesses terrestres, la beauté, la puissance et la gloire.

STRÎM délivre des difficultés.

STRAUM procure le plaisir.

Il reste enfin à rappeler deux séries assez célèbres de *bîja* : HRAM HRÎM HRÛM HRAIM HRAUM HRÂH, parfois appelés « *mantra* solaires » et chantés sous diverses formes ; et les « semences verbales » des cinq éléments cosmologiques que nous avons déjà signalées à propos des *chakra* : LAM, la Terre ; VAM, l'Eau ; RAM, le Feu ; YAM, l'Air ; HAM, l'Ether (on peut y ajouter KSHAM, l'Espace). Le *yogin* qui sait émettre et diriger de tels sons acquiert le pouvoir sur les éléments correspondants.

7. Quelques *mantra* développés

On ne peut ici faire plus que de proposer quelques exemples de *mantra* développés. Une accumulation trop grande lasserait le lecteur et ne lui serait d'aucun profit. Il suffit de mettre en relief certaines constantes et de montrer, par l'analyse des éléments symboliques, comment une signification relativement précise peut se dégager d'une séquence de sons que plusieurs auteurs – même indiens – ont cru bon de ravalier au rang de charades puérides.

OM KRÎM KRÎM KRÎM HÛM HÛM HRÎM HRÎM SVÂHÂ

C'est le *mantra* de la Shakti suprême (*Parashakti*). Il comprend toutes les formes d'énergie et dispense toutes les réalisations. Beaucoup de *mantra* sont bâtis sur ce type : OM au début, SVÂHÂ à la fin et répétition des mêmes syllabes produisant un effet d'intensification.

HRÎM SHRÎM KRÎM PARAMESHVARÎ SVÂHÂ

Ce *mantra* est usuel dans le sud de l'Inde, même parmi les brahmanes les plus rigoureux, parce qu'il fut recommandé par leur maître Shankara. On observe qu'ici OM n'est pas préfixé. Est-ce parce que cela donnerait à la formule 11 syllabes, nombre défavorable¹⁹, alors que 10 est celui qui plaît à la Déesse ?

18. *Ibid.*, I^{re} partie, chap. iv (p. 75-82). Voir aussi Abhinavagupta : *Tantrâlôka*, v, 54-58.

19. On doit toujours relativiser ce genre de considérations (de même que pour les jours, les aspects de la Lune, etc.), car ce qui est néfaste pour certaines pratiques peut être

SHRÎM HRÎM KLÎM KRISHNÂYA SVÂHÂ

Ce *mantra-râja* (« roi des *mantra* »), dédié tout à la fois à la Déesse et à Krishna, inspire l'amour divin et mène à la Libération. SHRÎM représente l'abondance, HRÎM l'illusion, KLÎM le désir. Mais, ici comme ailleurs, c'est l'association sonore de ces trois syllabes qui est efficace, non la signification rationnelle de chacune.

HRÎM GAM GANAPATAYE GAM HRÎM

Exemple de *mantra* « symétriques », comme les appelle A. Bharati²⁰. Offert à Ganapati, le dieu à tête d'éléphant qui enlève les obstacles, il assure le bonheur conjugal.

HA SA KHA PREM

HA = Soleil et Espace. SA = Puissance. KHA = pouvoir de tuer. PREM = pouvoir d'envoûter. Ce *mantra* permet de se mouvoir dans l'espace, ce que l'on peut entendre (comme pour la *khecharî-mudrâ*) en termes intérieurs (espace de la pensée) ou extérieurs (lévitation).

OM NAMO NÂRÂYÂNÂYA

Mantra de Vishnu (Nârâyana : celui qui se meut dans les eaux »), à huit syllabes, que l'on doit répéter trois fois, trois fois par jour, comme la *gâyatrî*.

OM HAMSA SOHAM SVÂHÂ

Un des grands *mantra* opératifs du tantrisme. Sens : « OM, je suis Lui, Il est moi. Accepte l'oblation. » On le trouve sous une forme inversée qui n'en altère pas le sens profond : OM SOHAM HAMSA. Ce *mantra* est appelé le Cygne (*Hamsa*) ou le Cygne suprême (*Paramahamsa*). Selon la légende, si l'on présente au cygne une boisson composée de lait et d'eau, l'oiseau a la capacité de séparer l'un de l'autre et de ne boire que le lait. Lu à l'envers ou répété plusieurs fois, SA-HAM devient HAM-SA : le Cygne, symbole du Soi et du sage capable de discriminer le réel (le lait) de l'irréel (l'eau). HAMSA est aussi le *mantra* du souffle vital car il est dit que tout être humain le répète, même inconsciemment, 21 600 fois par jour au rythme de sa respiration. Dans le *Kundalinî-yoga*, on utilise le *mantra* HAMSA pour faire monter le Serpent (souvent avec l'association HÛM HAMSA) et SOHAM pour le faire redescendre.



fastes pour d'autres. 11, nombre d'excès (en ce qu'il « outrepassa » le 10, symbole d'un cycle complet), est aussi la somme du 5 (le microcosme) et du 6 (le macrocosme). Il joue un rôle important dans plusieurs traditions ésotériques (kabbale, soufisme, hermétisme, taoïsme). Sur le 5 et le 6 et leurs symboles géométriques, voir le chap. suivant (p. 212-215).

20. *Op. cit.*, p. 129-130. Il s'agit de *mantra* bâtis sur la forme a-b-c-d – nom central de la divinité – d-c-b-a, avec éventuellement en plus un ou deux *bija* placés au début (comme OM) ou à la fin (PHAT ou SVÂHÂ). Autre exemple : OM HRÎM KRÎM KLÎM CHIN-NAMASTÂ KLÎM KRÎM HRÎM PHAT. Ces *mantra* « symétriques » sont nettement mineurs dans la tradition.

J'arrêterai ici cette revue de *mantra* traditionnels, avec le sentiment de laisser quelques lecteurs curieux sur leur faim. Comme on ne le répétera jamais assez, s'il est une science qui ne peut s'acquérir dans les livres et requiert une transmission orale de maître à disciple, c'est bien celle-ci. Et parmi les diverses techniques que nous a transmises le yoga tantrique, il en existe peu d'aussi malaisément exportables.

On pourrait être tenté enfin, par souci d'être complet, de rapprocher l'art mantrique indo-tibétain de techniques étrangères, telles que le *dhikr* musulman, la prière du cœur orthodoxe, certains sons utilisés dans le taoïsme en liaison avec l'énergie des viscères. Mais alors que, dans le cas des pratiques sexuelles initiatiques, de telles comparaisons serviront à éclairer le sujet, il me semble ici qu'elles contribueraient plutôt à l'obscurcir ou à le diluer, tant le *mantra*, dans son essence, reste une expression purement tantrique.

CHAPITRE VII

La voie des formes

1. Sens et limite de cette voie

Selon la tradition tantrique, les dieux et les déesses – autrement dit les principes métaphysiques qui sous-tendent l'univers et les énergies fondamentales qui l'animent – peuvent être approchés à travers des sons ou à travers des formes. Les deux méthodes sont d'ailleurs interdépendantes, quoique l'on reconnaisse toujours, selon la hiérarchie des *tanmâtra* et des *bhûta*, une supériorité à l'aspect sonore sur l'aspect visuel¹. Lorsqu'on veut invoquer une divinité, on trace d'ordinaire son diagramme (*yantra*) et on prononce son *mantra* ; même si l'on ne réalise pas la première opération matériellement, la correspondance est implicite : chaque son possède un équivalent plastique, chaque parole sacrée cache une forme colorée qui peut finir par se révéler au récitant sincère. Quant aux éléments linéaires qui composent un *yantra* – éléments simples quelle que soit la complexité des combinaisons –, on peut chercher à en acquérir l'intelligence comme on ferait de n'importe quel langage, prenant ainsi contact, dans une certaine mesure, avec la puissance spirituelle et magique dont cette géométrie n'est que le support.

C'est par l'étude de ces formes abstraites primordiales qu'il faut de toute façon commencer, sans se dissimuler que la signification ultime de tels symboles ne sera jamais percée par la seule pensée rationnelle et analytique. Celle-ci doit remplir son rôle, aller aussi loin qu'elle en est capable, puis s'arrêter, s'effacer devant la contemplation silencieuse : sans l'expérience directe de la beauté, en effet, le mystère ne se révèle pas. Au demeurant, des définitions ou des équivalences comme celles que nous allons proposer auront toujours quelque chose d'un peu trop rigide ou d'insuffisant. Si les formes géométriques ont chacune un contenu symbolique dominant,

1. « La divinité offre deux aspects : l'un, subtil, représenté par le *mantra* ; l'autre, grossier, représenté par l'image » (*Yâmala-tantra*).

elles doivent aussi s'interpréter, dans une même configuration, les unes par rapport aux autres, et alors ce sens premier peut changer du tout au tout (on le verra dans l'exemple du cercle et du carré). Il en va pareillement des nombres sacrés qui leur correspondent et des couleurs dont la signification peut beaucoup varier suivant qu'elles apparaissent seules ou en association avec d'autres, sans compter des traditions locales ou historiques particulières. Sur de telles matières il est donc impossible d'être complet et de satisfaire absolument le besoin de logique. On trouvera toujours des exemples contraires à ceux retenus ici et cela, au fond, n'a pas d'importance du moment qu'on en connaît les raisons. Aucune forme, fût-elle esthétiquement parfaite, n'a le pouvoir d'enfermer l'illimité. Et si, malgré sa merveilleuse richesse, cette voie est considérée par certains maîtres comme secondaire, c'est que, bien évidemment, l'infini n'a pas de forme et, dans son essence, ne saurait jamais être objectivé.

2. Formes abstraites primordiales

1) L'équivalent visuel du OM, du Verbe créateur, est le *bindu*. Ce «point» ne signifie pas seulement ici la plus petite portion concevable d'espace. Il symbolise surtout le commencement et la fin, la source d'où l'espace intérieur et l'espace extérieur prennent leur origine et où ils reviennent à nouveau. Le *bindu* exprime l'unité, l'être, qui ne connaît pas encore la polarisation entre le positif et le négatif, entre l'Esprit et la Nature, entre Shiva et Shakti. Partout présent, sans extension lui-même mais déjà localisable, le point est la base de toute vibration ou forme, de tout mouvement, la racine ou le germe de toute manifestation.

2) Une série ininterrompue de points, animée d'un mouvement autonome et sans obstacle, produit la *ligne droite*. Celle-ci montre le développement, la croissance. Elle implique aussi une division entre un côté et un autre : ligne horizontale, elle sépare le dessus du dessous et symbolise le principe passif, la Mère universelle ; ligne verticale, elle affirme le principe actif, le *linga*, l'axe, avec une base et une tête ; sa représentation transversale suggère le devenir, la tendance, l'instabilité.

3) Le *triangle* est la première figure rectiligne qui définit la dimension, qui clôt un espace sacré. Lorsqu'on le trace avec la pointe tournée vers le haut (fig. 1), il indique normalement le principe mâle, Shiva ou *Purusha*, le feu qui s'élève, éclaire et purifie. Avec la pointe dirigée vers le bas (fig. 2), il évoque le *yoni*, Shakti ou *Prakriti*, l'eau dont la tendance est toujours de descendre. Néanmoins on doit se souvenir que, chez les tantristes hindous du moins (car leurs

homologues bouddhistes ont le point de vue contraire), la féminité correspond à l'aspect dynamique, et non pas statique, de la manifestation : c'est pourquoi le triangle inversé, omniprésent dans l'iconographie, est essentiellement un emblème d'énergie. Il n'exprime l'inertie (*tamas*) que lorsque le premier triangle est choisi pour représenter le *guna* lumineux opposé (*sattva*). Encore moins devrait-on le considérer comme « maléfique » : cette interprétation est peut-être possible dans certaines traditions fortement dualistes et misogynes ou certaines formes de basse magie, mais complètement erronée par rapport à l'Inde.

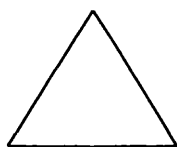


Figure 1

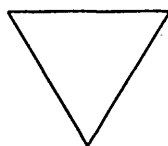


Figure 2

Les symboles numériques des triangles mâle et femelle sont respectivement 3 et 2, ce qui correspond aux nombres attribués, dans la tradition chinoise, au yang et au yin, desquels sont tout aussi absentes les notions de « bien » et de « mal ».

4) L'idée de mouvement, de changement incluse dans le triangle féminin s'accuse dans la *courbe* sous ses diverses formes : arc de cercle, croissant de lune, onde, boucle, etc. Certains de ces signes conviennent mieux pour suggérer la nature vibratoire de l'univers. D'autres comme la spirale, la volute ou l'hélice décrivent l'évolution initiatique et le passage d'un plan à un autre en relation avec le déroulement de la *Kundalinî*. Quant au cercle, il symbolise plutôt une totalité refermée, répétitive, un mouvement qui retourne éternellement à son point de départ, tout ce qui est, devient et revient. Mais cette signification cyclique – manifeste dans les grains des chapelets – n'est pas la seule. En tant qu'il représente le ciel et la révolution des astres, le cercle équivaut au principe agissant – donc, pour les *tântrika*, féminin – de l'univers : il s'oppose alors à la passivité « masculine » du carré, comme on le verra bientôt, et devient un emblème adéquat de la Déesse. Lorsqu'en son centre est figuré un point (fig. 3), celui-ci rappelle le germe, la racine du *linga* ou sa « goutte » subtile.

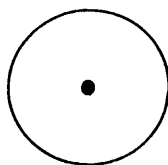


Figure 3

Il arrive aussi que le cercle soit adopté pour illustrer l'un des trois *guna*, le *rajas*, tendance expansive de la Nature, rapportée au dieu Brahmâ ; ou encore, plus rarement, qu'on y voie un symbole de l'Air. Des cercles concentriques, soit se rétractant sur leur centre, soit se dilatant en vagues d'énergie, précisent ou amplifient les significations précédentes. Un petit cercle à l'intérieur d'un cercle plus grand marque le repli de l'énergie sur elle-même, ou bien l'état central en chaque plan de manifestation ou en chaque degré de l'Existence universelle, état qu'il convient impérativement de rejoindre et de traverser si l'on veut se placer dans l'axe vertical qui seul permet la Libération.

5) Si le cercle se réfère au temps, principe actif, le *carré*, de façon générale, est tenu pour le symbole de l'espace, principe passif (assimiler la passivité au masculin ou au féminin dépend, encore une fois, des doctrines). Il équivaut, dans la géométrie à trois dimensions, au cube, qui est la forme la plus « arrêtée » de toutes, alors que la sphère, correspondant au cercle, est la forme la moins spécifiée. Le carré, représenté par le nombre 4, souligne l'aspect substantiel, statique de la manifestation, la « demeure » de la Déesse. Parmi les éléments, on sait qu'il symbolise la Terre et, parmi les *chakra*, le *mûlâdhâra*, racine ou fondement de tout l'arbre énergétique.

On aurait tort pourtant de toujours considérer le carré comme un signe de pure inertie et de matérialité aveugle. Une ambivalence se fait jour ici, comme pour le cercle, les deux figures se définissant d'ailleurs souvent, comme on l'a dit, l'une par rapport à l'autre. En tant qu'il traduit la stabilité, une fermeté que rien ne renverse, le carré peut devenir un symbole du Principe suprême (*Brahman*, *Puruṣha*, Shiva) qui contient, résout en lui les antinomies cosmiques et n'est jamais affecté par le devenir. Opposé à lui, c'est le cercle alors qui apparaîtra comme une image relativement « extérieure » et « inférieure », mouvement indéfini de la Nature qui ramène sans cesse les mêmes apparences, « ronde » de la causalité et de la transmigration, du *karman* et du *samsâra*, roue à aubes qui tourne inlassablement sous l'action de la même eau (le désir), chaque remontée étant suivie d'une chute inéluctable et *vice versa*. Transformer le cercle en carré, le temps en espace, « fixer le ciel » devient donc une action nécessaire, surtout dans une voie d'incarnation comme le tantrisme.

Cette importance opérative du carré et même sa « prééminence » par rapport au cercle s'affirme, comme il est assez naturel, dans l'architecture sacrée de l'Inde². Le *mandala* traditionnel est la déter-

2. On lira avec profit le livre de Stella Kramrisch : *The Hindu Temple* (Calcutta, University of Calcutta, 1946). Voir aussi le premier chapitre (« La Genèse du temple hindou ») de la très belle étude de Titus Burckhardt intitulée : *Principes et Méthodes de l'art sacré* (Lyon, Paul Derain, 1958).

mination, par un rite d'orientation destiné à rattacher la forme du sanctuaire à celle de l'univers, d'un espace sacré central constitué par l'autel et le temple. Il se présente comme un carré appelé *Vâstu-Purusha-mandala*, c'est-à-dire *Purusha*, l'Homme primordial, en tant que Présence immanente au monde manifesté. Ce Géant cosmique est imaginé étendu dans ce carré fondamental, telle la victime du sacrifice védique : face contre terre, tête vers l'orient, pieds vers l'occident, ses deux mains atteignant les diagonales nord-est et sud-est. Le carré de base du temple est ensuite subdivisé en un certain nombre de carrés mineurs. Il existe ainsi 32 types de *Vâstu-mandala* répartis en deux groupes : les *mandala* dont la division est binaire (dédiés à Shiva, principe du temps) et ceux qui comportent un nombre impair de cases (dédiés à *Prithivî*, la Terre, principe de l'étendue).

L'exemple le plus simple de la première série comprend quatre cases (fig. 4). Le centre, correspondant à l'« éternel présent », n'y est marqué que par l'intersection de deux lignes.

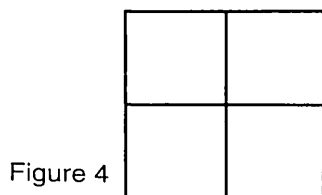


Figure 4

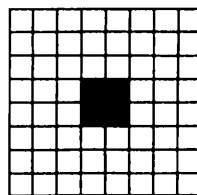


Figure 5

Cependant, le schéma le plus fréquent pour ce qui concerne cette série binaire est le *mandala* à 64 cases (fig. 5). Là, le champ central se trouve matérialisé par quatre carrés (en noir sur notre figure) : c'est le *Brahmathana*, le « lieu où réside Brahmâ ». Au-dessus de cette demeure divine s'élève le cube de la « chambre matrice » (*garbhagriha*), qui contient le symbole de la divinité à laquelle est consacré le temple. Les carrés situés autour du *Brahmathana*, à l'exception de ceux de la périphérie du *mandala*, sont en relation avec les cycles solaire et lunaire. Ajoutons en passant que ce diagramme à huit fois huit carrés est vénéré dans le courant tantrique de la « Main droite » hors de tout contexte architectural : c'est le *Sarvatobhadra* dédié à Vishnu.

On ne sera pas surpris de sa ressemblance avec l'échiquier si l'on se souvient que le jeu d'échecs – jeu destiné à la caste guerrière – nous est venu de l'Inde par l'intermédiaire des Persans (auxquels on doit sans doute l'alternance des cases blanches et des cases noires). L'échiquier est un symbole du monde en tant que champ de bataille où s'affrontent les trente-deux pièces du jeu réparties en seize *deva* (les « lumineux », c'est-à-dire les dieux) et seize *asura* (mot qui se décompose soit en *a-sura* : « non-lumineux », soit en *asu-ra* : « qui donne la vie », à savoir les Titans ou antidioux).

Venons-en à la deuxième série des *Vâstu-mandala*, caractérisée par un nombre impair de cases. Son type fondamental en inclut neuf (fig. 6). Le champ central y correspond au milieu du monde et les huit carrés périphériques aux huit régions de l'espace³. Ce symbolisme s'amplifie dans le grand *mandala* de la Terre à 81 cases⁴, où le *Brah-mâsthana* occupe les neuf centrales tandis que, comme dans les *mandala* binaires ou shivaïtes vus plus haut, les autres bandes de carrés sont assignées aux divinités solaires, aux planètes, aux mansions lunaires, etc. (fig. 7).

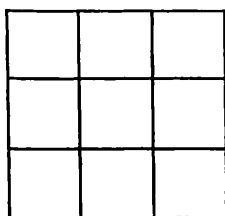


Figure 6

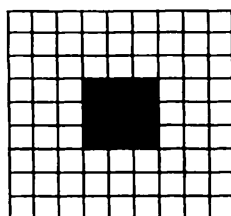


Figure 7

6) Sur le symbolisme universel de la *croix* – par-delà son application historique et sa connotation émotionnelle chrétienne – l'essentiel paraît avoir été dit par René Guénon⁵. D'un point de vue strictement tantrique (si l'association de ces deux mots n'est pas trop détonante), on peut rappeler que l'axe vertical de la croix correspond à Shiva et la ligne horizontale à Shakti (fig. 8). La croix à branches égales affirme l'union des complémentaires, l'équilibre, l'épanouissement dans le double sens de l'« amplitude » et de l'« exaltation », selon la terminologie guénonienne reprise de la tradition soufie. C'est une image de l'Homme universel en lequel coïncident le Ciel et la Terre. La croix symbolise le développement du point originel (*bindu*) dans les quatre directions cardinales de l'espace (les quatre bras des dieux hindous), en même temps que la réduction du multiple à l'Un. Les quatre branches peuvent aussi désigner les quatre éléments sensibles en relation avec les quatre points cardinaux. La tradition la plus originelle, du moins pour notre cycle, paraît être celle

3. Ce schéma n'est pas sans rappeler la division de l'ancienne Chine en neuf provinces. Dans la province centrale où résidait l'Empereur, se situait le *Ming t'ang* (« Maison du calendrier » ou « temple de la Lumière »), qui comprenait neuf salles disposées exactement comme les neuf provinces. Sur ce sujet – et un rapprochement intéressant avec les carrés magiques – voir R. Guénon : *La Grande Triade* (op. cit., chap. XVI).

4. T. Burckhardt (op. cit., p. 39-40) fait remarquer que le nombre 81, comme le nombre 64, « est un sous-multiple du nombre cyclique fondamental 25 920, nombre des années contenues dans une entière précession des équinoxes : $64 \times 81 \times 5 = 25\,920$ (le sous-multiple cinq correspond au *samvatsara*, le cycle de cinq années lunaires-solaires). La précession des équinoxes est la « mesure-limite » du cosmos, n'étant elle-même mesurable qu'en raison de cycles inférieurs. Chacun de ces deux *mandala* représente donc une « abréviation » de l'univers conçu comme la « somme » de tous les cycles cosmiques. »

qui associe le nord à l'Eau, le sud au Feu, l'est à l'Air, l'ouest à la Terre (et toujours, bien sûr, l'Ether au centre, à l'intersection des deux axes de la croix). Mais nous verrons bientôt, à propos du shivaïsme et du tantrisme bouddhique, que ces correspondances sont loin d'être universellement admises. Maintes corruptions, déviations ou adaptations légitimes s'y sont glissées au cours des temps ou en fonction des pays.

Lorsque la croix désigne les trois *guna* ou les trois grands dieux, la branche horizontale tout entière représente *rajas* (Brahmâ), tandis que la partie supérieure de la branche verticale symbolise *sattva* (Vishnu) et la partie inférieure *tamas* (Shiva).

7) Le *svastika*, improprement appelé «croix gammée», est un emblème très fréquent en Inde, souvent identifié à Ganesha, gardien des Mystères tantriques⁵, et aussi au dieu Soleil (Sûrya). L'orientation des branches vers la droite (fig. 9) ou vers la gauche (fig. 10) peut constituer une allusion aux voies de la «Main droite» (*dakshinâchâra*), plus spécifiquement vishnuite, ou de la «Main gauche» (*vâmâchâra*), shivaïte et *shâkta*, tout comme la courbure de la trompe du dieu éléphant dans un sens ou dans l'autre. Il ne s'y attache en tout cas aucune signification «bénéfique» ou «maléfique», comme le voudraient certains, même si le second sens de rotation prévaut dans les rites et figurations funéraires. Le *svastika* (mot qui dérive de *su asti*, formule de bénédiction) est toujours un symbole d'heureux augure et l'on étonnerait beaucoup les paysannes de l'Inde qui le traient tous les jours indifféremment vers la droite ou vers la gauche en leur disant qu'une direction est faste et l'autre néfaste.

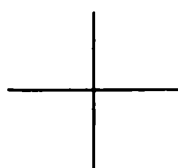


Figure 8

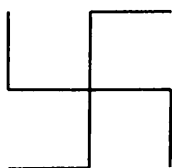


Figure 9

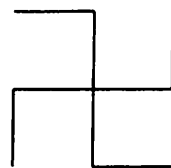


Figure 10

Comme l'a bien montré René Guénon, les deux sens de rotation du *svastika* représentent «la même révolution du monde autour de son axe, mais vue respectivement de l'un et l'autre des deux pôles».

5. *Le Symbolisme de la croix* (op. cit.).

6. Voir chap. I, 5.

7. *La Grande Triade* (op. cit., chap. v). Voir aussi *Le Roi du monde* (chap. I) et *Le Symbolisme de la croix* (chap. x). Le symbole du *svastika* peut être également rapproché de celui du double *vajra* et de l'éclair attribué, dans plusieurs traditions, aux dieux célestes. Les Aborigènes de l'Australie du Nord (dont certains savants supposent qu'ils ont émigré de l'Inde il y a à peu près 30 000 ans) homologuent l'éclair au serpent et tous deux à la puissance sexuelle de l'homme.

Le *svastika* peut d'ailleurs être considéré, dans sa signification la plus universelle, comme un « signe du Pôle », exaltant la double action (Shakti-Shiva, yin-yang) du Principe suprême à l'égard du monde.

Au Tibet, le *svastika* apparaît également sous les deux formes, les branches coudées à droite étant plutôt réservées aux sectes bouddhistes orthodoxes et les branches coudées à gauche gardant la préférence des *Bon po*, les pratiquants de l'ancienne religion.

8) Dans l'hindouisme, comme dans plusieurs autres traditions, le nombre 5 est le nombre de l'homme : non seulement l'homme individuel lié par les cinq sens, enserré par les cinq « cuirasses », composé des cinq éléments⁸, mais aussi l'Homme universel, parfait, androgyne (puisque en lui s'additionnent et s'accordent le 2 féminin et le 3 masculin). Sous ce dernier aspect, le 5 est donc associé intimement à Shiva, le dieu aux cinq têtes soudées au même corps :

– Une blanche, tournée vers le nord (Sadyojâta, le « Né soudainement »).

– Une rouge, tournée vers l'ouest (Vâmadeva, le « dieu de la Main gauche » ou le « beau dieu »).

– Une noire ou bleu-noir, faisant face au sud (Aghora, le « Non-redoutable », euphémisme pour évoquer l'aspect le plus terrifiant du dieu).

– Une jaune, regardant l'est (Tatpurusha, la Personne divine).

– Enfin la dernière, transparente comme le cristal, au centre, contemplant le zénith (Ishâna, le souverain de toutes les connaissances).

Comme on le pressent, toutes sortes d'homologations ont été établies entre les cinq visages de Shiva (appelé dans cette représentation Sadâshiva, l'« éternellement propice ») et les cinq éléments, les cinq sens, etc., mais on perdrait son temps à vouloir les accorder. Alain Daniélou⁹, s'appuyant sur divers Purânas et Tantras, associe le visage du nord à l'Eau, celui de l'ouest au Feu, celui du sud à l'Ether, celui de l'est à la Terre, celui du centre à l'Air. Tara Michaël¹⁰, se référant à d'autres sources, propose les correspondances suivantes : nord-Terre, ouest-Eau, sud-Feu, est-Air, centre-Ether.

Tous les pentagones sont d'une certaine manière consacrés à Shiva. Signalons simplement ici le diagramme étoilé dit *Smâra-hara* (« celui qui efface le désir »), formé de cinq triangles (deux femelles et trois mâles) entourant un pentagone (fig. 11).

8. Parmi les cinq *kosha* (cf. chap. III, 2 et 3), quatre seulement concernent l'homme individuel. *Ânandamaya-kosha*, l'« enveloppe faite de béatitude », se confond avec le corps causal et appartient donc à l'homme divinisé ou « transfiguré » (corps glorieux des chrétiens).

9. *Le Polythéisme hindou* (op. cit., p. 324-327).

10. *La Légende immémoriale du dieu Shiva* (op. cit., p. 103-104). On trouve chez Giuseppe Tucci (*Théorie et pratique du mandala*, Fayard, p. 56) d'autres associations encore entre les cinq aspects de Shiva, les couleurs et les directions de l'espace.

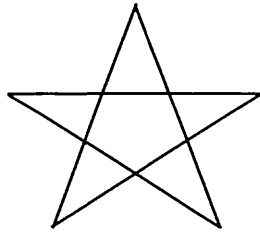


Figure 11

Ce pentagramme à dix angles est bien connu aussi dans la tradition occidentale : pythagorisme, gnosticisme, ésotérisme chrétien, franc-maçonnerie et même magie plus ou moins blanche ou noire.

Dans le bouddhisme, et singulièrement dans le bouddhisme tantrique, le nombre 5 jouit d'un prestige non moins immense et commande un réseau presque sans fin d'analogies et de correspondances¹¹. C'est ainsi que, de la nature originelle et incréée du Bouddha (*Âdi-Buddha*), procèdent cinq « hypostases », cinq Bouddhas de méditation (*dhyânibuddha*) : Vairochana (l'« Illuminateur »), Akshobhya (l'« Inébranlable »), Ratnasambhava (« Matrice du joyau »), Amitâbha (« Eclat infini »), Amoghasiddhi (« Réalisation infailible »), dont les cinq Bouddhas « humains » ne sont que la transposition magique dans notre monde d'apparences et dont les cinq *bodhisattva*¹² ne sont que des reflets plus accessibles et compatissants.

Dans le *Vajrayâna*, ces cinq Bouddhas de méditation sont associés à cinq déesses, aux cinq éléments, à cinq couleurs, à cinq syllabes-germes, à d'autres notions ou symboles dont on trouvera une liste non exhaustive dans le tableau ci-après. Cinq places respectives leur sont théoriquement assignées dans les *mandala*. En ce qui concerne les correspondances entre éléments, orientations, couleurs, etc., et les cinq *chakra* (dans la mesure où les bouddhistes tantriques en reconnaissent cinq, ce qui n'est pas constant), on observera quelques discordances avec le système hindou, plus susceptibles d'embarrasser le théoricien, du reste, que le praticien du yoga.



11. On sait également l'importance de la classification quinaire dans la tradition chinoise : 5 éléments (lesquels n'ont d'ailleurs rien à voir avec les *bhûta*), 5 couleurs, 5 saveurs, 5 odeurs, 5 notes, 5 viscères, etc.

12. Rappelons que le *bodhisattva* est un sage qualifié pour atteindre le *nirvâna* dès cette vie, mais qui a pris la résolution de ne pas y parvenir seul : il veut aider tous les êtres à leur libération (tout homme est d'ailleurs un *bodhisattva* car il possède en lui une potentialité d'Eveil, la « nature de Bouddha »). Les Tibétains vénèrent spécialement huit grands *bodhisattva*, dont surtout Avalokiteshvara, le « Seigneur qui regarde vers le bas », sauveur universel muni de onze têtes et de mille bras afin de secourir les innombrables êtres en détresse. En Chine et au Japon, il prend les traits d'une déesse : Kuan-yin (Kwannon en japonais).

ORGANISATION GENERALE DES DEITES DU VAJRAYANA

Dhyânibuddhas et leurs couleurs :	VAIROCHANA (blanc)	AKSHOBHYA (bleu)	RATNASAMBHAVA (jaune)	AMITÂBHA (rouge)	AMOGHASIDDHI (vert)
Bodhisattvas correspondants :	Samantabhâdra	Vajrapâni	Ratnapâni	Avalokiteshvara	Vishvapâni
Bouddhas humains correspondants :	Krakucchanda	Kanakamuni	Kâshyapa	Shâkyamuni (le Bouddha historique)	Maitreya (le prochain Bouddha)
Déesses (prajñās) correspondantes :	Âkâshadhatisvarî	Lochanâ	Mâmakî	Pândarâ	Târâ
Eléments :	Ether	Eau	Terre	Feu	Air
Couleurs symboliques des éléments :	Blanc	Bleu (ou turquoise)	Jaune	Rouge	Vert
Syllabes-germes :	OM	HÛM	TRAM	HRÎH	ÂH
Sagesses :	de la Loi	du miroir	de l'identité	de la distinction	de la perfection des actes
Lignée (remède à) :	Ignorance	Haine	Orgueil	Concupiscence	Jalousie
Symboles :	Roue de la Loi	Vajra	Joyau	Lotus	Double vajra croisé
Agrégats (skandhas) :	Matière	Connaissance	Sensation	Idéation	Coefficients karmiques
Place dans le mandala :	Centre	Est	Sud	Ouest	Nord
Gestes (mudrâs) du Bouddha :	Argumentation	Prise de la Terre à témoin	Don	Méditation	Eloignement de la crainte
Chakras :	Cerveau	Nombril	Périnée	Cœur	Gorge

8) Si le nombre 5 ($2 + 3$) est celui du microcosme humain, le 6 (2×3) se révèle également un nombre « conjonctif » (naissant de l'union du pair et de l'impair) mais devant être rapporté au macrocosme, à l'univers manifesté. Outre l'hexagone classique, qui est souvent un symbole de l'Air, la tradition tantrique en propose deux équivalents géométriques : d'une part, le diagramme que l'on nomme en Occident « sceau de Salomon » et que l'on a déjà vu correspondre au *chakra* du cœur (fig. 13) ; il exprime l'union dynamique de Shiva et de Shakti, du Feu et de l'Eau, du temps et de l'espace¹³ ; d'autre part, le *damaru* de Shiva ou petit tambour à double face en forme de sablier (fig. 14) d'où sont sortis tous les rythmes de l'univers : les deux triangles mâle et femelle n'y communiquent plus que par leurs sommets inversés, point limite (*bindu*) qui marque le commencement de la manifestation mais peut aussi annoncer la dissolution prochaine. Les deux faces du tambour évoquent la nécessaire alternance de la vie et de la mort, de l'évolution et de l'involution, qui ne sont que les deux antipodes, les deux « résonances » d'une seule et même réalité perçue différemment.

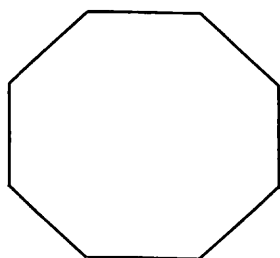


Figure 12

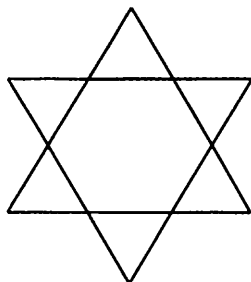


Figure 13

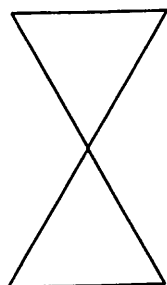


Figure 14

9) Lorsqu'ils veulent attirer l'attention du méditant sur le symbolisme d'un nombre particulier, les artistes tantriques ont naturellement recours aux pétales du *lotus* inscrit dans le tracé du *yantra* ou du *mandala*. C'est ainsi qu'on trouve des lotus à quatre, six, huit pétales¹⁴ ou encore à dix, douze, seize ou davantage. La signification distincte de chacun de ces nombres se superpose au symbolisme général du lotus, fleur alchimique, sinon « fleur du Mal », qui naît

13. Dans le tantrisme sexuel, ce diagramme correspond à une position appelée *janu-jugmāsana* où les amants sont couchés tête-bêche, les jambes imbriquées de manière que *linga* et *yonis* entrent en contact sans qu'il y ait toutefois de pénétration profonde. Sur la division de cet hexagone en dix segments, cf. p. 183.

14. On peut le mettre en relation avec la rose des vents, avec la Roue de la Loi bouddhique à huit rais, avec les huit Gardiens de l'espace, les huit bras de Vishnu, les huit planètes disposées autour du Soleil, la partie octogonale des *linga*, etc. L'octogone (fig. 12), intermédiaire entre le carré et le cercle, sert de base à l'architecture des dômes, emblèmes de la voûte céleste. Quasiment partout, le nombre 8 symbolise l'équilibre cosmique (voir le huitième arcane du tarot : la Justice).

dans la vase, traverse l'eau sale avant d'atteindre la lumière et s'épanouit en celle-ci sans être souillée ni mouillée, image qui, entre autres multiples interprétations, s'applique merveilleusement au « voyage » tantrique.

La couleur des lotus non plus n'est pas indifférente : rose (*padma*), c'est un signe solaire d'harmonie et de prospérité ; bleu (*utpala*), un emblème lunaire et shivaïte ; blanc, il apparaît aussi, mais moins significativement que dans la tradition chinoise de l'« alchimie interne » où il équivaut en fait à la « fleur d'or ». Enfin, l'on a suffisamment traité ailleurs (chap. III, 7) du symbolisme du lotus appliqué aux *chakra*.

3. Le *yantra* hindouiste

A partir des éléments linéaires que l'on vient d'analyser (triangle, carré, cercle, etc.), il est possible de confectionner ces modèles énergétiques, ces diagrammes de forces que sont les *yantra*. Le terme signifie d'abord « aide », « outil », « instrument ». En effet, qu'il soit dessiné ou gravé sur papier, sur bois, sur peau, sur pierre ou sur métal, le but du *yantra* est toujours d'aider le méditant, de lui offrir un support visible, tangible pour intégrer un aspect particulier du divin, pour regarder au-dedans de soi, même si ses yeux paraissent tournés vers l'extérieur.

Le *yantra*, expression plus typiquement hindoue, se présente comme une pure abstraction géométrique dépourvue de toute représentation iconographique. C'est ce qui le différencie, en principe, du *mandala* (au sens propre « cercle » mais aussi groupe, société, association) qui admet – notamment sous sa forme tibétaine – toutes sortes d'images sereines ou terrifiantes, de dessins labyrinthiques, d'entrelacs floraux, de flammes, de fumées et de nuées, de visions célestes ou démoniaques, etc. Pourtant, il arrive que les deux termes et les deux genres soient confondus. Dans l'une et l'autre configuration, l'ensemble du motif s'ordonne autour d'un foyer d'énergie, d'un point d'origine et d'équilibre évoquant les idées d'émanation, d'irradiation. Certains *yantra* et *mandala* sont construits avant la méditation ; d'autres sont élaborés au cours de cette dernière, par étapes. Dans la première méthode, le travail contemplatif s'accomplit à partir d'un modèle achevé, l'esprit va de sa propre périphérie à son propre centre, de la multiplicité à l'unité ; dans la seconde méthode, plus dynamique et plus participative, le sens se révèle au fur et à mesure que la forme s'épanouit, que les symboles s'éclairent mutuellement. Dans le cas des *mandala* tibétains, par exemple, la pensée, partant du centre, construit progressivement le « trône » de

la divinité titulaire, puis les autres Bouddhas de méditation (*dhyā-nibuddha*), ensuite les enceintes du palais, qu'elle installe sur le double *vajra*, lui-même situé sur le lotus épanoui. Une fois ce *mandala* imaginaire terminé, l'adepte le visualise dans tous ses détails, comme s'il était réel. Enfin, il le résorbe de sa périphérie en son centre jusqu'à ce que – ce centre lui-même s'évanouissant – l'esprit du contemplateur se dissolve en pure vacuité.

On ne peut songer ici à recenser tous les *yantra* utilisés dans la tradition tantrique (le *Tantrarāja* prétend qu'il en existe 960). Même les descriptions que nous ferons de trois de ces diagrammes seront nécessairement sommaires, sans la moindre prétention d'atteindre leur essence profonde¹⁵.

Le *Shrī-yantra* (*yantra* de Shrī ou Lakshmī, Shakti de Vishnu), également appelé *Shrī-chakra* ou *Navayoni-chakra* (la roue aux neufs triangles) est peut-être le diagramme tantrique le plus souvent reproduit (cf. p. 218). Rayonnement de beauté, d'harmonie, de gloire, il est l'image vivante de la Déesse universelle. Il se présente comme un carré à quatre portes correspondant au *Bhūpura* (le plan terrestre) et contenant trois cercles concentriques, les ceintures (*mekhalā*). L'espace compris entre le carré et les trois ceintures est désigné par l'expression *trailokya-mohana-chakra*, « enchantement des trois mondes ». Entre la ceinture la plus extérieure et la ceinture médiane s'épanouissent seize pétales de lotus ; entre la ceinture médiane et la ceinture la plus intérieure, huit autres pétales. A l'intérieur du plus petit cercle apparaît un entrelacement de neuf triangles isocèles, symbolisant l'interaction des principes masculin et féminin : les cinq triangles au sommet tourné vers le bas représentent Shakti ; les quatre triangles pointant vers le haut évoquent Shiva.

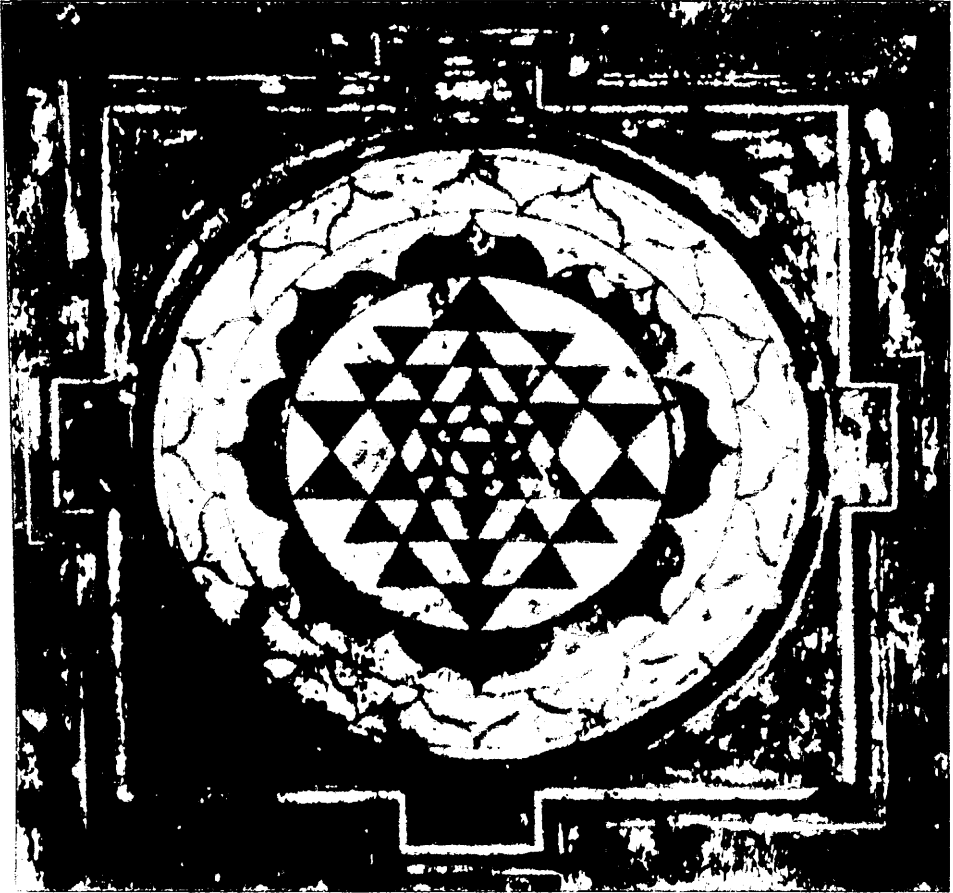
L'ensemble est centré autour du *bindu*, Conscience originelle et Son primordial. Selon la définition du *Yāmala-tantra*, « le *Shrī-yantra* est le corps de Shiva-Shakti ». Sa méditation bien conduite équivaut donc à la réalisation du sens ultime de la doctrine tantrique.

Le *yantra-rāja* (« roi des *yantra* ») est paré d'un prestige également très grand. On y accède de la même façon par quatre portes ouvrant sur les quatre directions (double *svastika*) : à l'est, en haut¹⁶, est la porte du Soleil¹⁷ ; à l'ouest, en bas, la porte de Varuna, le Poséidon

15. Parmi les livres récents traitant des *yantra* et des *mandala* un des plus recommandables est le *Temple intérieur* de Jean Letschert (Editions du Trigramme, 1991).

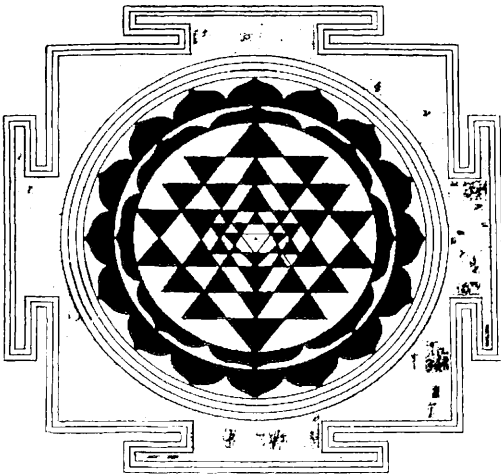
16. Dans la majorité des représentations cosmiques et des *mandala* hindous, l'est (*pūrva*) occupe normalement la place que nous assignons au nord (*uttara*). Dans les *mandala* tibétains, c'est l'ouest qui est en haut. Seule l'orientation jaina correspond à la nôtre, le nord occupant le quartier supérieur.

17. C'est aussi souvent, chez les Hindous, le quartier d'Indra, le roi des dieux, dont l'insigne est le foudre (*vajra*), ce qui le fait parfois confondre avec Vajrapāni, *bodhisattva* régissant également l'est et porteur du *vajra* dans les *mandala* tibétains.



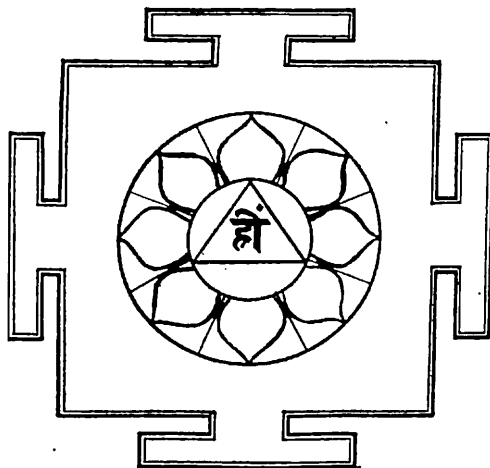
Shrī-yantra.

En haut : original – En bas : représentation stylisée.



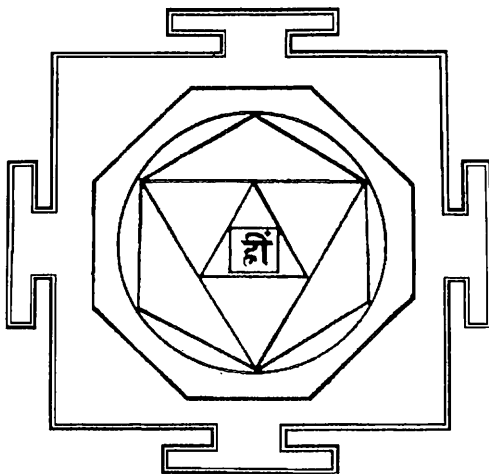
Yantra-râja.

ou Neptune de l'Inde ; au nord, vers la gauche, la porte des dieux (*deva-yâna*), c'est-à-dire la Voie qui conduit vers les états supérieurs de l'être ; au sud, vers la droite, la porte des ancêtres (*pitri-yâna*) par laquelle l'âme non illuminée devra revenir à une condition individuelle.



Le carré représente naturellement la Terre (la « cité terrestre ») en tant que symbole de toute la manifestation sensible. Le cercle qu'il contient exprime le mouvement créateur. Il est partagé en huit zones renfermant huit pétales de lotus et seize étamines. Le second cercle, plus intérieur, symbolise l'énergie enroulée de la Déesse, qui flamboie au centre d'un triangle (mâle ou femelle, selon les dessins) sous un de ses noms les plus puissants : HRÎM (*mâyâ-bîja* ou *shakti-bîja*).

La même « semence verbale » occupe le cœur du *yantra* de la Libération (*mukti*), lequel entremêle les symboles géométriques les plus fondamentaux : carré, triangle shivaïte, triangle *shâkta*, hexagone, cercle, octogone, grand carré extérieur à quatre portes et double *svastika* (dessin ci-contre), correspondant à autant de principes et d'énergies que l'adepte devra intégrer – ou dépasser selon les points de vue – dans son cheminement vers la Délivrance.

*Mukti-yantra.*

4. Le *mandala* bouddhique

En tant qu'image archétypale du monde, projection radieuse de l'esprit et de l'univers qui s'y reflète, le *mandala* n'appartient pas aux seules traditions de l'Inde et du Tibet. D'une façon plus ou moins forcée, on a pu retrouver sa structure dans certains diagrammes circulaires ismaéliens, dans les ziggourats assyro-babyloniennes, dans les peintures sur sable des Indiens Navajos, les codex aztèques, le plan de diverses églises byzantines, les rosaces de telle ou telle cathédrale, etc. On sait même que Jung et ses disciples ont observé que des images similaires apparaissent parfois spontanément dans les rêves d'hommes modernes qui ignorent tout de ces univers spirituels (d'où l'idée d'utiliser les *mandala* dans un but psychothérapeutique). Toutefois, c'est le bouddhisme tibétain qui a donné à ces emblèmes de plénitude et de totalité la forme la plus achevée, au point que s'y condense et s'y épanouit à la fois tout ce que cette tradition a pu concevoir dans les domaines métaphysique, cosmologique, magique, éthique et esthétique.

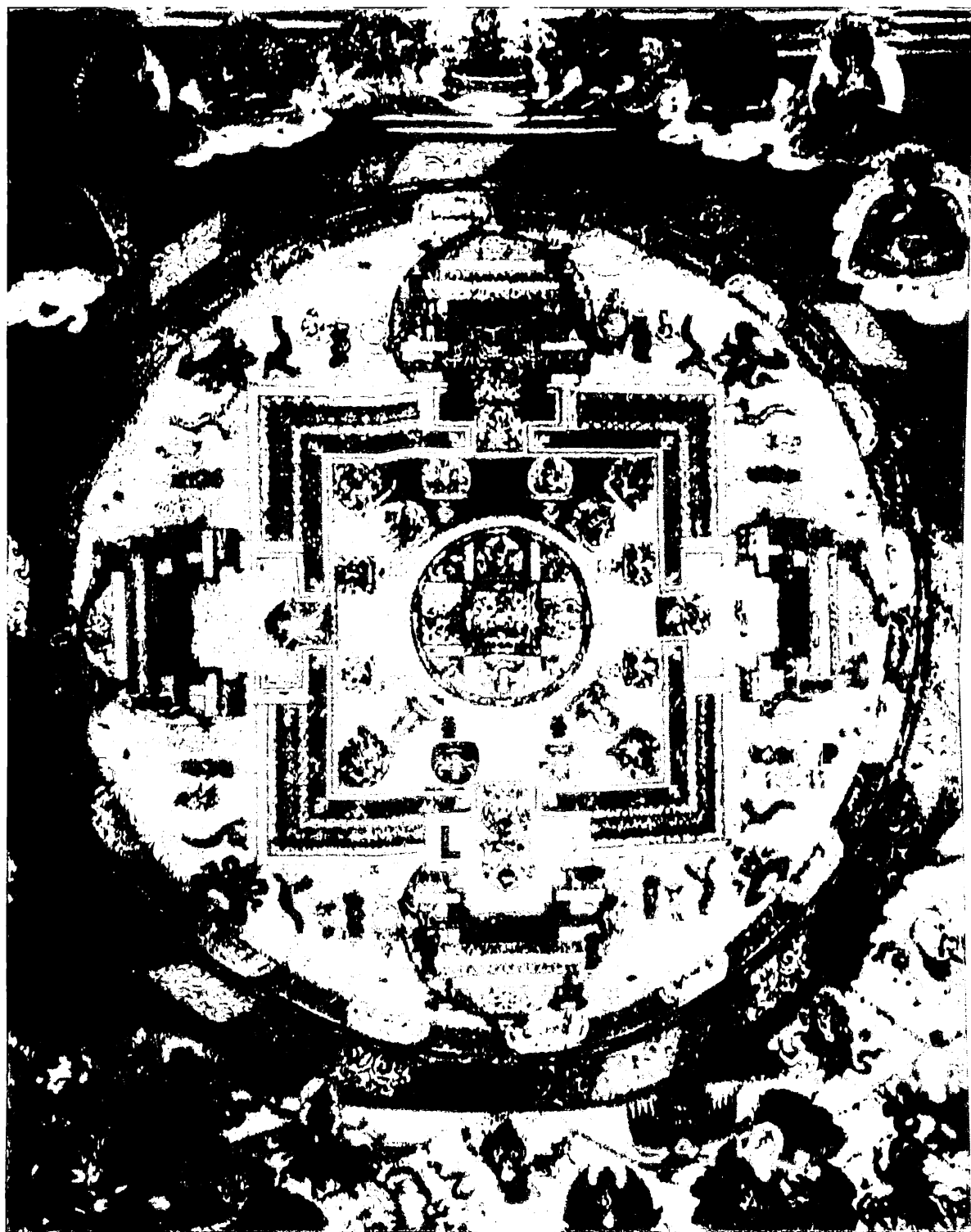
Je ne m'attarderai pas sur ce dernier aspect, sauf pour saluer en passant l'acuité de vision, la vivacité de coloris, la verve décorative, l'humour aussi (qualité rare dans la peinture indienne) dont ont fait preuve – aussi bien dans leurs *mandala* que dans leurs *than ka*¹⁸ – les artistes tibétains, en dépit des canons très rigides que leur imposait l'iconologie et des diverses influences étrangères qu'ils ont reçues (indiennes, népalaises, chinoises, iraniennes et peut-être, indirectement, byzantines). Alors que peu de civilisations ont été à ce point fascinées par le macabre, le monstrueux, le furieux, le grotesque, le cauchemardesque – une intense gaieté et une joie profonde se dégagent ultimement de cet art.

Je prendrai ici pour unique support d'analyse une gouache sur toile du XIX^e siècle appartenant au musée Guimet : le *mandala* d'Akshobhya ou, pour parler plus complètement, le *mandala* de Guhyasamāja-Akshobhyavajra¹⁹ (tib. gSang 'dus Mi bskyod rDorje). Il sera indispensable pour bien suivre les explications de se reporter au schéma de la page 222.

Dans ce *mandala*, ce n'est pas le « Bouddha de méditation » blanc Vairocana (« Celui qui répand la lumière en tous sens ») qui occupe le centre, ainsi que le voudrait la tradition fondamentale, mais

18. « Bannière », peinture mobile sur étoffe (coton, plus rarement toile) accrochée dans un temple ou une chapelle privée ou roulée de façon à être placée sur l'épaule du voyageur qu'elle protège. Au Népal, leur équivalent s'appelle *paubha* et, au Râjasthan, le *pichvai* s'en rapproche dans une certaine mesure.

19. Un bon commentaire de ce *mandala* se trouve dans un article paru dans *Connaissances des arts* (n° 301, mars 1977) sous le titre : « Le Tantrisme tibétain révélé par ses symboles-forces » (dossier établi par Gérard Barrière).



Mandala d'Akshobhya.

(Tibet. xix^e siècle. Gouache sur toile : H = 77,5 cm, L = 57 cm.
Musée Guimet, n° 16 549. Don Jacques Bacot, 1912.)

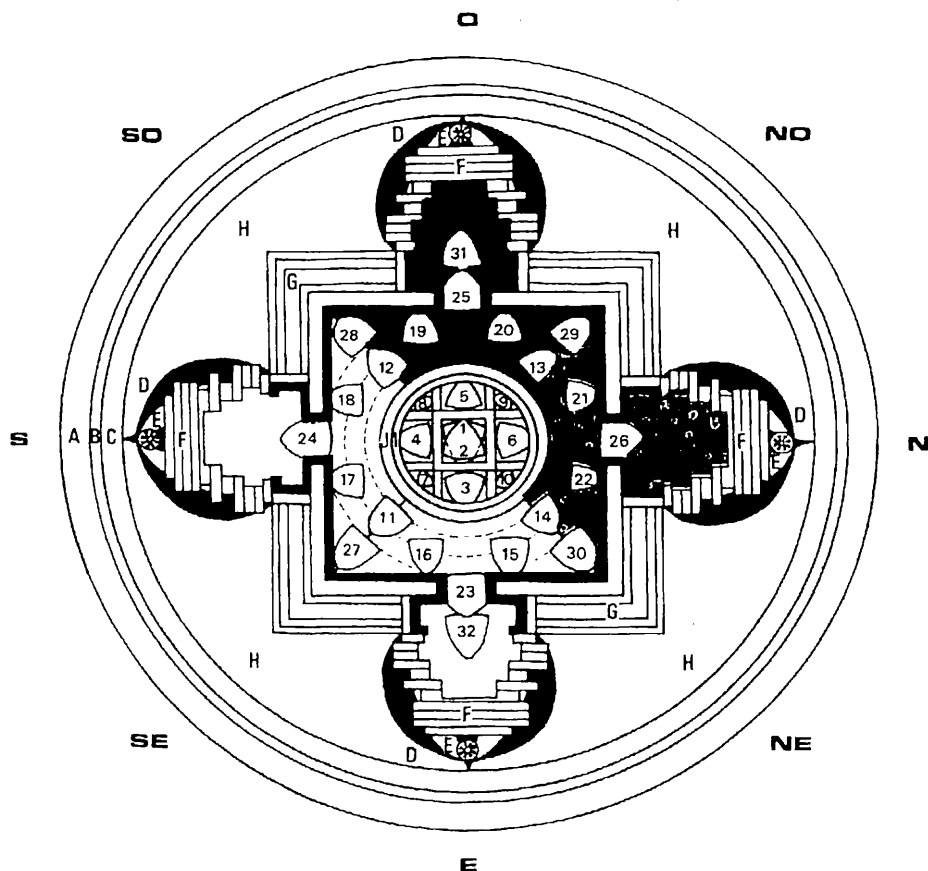


Schéma du mandala d'Akshobhya.

Akshobhya (l'« Inébranlable », l'« Imperturbable »), déité régissant normalement l'est, donc associée – dans le jeu des correspondances tibétaines fort différent des correspondances hindoues – à l'Eau, à la couleur bleue, à la « sagesse du miroir » (lequel réfléchit le monde sans en être affecté). De tels changements de titulaire – entraînant un échange de places dans le *mandala* – n'ont rien d'arbitraire ni d'hétérodoxe. On doit méditer sur le *mandala* de tel ou tel *dhyânibuddha* selon ses besoins spirituels propres. Ainsi (cf. tableau p. 214) Vairochana est-il considéré comme un remède à l'ignorance ; Ratnasambhava à l'orgueil et à l'égoïsme ; Amitâbha aux passions et plus spécialement à la concupiscence ; Amoghasiddhi à l'avidité et à la jalousie. Akshobhya, quant à lui, enseigne à dépasser la haine, le plus grave des péchés puisqu'il conduit à renaître dans le plus mauvais monde du *samsâra*, les enfers. C'est pourquoi l'« Inébranlable » est

placé au centre du *mandala* que nous étudions (1) avec son épouse Sparshavajrâ (« Sagesse du toucher »), munie de quatre bras comme lui (2), et tout individu porté à l'animosité, à la calomnie ou à la rancune aura intérêt à contempler ce divin couple bleu.

Ainsi que nombre de *yantra* hindouistes, notre *mandala* est entouré par trois cercles de protection :

A. Une ceinture de feu, symbole de la conscience qui dissipe les ténèbres de l'ignorance et conduit à l'Eveil.

B. Une ceinture de *vajra*, terme qui connote à la fois, on s'en souvient, l'éclair de l'illumination absolue et le diamant inaltérable de la connaissance acquise (le Bouddha est assis sur un « trône de diamant »).

C. Une ceinture de pétales de lotus, image de pureté et de renaissance.

Deux autres cercles de protection, l'un de feu (I), l'autre de *vajra* (J) protègent le cœur du *mandala*, résidence des cinq *dhyânibuddha*.

Si l'on ramène maintenant le *mandala* à ses éléments essentiels, on voit qu'il se compose d'un grand lotus (H) symbolisant la nature de Bouddha, latente en tous les esprits, verdoyante prairie où sont disposés divers objets (miroirs, parasols, vases, bannières) en offrande aux déités présentes. Sur le lotus est posé un double *vajra* cruciforme représentant l'éveil de cette nature de Bouddha par la conjonction de la connaissance (verticale) et de la compassion (horizontale) envers tous les êtres.

Sur ce double *vajra* est posé un palais (G) à cinq murailles (le corps, palais de l'esprit-roi) et quatre portiques (F) faits de onze toits superposés qui représentent les onze plans du monde. Chacune des quatre portes correspond à une faculté sensorielle : à l'est (en bas) la vue ; au sud (à gauche) l'ouïe ; à l'ouest (en haut) l'odorat ; au nord (à droite) le goût (le toucher est représenté au centre du palais par la parèdre d'Akshobhya).

En E, aux quatre points cardinaux, apparaît la Roue de la Loi, gardée par deux gazelles rappelant que la première prédication du Bouddha, au cours de laquelle il mit en mouvement ladite Roue et entreprit son enseignement, eut lieu dans le parc des Gazelles à Sarnath.

Au cœur de la cité royale se dresse le mont Meru, axe du monde et de l'homme (souvenons-nous du terme *Merudanda* pour désigner la colonne vertébrale), en forme de pyramide aux faces de couleurs différentes : est-blanc (puisque son bleu normal est passé au centre) ; sud-jaune (ou ocre) ; ouest-rouge ; nord-vert. Ces directions et couleurs correspondent respectivement aux *dhyânibuddha* Vairocana (3), Ratnasambhava (4), Amitâbha (5) et Amoghasiddhi (6), flanqués à gauche de leurs Shaktis (les bouddhistes disent plutôt

prajñâ) de même couleur qui occupent les quatre directions intermédiaires du cercle central : au sud-est Lochanâ, la voyante (7) ; au sud-ouest Mâmakî, l'égalisante (8) ; au nord-ouest Pândarâ, rouge mais vêtue de blanc (9) ; au nord-est Târâ verte, celle qui fait traverser (10), à ne pas confondre avec des Târa d'autres couleurs²⁰.

De 15 à 22 se tiennent les huit grands *bodhisattva* (*Mahâbodhisattva*) : Maitreya (15), le futur Bouddha, et Kshitigarbha (16), l'essence de la Terre (en Chine Ti-ts'ang, au Japon Jizô), tous deux blancs, à l'est ; Vajrapâni (17), « celui qui porte le foudre », et Âkâshagarbha (18), l'essence de la Vacuité, tous deux jaunes, au sud ; Avalokiteshvara (19), sauveur miséricordieux de l'humanité, et Mañjushrî (20), Savoir transcendant qui fend de son épée les nuages de l'ignorance, tous deux rouges, à l'ouest ; enfin Sarvanivârânavishkambhin (21), le Purificateur, la Pleine Lune qui dissipe toute tromperie, et Samantabhâdra (22), la Bonté universelle, tous deux verts, au nord.

Entre les paires de *bodhisattva*, on remarque quatre déesses ou « sagesse », personnifiant les objets du désir (*kâmaguna*) ou les organes des sens : au sud-est Rûpavajrî, sagesse de la vue, blanche (11) ; au sud-ouest Shabdavajrî, sagesse de l'ouïe, jaune (12) ; au nord-ouest Gandhavajrî, sagesse de l'olfaction, rouge (13) ; au nord-est Rasavajrî, sagesse du goût, verte (14).

De 23 à 32, dix *Mahâkrodha* (« Grands Courroucés ») montent la garde aux quatre portes, aux quatre angles, au zénith et au nadir. On sait l'importance de ces monstres colériques dans le tantrisme en général et le *Vajrayâna* en particulier. Ce ne sont pas à proprement parler des « démons », mais plutôt des formes terribles que prennent les divinités les plus bienveillantes pour repousser ou attaquer les vrais démons, aux confins dangereux du conscient et de l'infra-conscient. Il serait utopique en effet de croire que l'amour puisse suffire à écarter les puissances du mal. Celles-ci n'entendent que le langage de la force et n'aspirent qu'à soumettre ou être soumises.

Les personnages en dehors des cercles, dans les parties supérieure et inférieure de la peinture, n'appartiennent pas au *mandala* proprement dit. Tout en haut, Vajradhara, autre nom du Bouddha primordial, trône au centre, entouré d'illustres maîtres et sages (Tilopa, Nârôpa, Nâgârjuna, Chandrakîrti, Tsongkhapa, le traducteur Dampa, le premier Panchen Lama et le septième Dalai Lama). Tout en bas, on aperçoit les dix gardiens de l'espace (*dikpâla*), ainsi que

20. Târâ blanche, Târâ jaune, Târâ bleue (ou Ugratârâ ou Ekajâta ou encore, en tibétain, Lha mo la Sauvage), Târâ rouge (ou Kurukullâ, déesse des richesses). Il existe, en un sens plus restreint qu'ici, une autre Târâ verte (Shyâmatârâ), compagne du *bodhisattva* Avalokiteshvara.

plusieurs divinités brahmaniques assimilées par le bouddhisme tantrique.

Telle est la description, purement formelle encore une fois, que l'on peut faire d'un *mandala* type. Mais il est certain qu'il existe, au Tibet comme en Inde, au Népal ou d'autres régions himalayennes, des formes moins élaborées et spirituellement aussi efficaces de *mandala*. On ne devrait pas, à cet égard, établir de hiérarchie entre tradition savante et tradition populaire parce que, dans les deux cas (si l'on exclut bien entendu certains sous-produits récents à usage touristique), il s'agit d'un art sacré, désindividualisé, accompli dans un état de transe active. Chaque représentation plastique présuppose une vision intérieure. L'image, avant d'être peinte, est visualisée par l'artiste, évoquée, animée, au moyen d'un processus complexe appelé *bhâvanâ*. Aucun souci esthétisant ne vient corrompre une telle démarche, la conception de l'« art pour l'art » ou la recherche du « beau pour le beau » demeurant complètement étrangère à l'esprit tantrique en particulier et traditionnel en général. La fonction de l'image prime sur sa facture. Elle est toujours d'éveiller une puissance surnaturelle, non pas de flatter l'ego, de distraire la pensée ni d'agrémenter la vie mondaine.

5. Exemple d'un art tantrique purement féminin

Un cas fort remarquable d'art tantrique encore vivant – bien qu'il en existe hélas des contrefaçons et des succédanés – a été étudié par Yves Véquaud dans un ouvrage aussi enthousiaste que probe et bien documenté : *L'Art du Mithilâ*²¹. En cet antique royaume (aujourd'hui incorporé à l'Etat du Bihar) qui connut le régime matriarcal, la tradition picturale reste exclusivement féminine, « à tel point, nous dit l'auteur, que les hommes sont parfois incapables de nommer les divinités dessinées ou peintes par leur épouse²² ».

C'est auprès de leur mère, de leurs aïeules et de leurs voisines que « les petites filles apprennent à dessiner ou à peindre pour offrir des sins et peintures à leur futur mari, puisque c'est par un dessin appelé *kohabar* que se fait la demande en mariage [...] C'est à la fresque ou à la plume qu'ont recours les femmes du Mithilâ. Les premiers *kohabar* qui prennent part à la joute des rapports matrimoniaux sont dessinés sur des papiers qui servent d'emballage à différents présents : cosmétiques, épices, étoffes ou bijoux. Suivront d'autres

21. Les Presses de la Connaissance, Paris, 1976 (ce livre contient de belles photos d'Edouard Boubat). Voir aussi Upendra Thakur : *Madhubani painting* (Abhinav Publications, New Delhi).

22. Y. Véquaud, *op. cit.*, p. 89.

kohabar sur papier mâché ou en vannerie. Enfin, les jours qui précèdent le mariage sont dévoués à l'exécution du *kohabar* sur un mur de la chambre nuptiale²³. »

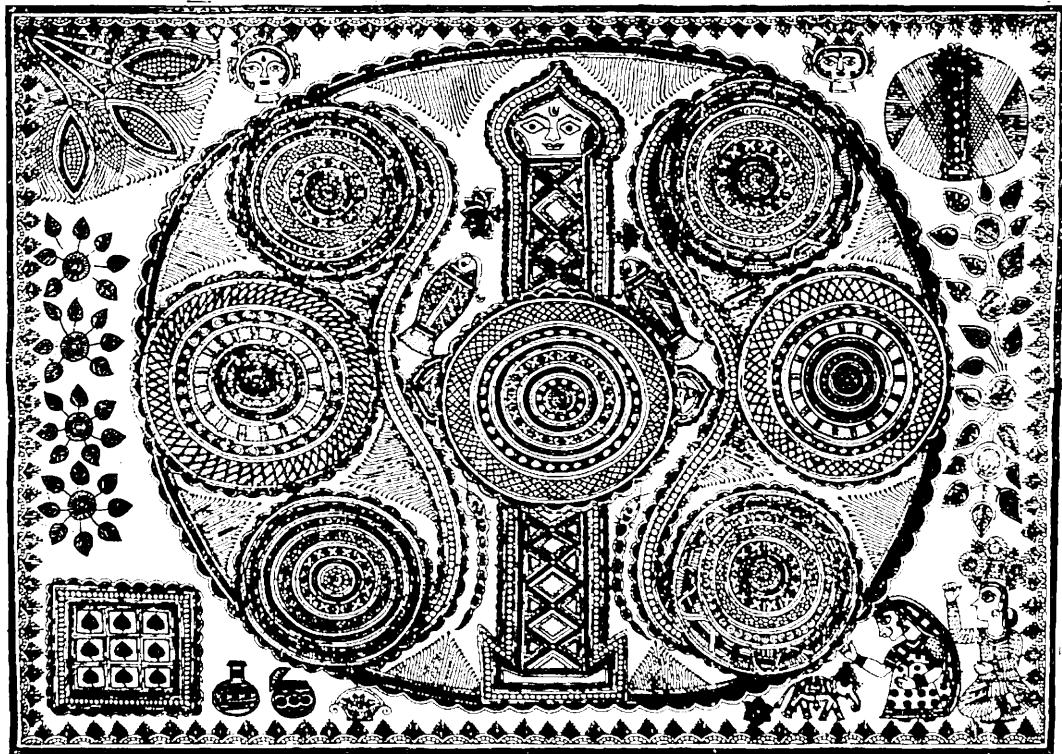
La technique utilisée par la jeune fille est typique de l'ingéniosité indienne : « Puisque le papier est rare, elle utilise comme support des pages de cahier marouflées sur de vieux bouts d'étoffe pour avoir des surfaces un peu grandes. Puisqu'elle n'a pas d'encre, elle se sert de noir de fumée raclé au fond d'un chaudron, ou dans le creux du couvercle de la lampe-tempête, dilué dans de l'urine de vache, ou dans de l'eau avec de la gomme arabique, ou dans du lait de chèvre. Puisqu'elle n'a pas de plume, elle prend une paille de riz ou un fil de son sari qu'elle tient entre le pouce et l'index, trempe dans l'encre et laisse traîner sur la feuille posée par terre... *Jamais décoratif* [c'est nous qui soulignons], chaque dessin est une prière puis un support pour une méditation. S'il est bien exécuté suivant les rites, la divinité descendra l'"habiter"²⁴. » Il ne s'agira pourtant que d'une demeure provisoire car « l'œuvre n'est pas faite pour durer [...] Une semaine après le mariage, la partie basse des peintures murales qui décoraient la cour aura disparu sous le tampon de paille humide que l'on passe régulièrement pour lisser les murs qui se lézardent et s'écaillent sans cesse, et les merveilleux papiers d'emballage, comme le *kohabar* de demande en mariage, finiront dans les mains des enfants ou sous la dent des rongeurs. La conservation des œuvres n'intéresse personne²⁵. »

Dans ce dernier passage, Yves Véquaud relève un trait caractéristique de la tradition hindoue, qui rend bien superficielle l'accusation d'« idolâtrie » souvent portée contre elle. Pour ces femmes qui peignent des *kohabar* ou qui – comme on le verra bientôt – tracent des *mandala* sur le sol, une forme religieuse existe dans un temps donné et dans un espace donné ; on y concentre son esprit aussi longtemps qu'elle sert, qu'elle « fonctionne », qu'elle coïncide avec l'état intérieur de l'artiste ou du contemplateur. La conserver au-delà de ce temps et en dehors de cet espace sacralisés serait vraiment, alors, de l'idolâtrie et de la superstition. Cela vaut aussi bien pour les images de glaise que l'on jette dans les étangs ou les rivières une fois la cérémonie achevée, ou même pour les statues de pierre ou de bronze que l'on remplace sans scrupules par d'autres plus neuves lorsqu'on les estime trop usées ou détériorées.

23. *Ibid.*, p. 16-18. Véquaud signale (p. 20) que « la chambre où la fille de la maison accueille son futur mari et où ils passeront chastement réunis leurs quatre premières nuits de mariés est aussi appelée *kohabar*, car elle est décorée d'une grande fresque figurant ce motif qui couvre tout un mur, bénédiction pour une union riche d'enfants ».

24. *Ibid.*, p. 20.

25. *Ibid.*, p. 28.



Kohabar, ou demande en mariage.

Le Mithilâ connu le régime matriarcal, et des foires aux garçons attiraient les jeunes filles qui voulaient prendre époux. Aujourd'hui encore, c'est la fiancée qui doit présenter sa demande en mariage à l'homme, sous forme d'un dessin appelé *kohabar*. Au centre de celui-ci se dresse le *linga* qui perce une *yoni* centrale, entourée de six autres *yoni* (symbolisme qu'on peut, en outre, mettre en relation avec celui de la *sushumnâ* et des *chakra*). Les serpents, les poissons, l'éléphant, le Soleil et la Lune – éléments classiques de l'iconographie hindoue – peuvent aussi s'interpréter en un sens spécifiquement tantrique.

(Illustration extraite du livre d'Yves Véquaud : *L'Art du Mithilâ* ;
Les Presses de la Connaissance, Paris.)

Pour en revenir à l'art maithili des *kohabar*, deux traditions, selon les castes ou les hameaux, cohabitent : « Certaines femmes ne connaissent que le dessin au trait, souvent précis ou raffiné, hiératique ou sensuel [...] D'autres se contentent de tracer à l'encre les contours à l'intérieur desquels elles appliquent des couleurs en aplats. Comme elles n'ont pas de pinceaux, elles se servent d'un flocon de coton ou de charpie, qu'elles fixent à l'extrémité d'un éclat de bambou²⁶. » Les couleurs en question n'étaient que trois à l'origine : le noir de fumée,

26. *Ibid.*, p. 26-28.

le rouge d'une argile locale et le jaune un peu ocre d'un pollen d'œillet. Aujourd'hui, d'autres couleurs naturelles, végétales ou minérales, sont utilisées : bleu de l'indigo, jaune de l'orpiment (les deux poudres mêlées donnent le vert), deux rouges surtout (le rouge est la couleur tantrique par excellence) qui, mélangés au jaune, fournissent un orange (l'un provient d'une légumineuse appelée santal rouge ; l'autre, connu sous le nom de colcotar, ou rouge indien, est un oxyde de fer). Couleurs très vives – trop vives peut-être aux yeux de certains Occidentaux – qui, combinées à la fraîcheur naïve du trait, donnent à certaines œuvres une véhémence, une intensité saisissante. C'est là un shâktisme à l'état pur, non intellectualisé, la symbolique devenant parfois assez fantaisiste en raison de l'effritement des connaissances traditionnelles.

Les thèmes sont souvent ceux de la mythologie hindoue classique : enfance de Krishna, amours de Krishna avec les *gopî*, autres avatars de Vishnu, enlèvement de Sîtâ, scènes du *Râmâyâna* et du *Mahâbhârata*, etc., mais une inspiration résolument tantrique prévaut dans nombre de représentations : déesses triomphantes ou furieuses (Durgâ, Kâlî, Chinnamastâ) ou curieux Shivas androgynes (voir p. 47, 53, 185 et 229).

Une autre tradition – que l'on retrouve d'ailleurs dans d'autres provinces de l'Inde – sollicite le talent des paysannes du Mithilâ : c'est celle des *aripana*, sorte d'équivalent populaire hindou des *mandala* tibétains (voir p. 231). Citons encore Véquaud : « Dans la chambre, devant l'autel domestique, sur le sol de la véranda ou dans la cour, pour l'anniversaire de la naissance ou du mariage d'une divinité, pour saluer la pleine lune, la demi-lune ou le début des mois lunaires, au début ou à la fin des moissons, pour les cérémonies qui marquent l'initiation d'un enfant et son entrée dans un nouvel âge : lorsqu'on lui coupe les cheveux pour la première fois, par exemple, lorsqu'il reçoit – s'il est brahmane – son cordon sacrificiel, etc., la mère ou la sœur, se servant d'une eau riche en amidon ou de bouse de vache, composera un *aripana* aux arabesques savantes en usant de la tranche de sa main comme d'un pinceau. Chaque matin, et pendant des mois après ses noces, la mariée devra elle aussi dessiner un *aripana* pour que son mariage soit heureux, comme pour le retour de son mari si celui-ci rentre d'un long voyage, ou pour la fête des Frères et des Sœurs, ou pour des dizaines et des dizaines d'occasions. Après quoi elle officiera, soit seule, soit sous la direction d'un prêtre, récitera des prières, offrira de l'eau et des fleurs et fera brûler un bâton d'encens sur le dessin qui est devenu autel et que les petits enfants pourront piétiner librement dans l'heure suivante. La mémoire comme la dextérité des femmes sont étonnantes, qui n'hési-



Durgâ sur son lion.

Durgâ, « l'Inaccessible » ou « Celle qui est difficile à atteindre », est une déesse tantrique particulièrement vénérée au Bengale : sa fête, la *Durgâ-pûjâ*, qui commémore sa victoire contre le démon-buffle Mahisha, a lieu en octobre-novembre, partie au temple, partie au foyer. Comme Durgâ fut créée à partir de l'énergie collective de tous les dieux, chacune des autres déesses Mères est considérée comme l'une de ses manifestations. Déesse de la Guerre, elle préside également aux pratiques érotiques de la « Main gauche » et à certains rituels parfois sanglants. Le lion qu'elle domine – analogue au « tigre chevauché » de la tradition chinoise – symbolise l'énergie égocentrique et passionnelle que le héros doit surmonter pour accéder à la maîtrise.

(Peinture sur papier, art du Mithilâ. Collection privée.)

tent pas un seul instant et agrandissent souvent leurs tracés linéaires par plaisir sur deux mètres carrés²⁷. »

6. Facettes de l'art tantrique

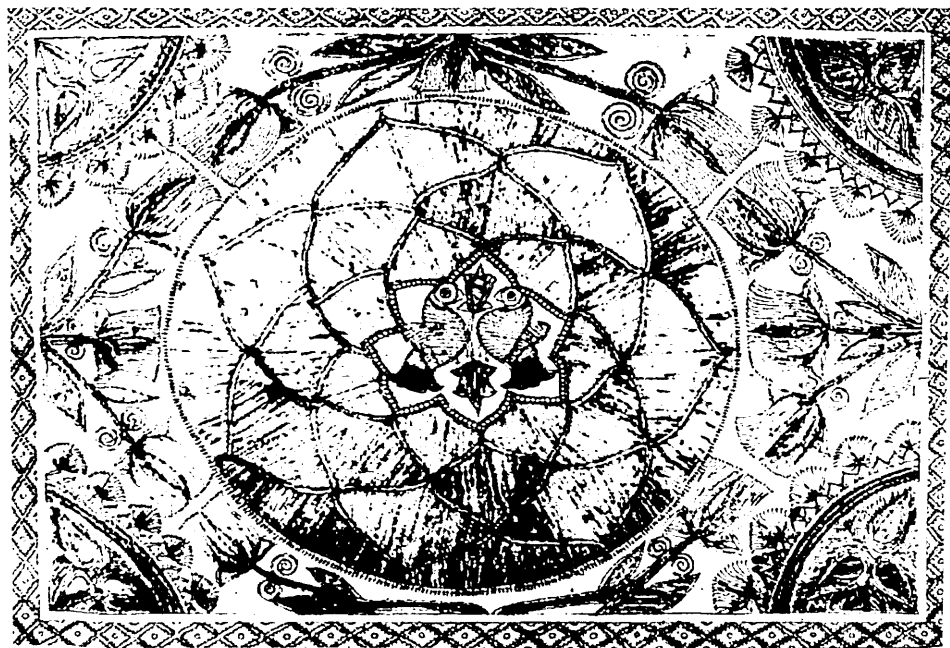
L'art tantrique peut être abstrait ou sensuel, raffiné ou d'une maladresse presque enfantine²⁸, gracieux jusqu'à la mièvrerie ou violent jusqu'à la frénésie. Comme tous les arts sacrés, il ne vise pas à créer des œuvres originales, s'épanouit dans l'anonymat²⁹, perpétue sans lassitude une tradition qu'il enrichit parfois, presque à son insu, et qu'il peut altérer aussi – comme on le voit de nos jours – par oubli ou inintelligence des symboles. Dessiner, peindre, sculpter sont d'abord des actes d'adoration, tout comme danser, chanter, jouer d'un instrument de musique, pratiquer le yoga ou l'art d'aimer. L'imitation de la nature, la vérité anatomique ne préoccupent pas l'artiste tantrique. Ce qui lui importe, c'est de manifester, d'exalter la puissance divine, sans craindre la surcharge, la surabondance, l'enchevêtrement. D'où l'ivresse – ou la répulsion pour quelques délicats – que l'on peut éprouver devant certaines de ces œuvres trop pleines de vitalité, d'intensité, de mouvement, où le vide n'a aucune place et où la mort elle-même ne suggère jamais le repos. Univers souple ou brutal, tendu ou ondoyant, nonchalant ou féroce, peuplé de femmes plantureuses, évasées et tordues comme pour offrir le plus d'appas possible, de monstres grimaçants, de symboles si multiples, si complexes, si répétitifs que le spectateur non initié peut avoir tendance à les négliger, se contentant de ressentir l'œuvre au niveau vibratoire et énergétique, ce qui vaut mieux que rien mais demeure malgré tout insuffisant.

Il faut ajouter qu'une bonne partie de ce qui vient d'être évoqué pourrait s'appliquer à l'art hindou en général, puisque personne n'est capable de nous dire quand le tantrisme – en tant que voie initiatique, en tant que pratique de délivrance, en tant qu'art – a exactement commencé. N'y-a-t-il pas déjà quelque chose de tantrique dans maintes représentations de l'art Gupta (IV^e–VII^e siècles), c'est-à-dire dans la période de l'art de l'Inde qui passe pour la plus mûre et la plus équilibrée ? Les déités majeures du tantrisme – Shiva, Ganesha,

27. *Ibid.*, p. 30.

28. Si l'on n'en jugeait que d'après des critères techniques, il faut reconnaître que l'habileté des peintres indiens – sauf dans la période moghole – se situe à un niveau assez médiocre.

29. Très souvent des aristocrates ou même des rois se sont adonnés aux arts, à la poésie et à la peinture notamment. Néanmoins, de façon générale, les artistes professionnels indiens appartenaient aux castes moyennes ou basses et l'on est d'autant plus émerveillé de la réalisation spirituelle et de la connaissance symbolique que leurs œuvres manifestent.



Aripana des perroquets.

Au Mithilâ et dans d'autres régions de l'Inde, à l'occasion de fêtes religieuses, les femmes réalisent sur le sol des dessins parfois complexes appelés *aripana*. Comme les *mandala* tibétains, ce sont des représentations symboliques de l'univers figuré par un cercle. Ici le centre de l'*aripana* est occupé par deux perroquets, en hommage à Kâma, l'Eros hindou, qui a cet oiseau pour monture. Selon les maîtres tantriques, le désir et le plaisir ne sont pas des obstacles à l'illumination, dès lors qu'on les accepte comme des énergies pures, des faveurs divines. Ce qui asservit l'être humain, c'est l'attachement, l'avidité, la crainte et l'égoïsme liés à la possession.

(Art du Mithilâ; collection Yves Véquaude.)

Vishnu, Sûrya, déesses mères ou guerrières – y sont abondamment sculptées, vénérées ; les figurations de couples (*mithuna*) en position détendue, intime ou tendre (on les tenait pour des signes de bon augure) n'y sont pas rares. L'érotisme, le culte de la féminité, la violence purifiante, l'union maîtrisée des contraires – tous thèmes qui passent en général pour tantriques – sont présents dans l'art hindou le plus classique. Et même dans l'art bouddhique contemporain ou légèrement postérieur, chez les *bodhisattva* d'Ajantâ (VII^e siècle) par exemple, affleurent un subtil « androgynat », une divine et voluptueuse ambiguïté non sans saveur tantrique ou « pré tantrique ».

Que dire alors des grands temples médiévaux du nord et du centre de l'Inde – Bhuvaneshvara, Konarak, Khajurâho – rendus célèbres par leur statuaire érotique (voir p. 233, 291, 299) ? Aucun art au monde n'a exprimé l'acte d'amour avec autant d'audace, de fraî-

cheur, de profondeur et de charme. On peut toujours nous rappeler gravement qu'il ne s'agit là que de symboles métaphysiques et que toutes ces fantaisies charnelles ne doivent en aucune façon être interprétées « au premier degré ». Elles n'en constituent pas moins un hymne incomparable à la vie et singulièrement à la femme. Auprès de la sculpture hindoue, la sculpture grecque paraît froide, peu sensuelle, sauf peut-être dans l'époque de sa décadence³⁰. L'idéal hellénique, c'est le corps masculin, avec ses proportions nettes, bien définies et articulées, sa musculature bien évidente et marquée. Même lorsqu'il se déhanche, s'alanguit dans une certaine mesure, l'androgynat vers lequel il tend n'est pas spirituellement fondu, il glisse vers l'efféminé plutôt que vers le féminin et trahit ses préférences homosexuelles.

Le génie hindou, au contraire, excelle dans la représentation de la femme – mère ou amante –, il la saisit dans son rythme, sa séduction, sa magie : liane, vague, fleur, souveraine insaisissable du jeu cosmique. Quant à l'image de Shiva dansant (*Natarâja*), elle incorpore et transmute dans son cercle de gloire les deux énergies mâle et femelle (voir p. 45). C'est là sans conteste un des sommets de l'art universel, la synthèse parfaite d'une métaphysique et d'une sensibilité.

Cet équilibre miraculeux entre le masculin et le féminin – exprimé soit à travers les couples érotiques des temples soit dans les figures du Shiva danseur ou androgyne – correspond à une vision ancienne, authentique et originale de l'art hindou, même s'il a abouti à d'inévitables stéréotypes. Les représentations plus déséquilibrées, plus paroxystiques, exagérant tantôt la prédominance du mâle sur la femelle (Tibet), tantôt la prédominance de la femelle sur le mâle (Inde), – toutes ces étreintes cruelles, d'apparence presque « sadique », qui coïncident avec l'idée que beaucoup se font du tantrisme, sont souvent le produit d'époques tardives, voire décadentes, et l'on ne saurait de toute façon les apprécier en dehors de contextes initiatiques précis. Ce sont en quelque sorte des aspects dissociés, momentanément absolutisés, d'une expérience plus vaste : énergie qui se déroule et épuise toutes ses possibilités en une véritable ivresse extatique. Encore une fois, ce que dramatisent ces sculptures et peintures, ce n'est nullement un rapport de forces familial, sociologique, psychologique, affectif ou sexuel entre l'homme et la femme en tant qu'individus humains, mais la relation interactive de deux principes ou de deux énergies dans la perspective d'une intégration finale, non duelle, où les notions de « masculin » et de « féminin », de « posi-

30. Lorsqu'il a influencé l'art indien durant quelques siècles (art dit « gréco-boudhique »), l'esprit grec lui a imposé quelque chose d'académique et de compassé, à contre-courant de sa nature profonde.



Rati-âsana (détail).

La femme initiée (*rati*, celle qui donne *rasa*, la sève, la saveur-sagesse) enlace l'homme comme une liane (*latâ*). Cette étreinte se retrouve dans les *yab yum* tibétains, mais le partenaire mâle y prend souvent un aspect féroce. Dans la magnifique statuaire hindoue médiévale, au contraire, les deux amants accomplissent toujours l'acte d'amour avec une expression sereine et béatifique : moment miraculeux, presque unique, de l'histoire de l'art et de la spiritualité.

(Pierre. Khajurâho, temple Vishvanâtha. XI^e siècle ?
Photo : Archeological Survey of India, extraite du livre *Tantra Art*.)

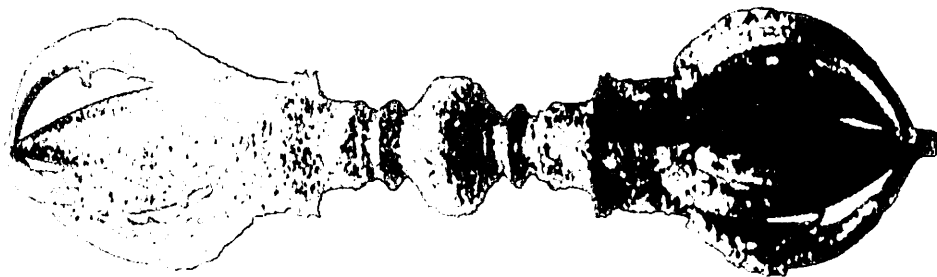
tif» et de « négatif », de « dominateur » et de « dominé » n'ont plus aucun sens. C'est pourquoi ici l'excès pointe toujours vers la sérénité, la passion aspire à l'apaisement et qui ne voit pas ce jeu est dupe des apparences.

A ces symboles anthropomorphiques plus ou moins bien maîtrisés par les artistes, il n'est pas interdit de toute façon de préférer des emblèmes plus dépouillés : j'ai parlé ailleurs, dans le cadre du rituel tantrique hindou (chap. v), du *linga* et du *yonis*. Du côté tibétain, il est bon de revenir sur la double forme – parfois réunie en une seule – du diamant-foudre et de la clochette, symbolisme non essentiellement éloigné du précédent et qui occupe, dans l'iconographie et le rituel bouddhiques, une place non moins importante.

Le *vajra* (qui, rappelons-le, a donné son nom au « véhicule tantrique », *Vajrayāna*) ou, en tibétain, le *rdo rje*, représente à la fois la grande compassion (*karuna*) qui pousse le *bodhisattva* à sauver tous les êtres et les moyens habiles (*upāya*), les méthodes, expédients, nobles stratagèmes ou pieuses ruses par lesquels il y parvient. Il se compose d'un grain central, le germe de l'esprit, d'où émanent, de chaque côté, des fleurs de lotus (la nature de Bouddha non affectée par l'environnement boueux du *samsāra*). De ces fleurs jaillissent, dans les deux directions contraires, deux groupes de cinq flammes évoquant la disposition des cinq *dhyānibuddha* aux quatre points cardinaux et au centre. Après s'être écartées, les flammes se réunissent en leur extrême pointe, de même que les cinq Bouddhas de méditation se rejoignent dans la nature transcendante du Bouddha primordial (*Ādi-Buddha*, appelé parfois Vajradhara, Vajrasattva et, sous sa forme terrible, Hevajra ou Heruka)³¹. La symétrie des deux parties opposées du *vajra* est destinée à faire comprendre que *samsāra* et *nirvāna* ne sont qu'une seule et même chose : leur différence ne vient que de l'angle sous lequel on les considère. Pour l'être véritablement éveillé, l'équation entre ces deux termes va de soi.

La clochette (*ghantā*), quant à elle, représente tout à la fois *prajñā* (sagesse, intelligence intuitive) et *shūnya* ou *shūnyatā* (vacuité, au sens où le Bouddha disait : « Il n'y eut jamais trace de quoi que ce soit »). Sa partie creuse symbolise le vide ; la brièveté des sons qu'elle émet exprime l'impermanence de tous les êtres et de tous les phénomènes ; son manche, façonné lui-même en demi-*vajra*, rappelle qu'il n'y a pas de *prajñā* sans *upāya*, de connaissance sans les moyens nécessaires pour y parvenir, de *gnōsis* sans *praxis* (tout comme, pour un *tānika* hindou, « il n'y a pas de Shiva sans Shakti »).

31. Il arrive que l'on représente simplement le Bouddha originel comme une flamme (symbole masculin) jaillissant d'une fleur de lotus (symbole féminin).



Vajra.

Le diamant-foudre (sanskrit : *vajra*, tibétain : *rdo rje*) est, avec la clochette (*ghantâ* ou *dril bu*), l'objet rituel le plus utilisé dans le tantrisme bouddhique, auquel il a même donné son nom (*Vajrayâna*). C'est le pôle viril, symbole du Moyen (*upâya*) pour atteindre l'illumination (*bodhi*), tandis que la clochette, pôle féminin, représente la Connaissance intuitive (*prajñâ*) propre à cette illumination. Leur utilisation conjointe dans le rite rappelle l'union de ces deux principes complémentaires, assimilés à la compassion et à la vacuité et équivalents d'autre part, jusqu'à un certain point, au *linga* et au *yoni* dans le tantrisme hindou.

(Tegal Toyatran, près de Klaten, Java Central. XII^e-XIII^e siècle. Bronze : L = 26 cm, D = 8 cm. Musée Central de Djakarta.)

Le sceptre de diamant-foudre et la clochette forment ainsi le double symbole qui conduit au-delà de la multiplicité et de la souffrance. Le lama qui les utilise (à l'image du Bouddha primordial, Vajradhara, qui est toujours figuré avec ces deux attributs) les tient dans ses mains croisées (le *vajra* dans la main droite, devant, la clochette dans la main gauche, derrière), pour bien signifier, par ce chiasma, l'unité dans la dualité, le mariage de la virilité universelle (en même temps efficace et compatissante) et de la féminité universelle (que les bouddhistes identifient à la sagesse et à la vacuité). Nous retrouvons donc ici, mais sous une apparence plus abstraite et moins problématique, l'idée illustrée par les représentations « père-mère », ces *yab yum* si fréquents dans l'art tibétain qui montrent un Bouddha ou un dieu en union sexuelle (tantôt violente, tantôt apaisée) avec sa parèdre ou *prajñâ*.



Shyâmatârâ.

A la fin du ^{xvi}^e siècle, les souverains mongols se convertirent au bouddhisme tantrique, adoptant dès lors les principales figures du panthéon tibétain : Târâ (tibétain : Dôlma ; mongol : Nogôn Dara-eke) est la Salvatrice, la Mère de toute miséricorde, née d'une larme d'Avalokiteshvara (voir planche ci-contre), alors que celui-ci pleurait sur les souffrances de ce monde. Cette statue, fondue d'une seule coulée, occupe le centre d'un ensemble de vingt-deux Târâ, attribué au prince Zanabazar (1635-1723), traducteur, érudit, fondateur de communautés monastiques, architecte, peintre et maître d'une école de sculpture raffinée et originale par rapport aux arts chinois, tibétain ou népalais. La légende veut que Zanabazar se soit inspiré du souvenir de sa jeune femme défunte pour représenter cette Târâ, dont la jeunesse semble éternelle.

(Bronze doré. Deuxième moitié du ^{xvii}^e siècle-début du ^{xviii}^e.

H = 76 cm, L = 48 cm, P = 38 cm. Palais du Bogdkhân, Ulân-Bâtar, Mongolie.

Exposition « Trésors de Mongolie », musée Guimet, 1993.)



Avalokiteshvara.

Cette pièce, empreinte de noblesse et de douceur, illustre l'influence chinoise exercée sur l'art tibétain. Avalokiteshvara, le « Seigneur qui regarde avec compassion vers le bas », représente une forme spirituelle d'Amitâbha (Amida au Japon), le souverain du « Paradis de l'Occident » et le sauveur miséricordieux de l'humanité. En Chine et au Japon, Avalokiteshvara prend les traits d'une femme : Kuan-yin (Kwannon au Japon) ou Hârîti, divinité protectrice de la procréation.

(Tibet, xvi^e siècle. Bronze : H = 32 cm. Musée national d'ethnographie de Munich.
Photo extraite du livre *l'Art du bouddhisme*.)

CHAPITRE VIII

Le yoga tantrique

1. Place du yoga tantrique parmi les autres yogas. Ses différentes variétés

Issu de la racine *yuj* (atteler, joindre), le mot *yoga*, en son sens le plus profond, exprime l'*unité* indissoluble, l'identité sans faille entre l'âme individuelle (*jîvâtman*) et le Soi universel (*Paramâtman*). Du point de vue de l'être encore plongé dans l'ignorance, cette unité apparaît cependant comme une *union* tout juste potentielle, donc restant à effectuer ; et une telle réalisation implique l'*unification*, la coordination préalable des différents éléments du psychisme humain, comparés à des chevaux impétueux qu'il convient de discipliner et d'atteler à un même char. D'où une autre signification secondaire, mais très ancienne, du terme *yoga* : méthode, ensemble de moyens mis en œuvre pour atteindre l'union. C'est ainsi que l'on s'est mis à distinguer un yoga de l'action (*karma-yoga*), un yoga de l'amour (*bhakti-yoga*), un yoga de la connaissance (*jñâna-yoga*), etc.

Historiquement, il est difficile de déterminer dans quel ordre ces diverses formes apparurent : plus on les étudie, plus on les découvre intimement solidaires, poursuivant le même but par des voies adaptées à la variété des tempéraments humains. Le plus ancien traité systématique que nous possédions sur le yoga s'intitule *Yoga-sûtra* ou « Aphorismes du yoga », sorte d'aide-mémoire d'une extrême concision destiné à des hommes capables de consacrer tout leur temps et toutes leurs énergies à la recherche du *Brahman*. Son auteur Patañjali – qui vécut peut-être au II^e s. av. J.-C. – ne fit que codifier, avec rigueur et acuité, une tradition bien antérieure. Sa méthode est devenue la forme la plus classique, la plus éminente et prestigieuse du yoga (d'où son nom de « yoga royal », *râja-yoga*), au point de constituer à elle seule un des six *darshana* (« points de vue », visions, modes d'approche de la Réalité absolue) reconnus par l'orthodoxie brahmanique. Le yoga y est défini comme la capacité de suspendre,

d'arrêter (*nirodha*) tous les mécanismes, automatismes, fluctuations et tourbillons (*vritti*) du psychisme (*chitta*), afin d'« établir le contemplateur dans sa propre nature », autrement dit dans un état de pure conscience : *samâdhi* (lequel, du reste, peut comporter plusieurs degrés).

Plus tardifs dans leur formulation, les yogas tantriques demeurent, pour l'essentiel, fidèles à cette perspective. Ils reprennent volontiers l'articulation de la méthode en « huit membres » (*ashtânga*), c'est-à-dire huit étapes : cinq pratiques extérieures (*bahiranga*) appelées *yama*, *niyama*, *âsana*, *prânâyâma*, *pratyâhâra*, et trois opérations intérieures (*antaranga*) appelées *dhâranâ*, *dhyâna*, *samâdhi* et rassemblées sous le nom de *samyama*. Mais on a parfois l'impression, à lire les auteurs tantriques, qu'il ne s'agit de leur part que d'une révérence un peu formelle ou d'un esprit de concurrence vis-à-vis de l'illustre modèle. On les voit par exemple – eux chez qui les préoccupations morales ne sont pourtant pas prédominantes – doubler le nombre des refrènements et des observances, qualifier de *yama* ce que Patañjali qualifiait de *niyama* ou inversement¹. On les voit surtout transposer sur un plan « pneumatique » des termes que le *Pâtanjala-yoga* réservait à des états purement mentaux ou supramentaux, à des stades progressifs d'intériorisation contemplative². Alors que, dans le système patañjalien, le *prânâyâma* constituait une propédeutique destinée à enlever les opacités de l'esprit pour le rendre apte à la concentration, il devient, dans le *hatha-yoga*, la technique centrale, l'arme privilégiée pour atteindre la cible.

En outre, selon le principe déjà souligné d'utiliser comme un remède ce qui normalement est un poison, tout le monde sensible se voit, dans les Tantras, non pas écarté, mais appelé à la rescousse. Les « noms-et-formes » (*nâma-rûpa*) qui composent la texture de l'univers et troublent le mental individuel sont employés comme des supports de méditation. A l'étude froide des fonctionnements de la pensée se substitue désormais une conception énergétique de l'être humain, une hyperphysiologie subtile que Patañjali n'ignorait pas mais qu'il jugeait accessoire par rapport à son but transcendant.

1. Voir la *Hatha-yoga-pradîpikâ* (I, 38) : « De même qu'une alimentation mesurée (*mîtâhâra*) est pour les *siddha* le premier des *yama* et la non-violence (*ahimsâ*) le premier des *niyama*... » Or la tempérance ne figure pas en réalité parmi les cinq *yama* que reconnaît Patañjali (elle pourrait provenir de la *Bhagavad-gîtâ*, IV, 16-17). D'autre part, les *Yoga-sûtra* ne tiennent pas la non-violence pour le premier des *niyama*, mais pour le premier des *yama*. Sur ces différences, voir aussi deux Upanishads tantriques : la *Shândilya-up.* (chap. 1) et la *Yogatattva-up.* (28).

2. Voir, à ce sujet, le passage du *Skanda-purâna* rapporté par le commentateur de la *Hatha-yoga-pradîpikâ* (II, 12) : « Si l'on pratique 12 *prânâyâma*, cela est défini comme un *pratyâhâra*, 12 *pratyâhâra* constituent une *dhâranâ*, 12 *dhâranâ* font un *dhyâna* qui conduit à l'union avec Dieu. Par 12 *dhyâna* est défini le *samâdhi*. » Selon les textes, les durées de rétention du souffle varient, mais la tendance reste la même à identifier les états de conscience méditative du *râja-yoga* avec différents degrés de *kumbhaka*.

L'usage est de discerner quatre modalités de yoga tantrique : la plus inférieure est le *mantra-yoga*, déjà examiné dans un chapitre précédent. Malgré ses incontestables vertus, certains maîtres estiment qu'il convient surtout à ceux que leurs capacités ne qualifient pas pour l'une des autres méthodes. Ce qui motive leur dédain tient au fait que la pratique des *mantra* (du moins védiques) reste traditionnellement liée au ritualisme, au respect des castes, aux observances sociales, etc., autant de contraintes dont un *vîra* brûle de s'affranchir. Au-dessus de ce « yoga pour tous », ils placent donc le *hatha-yoga* dont l'étude formera l'essentiel de ce chapitre. C'est une voie réputée rapide, intense, voire, selon la signification même du mot *hatha*, « violente » : « De même qu'en utilisant la force – nous disent la *Hatha-yoga-pradîpikâ* (III, 105) et, presque en termes identiques, la *Gheranda-samhitâ* (III, 43) – on ouvre un vantail avec une clé, de même, par le *hatha-yoga*, le *yogin* ouvre de force la porte de la Libération au moyen de *Kundalinî*. » Ayant reconnu l'interdépendance du corps grossier et du corps subtil, le *hatha-yogin* cherche à atteindre le second en maîtrisant le premier. Même lorsqu'il exerce avec acharnement ses articulations et son souffle, il n'oublie pas son but qui en réalité n'a rien de physique. Comme le rappelle le *Kulârnavatantra* (IX, 30), « ni la posture du lotus ni la fixation du regard sur le bout du nez ne constituent le yoga. C'est l'identité de *jîvâtman* et de *Paramâtman* qui constitue le yoga. »

Au-dessus encore du *hatha-yoga*, la tradition tantrique cite le *laya-yoga*, expression qui évoque la « dissolution » ou la « résorption » dans le non-manifesté (la « vacuité » bouddhique) des différents éléments constitutifs de la manifestation individuelle, et notamment de la fonction mentale³. Sur le plan pratique, ce yoga très difficile se distingue peu du *Kundalinî-yoga*. Il suppose une connaissance directe des centres subtils, *chakra* ou *pîtha* où les divinités ont leur siège. Il arrive enfin que les Tantras utilisent, pour désigner la partie la plus élevée de leur enseignement, l'expression « yoga royal » (*râja-yoga*) que l'on réserve normalement, comme nous l'avons vu, à l'enseignement de Patañjali. La seule finalité des autres yogas (et spécialement du *hatha-yoga*) serait, dit-on, de préparer le disciple au *râja-yoga*, synthèse et couronnement de toutes les méthodes⁴.

3. « Le *laya-yoga*, quoique diversement décrit, consiste uniquement à détruire l'activité mentale. Qu'il marche ou se tienne immobile, qu'il dorme ou mange, l'adepte médite sans relâche sur le Seigneur sans limites : ainsi parvient-il à détruire son activité mentale. C'est cela, le *laya-yoga*. » (*Yogatattva-upanishad*, 23, trad. J. Varenne : *Upanishads du yoga*, op. cit.)

4. La *Hatha-yoga-pradîpikâ* est très insistante sur ce sujet : « La félicité, qui résulte de l'absorption (*laya*), est atteinte seulement par le *râja-yoga* (IV, 78)... Quant à ceux qui pratiquent seulement le *hatha-yoga* sans connaître le *râja-yoga*, je pense qu'ils se donnent beaucoup de peine sans aucun fruit (IV, 79)... Toutes les techniques de *hatha* et de *laya* n'ont pour but que de parvenir à la perfection du *râja-yoga*. L'homme qui s'est élevé au niveau du *râja-yoga* déjoue la mort (IV, 103). »

On peut arrêter ici cette définition très sommaire des différents yogas tantriques, d'autant plus volontiers que chacun d'entre eux emprunte aux autres quelques-uns de leurs procédés. Il est impossible de parvenir aux cimes du *râja-yoga* sans avoir acquis la maîtrise du souffle vital, qui est l'objet principal du *hatha*. Ce dernier, de son côté, n'étant à aucun degré une « gymnastique », exige, pour donner tous ses fruits, une authentique attitude spirituelle. La technique des *mantra*, tout inférieure qu'on la prétend, joue pourtant un rôle décisif dans l'éveil de la *Kundalinî*, lequel, on l'a suffisamment montré, ne se réduit pas à une simple opération magique mais requiert de hautes facultés méditatives. Bref, tant d'interconnexions, d'échanges et de résonances autorisent bel et bien à parler d'un yoga tantrique, sans trop se préoccuper des délimitations théoriques et des distinctions hiérarchiques établies par telle ou telle école. *Mantra*, *hatha*, *laya*, *râja* sont souvent pratiqués par le même *yogin*, successivement ou conjointement, et l'on ne saurait imaginer un maître accompli dans l'un de ces quatre arts qui ne possède en même temps une réelle compétence dans les trois autres.

2. *Yama* et *niyama*

La question des *yama* et *niyama* recoupe en partie celle des qualifications initiatiques traitée antérieurement⁵. Je me bornerai donc à une description assez brève de ces disciplines négatives et positives qui constituent la base éthique, diététique, fonctionnelle du yoga des « héros ». Ces règles, est-il spécifié, ne s'imposent qu'aux aspirants dont le psychisme est troublé par la colère, la convoitise et autres tendances néfastes. Les êtres déjà pacifiés peuvent en négliger l'étude⁶. L'idée sous-jacente reste néanmoins qu'avant de se porter « par-delà le bien et le mal » il faut remplacer le mal par le bien, celui-ci, dans la pensée hindoue, s'identifiant presque toujours avec le « pur ».

Alors que Patañjali avait distingué cinq refrènements (*yama*), valables pour tous les hommes, et cinq observances (*niyama*), obligatoires pour les seuls *yogin*, la plupart des ouvrages tantriques énumèrent vingt préceptes, dix dans chaque groupe. Voyons d'abord les dix *yama*.

Ahimsâ est l'état d'esprit que l'on traduit un peu vite par « non-violence » : littéralement « absence de désir de tuer », volonté de ne nuire à aucune créature vivante. En tant qu'orientation profonde,

5. Voir chap. iv.

6. « Les préliminaires ne sont nécessaires qu'à ceux qui n'ont pas réalisé. Pour les autres, *niyama*, *âsana* et autres préliminaires sont inutiles. » (*Kulârnavatantra*, XI, 28-29.)

cette règle ne souffre aucune exception. Dans son application pratique, il peut y avoir apparence du contraire. Ainsi, l'on ne commet pas de faute si l'on est obligé de tuer pour défendre des êtres faibles, protéger des femmes, des vieillards, des enfants ou des brahmanes. D'autre part, on ne considère pas comme meurtre le sacrifice d'un animal offert aux dieux ; on croit même, depuis l'époque védique, que la victime immolée renaîtra dans des sphères d'existence supérieure.

Satya est la véracité, le refus du mensonge, l'exigence d'accorder ses actes avec ses paroles et ses pensées.

Asteya consiste à s'abstenir, non seulement de voler, mais aussi de convoiter le bien d'autrui.

Brahmacharya peut s'entendre à différents niveaux : au plus primaire, c'est la continence sexuelle exigée du novice afin qu'il puisse consacrer toute son énergie à la recherche de l'absolu ; chez un *yogin* plus avancé, suivant la voie de la « Main gauche », cette idée peut être transposée dans l'injonction de faire l'amour sans émettre sa semence. *Brahmacharya* signifie originellement « marcher avec le *Brahman* », « vivre avec le sacré » : c'est donc beaucoup plus une attitude intérieure qu'une chasteté formelle, et la tradition tantrique prouve que l'on peut être détaché du sexe tout en vivant ses jeux à l'extrême.

Kshamâ est la patience à supporter toutes choses agréables ou désagréables et aussi, dans certains contextes, l'inclination à pardonner.

Dhriti est la fermeté d'âme, la constance dans l'adversité et dans la prospérité ; *dayâ*, la bonté, la compassion ; *arjava*, la simplicité, la droiture.

Il convient d'insister un peu davantage sur le neuvième *yama* : *mîtâhâra* ou modération dans la nourriture. Le véritable *yogin* ne doit jamais remplir son estomac plus qu'aux trois quarts, finissant même son repas avec une légère sensation de faim. Il privilégie la nourriture « sattvique », c'est-à-dire, selon les expressions de la *Bhagavad-gîtâ* (XVII, 8-10), « savoureuse, onctueuse, substantielle et réjouissante ». Les aliments amers, acides, aigres, astringents, trop salés, fortement épicés ou réchauffés de la veille lui sont contre-indiqués, tout comme la viande, le poisson, l'alcool, sauf dans le cadre d'une consommation rituelle s'il relève de la voie de la « Main gauche ». Son régime doit rester, pour l'essentiel, à base de céréales et de produits laitiers. Miel, fruits, lentilles, fèves, légumes verts – mais en quantité raisonnable – sont réputés favorables à la pratique du yoga. Bien entendu, en tout cela il faut faire la part de singularités locales et culturelles. Certains textes fourmillent de prescriptions tatillonnes et parfois contradictoires, du moins pour une mentalité moderne. En les appliquant aveuglément, comme si elles avaient été

formulées pour tous les hommes à toute époque et en tout pays, on risquerait de se détraquer la santé sans aucun bénéfice spirituel.

Quant à la purification du corps (*shaucha*), dixième et dernier *yama*, elle dépend évidemment en grande partie d'une telle diététique (comme de procédés hatha-yogiques de nettoyage que nous verrons plus loin), mais elle ne mène pas loin si elle ne s'accompagne d'un assainissement psychique correspondant : élimination de pensées étouffantes et d'émotions chaotiques, refus d'être obsédé ou oppressé par quoi que ce soit, effort permanent pour rendre l'intellect toujours plus clair et pénétrant.

Passons maintenant aux dix *niyama* :

Tapas, vieux terme védique, a le sens technique de dégagement de chaleur entraîné par un effort intense sur soi-même. Dans le tantrisme, ce phénomène tout à fait objectif et vérifiable est directement lié à l'éveil, partiel ou complet, de la *Kundalinî*, hors de toute connotation pénitentielle ou mortifiante. Ce qui le prouve, c'est d'une part que les jeûnes, les pèlerinages, les voyages fatigants, les longues marches, les bains de l'aube, les prosternations répétées, bref toutes les activités corporelles qui entraîneraient une souffrance sont expressément déconseillées aux *yogin* ; et, d'autre part, que des manifestations analogues d'« ardeur » extraordinaire, de ferveur transcendante s'observent loin de tout contexte religieux, mystique ou ascétique, par exemple chez l'artiste inspiré, le guerrier prêt à risquer sa vie, l'homme ou la femme en état de transe amoureuse.

Samtosha signifie contentement, autosuffisance intérieure : l'adepte doit se satisfaire de ce qu'il a, par résultat de son *karman* antérieur, sans rêver à ce qu'il pourrait avoir ou ce qu'il croit mériter.

Astikya est la croyance en l'autorité du Veda, croyance assez relative et ambiguë chez certains *tântrika*, comme on a eu l'occasion de le dire. Non rares ceux qui pensent résoudre le problème en voyant dans le tantrisme une doctrine ésotérique de provenance védique, qui se serait transmise oralement et secrètement jusqu'à une époque où il serait devenu utile de la faire apparaître au grand jour.

Dâna exprime l'obligation de faire des dons ou des aumônes à la mesure de ce qui a été légitimement acquis.

Ishvarapûjâna est l'adoration du Seigneur ou de la Mère divine selon la forme choisie par le *sâdhaka*.

Siddhântavâkyashravana représente l'étude (surtout par audition directe) des textes traditionnels concernant la Délivrance, à l'exclusion des autres livres qui ne servent qu'à encombrer ou disperser l'esprit.

Hrî évoque le sentiment de honte que tout être « bien né » devrait éprouver lorsqu'il agit à l'encontre du sacré.

Mati désigne la compréhension juste, intuitive, la direction correcte de la pensée vers l'Eveil.

Japa, comme on le sait, est la répétition méditative – non pas mécanique ou distraite – des noms divins, des *bîja* et des *mantra*.

Enfin, *huta* signifie l'oblation ou la libation, actes qu'il est recommandé d'intérioriser puisque l'ensemble des injonctions précitées invite le *yogin* à se détacher du ritualisme.

Mais, dans des listes comme celle que l'on vient de présenter, entre une part de flottement et d'équivoque, due soit à l'intention un peu artificielle de se conformer à certains modèles, à certaines structures « incontournableement indiennes », soit au fait plus profond qu'un sens secret, ésotérique, communiqué seulement dans la relation avec le *guru*, venait éclairer, compléter, hausser sur un plan technique et opératif – seul plan toujours visé par de tels ouvrages – des termes à première vue assez stéréotypés ou semblant relever d'un moralisme banal. En outre, si les maîtres ont renchéri sur les exigences morales, ne serait-ce pas pour décourager, pour dégoûter les disciples alléchés par la perspective des jouissances et des pouvoirs ?

3. *Âsana*

Avec *âsana*, la prise de posture, apparaît véritablement le premier stade du *hatha-yoga*, du moins lorsqu'on se dispense des « six actions » (*shatkarma*) décrites plus loin. La pratique des *âsana* a un triple résultat : stabilité du corps et de l'esprit (*sthairya*) ; disparition de toute maladie (*ârogya*) ; légèreté physique (*anga-lâghava*). Sur tous ces points le yoga tantrique se distingue peu de celui de Patañjali : la posture, dans une école comme dans l'autre, est considérée comme parfaite lorsque cesse tout effort pour y parvenir, lorsqu'elle devient « stable et agréable » (*sthirasukha*), donnant à l'adepte la sensation qu'il pourrait y demeurer immobile et à l'aise, presque indéfiniment. Ce confort vigilant n'est pas réalisable sans un état intérieur juste, sans une détente profonde qui peut aller jusqu'à l'impression d'un corps absolument vide, comme fondu et dissous dans l'espace, laissant place à une conscience lumineuse et impalpable. Tant qu'il y a résistance, lutte, effort de « tenir », l'*âsana* reste sur un plan grossier, même si l'on peut déjà en attendre des résultats hygiéniques et thérapeutiques appréciables.

D'après le plus ancien traité de *hatha-yoga* connu, le *Goraksha-shataka* – cent vers attribués au fameux Gorakshanâtha (x^e siècle ?) –

« il existe autant d'*âsana* qu'il existe d'espèces d'êtres vivants... D'entre ces quatre-vingt-quatre centaines de milliers d'*âsana*, un *âsana* représentant chaque centaine de mille a été cité et ainsi Shiva a énuméré quatre-vingt-quatre *âsana*. ». Le même ouvrage cependant n'en retient que deux comme fondamentaux : *siddhâsana* (la posture des *siddha* ou « parfaits ») et *padmâsana* (la célèbre posture du lotus). La *Hatha-yoga-pradîpikâ*, qui ne paraît pas antérieure au ^{xv}^e siècle, décrit de son côté quinze postures, dont quatre éminentes : *siddhâsana* et *padmâsana* encore, plus *simhâsana* (le « lion ») et *bhadrâsana* (l'*âsana* bénéfique). C'est la *Gheranda-samhitâ*, autre traité postérieur appartenant à la même tradition des *Nâtha-yogin*, qui cite le plus grand nombre de postures : trente-deux. La *Shiva-samhitâ*, après avoir mentionné le chiffre traditionnel de quatre-vingt-quatre *âsana*, en retient quatre : *siddhâsana*, *padmâsana*, *ugrâsana* (la posture « terrible », appelée ailleurs *pashchimottanâsana* ou *pashchimâtânâsana*, posture de l'extension dorsale) et *svastikâsana* (la posture du *svastika*). Ce nombre n'est guère dépassé dans les diverses Upanishads tantriques. Signalons en passant qu'on ne peut pas toujours se fier aux dénominations des *âsana* pour les identifier sûrement ni davantage aux descriptions des anciens traités qui sont fort succinctes et elliptiques. Il arrive d'une part que plusieurs postures différentes soient désignées par le même nom et, d'autre part, qu'un même *âsana* soit connoté par des appellations dissemblables⁷.

Il importe de distinguer deux types de postures : celles qui ont pour but (au moins extérieur) d'assouplir, d'affermir et d'exercer le corps – la colonne vertébrale surtout – et celles qui sont destinées à la méditation. Ce sont surtout les premières, fort nombreuses, souvent difficiles et parfois acrobatiques, qui ont fasciné les Occidentaux et suscité depuis cinquante ans une énorme littérature illustrée de dessins ou de photographies. En fait, quand un contemporain affirme qu'il « fait du yoga », c'est généralement cela qu'il entend, cet amas quelque peu nébuleux de « postures » agrémenté, pour la forme, de quelques « respirations », le tout culminant dans une « relaxation » béate.

Il faut pourtant savoir que les anciens maîtres hindous ne prêtaient pas à ces techniques la même importance. Ce qu'ils entendaient par *âsana*, c'étaient surtout les postures assises, favorables à la concentration. Et lorsqu'ils en avaient trouvé une qui leur convenait, ils s'en contentaient volontiers et ne perdaient pas leur temps à exercer toutes les autres possibles. Cela dit, il n'est pas question de nier les effets bénéfiques des postures, même du premier type, sur les plans articulaire, musculaire, endocrinien, digestif et nerveux, dans la mesure où elles sont pratiquées avec intelligence et discer-

7. Cela est vrai également pour les *mudrâ* décrites plus loin.

nement, sous la direction d'un instructeur héritier d'une tradition correcte. On peut seulement regretter que ce qui n'était, dans la pensée de ses créateurs, qu'une technique auxiliaire ou périphérique soit devenu pour certains une fin en soi, une sorte de religion du corps possédant déjà, comme toutes les religions instituées, son aspect de commerce et de pouvoir. Sans jouer les esprits chagrins, il est permis de voir dans ce développement excessif de l'aspect physique du yoga, dans cette matérialisation, non exclusive de manipulations psychiques, un « signe des temps » d'une nature particulièrement subtile mais non sans liaison avec d'autres symptômes, déjà signalés, de l'« âge de fer » et du *kali-yuga*.

4. Purification des *nâdî*

Lorsque l'*âsana* est acquis – autrement dit, quand le novice est capable de rester assis longtemps, sans crispation, avec la colonne vertébrale bien droite – vient le contrôle de l'énergie vitale au moyen du souffle, certes, mais aussi de la pensée visualisatrice. C'est bien en ce sens global, en effet, qu'il faut entendre le terme *prânâyâma*. L'air respiré par la bouche et les narines est l'air grossier (*sthûla-vâyu*). La maîtrise de cet air grossier donne la maîtrise de l'air subtil (*sûkshma-vâyu*) et, à travers ce dernier, de la force vitale (*prâna-vâyu*). On touche ici l'aspect à la fois le plus efficace et le plus périlleux du *hatha-yoga*. « De même que les lions, les éléphants et les tigres s'apprivoisent graduellement, de même le souffle, sous une direction convenable, se maîtrise ; sinon il tue l'expérimentateur », nous dit la *Shândilya-upanishad* (chap. 1) : avertissement que l'on retrouve, à quelques variantes près, dans maints ouvrages tantriques. Si un mauvais usage du *prânâyâma*, par bonheur, ne tue que rarement, du moins peut-il mener au déséquilibre, à la maladie, à la dépression, à des formes d'obsession ou de névrose les apprentis sorciers.

On estime que le *prânâyâma* ne saurait aboutir si, au préalable, les *nâdî* – ces artères subtiles qui véhiculent les souffles – n'ont pas été purifiées des souillures qui les encomrent. Tel est l'objet de l'exercice fondamental appelé *nâdî-shodhana* (« nettoyage des *nâdî* »). Il consiste à inspirer l'air par la narine gauche ou lunaire (*idâ* ou *chandra*), à le retenir aussi longtemps qu'on en est capable, puis à l'expirer par la narine droite ou solaire (*pingalâ* ou *sûrya*) ; on réinspire alors par la même narine droite puis, après rétention, on expire par la gauche : cela constitue un cycle. On poursuit donc ainsi, n'utilisant jamais qu'une seule narine à la fois, expirant toujours par la narine opposée à celle qui a servi à l'inspiration, inha-

lant toujours par la même narine par laquelle on vient d'expirer, et ne gardant le souffle qu'après l'inspir. Les textes nous invitent à pratiquer cette respiration alternée⁸ quatre fois par jour, au lever du soleil, à midi, au crépuscule et à minuit, en accroissant progressivement le nombre des cycles jusqu'à quatre-vingts chaque fois : ce qui, pris à la lettre et compte tenu des rythmes respiratoires que l'on va préciser, occuperait bien un tiers de la journée. En trois mois, cependant, l'entier circuit des *nâdî* sera purifié, les énergies seront en équilibre dans le corps.

L'élément essentiel dans cet exercice et d'autres analogues est la rétention du souffle (*kumbhaka*), au point qu'un *prânâyâma* s'appelle un *sahita-kumbhaka*, une « rétention accompagnée » (c'est-à-dire précédée d'une inspiration ou d'une expiration, selon que l'arrêt s'accomplit à poumons pleins ou à poumons vides). Or, toutes ces phases obéissent à des mesures déterminées. L'unité de temps (*mâtâ*) choisie correspondrait, de façon assez pittoresque, à trois battements de mains ou à la durée nécessaire pour faire le tour du genou avec la main en claquant des doigts trois fois. Dans la pratique, on peut se baser sur les battements du cœur ou bien se fier à la division moderne en secondes. A partir de là on distingue trois valeurs : inférieure (*adhama*), moyenne (*madhyama*) et supérieure (*uttama*).

Bien que les traditions présentent quelques discordances, on retiendra les chiffres suivants : le *prânâyâma* inférieur dure environ 56 secondes (8 pour l'inspiration, *pûraka* ; 32 pour l'arrêt à poumons pleins, *antar-kumbhaka* ; 16 pour l'expiration, *rechaka*) ; le *prânâyâma* moyen dure 84 secondes (12-48-24) ; le *prânâyâma* supérieur 112 secondes (16-64-32). Dans tous les cas, comme on le voit, les proportions restent identiques (expir double de l'inspir et rétention quadruple) ; seules les durées varient⁹. Il est assez rare d'ailleurs que même un homme jeune et vigoureux maîtrise d'emblée le *prânâyâma* inférieur. Pendant les premières semaines de sa pratique, il se contentera le plus souvent d'une proportion 1-1-2 (par exemple 8-8-16 ou 10-10-20). Ce n'est que lorsqu'il se révélera capable de *répéter* un tel cycle une vingtaine de fois sans effort qu'il

8. C'est l'expression sous laquelle *nâdî-shodhana* est souvent connu en Occident. Il existe d'autres types de respiration alternée moins fréquents. Dans *anuloma* (littéralement « dans le sens du poil »), l'inspir se fait par les deux narines et l'expir s'effectue alternativement par l'une ou l'autre. Dans *pratiloma* (« à rebrousse-poil »), l'inspir s'opère tantôt à gauche, tantôt à droite, et l'expir par les deux narines. L'expression *anulomapratiloma* (« avec le courant et à contre-courant ») s'applique aussi au *nâdî-shodhana*.

9. D'autres rythmes sont codifiés selon les buts recherchés : 1-2-4, 2-4-1, 4-1-2. Ces jongleries respiratoires relèvent du *visâma-vritti-prânâyâma* (*visâma* = irrégulier, difficile). Dans *sâma-vritti-prânâyâma*, on égalise strictement les trois temps (1-1-1), voire les quatre si l'on respecte l'arrêt à poumons vides. En combinant toutes ces proportions avec les différents régimes de souffle et avec tous les *prânâyâma* connus, on aboutit à un nombre fantastique d'exercices possibles.

s'autorisera à augmenter, et encore très graduellement, la durée de la rétention jusqu'à atteindre le rythme « idéal » au bout de quelques mois ou de quelques années. Il serait en effet nuisible de se précipiter, de forcer ou de procéder par à-coups, selon sa fantaisie du jour. Toutes les phases de la respiration doivent s'enchaîner et s'accomplir avec harmonie, même dans cette forme de yoga où, sans conteste, la volonté joue un grand rôle et où, comme on l'a dit, la « violence » est tenue pour une vertu spirituelle.

Il existe des méthodes fort complexes de purification des *nâdî*, où les techniques respiratoires se combinent avec le *japa*, la répétition mentale de lettres sanskrites, de *bîja* ou de *mantra*. En voici une très puissante, quoique inabordable si l'on n'est pas profondément imprégné de culture ésotérique indienne :

L'adepte inspire par la narine gauche en répétant silencieusement 16 fois YAM (*bîja* de l'élément Air, de couleur gris fumée). Puis, bouchant les deux narines, il effectue le même *japa* 64 fois. Il se représente en même temps « l'homme noir du péché » (*pâpapurusha*) dans la cavité gauche de l'abdomen¹⁰ comme desséché par la fumée et, après avoir visualisé cet « ennemi » intérieur, il expire par la narine droite tout en répétant YAM 32 fois. Ensuite, il fait s'élever le feu du centre ombilical (*manipûra*) en répétant 16 fois RAM (le *bîja* rouge du Feu) et en inspirant par la narine solaire. Tenant le souffle, il compte encore 64 *japa* du même *bîja*. Ce faisant, il visualise le corps de l'homme de ténèbres comme brûlé et réduit en cendres. Il expire alors par la *nâdî* gauche avec 32 RAM. Fixant l'extrémité de son nez, il médite sur l'éclat de la Lune et inspire par *idâ* avec *japa* du *bîja* THAM 16 fois. Il réalise sa rétention en répétant 64 fois VAM (*bîja* de l'Eau). Il se représente alors comme inondé de nectar lunaire, entièrement lavé et purifié. Il expire par *pingalâ* avec 32 LAM (*bîja* jaune de l'élément Terre) et ainsi son nouveau corps devient-il complet et consolidé¹¹. Enfin, avec le *mantra* SO-HAM (« Je suis Lui »), le *yogin* régénéré conduit et fixe son Soi individuel, son « âme vivante » (*jîvâtman*) dans sa résidence éternelle : le cœur.



10. Le *Mahânirvâna-tantra* (V, 98-99) le décrit comme un homuncule noir, de la taille d'un pouce, la barbe et les yeux rouges, tenant un sabre et un bouclier, furieux, la tête basse. Mais, dans une perspective cathartique, chacun fera mieux de l'imaginer à sa façon.

11. La transformation des éléments les uns dans les autres ne s'accomplit donc pas ici dans le sens de la « solution » (*laya*), comme dans le *Kundalinî-yoga*, mais plutôt dans le sens de la « coagulation », de la descente dans un corps régénéré.

5. Les six actions

Avec les *shatkarma*¹² on paraît reporté à un niveau nettement plus physiologique du *hatha-yoga*. Mais il est spécifié que ces manipulations, assez étranges pour un Occidental, ne sont nécessaires qu'aux aspirants dont les trois humeurs¹³ seraient en déséquilibre et qui souffriraient d'un excès de phlegme ou de graisse dans le corps. Un disciple exempt de ces défauts pourra s'en dispenser, car le *nâdî-shodhana-prânâyâma* décrit plus haut aura suffi à le purifier de fond en comble. Il n'en reste pas moins que certaines de ces opérations (les trois dernières surtout) sont familières à tous les *yogin*. Un souci d'hyperhygiène s'y mêle à une recherche de pouvoirs surnaturels (*siddhi*) et, au-delà, à la quête d'un état transcendant et inaltérable.

Les « six actions » sont nommées *dhauti* (nettoyage), *basti* (lavement), *neti* (conduite du fil), *trâtaka* (fixation oculaire), *navli* (tournoiement du ventre) et *kapâlabhâti* (clarification du crâne) :

a) *Dhauti* comprend quatre méthodes : *antar-dhauti* (nettoyage interne) ; *danta-dhauti* (nettoyage dentaire) ; *hrid-dhauti* (nettoyage de la poitrine) ; *mûla-dhauti* (nettoyage du rectum).

Antar-dhauti est lui-même quadruple : dans *vâtasâra* (« purification par le vent »), on attire l'air dans l'estomac¹⁴, on l'y agite un moment par la *navli* décrite plus loin, puis on le rejette par la bouche ; dans *vârisâra* (« purification par l'eau »), celle-ci est pompée dans le corps au moyen des sphincters anaux¹⁵ ; *vahnîsâra* (ou *agnîsâra*, « purification par le feu ») n'est autre que l'*uddiyâna-bandha* (contraction abdominale, voir plus loin) répété par séries énergiques et rapides, sans reprendre souffle ; enfin, dans *bahîskrita*, l'air est de nouveau avalé dans l'estomac, retenu environ une heure et demie puis expulsé par le rectum. Les *yogin* exercés sont capables de pousser ce dernier vers l'extérieur et de le laver dans les mains.

12. On se gardera de confondre ces « six actions » hatha-yogiques avec six pouvoirs (également appelés *shatkarma*), d'ordre magique et obtenus par certains *mantra* : *vidve-shana* (diviser, séparer les amis, les parents, etc.), *vashîkarana* (soumettre à sa volonté), *mârana* (faire mourir), *toshana* (fasciner ou attirer irrésistiblement), *stambhana* (immobiliser) et *ucchâtana* (ruiner un adversaire ou le chasser de son occupation, de son lieu d'existence). Dans cette liste plutôt sinistre s'introduit quelquefois un pouvoir bénéfique : *shânti* (écarter les maladies, les mauvaises influences, ou bien les apaiser après qu'elles ont sévi). Les six *karma* du *hatha-yoga* sont également nommés *kriyâ*, d'où l'expression *kriyâ-yoga* utilisée pour désigner l'ensemble de ces disciplines purificatrices.

13. Sur les *tridosha*, cf. chap. III, 2.

14. Une *mudrâ* spéciale, dite « bec de corbeau » (*kâkinî-mudrâ*) est utilisée, de même que dans *bahîskrita*. Le *yogin* s'exerce d'autre part à fermer à volonté son épiglotte et à « pousser » peu à peu de petits volumes d'air dans son estomac, jusqu'à ce que celui-ci soit pleinement dilaté.

15. Une autre version du *vârisâra* consiste à boire jusqu'à satiété de l'eau tiède (salée selon certaines proportions), à la faire tourner dans l'estomac (*navli*) puis à la forcer (au moyen de certains *âsana*) à descendre dans l'intestin avant de l'expulser par l'anus.

Danta-dhauti comporte non seulement le nettoyage des dents mais aussi celui des gencives (*danta-mûla-dhauti*), de la langue (*jihvâ-shodhana*), des oreilles (*karna-dhauti*) et de la cavité crânienne (*kapâlarandhra-dhauti*), c'est-à-dire de la partie supérieure à l'arrière du palais.

Hrid-dhauti est triple : *vâsa-dhauti*, *danda-dhauti* et *vamana-dhauti*. La première technique, assez spectaculaire, consiste à avaler lentement et progressivement une bande d'étoffe fine et douce, trempée dans l'eau tiède salée et mesurant un mètre et demi (ou beaucoup plus, selon certains). Lorsque presque toute la longueur a été avalée, tout en maintenant l'extrémité serrée entre les dents, on imprime au reste du tissu qui se trouve dans l'estomac un vif mouvement rotatif (*nauli*). Puis on fait ressortir tout doucement l'étoffe.

Danda-dhauti est un procédé analogue effectué au moyen d'une tige de banane souple ou d'un bâton de canne à sucre. *Vamana-dhauti*, enfin, se réalise deux heures environ après un repas (alors que les autres purifications s'opèrent à jeun) : on boit une grande quantité d'eau (salée ou non) puis on la vomit entièrement, mêlée aux résidus de nourriture qui se trouvaient encore dans l'estomac. La théorie qui justifie cette pratique est que, à ce stade de la digestion, la portion nutritive, « prânique » des aliments a déjà été extraite et absorbée par les parois intestinales et qu'il ne reste dans l'estomac que des substances dévitalisées et alourdissantes pour l'organisme. Certains auteurs veulent y voir une imitation des mœurs du tigre qui, quelques heures après avoir dévoré sa proie, vomit la nourriture semi-digérée. D'autres appellent ce vomissement volontaire « pratique de l'éléphant » (*gaja-karani*) parce qu'elle évoquerait l'habitude qu'a ce pachyderme d'absorber de l'eau dans sa trompe puis de la rejeter.

Mûla-dhauti, le quatrième nettoyage interne, concerne l'anus, issue de l'*âpana-vâyû* ; on se sert d'une tige de curcuma ou bien du majeur et de l'eau. Ce soin peut d'ailleurs être rattaché au groupe d'exercices suivant.

b) *Basti*, le second des *shatkarma*, est double : de l'espèce sèche (*shushka-basti* : « pompage à sec ») ou de l'espèce humide (*jala-basti* : « pompage d'eau »). Le premier se pratique en posture inversée ou bien assis sur la terre, dans la posture dite *pashchimottânâsana* (âsana de l'extension dorsale, déjà nommée) où l'on se penche vers ses genoux, talons joints et jambes droites, en saisissant ses gros orteils avec les doigts : on fait alors se mouvoir lentement l'abdomen vers le bas, puis on contracte et dilate alternativement l'anus (*ashvinî-mudrâ* ou « *mudrâ* de la jument »). Dans *jala-basti*, on s'accroupit sur les talons ou sur les orteils avec de l'eau jusqu'au nombril. On introduit dans le rectum un tube dont l'orifice a environ le diamètre du petit doigt et dont la longueur correspond à peu près à six doigts ;

le tube est inséré jusqu'à la profondeur de quatre doigts, tandis qu'on laisse deux doigts de longueur dépasser à l'extérieur ; on contracte alors les sphincters de façon que l'eau pénètre. Aussitôt on retire le tube et on exécute *nauli* afin de faire circuler l'eau à l'intérieur des intestins. Pour l'expulser ensuite, on utilise de nouveau le tube. A un stade avancé, on parvient à aspirer l'eau directement dans l'intestin sans l'aide d'aucun instrument, puis à l'évacuer.

c) *Neti* fait encore partie de ces soins méticuleux d'hygiène qui ne laissent pas d'étonner les non-Hindous. Il s'agit d'introduire dans une fosse nasale l'extrémité d'une cordelette mesurant au moins un empan, bien imbibée d'huile (ou bien trempée au préalable dans de l'eau tiède salée). Fermant l'autre narine avec le doigt, on inspire par celle où l'on conduit le fil, puis on expire par la bouche : ainsi plusieurs fois jusqu'à que le bout de la cordelette ressorte entre les lèvres. On saisit alors les deux extrémités et on les fait se mouvoir en douceur. On opère de la même manière avec l'autre narine. Les experts deviennent même capables de passer la cordelette d'une narine à l'autre. Il existe des procédés plus simples de nettoyage des cavités nasales : par exemple aspirer de l'eau salée par les narines et la rejeter par la bouche.

d) *Trâtaka* est ainsi défini dans la *Gheranda-samhitâ* (I, 54-55) : « Fixer le regard, sans ciller ni cligner des yeux sur un objet très menu, jusqu'à ce que les larmes jaillissent. » Cet exercice est réputée tout à la fois bénéfique pour les yeux et favorable à la concentration.

e) *Nauli* est l'une des pratiques les plus appréciées et les plus quotidiennes des *hatha-yogin*. On la nomme aussi *laulikî* : « ce qui fait onduler, ondoyer, tourner (le ventre) ». Debout, les pieds écartés, les épaules inclinées vers l'avant, les genoux un peu fléchis, les mains posées sur les cuisses, l'adepte, après avoir vidé les poumons à fond, tire fortement toute la région abdominale vers la colonne vertébrale (*uddiyâna-bandha*). Il doit parvenir alors à isoler et à faire saillir ses grands droits (*rectus abdominis*) puis à les faire rouler en un mouvement rapide (« avec l'impétuosité d'un tourbillon », précise la *Hatha-yoga-pradîpikâ*, II, 33).

f) *Kapâlabhâti* est une préparation classique au *prânâyâma*. Par une brusque contraction de la sangle abdominale, l'air est expulsé violemment des poumons. Une fois vidés, ceux-ci, d'eux-mêmes, sans effort, se remplissent. Cette alternance d'expirations forcées et d'inspirations passives doit être répétée à un rythme très vif, en séries plus ou moins prolongées et selon des modalités diverses (par les deux narines, par une seule à la fois, en respiration alternée). En principe, on n'observe pas de rétention de souffle après chaque série.

6. Principaux *prânâyâma*

Lorsque le corps a été suffisamment purifié par l'ensemble ou une partie des pratiques mentionnées plus haut, le *sâdhaka* peut se consacrer aux différents *prânâyâma*. J'en décrirai quelques-uns, sans trop entrer dans le détail technique. Les textes, ici encore, ne trahissent pas l'essentiel, qui fut toujours transmis oralement, chaque école pouvant avoir sa « recette » particulière et chaque *guru* son « tour de main » réservé.

Sûryabhedana est la « percée du Soleil ». Dans ce *prânâyâma* en effet, l'inspiration se fait toujours par la narine droite, « solaire » (*sûrya* ou *pingalâ*), et l'expiration, très lente, par la narine gauche, « lunaire » (*chandra* ou *idâ*). Entre ces deux phases s'intercale un *kumbhaka* aussi prolongé que possible, « au point que l'air semble atteindre même les cheveux et le bout des ongles », nous dit la *Hatha-yoga-pradîpikâ* (II, 49). Cet exercice, répété assez longtemps, accroît la chaleur corporelle et la vitalité générale.

Ujjâyin est le « conquérant », « celui qui apporte la victoire ». On inspire avec lenteur par les deux narines, en contractant la glotte de manière à freiner l'entrée de l'air et à produire un son frotté, sourd, uniforme ; puis on retient le souffle au maximum et on expire par la narine gauche, avec le même bruissement caractéristique. Ce *prânâyâma*, bénéfique pour la gorge et tonifiant, a l'avantage de pouvoir être accompli même debout ou en marchant.

Dans *sîtkârin* (ou *shîtkârin*), on inspire par la bouche en produisant une sorte de sifflement (*sît* ou *shît*), les dents presque serrées, la langue suspendue à l'intérieur du palais sans en toucher les parois. Après avoir retenu l'air, on expire par les deux narines. Ce *prânâyâma*, accessoirement rafraîchissant, peut être rattaché aux techniques sexuelles tantriques. Grâce à lui, selon la *Hatha-yoga-pradîpikâ* (II, 54-55), « le *yogin* devient semblable au dieu Kâma (l'Eros hindou), adoré par les cercles de *yoginî* et maître de l'émission et de la résorption (du sperme) ».

Shîtâlî (la « rafraîchissante ») est également un des rares *prânâyâma* où l'inspiration s'accomplisse par la bouche avec un son sifflant. Pour cela on donne à la langue la forme d'une paille ou d'une pipette en la laissant légèrement dépasser des lèvres arrondies. Après rétention, on expire lentement par les deux narines. Cet exercice apaise le feu du corps (la « bile »), ainsi que la faim et la soif. On le dit être une imitation de la respiration des serpents et, par une analogie toute magique, il passe pour rendre leur venin inoffensif au cas où l'on serait mordu par eux.

Bhastrî, *bhastrâ* ou *bhastrikâ* sont différents noms utilisés pour désigner un *prânâyâma* puissant entre tous, capable d'éveiller la *Kundalinî* si les *nâdî* sont déjà purifiées. Dans ce « soufflet de forge » – c'est le sens propre de ces mots – les cycles inspir-expir s'enchaînent avec rapidité, énergie et intensité, mobilisant le système respiratoire tout entier, à la différence de *kapâlabhâti* qui ne sollicite que le diaphragme. Il existe plusieurs variantes de *bhastrikâ*, toujours suivies d'une rétention de souffle aussi longue que possible.

Bhrâmarin est un terme diversement interprété. Pour la *Hatha-yoga-pradîpikâ* (II, 68), c'est l'« abeille » : « L'inspiration est rapide et impétueuse, produisant un son pareil au bourdonnement de l'abeille mâle. L'expiration, très lente, rappelle le bourdonnement de l'abeille femelle. Par cet exercice répété apparaît dans l'esprit des grands *yogin* une sorte d'enjouement béatifique. » Pour la *Gheranda-samhitâ* (V, 77-82), *bhrâmarin* est l'écoute des sons subtils à l'intérieur du corps.

Le même traité (V, 83) décrit ainsi le *prânâyâma* appelé *mûrcchâ* (l'« évanouissement ») : « Ayant aisément accompli la rétention du souffle et fixé le mental (*manas*) sur l'espace entre les deux sourcils, qu'on se dégage de tous les objets de perception. Ceci provoque l'évanouissement du *manas* et est une source de félicité. » Dans la pratique, cette « syncope » bienheureuse (et fort dangereuse) s'obtient en retenant le souffle jusqu'à l'extrême limite de sa capacité individuelle (ce qui ne doit pas empêcher l'expiration subséquente d'être très lente). Le *jâlandhara-bandha*, dont il sera bientôt question, doit être particulièrement affermi lors du *kumbhaka*.

Plavinî est le *prânâyâma* « qui fait flotter ». On doit emplir l'estomac d'air « jusqu'à débordement » (autre sens du mot) par une inspiration si complète qu'elle rend le corps comme une bouée gonflée, capable, dit-on, de flotter sur l'eau.

Dans les huit *prânâyâma* que l'on vient d'évoquer, la rétention s'effectue toujours après l'inspiration (*antar-kumbhaka*). Il existe aussi des exercices – abordés généralement plus tard – où l'arrêt de souffle est réalisé après l'expiration (*bahya-kumbhaka*), et d'autres formules encore où le *yogin* respecte (et souvent égalise) les deux types d'apnée. Tout cela, cependant, n'implique pas une maîtrise absolue du *prâna*. Aussi envisage-t-on un degré supérieur où l'adepte devient capable de suspendre son souffle spontanément, pour une durée aussi longue qu'il le veut, sans préparation et sans effort, à n'importe quel moment de l'inspir ou de l'expir : ce *kumbhaka* est qualifié de « pur », d'« isolé » (*kevala*) et les textes ne tarissent pas d'éloges à son endroit, le considérant même comme le seul et véritable *prânâyâma*, tous les autres étant relativement extérieurs et

grossiers par rapport à lui. C'est en réalité une sorte de respiration « cellulaire », imperceptible pour un témoin, s'accompagnant d'une froideur du corps (à l'exception d'une trace de chaleur au sommet de la tête) et d'une rigidité quasi cadavérique qui s'étend parfois jusqu'aux vêtements. Les *yogin* expliquent ces phénomènes – lorsqu'ils se donnent la peine de les expliquer – par le fait que leur souffle à ce moment-là ne passe plus par les deux narines, mais par la voie centrale subtile, *sushumnâ*, où toutes leurs énergies vitales et mentales se sont résorbées. Quant à exprimer cet état en termes de durée, cela est encore plus problématique. Si l'on se fie à certains textes ou certains témoignages, il ne faudrait même plus parler ici en minutes, mais en heures et en jours (douze jours pour le *samâdhi*).

Quoi qu'il en soit, avant de parvenir à une telle maîtrise, le *yogin* rencontrera maints obstacles et parcourra plusieurs étapes marquées par des phénomènes non pas proprement « surnaturels » – car à bien prendre ils relèvent de la Nature, en un sens élargi – mais du moins surprenants pour qui ne serait pas prévenu. Le passage suivant, extrait de la *Yogatattva-upanishad*¹⁶, résume assez bien les données éparses dans beaucoup d'autres textes : « Lorsque l'on tient ainsi le souffle, la transpiration se fait abondante et il est nécessaire de masser le corps (sous-entendu : avec sa propre sueur). Plus tard, le corps se met à trembler alors même que l'on est assis dans la posture du lotus. Et si l'on avance encore dans ce type de pratique, paraît le phénomène dit "la grenouille" : l'adepte assis dans la posture du lotus saute et bondit comme une grenouille. Plus tard, ces mouvements cessent mais le corps se soulève au-dessus du sol et, bien qu'étant toujours assis dans la posture du lotus, l'adepte se déplace sans toucher terre.

« Apparaîtront également d'autres phénomènes surhumains, mais il se gardera d'en faire état ; il ne dira pas non plus que maintes misères corporelles lui seront dès lors épargnées, car il ne dormira plus que très peu, éliminera un minimum d'excrétions, sera préservé d'hémorragies, de bavement, sueurs profuses, mauvaises odeurs et autres ; et, s'il progresse encore dans la pratique de tenue du souffle, il acquerra bientôt une force prodigieuse qui lui permettra non seulement de circuler à volonté sur toute la terre, mais encore de l'emporter sur n'importe quelle créature : tigres, panthères, éléphants, buffles sauvages, lions, il les tuera tous d'une simple chiquenaude ! Devenu aussi beau que le dieu Amour (*Kâma*) lui-même, il attirera les femmes qui languiront de faire l'amour avec lui, mais il s'en abstiendra afin d'éviter de perdre sa semence. Oui, qu'il se garde de la gent féminine : du fait qu'il ne répandra pas sa semence, son corps conservera une odeur agréable. »

16. 52-56 (trad. J. Varenne : *Upanishads du yoga*, op. cit.).

La fin de ce texte est intéressante, au-delà de sa misogynie apparente, parce qu'elle souligne bien l'incompatibilité (non pas métaphysique ou morale, mais technique, synchronique) entre une pratique très avancée du *prânâyâma*, liée à l'ascension de la *Kundalinî*, et une activité sexuelle, du moins de type ordinaire (avec émission de la semence). La perspective n'est donc pas vraiment différente de celle que nous envisagerons au chapitre suivant, en traitant du *maithuna*. Le fait de préférer la « femme intérieure » (comme dans le *Kundalinî-yoga*) ou la « femme extérieure », la femme de chair (comme dans la voie de la « Main gauche ») peut même, à la limite, n'être qu'une question d'opportunité, plutôt que de tempérament nettement orienté, et n'affecter en rien la qualité et le résultat de l'expérience. Le seul danger vient d'une vision non claire et de mélanges non maîtrisés.

7. Mudrâ

Le terme *mudrâ* est un de ceux que l'on rencontre le plus fréquemment dans les ouvrages de yoga et qui font même partie désormais (avec *chakra*, *karma* et quelques autres vocables d'origine indienne) des conversations de salon. Il est dommage pourtant que l'on ne distingue pas toujours les différentes acceptions de ce mot.

Dans le culte (*pûjâ*), les *mudrâ* sont des gestes particuliers, codifiés, exprimant certaines significations précises, cela en liaison avec des *mantra* auxquels ils donnent en quelque sorte pouvoir et autorité. Le sens propre de « sceau », « empreinte », « cachet ou marque apposée pour sceller ou authentifier » – sens dominant dans les *mudrâ* tantriques – existe bien déjà ici, dans la mesure où le geste renforce et intensifie la parole et l'action rituelles.

Dans la danse indienne, on aboutit à un véritable « langage mudrique », un mode de communication non verbale hautement élaboré et raffiné ; à chaque position des mains et des doigts correspond une émotion déterminée, soulignée par l'expression du visage et l'attitude du corps¹⁷.

Dans le *hatha-yoga*, la *mudrâ* apparaît d'abord comme une technique par laquelle le souffle est « scellé » de façon inviolable à l'intérieur du corps. Qui dit verrou dit aussi clé, et les *mudrâ* n'ont pas une simple fonction d'enfermement mais une fonction dynamique d'ouverture, de libération. Associées aux *âsana* et aux *prânâyâma*, elles constituent le moyen le plus efficace pour réveiller l'énergie dor-

17. Voir T. Michaël : *La Symbolique des gestes de mains (hasta ou mudrâ) selon l'Abhinaya-darpana dans les danses sacrées de l'Inde*, 1985 (diff. Librairie de l'Inde, Paris).

mante, cette *Kundalinî* qui, selon le langage ésotérique des Tantras, bloque de sa tête l'entrée de la *Brahmanâdî*. C'est sous leur action combinée et bien dosée que la Lovée se redresse, « comme un serpent frappé par un bâton ». Si tel est bien le pouvoir des *mudrâ*, on comprend qu'aucune science n'ait été tenue plus secrète que celle qui les concerne¹⁸. Il en va ici comme des *mantra* : lire dans un ouvrage la description de ces « sceaux » ne donne point la capacité de les manipuler ; ils doivent être appris d'un maître et toujours utilisés dans un contexte approprié.

Le nombre de *mudrâ* tantriques n'est pas réellement défini. La *Hatha-yoga-prâdîpikâ* (III, 6-7) en énumère dix ; la *Shiva-samhitâ* (IV, 23-24) les dix mêmes, avec de légères variantes de formes ; la *Gheranda-samhitâ* (III, 1-3), vingt-cinq, dont dix encore sont déclarées importantes dans le *Kundalinî-yoga*. J'en citerai ici quelques-unes, réservant celles dont la finalité est plus spécifiquement sexuelle (*vajrolî*, *sahajolî*, *amarolî*) au chapitre suivant¹⁹. Je commencerai par les trois « ligatures » (*bandha*) que les textes classent parmi les *mudrâ*, bien qu'elles forment une famille distincte et soient inséparables de la science du *prânâyâma* :

a) *Mûla-bhanda* est une forte contraction des sphincters anaux (comme si l'on voulait faire se rejoindre l'anus et le nombril), accompagnée souvent, en position assise, d'une pression du talon contre le périnée. Cette « ligature de la base » doit être maintenue durant la rétention à poumons pleins et aussi durant l'arrêt de souffle plus ou moins prolongé qui suit l'expiration. Bien qu'avec l'entraînement on parvienne à dissocier la contraction de l'anus de celle du périnée ou du bas-ventre, dans *mûla-bhanda*, en principe, c'est toute la région inférieure de l'abdomen entre le fondement et le nombril qui est tirée en arrière vers la colonne vertébrale et remontée vers le diaphragme. Par cette pratique, l'énergie habituellement descendante (*apâna*), qui va du milieu à la base du tronc et préside aux fonctions d'excrétion et d'éjaculation, est forcée de remonter jusqu'à la « zone du feu » (*vahni-mandala*) qui a la forme d'un triangle renversé situé juste au-dessous de l'ombilic.

18. « Ces *mudrâ* doivent être soigneusement gardées secrètes, comme on cacherait un coffret de pierres précieuses. Comme des plaisirs d'amour avec une femme de noble famille, on ne doit en parler à personne » (*Hatha-yoga-prâdîpikâ*, III, 9). Rappelons aussi, d'une part, que *mudrâ* est le nom donné à la jeune fille utilisée dans les pratiques sexuelles du tantrisme bouddhique et, d'autre part, que c'est un des cinq M de la voie hindoue de la « Main gauche » (les céréales grillées et épicées, qui ont un pouvoir excitant).

19. Presque toutes les *mudrâ* contribuent plus ou moins au contrôle séminal, en particulier les deux *bandha* : *uddiyâna* et *mûlâ*, et *khecharî* dont la *Hatha-yoga-prâdîpikâ* (III, 42) nous dit : « Si un yogin a scellé par la *khecharî-mudrâ* l'ouverture placée vers le haut derrière la lnette, son *bindu* (sperme) ne s'écoule pas, même s'il est étreint par une jeune femme pleine de désir. »

b) *Uddîyâna-bandha*, la « ligature de l'envol », consiste à faire remonter le plus haut possible le diaphragme vers le thorax, comme si l'on voulait que le nombril rejoignît le cœur. On dit que grâce à ce *bandha* ces « grands oiseaux » que sont les souffles vitaux, dispersés dans l'espace du corps et en mouvement incessant, prennent leur essor dans une direction qui leur était jusqu'alors inconnue : le canal médian de la *sushumnâ*. *Uddiyâna* est réputé comme la plus puissante des trois « ligatures ». On l'exerce plus facilement après une expiration complète (par exemple avant *nauli*) mais, lors d'un *prânâyâma* soutenu, elle doit impérativement être exécutée à la fin de la rétention (*antar-kumbhaka*) et au début de l'expir. La cavité créée dans le ventre sera alors naturellement moindre que lorsqu'on pratique à poumons vides.

c) *Jâlandhara-bandha* doit être exécuté juste à la fin de l'inspiration. C'est, selon l'interprétation étymologique symbolique (*nirukta*), la « ligature qui contrôle le réseau (des *nâdî*) ». Le menton reste enfoncé dans le creux de la gorge au sommet du sternum, ce qui provoque un fort étirement et une tension de la nuque. Ainsi, pendant la rétention, le passage de l'air est-il entièrement bloqué, permettant une suspension du souffle sans bourdonnement d'oreilles ni pression au niveau du cœur ou de la tête. Telle est l'explication physiologique. Mais, de façon plus hermétique, les traités de *hatha-yoga* nous apprennent que, par cette contraction de la gorge, « l'eau de la voûte céleste cesse de couler vers le bas » ou encore que « le nectar ne tombe plus dans le feu²⁰ ». On aperçoit là une allusion au *soma*, à l'*amrita*, au *piyûsa* (nectar lunaire obtenu par le barattement de la mer de lait), toutes expressions équivalentes pour désigner une mystérieuse substance localisée dans le cerveau et qu'il importe au plus haut point de préserver, de peur qu'elle ne s'écoule dans le « feu » ou le « Soleil » situé dans le ventre et toujours prêt à l'engloutir. Ce thème complexe s'éclairera mieux à mesure que nous parcourrons d'autres techniques.

On attribue une éminente valeur à l'emploi conjugué et simultané des trois *bandha*. « Si l'on suit cette méthode, le *vâyû* (l'énergie vitale) finit par se résorber (dans la voie du milieu). Alors la mort est conquise, il n'y a plus ni vieillesse ni maladie²¹. » La méthode, en théorie assez simple, revient toujours à forcer *prâna* à descendre et *apâna* à monter, au rebours de leur direction naturelle. A cet égard, *jâlandhara* et *mûla* agissent, pendant la rétention du souffle qui est la phase essentielle de la fusion, comme des verrous ou des soupapes de sécurité. Selon Arthur Avalon²², « tout semble se passer

20. *Hatha-yoga-pradipikâ*, III, 71-72.

21. *Ibid.*, III, 75.

22. *La Puissance du serpent* (Dervy-Livres, p. 224).

comme dans un tube creux dans lequel un piston fonctionne aux deux extrémités, sans que puisse s'échapper l'air central, qui est ainsi échauffé. Alors la puissance du Serpent, *Kundalinî*, éveillée par la chaleur ainsi produite, sort de son état potentiel, appelé "sommeil", où elle repose lovée ; alors elle siffle et se redresse, et entre dans le *Brahmadvâra* ("porte du *Brahman*"), dans la *sushumnâ*, puis par des efforts répétés perce les *chakra*... »

Ce travail peut être facilité par l'exercice répété d'un certain nombre d'*âsana* spécifiques classés dans la catégorie des *mudrâ*, à savoir toutes les postures inversées : *shîrshâsana* (où l'on se tient sur la tête), *sarvangâsana* (où l'on se tient sur la nuque et les épaules, les pieds également en l'air), *halâsana* (la « charrue », même posture avec les pieds posés au sol derrière la tête), *viparîta-karanî* (variante de *sarvangâsana*, où la position du bassin et du thorax est différente, et aussi nom générique de tous les *âsana* inversés). Au-delà de leurs effets physiologiques inlassablement vantés – du moins lorsqu'on les maintient très longtemps²³ – il faut les voir comme une nouvelle série particulière de procédés visant à intercepter le flot lunaire qui descend du *soma-chakra*, localisé entre l'*âjñâ* et le *sahasrâra*, et l'empêcher d'être « asséché » et dévoré par le Soleil situé dans la région ombilicale. La Lune, dont l'essence est de fraîche et douce immortalité, a la face tournée vers le bas ; le Soleil – ici considéré comme principe de combustion et de destruction, ce feu tropical qui pompe toute la sève des plantes – a la bouche tournée vers le haut. Telle est leur position respective dans le corps humain lorsqu'on se tient debout. Mais si l'on renverse le corps, plaçant le nombril en haut et la tête en bas, c'est le Soleil qui se trouve situé au-dessus et la Lune au-dessous. Alors le *yogin* « remonte le temps » et interrompt la décrépitude.



Examinons maintenant trois *mudrâ* considérées comme solidaires et devant être accomplies huit fois par jour, toutes les trois heures :

Mahâmudrâ, le « grand sceau », se réalise en position assise, le talon du pied gauche pressé contre le périnée, la jambe droite allongée devant soi, à angle droit avec la jambe gauche. On accroche alors le gros orteil droit avec les deux mains, on redresse la colonne vertébrale et on exécute le *kumbhaka* avec les trois *bandha* vus plus haut. Ensuite, on expire avec lenteur et on pratique semblablement de l'autre côté.

23. La *Hatha-yoga-pradîpikâ* (III, 82) préconise une durée de trois heures par jour.

Mahâbandha, la « grande ligature », est le même exercice à partir de la posture du demi-lotus, c'est-à-dire le pied droit placé sur la cuisse gauche (ou inversement). En outre, on se dispense quelquefois du *jâlandhara-bandha*, remplacé par une ferme pression de la langue contre la région supérieure du palais et les incisives supérieures (*jihvâ-bandha*).

Les jambes nouées en lotus complet (*padmâsana*), durant la rétention de souffle le *yogin* pose les deux mains à plat sur le sol, prend appui sur elles, soulève légèrement le corps puis le laisse retomber sur les deux fesses à plusieurs reprises : cette pratique appelée *mahâ-vedha*, la « grande percée » (sous-entendu du *prâna* à travers la *sushumnâ*), intensifie les deux opérations précédentes par lesquelles le mouvement ascendant des deux *nâdî* latérales (Soleil et Lune) avait été arrêté au profit de la seule *nâdî* centrale (Feu).

Khecharî-mudrâ est une technique plus étonnante encore, à la fois par son aspect physique à la limite du fakirisme et par les extraordinaires effets qu'on lui prête. La langue doit être allongée progressivement (en six mois, précisent certains textes) par des manipulations, massages, tractions diverses, et aussi par l'incision graduelle du tendon situé à sa base, jusqu'à ce qu'elle atteigne d'abord le bout du nez puis l'espace entre les sourcils. On peut alors la retourner vers l'arrière-palais pour lui faire toucher la cavité derrière la lnette. Là se situe le « carrefour des trois voies » (*tripatha*), dit encore « confluence des trois flots » (*trivenî*) que sont les trois *nâdî* principales (*idâ*, *pingalâ* et *sushumnâ*). La *mudrâ* se nomme *khecharî* (« qui se meut dans l'espace ») ou encore *vyoma-chakra* (« roue du ciel »), tous ces termes « espace » (*kha*), « ciel » (*vyoma*), « éther » (*âkâsha*) et autres « nuées » se référant à l'intérieur du crâne (le premier pouvoir ainsi conféré par cette *mudrâ* est plutôt une « lévitation » spirituelle que physique).

Le *yogin* doit apprendre à laisser sa langue dans la position qui vient d'être décrite, où qu'il soit, dans toutes ses activités, des heures durant. Cela lui permet de diriger le souffle dans la narine voulue ou bien d'obturer complètement, de l'intérieur, les fosses nasales. On assure qu'alors il ne connaît plus la maladie, la fatigue, le sommeil, la faim, la soif ni l'évanouissement, qu'il devient invulnérable aux poisons et aux venins, qu'il acquiert un corps adamantin, incorruptible, attire irrésistiblement les femmes mais devient *urdhvaretas*, c'est-à-dire capable non seulement d'empêcher l'émission de son sperme mais aussi de le transmuter, de le faire revenir par un mouvement ascendant à la forme subtile et originelle de pure énergie créatrice (*bindu*) qui était la sienne dans le *chakra* cérébral avant qu'il ne se matérialisât en semence grossière.

Nous retrouvons ici une fois de plus, et en anticipation du chapitre suivant, le thème de la liqueur divine, du fluide vital à l'écoulement duquel la tradition indienne aussi bien que chinoise attribue le phénomène du vieillissement et de la mort. Lorsque la langue est mise sans interruption en contact avec l'orifice en haut de la voûte du palais, le *yogin* recueille goutte à goutte le nectar d'immortalité qui suinte de la Lune²⁴. Il expérimente de jour en jour différentes sortes de saveurs : d'abord un goût salé, puis alcalin, puis amer, puis astringent, ensuite le goût du beurre, puis du *ghî* (beurre clarifié), puis du lait, du caillé, du petit lait, du miel, du jus de palmier, et enfin la saveur du nectar²⁵. Tout cela doit être entendu d'une manière symbolique certes, mais pas uniquement. De tels phénomènes ont une base objective dans le domaine subtil et non pas matériel. Il en va de ces « saveurs mystiques » comme des couleurs attribuées aux *chakra* ou des sons perçus dans la méditation profonde : qu'ils soient « subjectivement réels » ou « objectivement irréels » importe peu, et le fait qu'il puisse exister quelques différences entre les témoignages est au fond assez naturel.



Avant de quitter cette rubrique des *mudrâ*, signalons encore trois « sceaux » tantriques essentiels, directement liés à l'éveil de la *Kundalinî*.

Le premier s'appelle *Shakti-châlana*, le « secouement de la Shakti » : pour tirer la Déesse de sa torpeur, on doit la « secouer » avec vigueur par une *mudrâ* qui exerce une pression sur la région où elle dort (le *kanda* ou « bulbe ») puis exécuter aussitôt *bhastrikâ*, le *prânâyâma* du « soufflet de forge ». Les textes ne sont guère plus explicites à ce sujet, l'essentiel de la technique faisant partie de la tradition secrète. On parle de saisir le Serpent femelle par la queue puis de l'agiter au moyen de mouvements circulaires. On évoque aussi une énigmatique méthode du « fourreau » (*paridhâna*), tissu large de quatre doigts qu'on enroulerait autour de la taille pour cette pratique interdite à l'extérieur de la maison²⁶.

Shâmbhavî-mudrâ est un prolongement et un accomplissement de la technique de fixation oculaire *trâtaka*, une des « six actions » étudiées plus haut. Référence est faite à *Shâmbhavî Shakti*, la puis-

24. Dans la *Gheranda-samhitâ* (III, 57), la *khecharî-mudrâ* est appelée *mândukî-mudrâ*, la « *mudrâ* de la grenouille » qui s'abreuve de pluie (idée voisine de *nabho-mudrâ*, *mudrâ* des nuées, des brumes, des vapeurs, du ciel pluvieux).

25. *Gheranda-samhitâ*, III, 30-32. Voir aussi *Hatha-yoga-pradîpikâ*, III, 50.

26. *Gheranda-samhitâ*, III, 49 et *Hatha-yoga-pradîpikâ*, III, 112-117. Swâmi Satyânanda, dans sa remarquable traduction commentée de ce dernier texte (Editions Satyanandashram, trad. franç. 1993, p. 517-519), décrit deux formes de *Shakti-châlana*, l'une selon le *hatha-yoga*, l'autre selon le *kriyâ-yoga*.

sance de manifestation de Shambhu (Shiva) et au mythe, déjà rapporté, de Satî (autre nom de la Déesse) qui, après s'être immolée dans le feu, renaquit comme « fille de l'Himâlaya » (Pârvatî). Gardant la mémoire de sa vie antérieure, elle se livra à une terrible ascèse pour gagner Shiva, son époux ; et l'on raconte qu'elle avait une préférence pour une certaine forme de contemplation appelée en son honneur *shâmbhavî-mudrâ*²⁷, dans laquelle les yeux sont ouverts sans le moindre battement de cils sur une cible en réalité tout intérieure (*antarlakshya*, dont une Upanishad nous dit qu'elle a la nature d'une « lumière liquide²⁸ »). L'objet de concentration peut être n'importe quel *chakra*, au choix, depuis le *mûlâdhâra* jusqu'au *Brahma-randhra*. Il existe d'autres techniques de « voir sans voir » que celle-ci : par exemple *târaka*, le « moyen salvateur » qui consiste à lever légèrement les sourcils et à fixer le regard intérieur sur le vide lumineux de l'*âjñâ-chakra* ; ou bien la « fixation visuelle sur la pointe du nez » (*nâsâgra-drishti*), avec les yeux à demi clos (on regarde en fait l'espace à douze doigts des yeux, dans la direction du bout du nez, et non celui-ci).

Yoni-mudrâ enfin, par laquelle nous terminerons cette revue, est, dans les Tantras, une expression à significations polyvalentes. Parfois il s'agit du diagramme sacré (*yantra*) de la Grande Déesse dont l'énergie est invoquée grâce à ce geste. Le *Lakshmî-tantra* en donne la description suivante, d'ailleurs inutilisable, comme c'est souvent le cas, si elle n'est pas complétée par une démonstration *de visu* : « Etendant fermement les mains en avant, bien appliquées paume contre paume, on doit plier l'un sur l'autre les annulaires. De la même façon, les index viennent se placer en face des annulaires. Les deux auriculaires se placent en face des deux majeurs, serrés, tandis que les paumes sont arrondies. Les deux pouces sont placés en direction de la première phalange des majeurs. » Ailleurs, la *yonimudrâ* est une contraction du périnée et de l'organe viril, l'équivalent de ce qui sera décrit au chapitre prochain sous le nom de *vajrolî-mudrâ*²⁹.

Enfin – c'est le sens que nous retiendrons ici en accord avec la *Gheranda-samhitâ* – le terme *yonimudrâ* peut connoter une pratique très profonde par laquelle le *yogin*, assis en *siddhâsana* ou en *padmâsana*, interdit avec ses doigts l'entrée à toutes les impressions extérieures : il se bouche les oreilles avec les pouces, place l'index

27. *Bhairavî-mudrâ* dans le *Vijñâna-Bhairava* qui en fait grand cas et qui en donne parfois une autre interprétation : ouverture fulgurante des yeux après une profonde contemplation intérieure. Voir *Cent douze méditations tantriques* (p. 83, 106, 109, 112, 134, 135, etc.).

28. *Jalajyotis*. L'expression se trouve dans la *Mandalabrahmana-upanishad*, I, 3, 6.

29. *Shiva-samhitâ*, IV, 81-87 et IV, 97-98 ; *Hatha-yoga-pradîpikâ*, III, 43.

et le majeur de chaque main sur les paupières, appuie sur chacune des deux narines avec le bout des annulaires, enfin pose les petits doigts sur la lèvre supérieure ou juste au-dessus. Ses sens sont tournés vers l'intérieur, d'où un autre nom de cette *mudrâ* : *parân-mukhî* (« face qui regarde dans l'autre sens³⁰ »). Si cette *mudrâ* peut être utilisée dans le yoga classique pour marquer la transition entre le *prânâyâma* et la concentration (le stade *pratyâhâra*, retrait des sens), les tantristes s'en servent plutôt pour écouter les sons subtils liés aux étapes de l'ascension de la *Kundalinî*.

On se souvient que celle-ci rencontre trois points critiques au cours de sa montée, trois « nœuds » (*granthi*) dits « nœud de Brahmâ » (dans le *mûlâdhâra*), « nœud de Vishnu » (dans *anâhata*) et « nœud de Rudra » (dans *âjñâ*) :

Le premier nœud est percé par le réveil même du Serpent qui, dans certains cas, peut s'élancer d'un coup jusqu'au cœur. Alors, dit-on, le *yogin* devient apte à percevoir le son « non frappé » (*anâhata*, qui a donné son nom au *chakra* cardiaque), en même temps que des tintements variés, semblables à de doux cliquetis de bracelets et de bijoux.

Lorsque le second nœud, celui de Vishnu, est rompu, la nouvelle progression de la *Kundalinî* s'accompagne d'une autre espèce de sons, que l'on compare à celui des timbales.

Au troisième palier, où la Déesse, quittant le *chakra* situé au niveau de la gorge, s'élève jusqu'à celui du front (« nœud de Rudra »), alors, « dans le ciel ouvert de l'*âjñâ-chakra*, se fait entendre le son du tambour (*mardala*)³¹ ».

Enfin, quand l'Energie divine, ayant brisé l'ultime obstacle, atteint l'orifice central au sommet de la tête, « c'est la consommation, dans laquelle se fait entendre un son de flûte, une tonalité de *vînâ* (luth à sept cordes) qui résonne ». Aux premiers stades les sons possèdent de la force, un grand volume, ils sont diversifiés, non homogènes. A mesure que l'on progresse, ils deviennent de plus en plus ténus et subtils. Le *manas* s'unit ainsi à *Nâda*, le mental au Son intérieur. Celui-ci est comparé au chasseur qui, au moyen d'un piège (le son des clochettes), attire puis capture le daim (animal mobile, symbole du mental). Le souffle du *yogin*, telle une flèche, perce, tue l'activité psychique mais il faut prendre garde ici qu'archer, arme et cible ne font qu'un. Au demeurant, aussi longtemps qu'un son est entendu,

30. On trouve encore d'autres appellations : *shanmukhî-mudrâ* (« *mudrâ* des six bouches »), *shambhavi-mudrâ* (à ne pas confondre avec la pratique décrite plus haut) et, dans le *Vijñâna-Bhairava* (36), *kararuddhadrigastra*, « arme défensive avec laquelle on doit bloquer l'ouverture des sens ».

31. Je suis ici la tradition de la *Hatha-yoga-pradîpikâ*, IV, 68-76. D'autres textes mentionnent des sons différents.

une forme de dualité subsiste, « quelqu'un » perçoit « quelque chose », la résorption de Shakti en Shiva n'est pas achevée. L'état *laya* équivaut à l'absence totale de son, au Silence indivis.

8. *Samâdhi*. Les trois joyaux

Dans les *Yoga-sûtra* (III, 3) le *samâdhi* est défini comme un état où « seul l'objet médité resplendit dans la conscience qui semble vidée de sa forme propre ». Vyâsa, le commentateur le plus célèbre de Patañjali, propose une formule plus lapidaire : « Le yoga, c'est le *samâdhi*³². » En réalité, le yoga royal tout entier est conçu et articulé dans la perspective de ce but suprême, et de lui seul. Cela dit, le terme lui-même reste intraduisible, sans équivalent dans les langues européennes. Le néologisme « enstase » (*en-stasis*) proposé par Mircea Eliade a au moins l'avantage d'exclure toute confusion du *samâdhi* avec les « ex-tases » mystiques³³. Le préverbe *sam* implique un rassemblement de tous les éléments corporels, vitaux, affectifs, mentaux de la personnalité, tandis que la racine *dha* suggère une position stable, orientée vers l'intérieur (préverbe *â*).

Tout cet ensemble peut, dans une certaine mesure, s'éclairer si l'on redescend quelque peu de niveau : le *samâdhi* est bien la clé du yoga, son unique raison d'être mais on ne saurait l'envisager, ni théoriquement ni pratiquement, si l'on n'a pas parcouru au préalable les degrés qui le précèdent : *pratyâhâra*, que l'on peut considérer dans ce type de yoga comme la première phase du processus de réalisation, capacité de se détacher des diverses stimulations sensorielles, de se « rétracter » comme la tortue sous sa carapace ; *dhâranâ* ensuite, effort soutenu pour fixer la pensée sur un seul point, qu'il se situe à l'extérieur ou à l'intérieur du corps, qu'il soit d'ordre sensible ou mental ; enfin *dhyâna*, qui n'est que le flot maîtrisé, prolongé, paisible de ce même état de concentration, la méditation dans un but de pénétration, de connaissance intime et intégrale de l'objet choisi.

Cette contemplation active débouche sur le *samâdhi* de façon naturelle, organique, même si, dans l'expérience vécue, on a toujours l'impression d'une rupture de niveau, d'un déchirement, d'un éclai-

32. *Yoga-bhâshya*, I, 1.

33. On pourrait objecter que dans le *samâdhi* aussi il y a « sortie » hors du monde manifesté puis retour, redescente, rentrée dans le monde des noms et des formes. Mais la lucidité, la volonté méthodique du *yogin*, l'aspect non émotionnel de son « exaltation » et, dans les plus hauts degrés de la contemplation, le dépassement du plan théiste et de tout désir de « s'unir » avec quelque divinité que ce soit, – tout ce climat, plus initiatique que mystique, ne permet pas, de façon générale, d'identifier une telle expérience avec celles de nombreux saints et spirituels chrétiens.

tement par rapport aux états précédents. Il est si vrai que les trois dernières étapes du *râja-yoga* forment un tout qu'on a l'habitude de les englober sous un seul nom : *samyama*. Pratiquer *samyama* sur un certain objet veut dire, en principe, qu'on l'utilise d'abord comme un objet de concentration, puis de méditation, jusqu'à aboutir – si la progression réussit – au *samâdhi* : « Quoi que le *yogin* désire connaître, il doit accomplir le *samyama* par rapport à cet objet³⁴. »

La relation, ici, va indifféremment du plus petit au plus grand, du microcosme au macrocosme, du centre à la périphérie, ou *vice versa*. Par exemple, en faisant *samyama* sur son propre cœur, le *yogin* obtient la connaissance du « Cœur » de l'univers, de l'Ame cosmique ; en faisant *samyama* sur l'étoile Polaire, il obtient la connaissance du mouvement des étoiles. Une telle opération peut facilement dévier en appropriation magique, avec toutes les tentations et déviations que cela comporte : en effectuant *samyama* sur ses propres pensées, on lit la pensée des autres ; par le *samyama* sur un éléphant, un vent ou un être surnaturel, on acquiert une force équivalente ; par le *samyama* sur le gosier, on domine la faim et la soif, etc. C'est par le même procédé, en méditant sur les impressions latentes (*vâsanâ*) ou sur le *karman*, que l'adepte peut, dans le premier cas, connaître ses vies antérieures et, dans le second, prévoir l'heure de sa mort. En vérité il n'est rien qui ne soit méditable et connaissable, aucune énergie du monde à laquelle on ne puisse s'identifier. Il n'existe pas d'autre limite que la puissance du mental individuel et, dans la mesure où celui-ci accepte de se fondre dans le mental cosmique, plus rien ne lui est interdit.

Il est évident pourtant que toutes les expériences ne se valent pas. Le *samyama* et le *samâdhi* plus particulièrement comportent différents degrés selon la nature de l'objet connu et le niveau d'absorption qui est atteint : *samâdhi* « notionnel » où subsistent des traces d'associations verbales ou logiques ; *samâdhi* exempt de notions où l'objet, dépouillé de toute représentation mentale, est perçu directement ; *samâdhi* avec différenciation ou sans différenciation, avec support ou sans support, etc. Etant donné l'orientation de cet ouvrage, il serait peu utile d'analyser et de détailler plus avant ces différents paliers de la conscience méditative selon le yoga de Patañjali. Il paraît plus essentiel de souligner que le *samyama* repose sur l'idée, déjà tantrique, que connaître donne pouvoir sur ce que l'on connaît, quitte à avertir le *yogin* de ne pas céder à cet attrait du pouvoir ; idée au demeurant plutôt discutable – simple « idéalisme » – si la pénétration de l'objet par l'intellect ne s'accompagne pas d'une connaissance achevée de la structure énergétique de l'être humain et de l'univers.

34. Vâchaspati Mishra, *Tattvavaishârâdi* (commentaire des *Yoga-sûtra* datant du IX^e s.).

Dans les plus basses formes de tantrisme, cette quête de pouvoirs merveilleux passe au premier plan. Mais le *samâdhi*, tel qu'il est défini par les meilleurs maîtres tantriques, ressemble à s'y méprendre à celui que visent les voies de gnose (*Pâtanjala-yoga*, *jñâna-yoga*, *advaita-vedânta*), comme si, par leurs méthodes spécifiques, amORAles et violentes, les « héros » étaient parvenus au même résultat que les sages. « Comme un grain de sel jeté dans l'eau se mélange et ne fait plus qu'un avec l'eau, une similaire unification du mental (*manas*) et du Soi (*Âtman*) est appelée *samâdhi* (*Hatha-yoga-pradîpikâ*, IV, 5) »... « Comme l'eau versée dans l'eau, les deux ne se distinguent plus (*Kulârnavatantra*, IX, 15) »... « Cette forme de contemplation (*dhyâna*) dans laquelle il n'est point d'« ici » ni de « pas ici », dans laquelle il y a comme la lumière et la paix d'un vaste océan, et qui est le Vide lui-même (*ibid*, IX, 9) »... « Cet état dans lequel tout est connu comme ne faisant qu'un (*Amritanâda-upanishad*) » : aucune de ces formules extraites d'ouvrages tantriques ne serait probablement désavouée par un disciple de Patañjali ou de Shankara. Le but est bien le même dans toutes les voies : réaliser la pure Conscience, devenir un avec l'objet, fondre en *Brahman* comme le camphre dans la flamme, s'établir à jamais dans l'état non mental (*manonmanî*, *amanaska*). Ce qui varie, c'est l'histoire, le « scénario » pour arriver au mot « Fin » ; c'est surtout la présence de l'Héroïne, cette *Kundalinî*, qui se tient au centre du yoga tantrique, alors que les autres yogas l'ignorent. La connaissance des centres subtils, des souffles vitaux, facultative dans les voies de gnose, s'avère ici indispensable. Eveiller le Serpent, le conduire de « roue » en « roue » jusqu'à la Libération devient la grande affaire : ou cela réussit ou cela échoue. On ne délivre pas un prisonnier à moitié.

Pourtant, s'il y a une chose que l'on ne puisse reprocher aux auteurs des Tantras, c'est d'avoir été avares de conseils en ce domaine. Leurs écrits fourmillent de recettes, on serait presque tenté de dire de « trucs » pour mener à bien cette aventure : *âsana*, *prânâyâma*, *mudrâ*, *mantra*, préceptes sociaux, hygiéniques et culinaires, rien ne manque à l'appel, la troupe est au complet. Mais quiconque essaierait en se basant sur ces seuls livres aboutirait assez vite au découragement ou la folie. En réalité, cette flamboyante panoplie est bel et bien inutilisable sans la direction d'un *guru*, ce terme devant être entendu en son sens technique fort, celui d'un être qui a parcouru lui-même tout le chemin et non simplement un homme d'étude ou de méditation. L'abondance des procédés contribue plutôt à embrouiller la question qu'à la simplifier : il vaudrait mieux disposer d'une seule clé, mais la bonne, que d'un énorme trousseau encombrant.

L'approche descriptive, qui a prédominé dans ce chapitre, trouve donc ici sa limite. La seule tentative profitable paraît de dégager quelques idées maîtresses qui permettront au moins au lecteur de s'orienter dans un domaine opaque entre tous. Or, il me semble qu'il en est trois qui reviennent constamment à travers tous les Tantras et que l'on pourrait résumer, à défaut de mieux, par trois mots : *arrêt, rythme et inversion*.

L'*arrêt*, d'abord, est la notion qui paraît la plus évidente parce qu'on la trouve dans tous les yogas sans exception : arrêt des mouvements du corps par la posture, arrêt de la pensée dans les plus hautes formes de méditation. Mais à cette double immobilisation le yoga tantrique en ajoute deux autres : celle du souffle et celle de la semence. Et il noue tous ces fils d'une main sûre. La soumission de *manas* (le mental) favorise grandement la soumission de *prâna* (le souffle) et de *vîrya* (la semence en tant que signe extériorisé de l'avidité sexuelle). De même, en maîtrisant le souffle, on acquiert tôt ou tard la maîtrise de *manas* (par suspension de l'activité psychique) et de *vîrya* (par impossibilité d'éjaculer). De même encore, si le *vîrya* est dominé et si la substance qui, sous la pression du désir, se développe en sperme (*shukra*) est contrainte de s'écouler vers le haut (*urdhvaretas*), on subjugue à la fois *manas* et *prâna*. Bref, en choisissant d'exercer son contrôle sur l'une quelconque des trois énergies, on atteint inévitablement les deux autres³⁵. Cela dit, en procédant ainsi, unilatéralement ou bien par va-et-vient, oscillation, « colmatage », le travail peut être assez long et toujours à refaire. Il n'existe de réel accomplissement que lorsque les trois forces sont simultanément et perpétuellement dominées, lorsqu'on possède et tient dans une seule main, pour ainsi dire, les « trois joyaux » (*tri-ratna*, tib. *rin chen gsum*) ou que l'on jouit des « trois nectars » (*amri-tatraya*, tib. *bdud rtsi gsum*).

On reviendra sur cette triple réalisation dans le prochain chapitre traitant de l'union sexuelle, mais il n'est pas superflu de préciser dès maintenant, en une section consacrée au *samâdhi*, que les maîtres tantriques se sont accordés généralement pour établir une hiérarchie de difficulté entre ces trois disciplines : le contrôle du souffle est considéré comme le plus simple (toutes choses étant relatives quand on connaît les prouesses des experts en *prânâyâma*) ; le contrôle de l'éjaculation est tenu pour plus difficile et donc placé au deuxième degré ; enfin, le pouvoir total sur la pensée (pouvoir de penser ou de ne pas penser) est estimé le plus élevé et nécessitant l'effort le plus soutenu (puisque l'homme, par définition même, est un être pensant).

35. C'est le lieu de se souvenir que toute énergie arrêtée devient plus puissante (principe de l'*ojas*, voir p.159). Arrêter toutes les énergies ensemble, c'est acquérir le maximum de puissance.

Le fait de commencer par l'un ou l'autre des « trois joyaux » n'est qu'une question de méthode, d'opportunité ou de tempérament, mais nul homme ne pourra être admis au rang des *siddha* s'il n'a prouvé sa maîtrise absolue dans ces trois disciplines. En tout cas l'arrêt – au sens complet que l'on vient de définir – est bien la technique qui permet, par une réorientation radicale des énergies de l'être, l'éveil de la *Kundalinî*. Il s'agit de passer, par ce triple frein, de l'état de conscience ordinaire (avide, agité, extraverti) à une dimension supra-sensible et suprationnelle, à un « climat » d'apaisement et de ferveur, propice à l'éveil du Serpent.

Le *rythme* constitue le second élément déterminant dans ce processus libérateur. Il concerne au premier chef la respiration, comme on l'a vu plus haut (le rythme 1-4-2 étant un des mieux cautionnés par l'orthodoxie), mais il règle également la prononciation des *mantra* ou leur répétition silencieuse. Et bien que les Indiens aient été plus discrets sur ce thème que les Chinois, le rythme joue un rôle très important dans les techniques sexuelles visant à l'illumination, ainsi qu'on le verra au chapitre suivant. Tout cela ne revient pas à dire que la *Kundalinî* « obéit » à certains rythmes et qu'elle en devient fascinée à la façon du cobra par l'art du charmeur. Plus justement, c'est Elle qui détermine ces rythmes et les impose à l'adepte. Il ne s'agit donc pas d'une technique artificielle, plaquée, efficace parce qu'il aurait été décidé par des livres qu'elle devait être efficace. Le rythme fait partie de la nature profonde de l'énergie et, si l'on n'adhère pas à ses lois, le *Kundalinî-yoga* ne peut aboutir.

Comment comprendre, enfin, la notion d'*inversion* que l'on a mentionnée en troisième lieu comme fondamentale dans cette ascèse ? En un sens – et plusieurs auteurs occidentaux l'ont déjà relevé – le yoga tout entier est « inversion » par rapport à la vie profane. Il prend l'animal humain à rebrousse-poil, lui commande de se tenir immobile alors que sa propension naturelle est de s'agiter, d'arrêter son souffle alors qu'un automatisme le pousse à respirer sans cesse, d'être vide de pensée et de désir alors qu'il n'est que pensée et désir ; bien plus – et ce symbole parle de lui-même – il enseigne aux gens à se tenir sur la tête et, si on l'écoutait, il n'y aurait tout simplement plus d'espèce humaine puisqu'il considère l'émission du sperme comme une dépense d'énergie néfaste, ridicule ! Ceux qui estiment que le yoga est « contre nature », « anormal » n'ont donc pas tort, encore qu'on pourrait leur objecter que la notion de « nature » a varié à travers les temps et qu'il a vraisemblablement existé avant nous des types d'humanité où ce qui nous apparaît « anormal » était la norme. Mais, en laissant de côté ce débat, tentons d'adapter le thème de l'inversion au processus du *Kundalinî-yoga*. Il faudrait d'abord arriver à percevoir très intensément les deux cou-

rants d'énergie essentiels : *prâna*, qui monte, *apâna*, qui descend ; puis inverser leur cours, en obligeant *prâna* à descendre et *apâna* à s'élever (cela étant facilité par la pratique des *bandha*), jusqu'à les joindre en une force unique. Cette union dégage une vibration ardente qui est la condition de l'éveil de la *Kundalinî*.

Sur le plan plus extérieur de la respiration – car le processus ainsi évoqué va bien au-delà de la respiration physique – il faudrait aussi parvenir à sentir l'inspiration comme une force qui descend, qui s'enfonce et l'expiration comme une force qui s'élève, se dégage. On ne devrait jamais sentir qu'on « prend » l'air mais qu'on le reçoit, qu'on l'accueille, dans une sorte de passivité supérieure qui, au niveau physiologique, permet aux poumons de se développer complètement et, au niveau subtil, permet de saturer le corps de *prâna*, d'alimenter le feu, l'énergie rayonnante (*tejas*) sans laquelle la *Kundalinî* ne sortira jamais de son sommeil. Parallèlement, on ne devrait jamais éprouver qu'on expulse ou qu'on élimine le souffle mais qu'on le donne, qu'on le propage dans l'ambiance cosmique – cette matrice immense – et, plus tard, qu'on le projette et le transmute dans une dimension *verticale* : c'est à ce stade que l'expiration devient la phase active, opérative et transformatrice du *prânâyâma*. Ce ne sont là que quelques aperçus du principe d'inversion appliqué à l'art du souffle. Nous en verrons encore un aspect dans le tantrisme sexuel, avec l'attribution du rôle actif à la femme et du rôle passif à l'homme. Mais, dans un cas comme dans l'autre, il importe de comprendre que la dualité n'est pas ultime : le but de ces méthodes inversées est d'aboutir à un état d'union qui transcende les polarités habituelles. A quoi bon en effet fabriquer un nouvel univers qui serait régi par des lois systématiquement opposées aux nôtres, s'installer dans une « anti-énergie » où tous les phénomènes se produiraient à rebours de ce que nous connaissons ?

Ce que veut le *yogin*, c'est remonter à la source des choses, au point – métaphysique et non historique – où homme et femme, Shiva et Shakti, n'étaient pas encore dissociés. En arrêtant ses souffles – le désir sexuel n'étant qu'un « souffle » parmi d'autres – il se situe aussi « en dehors » d'eux et « au-delà ». Et cet en-dehors, cet au-delà sont un « milieu », une voie du milieu qui est la seule que puisse emprunter la *Kundalinî*. Toutes ces opérations sont donc liées et il n'est pas étonnant que cette vie transcendante apparaisse comme une « mort » au profane. Là encore l'inversion éclate : mourir au monde, c'est naître à l'Esprit (pour employer un terme occidental) ; vivre selon le monde, c'est être mort à l'Esprit. L'incompatibilité est terrible et totale et c'est pourquoi, pendant longtemps, on recommande au *yogin* qui veut mener à bien cette œuvre de s'isoler, de vivre sur une montagne ou sur une île (ce que l'on peut entendre lit-

téralement ou symboliquement), d'éviter de voir qui que ce soit (sauf son *guru*, s'il en a encore un), de ne parler à personne de ce qu'il fait ou de ce qu'il compte faire, et surtout pas des résultats de ses pratiques, lesquelles doivent absorber tout son temps et toutes ses énergies, sans égard à rien d'autre : conditions si difficiles à réunir dans le monde moderne – sans parler des qualifications intérieures dont on a déjà traité – qu'on ne peut cacher quelque ébahissement lorsqu'on voit proposés dans les journaux, en échange d'un chèque, des « week-ends » ou des « stages » de *Kundalinî-yoga*, avec ouverture d'un *chakra* par jour et illumination sans doute lors du dîner d'adieu...

Ici, malheureusement, on ne peut plus parler de « retournement » du profane mais de « détournement » du sacré ; on ne peut plus parler d'« inversion », au sens initiatique noble que l'on vient de dire, mais de perversion ou, pour être moins sévère et ramener les choses à leur juste mesure, de caricature et d'inefficente parodie.

CHAPITRE IX

L'illumination amoureuse

1. Délimitation du sujet

Il nous reste à traiter le thème le plus délicat de la tradition tantrique, celui qui a fait couler le plus d'encre et suscité le plus de polémiques, tant du côté des orthodoxes brahmanistes et bouddhistes que du côté des missionnaires et universitaires occidentaux. On a suffisamment exposé les arguments des premiers. Pour les seconds, doublement influencés par l'idéalisme romantique et la sexophobie chrétienne (qui a d'ailleurs trouvé un écho dans le moderne puritanisme indien), les « orgies » tantriques et les copulations sacrées contredisaient l'image aseptisée, immaculée et émasculée qu'ils voulaient se faire, à travers des représentants soigneusement choisis, de la « spiritualité hindoue ». C'était méconnaître, non seulement qu'il a toujours existé dans le sous-continent – depuis la haute époque védique et peut-être au-delà, dans le substrat autochtone – un puissant contre-courant non ascétique ou anti-ascétique, mais que c'est même souvent en lui qu'il faut chercher ce qu'il y a de plus ésotérique dans la tradition de l'Inde, sa propension à expérimenter les réalités spirituelles et psychiques, à les vivre et à les incarner, au lieu de se contenter de foi ou de philosophie. L'Inde est une terre passionnée, violente et intense où les hommes de paix et de sagesse – même s'ils sont vénérés plus que partout ailleurs – forment, comme partout ailleurs, une minorité. Au demeurant, c'est une vue assez bornée des choses que de faire de la chasteté une condition *sine qua non* de la sainteté. Cette conception est propre à certaines cultures, non à toutes.

Julius Evola écrivait : « La force du sexe est à la racine même de l'individu vivant et celui qui croit pouvoir réellement la supprimer s'illusionne. Tout au plus, peut-on la réprimer dans ses manifestations les plus directes; ce qui ne servirait qu'à alimenter ces phénomènes d'une existence névropathique et divisée, sur lesquels la psy-

chanalyse moderne a même jeté trop de lumière. L'alternative qui se pose en face de la force du sexe est au contraire celle-ci : l'affirmer ou la transformer¹. » Il résulte de ce constat lucide qu'il existe trois réponses possibles au problème du sexe (pour autant que ce soit un problème), en excluant les attitudes de refoulement ou de libertinage qui sont au fond des non-réponses. La première consiste à prendre en compte cette force naturelle de l'éros puis à la canaliser, la sacraliser, la ritualiser dans le cadre du mariage et dans la perspective de la procréation : l'hindouisme a connu, et connaît encore, cela, comme beaucoup d'autres traditions et religions. La seconde solution – qui ne peut concerner qu'une élite – équivaut à renoncer à l'emploi concret du sexe tout en conservant son potentiel énergétique, par détournement ou transmutation du désir en vue de réalisations d'ordre surnaturel : c'est le fait de la haute ascèse et, en Inde particulièrement, du *râja-yoga* et du *Kundalinî-yoga* que nous avons étudiés précédemment.

La troisième voie possible, enfin, revient à considérer l'amour sexuel lui-même comme une voie initiatique, l'acte de chair comme un *opus transformationis* pouvant conduire, sous certaines conditions et avec l'aide de techniques difficiles, à la transcendance et à l'illumination : cette méthode est éminemment celle du tantrisme de la « Main gauche », bien qu'il soit possible d'en trouver des équivalents ailleurs (en Chine, dans certains courants secrets du judaïsme, de l'islamisme et du christianisme). Ici l'on n'est plus dans le domaine de l'idéalisation religieuse ou de la sublimation mystique, mais dans une voie active, concrète, exigeant deux partenaires de sexe opposé² : une « opération à deux vases » pour reprendre l'expression alchimique déjà citée.

Quant à l'exposition de notre thème, on doit envisager, d'une part, les pratiques collectives et, d'autre part, les réalisations vécues par un seul couple (un maître et sa disciple ou l'inverse ou encore deux partenaires également initiés). Et, pour bien dégager la signification des unes et des autres, on ne peut se satisfaire d'une approche purement descriptive et formaliste, comme font certains auteurs modernes qui se bornent à recopier des rituels interminables, ce qui vaut d'ailleurs mieux que de s'abandonner à ses fantasmes person-

1. *Métaphysique du sexe* (op. cit., p. 297). Ce maître livre est un de ceux qui peuvent le mieux aider à comprendre la dimension initiatique et magique de la sexualité.

2. Cette précision, qui paraît aller de soi, est pourtant nécessaire et s'explique par des raisons énergétiques et non morales. L'amour homosexuel, même de type platonicien, ne peut mener à l'unité totale car la polarité de base fait défaut et aucun artifice, aucune transposition intellectuelle ou mystique ne saurait la remplacer. Ce qu'il y a de femme en l'homme et ce qu'il y a d'homme en la femme, cette trace de yin dans le yang et cette trace de yang dans le yin peuvent et doivent être intégrées, pleinement vécues dans une relation hétérosexuelle. Comment reconstituer l'Androgyne originel à partir de deux Shivas ou de deux Shaktis ?

nels. Il faut se risquer à interpréter les faits dans leur dimension intérieure, occulte, sans savoir toujours exactement à quel type de réalité on se réfère : actuelle, passée, idéale, symbolique, imaginaire, physiologique ou subtile ? Il est bien évident que l'essentiel en ce domaine ne fut jamais écrit, que nous ne possédons au fond, à travers les livres et l'iconographie, que des lueurs, des fulgurations, des emblèmes, des supports évocatoires, une sorte de gigantesque « *mandala* amoureux » où l'esprit, le cœur et les sens ne manquent pas de se perdre s'ils ne sont pas charitablement guidés. Une seule expérience authentique rend vaines toutes ces lectures et toute cette scolastique érotico-spirituelle qui, sans conteste, s'adresse à des chercheurs et non à des maîtres. Mais cette expérience nécessaire et suffisante a peu de chances d'arriver fortuitement – le ferait-elle qu'elle brûlerait l'individu sans l'illuminer – et elle ne surgit en général qu'après une préparation plus ou moins longue, aboutissant à un certain climat vibratoire.

Telle est l'unique justification des rites. Seuls pourraient se dispenser de ceux-ci deux êtres portés par un souffle immense et divin, mais il est à supposer qu'ils recréeraient alors de nouveaux rites, car tout amour est spontanément rituel. De même les injonctions sexuelles, réglant la position des corps, la nature des pénétrations, tout cet enseignement vétilleux paraît nier la fraîcheur et la liberté du désir depuis qu'il existe des hommes et des femmes. Mais quelle vision adolescente des choses ! La technique amoureuse ne tue l'amour que chez ceux qui n'aiment pas et elle aide ceux qui s'aiment à mieux s'aimer : cela déjà sur un plan profane. Sur le plan initiatique, qui seul ici nous intéresse, l'« art » est tout à fait indispensable et l'on ne saurait s'en remettre à la passion et à l'instinct. Au demeurant, l'on est porté à un niveau où précisément toutes ces oppositions factices – source de conflits et de débats sans nombre – entre « corps » et « âme », « technique » et « sentiment », « amour charnel » et « amour spirituel » s'abolissent, où le mot « aimer » lui-même devient encombrant, superflu, appartenant à un état de conscience dépassé.

Nous examinerons d'abord les pratiques collectives à l'intérieur de « cercles » ou de « roues » initiatiques (*chakra*). Cette partie s'inscrira dans le prolongement direct du chapitre v, où il a été traité des préparations (*pûrvârdha*) au rituel de la « Main gauche » et à la consommation des « cinq substances » (*pañchatattva*) ou « cinq M » (*pañchamakâra*). Or maintenant nous arrivons à l'aspect central, supérieur (*uttarârdha*) de ce même rituel dont les variations sont nombreuses selon les écoles, les régions, les époques, etc., mais qui, malgré tout, offre des constantes essentielles. Il est permis de supposer que les expériences les plus hautes et les plus décisives, cepen-

dant, ne furent pas vécues au sein de ces assemblées parfois nombreuses – quelque précaution qu'on ait prise pour en écarter tout élément profane –, mais dans l'intimité plus concentrée de tout petits groupes, voire d'un couple unique. On devine aisément au travers des textes qu'il dut exister plusieurs niveaux d'initiation, depuis les orgies plus ou moins déchaînées dont le but était de désindividualiser l'être et de le faire retourner, comme par surprise et violence, dans le courant de la Nature³ jusqu'aux relations privilégiées avec un maître masculin ou féminin, en passant par des formes collectives mais épurées, ritualisées et raffinées comme celle dont nous nous occuperons en premier lieu.

2. Le cercle du ravissement

Le rituel des cinq « M », lorsqu'il est pratiqué collectivement, commence par la formation d'un cercle de participants, d'où son appellation la plus connue de *chakra-pûjâ*. Mais on trouve un autre terme suggestif : *râsamandala*, le cercle de l'ivresse, de l'émotion amoureuse, du ravissement. Toutes ces significations, avec celle plus crue d'orgasme, sont contenues dans le terme *rasa*. *Rati*, « celle dont la substance est l'ivresse », est un des noms que l'on applique à la partenaire féminine, notamment dans le tantrisme bouddhique. L'école *Sahajiyâ* distingue trois types de *rati* : la *sâdhârânî*, la femme vulgaire qui ne cherche dans le sexe que sa seule jouissance égoïste ; la *sâmanjasâ* (ou *sâmânya-rati*) qui cherche une participation avec l'homme ; la *samarthâ*, enfin, capable d'un abandon total ; seule cette « femme d'exception » (*vishesha-rati*) devrait être utilisée pour le *maithuna*, les deux autres y étant impropres⁴.

Le nombre de cinquante couples est considéré comme idéal parce qu'il correspond à celui des lettres de l'alphabet sanskrit, elles-mêmes en relation avec les énergies cosmiques. Mais on se contente volontiers d'un nombre plus restreint de participants, par exemple huit hommes et huit femmes. On a déjà signalé (p. 52) que ce qui différenciait le rituel de la « Main droite » (*dakshinâchâra*) du rituel de

3. Le sens profond de l'orgie rituelle a bien été mis en lumière par Mircea Eliade dans son *Traité d'histoire des religions* (Payot, 1949, p. 307) : « L'orgie, de même que l'immersion dans l'eau, annule la création, mais la régénère en même temps ; s'identifiant avec la totalité non différenciée, précosmique, l'homme espère revenir à soi restauré et régénéré, en un mot "un homme nouveau". » Idée voisine chez Evola qui parle de « régression libératrice dans l'informe, se développant sous le signe féminin » (*Métaphysique du sexe*, op. cit., p. 146) et aussi de « déconditionnement sauvage de l'être... La promiscuité, la disparition momentanée de toute limite, l'évocation et la réactivation orgiastique du Chaos primordial favorisent certaines formes obscures d'extase (*Le Yoga tantrique*, Fayard, 1971, p. 189). »

4. Voir S. Das Gupta : *Obscure Religious Cults* (Calcutta, 1946, p. 162-163).

la « Main gauche » (*vâmâchâra*) était que, dans le premier, chaque homme gardait sa compagne à sa droite tandis que, dans le second, le partenaire mâle (le Shiva) tenait la Shakti à sa gauche. Précisons maintenant que, même dans le *vâmâchâra*, la position de la femme varie au cours du rite : dans la première phase où elle est adorée (*pûjyâ*), elle se place à droite de l'homme ; dans la seconde phase où elle sera possédée (*bhogyâ*), elle passe à sa gauche.

Les couples des *sâdhaka* et des *sâdhikâ* (ou des Shivas et des Shaktis, des *Bhairava* et des *Bhairavî*, etc.) forment un cercle au centre duquel se trouvent le « Seigneur du cercle » (*chakreshvara*) et sa Shakti. Il n'est pas rare que celle-ci, épouse ou compagne du maître, soit l'unique femme de l'assemblée complètement nue, les autres restant mi-vêtues. Elle seule, en effet, incarne de façon plénière la *Prakriti*, la Substance primordiale ordinairement cachée sous les voiles de la manifestation. Dénudée, cette *materia prima* est jugée dangereuse, même pour des initiés de haut grade. On peut se souvenir à ce propos que, dans les Mystères grecs aussi, la vision des images entièrement nues correspondait au degré suprême de l'initiation (*epopteia*). Plusieurs mythes antiques (Actéon déchiré par les chiens pour avoir vu Diane nue, Tirésias aveuglé pour avoir vu Athéna sans voiles) illustrent le caractère fatal et foudroyant de la féminité surprise à l'état élémentaire⁵. Le déshabillage spontané ou forcé de la femme, la révélation et la contemplation des courbes de son corps ont, dans la tradition hindoue comme en d'autres, une valeur symbolique et initiatique.

En ce qui concerne le « Seigneur du cercle », il peut être assurément le maître spirituel de l'ensemble des partenaires du *kula*, mais il arrive qu'il ne soit qu'un initié éminent, estimé dans la « famille » et s'imposant par son autorité. La fleur déposée dans le bol ou sur le plateau (*pâtra*) qui lui est offert au début de la cérémonie représente alors le *guru* personnel des participants, lequel ne peut être présent à cette occasion et lui délègue en quelque sorte son pouvoir. Quoiqu'il en soit, on estime que seuls les hommes qui ont reçu une initiation complète (*pûrnâbhisheka*) peuvent remplir la fonction de « Seigneur du cercle », diriger le rite, transsubstantier et distribuer les

5. Sur tout cela, voir *Métaphysique du sexe* (op. cit., p. 181-182 et p. 224-225). Evola parle avec beaucoup d'éloquence du « nu abyssal aphrodisien », de la « qualité insaisissable » de la femme divine, symbolisée tantôt par une vierge, tantôt par une prostituée, deux aspects d'ailleurs nullement antinomiques (voir Ishtar, déesse vierge mais aussi « Grande Prostituée », Shing-Moo, la Vierge-Mère chinoise, patronne des prostituées, et même Durgâ qui, quoique vierge guerrière, préside aux rites orgiaques). Il faut ajouter à ce propos que le terme *kumârî* s'applique en Inde à toute jeune femme non mariée, même si elle n'est pas vierge anatomiquement, dans la mesure où elle reflète la qualité « inviolable » de la Shakti, symbolisée de façon plus évidente par les fillettes ou les adolescentes adorées dans la *kumârî-pûjâ*.

aliments et la boisson⁶. Parfois, il est même seul habilité à accomplir l'union sexuelle avec sa Shakti, au centre du cercle, les autres couples ne servant alors qu'à créer une espèce de tourbillon fluide autour d'eux. Mais il s'agit là peut-être de formes poussant à l'excès le symbolisme hiérarchique⁷ : en principe, à un degré plus ou moins parfait, chaque homme incarne Shiva ou *Purusha*, chaque femme incarne Shakti ou *Prakriti*.

En termes bouddhiques, tout homme est *upâya* ou pouvoir opérant, toute femme est *prajñâ* ou connaissance illuminante ; et leur union a valeur de sacrement, *vajrapadmasamskâra*, rencontre magique du « diamant » et du « lotus », du foudre mâle et de la fleur ouverte féminine. Ce sont encore, pour revenir au tantrisme brahmanique, les « noces de Shiva » qui abolissent temporairement toutes les règles sociales et transcendent tous les liens conjugaux⁸. En effet, il n'y a qu'aux initiés d'un rang inférieur que l'on interdit de s'unir avec une femme autre que leur femme légitime.

Le temps de la *pûjâ*, n'importe quelle femme que le « héros » prendra avec lui deviendra entièrement sa femme, sans qu'il ait besoin d'accomplir les rites traditionnels du mariage ni à se préoccuper qu'elle soit ou non l'épouse d'un autre homme. Ce changement de statut, cette dignité fonctionnelle s'étend non seulement aux filles de basse caste (« blanchisseuses » ou autres) appréciées des *tântrika* pour leur disponibilité érotique, mais à toute femme que le hasard amènerait à connaître lors de ces « orgies » collectives auxquelles on a fait une brève allusion. Sont attestées des formes de cultes où le choix personnel de la partenaire est prohibé et où c'est le sort qui décide de la constitution des couples : les femmes déposent en tas une pièce de leur vêtement, chaque homme en saisit une, et la femme à laquelle elle appartient deviendra sa compagne sexuelle, fût-elle, précisent non sans provocation certains textes, sa mère, sa fille ou sa sœur⁹.

6. Voir *Mahânirvâna-tantra*, X, 112.

7. On peut regarder en tout cas comme un signe de dégénérescence et d'incompréhension la coutume actuelle, trop répandue en Inde, de faire assoir hommes et femmes en deux cercles séparés et de réserver aux seuls partenaires mâles la consommation des quatre premiers M (un homme étant « délégué » auprès des femmes pour accomplir les rites d'adoration et leur offrir symboliquement une noix de bétel ou un autre aliment censé remplacer tous les autres).

8. Les distinctions de castes sont totalement suspendues le temps du rite. Le *Mahânirvâna-tantra* (VIII, 195) menace d'un enfer terrible celui qui maintiendrait ce genre de discrimination lorsqu'il se trouve dans le cercle (« fût-il le plus excellent parmi les connaisseurs du *Vedânta* », ce qui peut être une pique contre les tenants de cette école, absolument non dualistes en théorie mais parfois, en pratique, englués dans les préjugés de caste).

9. Ce rituel himalayen, appelé *choli-mârga*, a été décrit par divers auteurs comme A. Avalon, E. A. Payne ou G. W. Briggs. On appelle *choli* une sorte de boléro à manches longues ou courtes couvrant la partie supérieure du torse, mais laissant le ventre à nu.

Ces relations paroxystiques ont pu, dans quelques sectes, être vécues littéralement, mais on a déjà souligné la signification ésotérique qu'il convient de donner à ces termes qui paraissent évoquer des rapports incestueux. Ainsi considère-t-on couramment en Inde que la première initiatrice de chaque homme est sa propre mère et, en un sens élargi, que toute femme est la mère de tout homme. « S'unir avec sa mère », « posséder la Mère » sont des expressions plus ambiguës, communes au tantrisme et à la tradition hermétique occidentale, comme on l'expliquera mieux plus loin. Certaines Shaktis sont contemplées, adorées ou possédées comme des « mères », d'autres comme des « sœurs », d'autres comme des « filles », d'autres encore comme des « belles-filles » ou comme la « femme du *guru* » (ce qui, d'un point de vue de morale sociale et spirituelle, constituerait la plus impardonnable des fautes) : il ne faut pas pourtant imaginer là des perversions inouïes, mais plutôt des approximations, des révélations successives de la Shakti intérieure, symbolisées par différents degrés de parenté, non sans analogie avec ces nombreux mythes helléniques où l'on dépeint les amours incestueuses des dieux. Que les plans aient pu parfois être confondus, que des déviations et des aberrations aient pu se produire, on ne saurait le contester mais on n'est pas obligé d'y accorder une grande importance.

Avant de suivre le déroulement de la *chakra-pûjâ* et d'éclairer la fonction de chacune des « cinq substances », il faut insister sur un dernier point : le « cercle » représente bel et bien une entité collective, une puissance vivante spécifique composée de toutes les énergies conjuguées des initiés et animée par une présence surnaturelle. C'est pourquoi une adoration du cercle (*chakrârchana*) par les participants inaugure le culte. C'est pourquoi aussi l'on veille à ne laisser pénétrer dans le *chakra* aucun *pashu*. Les Tantras n'ont pas de mots assez durs pour flétrir ceux qui, « par affection, crainte ou attachement », introduiraient (et le cas a dû se produire) des profanes dans la « roue » sacrée¹⁰. Celle-ci protège les fidèles, purifie toute opération accomplie en son sein mais châtie toute trahison, et d'autant plus implacablement qu'elle proviendrait d'un authentique *vîra* « déchu ». On peut rappeler ici l'adage latin : *Corruptio optimi pessima*.

3. Agapes tantriques

Les différentes phases du *pañchatattva* ont donné lieu à de multiples spéculations, les unes assez artificielles, les autres plus profondes. L'opinion qui prévaut sur l'ensemble du rite est que, sans lui, l'adoration de la Déesse est vaine : « C'est avec des liqueurs, des

10. Voir *Mahânirvâna-tantra*, VIII, 193.

viandes, du poisson, des céréales grillées et en faisant l'amour avec des femmes que le grand *sâdhu* (l'homme parfaitement réalisé) devrait adorer la Mère de l'univers», proclame le *Kâmakhyâ-tantra* (5^e *Patala*). Et le *Kaulâvali Nirnaya* (IV) de renchérir : « Pour celui qui adore Chandî (la Furieuse, aspect terrible de la Déesse) sans pratiquer les cinq M, les quatre bienfaits (longévité, connaissance, beauté et richesse) périront. » Enfin, un des plus prestigieux Tantras bengalis, le *Mahânirvâna-tantra* (V, 23-24) affirme encore plus abruptement : « L'adoration de la Shakti sans les cinq substances n'est rien d'autre que de la magie noire (*abhichâra*). Par ce moyen (celui d'un culte dont les cinq M seraient exclus) il n'est jamais possible d'atteindre l'accomplissement (*siddhi*) et l'on rencontrera des difficultés à chaque pas. De même qu'une graine semée dans une fissure de rocher ne peut germer, ainsi l'adoration (*pûjâ*) sans ces substances est stérile. »

Le même ouvrage (VII, 103-111) établit une correspondance entre les cinq *tattva* et les cinq grands éléments (*mahâbhûta*) de la cosmologie : à *maithuna* (l'union sexuelle) correspond l'Ether ; à *madya* (le vin), l'Air ; à *mâmsa* (la viande), le Feu ; à *matsya* (le poisson), l'Eau ; à *mudrâ* (les céréales), la Terre. Un autre Tantra, le *Kailâsa-tantra* (XC), propose des analogies plus obscures entre ces mêmes substances et ces mêmes éléments d'une part, et les cinq courants du souffle vital (*vâyû*) d'autre part¹¹ :

– L'Ether, élément principal, indifférencié, omnipénétrant, agent de propagation de la lumière, correspond à l'usage de la femme et au souffle sous forme de *prâna*, énergie absorbante, aspirante, coagulante (au sens alchimique), ascendante aussi et anagogique sous un autre rapport, solaire et illuminatrice, ayant son foyer d'action et de rayonnement dans le cœur.

– L'Air, principe essentiellement « mouvant », correspond aux boissons enivrantes et à *apâna*, souffle de dissolution, de volatilisation, de chute (l'ivresse qui désagrège la personnalité, dissocie le corps subtil du corps grossier et donne l'impression de flotter dans l'espace avant de tomber à terre).

– Le Feu correspond à la viande, aliment chaud et vital, et à *samâna*, souffle de l'assimilation organique, de la digestion, du ventre (on songe au *manipûra-chakra*, centre igné aussi, où règnent les Shaktis mangeuses de viande).

– L'Eau correspond au poisson et au souffle *udâna*, « souffle fluide des émissions », selon Julius Evola¹².

– Enfin, la Terre est mise en relation avec *mudrâ* (qu'il ne faut peut-être pas entendre dans l'acception limitée de « graines » mais au

11. Sur les *vâyû*, cf. chap. III, 4.

12. *Le Yoga tantrique* (op. cit., p. 182).

sens plus large de toute nourriture à la fois « solide », « qui tient au corps », et épicée, odorante, puisque, on l'a vu, la qualité olfactive est celle qui correspond à l'élément terreux) et avec *vyâna*, souffle circulant dans l'organisme entier dont il maintient la cohésion et l'équilibre.

En activant tour à tour, au moyen de dosages savants, chacune de ces cinq énergies, le *yogin* affiné obtiendrait à volonté des saturations, des dépressions, des ruptures de niveau favorisant l'accès à l'Eveil.

Quant aux effets psychophysiologiques positifs de ces diverses consommations, le *Mahânirvana-tantra* se montre tout en même temps enthousiaste et lucide : « La caractéristique du vin, dit-il, est d'être le grand remède pour l'humanité, qu'il aide à oublier ses chagrins et à laquelle il apporte la joie. Mais, si cette substance n'a pas été purifiée (par le rite), elle abrutit, ensauvage, engendre querelles et maladies ; aussi les *kaula* devraient-ils toujours l'éviter (VII, 103-104). » Le même Tantra affirme ensuite que la viande accroît l'intelligence, l'énergie et la force intérieure (105), tandis que le poisson développe la puissance génésique (106), ce qui n'est pas sans évoquer la correspondance entre ce type d'aliment, l'élément Eau et le *svadhishthâna-chakra*, centre sexuel.

Ici le texte n'introduit pas de restrictions, comme dans le cas des boissons enivrantes, mais on peut tout de même risquer un commentaire. Chacun sait l'horreur que la caste sacerdotale des brahmanes manifeste à l'égard des nourritures carnées : « Ayant bien considéré l'origine de la viande – lit-on dans les “Lois de Manu” (V, 49) – et la cruauté d'attacher et d'abattre des êtres incarnés, qu'on s'abstienne entièrement de manger de la viande. » Et encore : « Celui qui permet l'abattage des bêtes, celui qui tue l'animal, celui qui débite sa chair en morceaux, celui qui l'achète, celui qui la vend, celui qui en prépare un repas, et celui qui la mange, tous sont au même titre des tueurs d'animaux (*ibid*, V, 51). » Pourtant, la consommation de viande est tolérée pour les guerriers (et tout *tântrika*, en un sens intérieur, est un « guerrier ») et pour les castes inférieures que le mépris brahmanique n'est pas loin d'assimiler aux animaux (on ne saurait blâmer ceux-ci de s'entredévorer). En outre, Manu lui-même précise que sacrifier n'est pas tuer. Ce qui est surtout criminel, c'est de chercher à manger une viande qui n'a pas été offerte aux dieux avec les rites et les formules appropriés. Et à cet égard les tantristes paraissent irréprochables ; on verra qu'ils dépassent même de loin l'idée traditionnelle du sacrifice.

Il faut encore considérer la question sous un autre angle. On est accoutumé, lorsqu'on justifie ou critique le végétarisme, à n'employer que des arguments sentimentaux, moraux, économiques, éco-

logiques, hygiéniques, diététiques, etc. Or, dans les traditions ésotériques, la plupart de ces aspects – sinon tous – furent tenus pour secondaires ou négligeables. Ce que les Anciens ont toujours su, même s'ils en ont peu parlé, c'est qu'en mangeant un animal on n'absorbe pas seulement une « chair » mais une « âme » ou du moins les résidus d'une âme, des éléments animiques dissociés appartenant à un plan infra-humain, d'où un danger de contamination et de régression psychiques d'autant plus fort que l'homme est lui-même encore proche de l'animalité et sensible aux influences subtiles de cet ordre. Celui, au contraire, qui possède en lui un « feu » assez puissant sera capable, non seulement de neutraliser les « poisons » (et ce pouvoir vaut également pour l'alcool, voire les stupéfiants), mais même de les transmuter et d'en tirer un surcroît de vitalité, en assimilant la qualité spécifique, le « suc », la vertu symbolique et presque « mythique » de chaque animal : cela encore relève du domaine subtil et non pas matériel, nous rappelant qu'il fut un temps où la cuisine était bel et bien un art sacré.

La consommation du quatrième M, *madya*, est précédée et accompagnée d'un rituel profond. Le « Seigneur du cercle » dessine par terre à sa gauche un *yantra* rouge vif formé de deux triangles entrelacés et portant en son centre le signe du vide (un petit cercle), tout le diagramme étant entouré d'un autre cercle, lui-même entouré d'un carré. Sur ce « sceau de Salomon » – que l'on sait correspondre au *chakra* du cœur – l'officiant dépose un vase (*kalasha*) contenant la boisson enivrante. En réalité, celle-ci est présentée recouverte d'un voile pour signifier qu'elle n'est encore qu'une boisson matérielle, non sacralisée tant que le « Seigneur du cercle » n'aura pas évoqué, au moyen des *mantra* et des *mûdra* appropriés, la présence de la Déesse dans le vin et en lui-même¹³. Au cours du rite, ce voile qui cache la *Devî* est écarté. Alors seulement le vin devient « breuvage céleste » (*divyasudhâ*), « élixir de sagesse » (*jñânâmrta*). Bien mieux, on estime qu'il est désormais la « forme liquide » de la Shakti elle-même, sous son aspect salvateur (*dravamayî Târâ*)¹⁴. On rencontre aussi l'expression : « boire *Devî Vârûnî* » : Vârûnî ou Surâ,

13. C'est ce que connote le terme technique *âropa* : établissement d'une qualité nouvelle, imposition d'une autre nature à l'objet bien que la forme sensible (*rûpa*) reste la même. Cette opération (comparable à la transsubstantiation chrétienne) se retrouve à tous les niveaux du rituel, y compris dans le *maithuna* où la femme de chair devient déesse. Sur le rite du vin, voir *Mahânirvâna-tantra*, V, 186-206.

14. Voir *Tantrarâja*, VIII, *passim* et *Mahânirvâna-tantra*, XI, 105-108 : « Le vin est Târâ elle-même sous forme liquide, celle qui sauve les êtres, la Mère de la Jouissance et de la Délivrance, celle qui détruit le danger et les maladies, consume l'amas des fautes et purifie les mondes... Ceux qui ont connu la Libération suprême et ceux qui sont devenus des adeptes ou s'efforcent de le devenir boivent toujours du vin. Les mortels qui le font en dominant leur âme et en suivant la loi de Shiva sont, en vérité, des immortels sur terre. » D'intéressants rapprochements pourraient être faits avec la tradition soufie.

dans l'épopée, est la fille de Varuna (l'Ouranos grec, dieu des eaux supérieures ou célestes), chargée de verser le nectar d'immortalité aux dieux ; par extension, le terme *vârūnī* s'est appliqué soit à la liqueur enivrante, soit à la femme ivre, soit encore à la femme capable de donner l'ivresse initiatique. Selon d'autres spéculations, ce n'est pas seulement la déesse que l'on absorbe avec le vin, mais le dieu aussi, uni avec elle, et l'*amrita*, le flux d'éternité engendré par cette union.

Les règles varient au sujet de la quantité de vin que l'on peut boire lors du culte. Parfois l'on spécifie que la viande doit être consommée en même temps que la première coupe, le poisson en même temps que la seconde, les céréales en même temps que la troisième et dernière ; tantôt l'on autorise cinq coupes ; parfois encore, aucune limite n'est fixée autre que celle-ci : boire aussi longtemps que l'esprit et la vue ne sont pas troublés, boire au-delà étant tenu pour bestial (le propre des *pashu*)¹⁵. Quelques textes¹⁶ semblent faire allusion à une consommation volontairement excessive : « Buvant puis buvant encore, tombant à terre et se relevant pour boire, c'est ainsi qu'on élude le risque d'une nouvelle existence (c'est-à-dire qu'on obtient la Libération suprême). » Cette frénésie rend un son plus « slave » qu'indien, à moins, comme l'ont pensé plusieurs commentateurs, qu'il ne s'agisse de termes codés évoquant l'ascension, par efforts successifs et soubresauts « méthodiques », de la *Kundalinī*. L'interprétation littérale, en effet, pose problème, car on ne voit pas bien comment l'absorption massive d'alcool, à supposer même qu'elle n'entame pas la lucidité du « héros », serait favorable à l'union sexuelle très élaborée qui doit suivre et qui constitue l'essentiel et l'apogée du rite. Mais, dans ce domaine, tous les cas ont dû se produire, les « Seigneurs du cercle » ayant probablement tenu compte des tempéraments particuliers de leurs disciples. On doit admettre que pour certains individus (l'histoire de la spiritualité l'atteste autant que l'histoire de l'art) la démesure est une voie, et même la seule voie possible.

Quoi qu'il en soit, excès ou tempérance, les textes insistent sur la nécessité d'un contrôle parfait des gestes et des attitudes, le propre du *pashu* n'étant pas forcément qu'il boit *plus* que l'initié, mais qu'il boit mal, sans conscience et sans maîtrise. Des injonctions minutieuses règlent la façon de boire (ne produire aucun son, ne laisser tomber aucune goutte, ne pas vider le verre d'un coup, etc.). La coupe de vin doit être tenue entre le pouce et le médius de la main gauche. La Shakti du *guru* boit la première puis passe la coupe aux

15. *Ibid.*, VI, 196.

16. *Tantrasâra* (introd. aux *Tantratattva*), *Kulârnavatantra* (VII, 99), *Kâlivilâsatantra* (VI).

assistants qui boivent à tour de rôle. Lorsque le *sâdhaka* est sur le point de boire, il dit ou pense : « Je sacrifie » (*juhomi*). En même temps il évoque l'énergie enroulée à la base de sa colonne vertébrale (la *kulakundalinî*, c'est-à-dire la *Kundalinî* en tant qu'elle préside au *kula*, au « clan » des initiés) ; il attire la Déesse sur le sommet de sa langue et l'y installe ; quand il boit, il prend conscience que ce n'est pas lui-même qui boit mais la *kulakundalinî*, à laquelle cette libation est offerte. Tout le long du rituel, on lui recommande de poursuivre en silence le *japa* du *mantra* qui lui a été communiqué par son *guru* lors de l'initiation, en rapport avec l'aspect divin qu'il doit adorer. Ces détails concordants montrent bien dans quel climat de recueillement et d'intense sérénité se déroule le rite, loin de toute mentalité sensualiste ou hédoniste.

4. Adoration de la femme

Avant de passer à l'étude du *maithuna* proprement dit, il ne sera pas inutile d'évoquer encore quelques opérations préliminaires qui d'ailleurs, pour certaines, trouvent mieux leur place et leur épanouissement dans un rituel individuel de couple que dans un rite collectif. La beauté qui s'en dégage est d'autant plus émouvante qu'elle ne procède pas d'un esthétisme délibéré, mais s'impose « par surcroît », comme le résultat spontané de gestes vrais accomplis dans un état de conscience élevé. Tous ces procédés rentrent dans l'adoration de la Shakti qui précède l'étreinte.

On doit d'abord signaler l'importance des parfums dans la préparation rituelle de la femme. Celle-ci, après avoir été baignée, est massée avec diverses huiles ou onguents : on recommande le nard pour la chevelure, le keora pour les joues et le cou, le champa et le hina pour les seins, le musc pour le ventre, le santal pour les cuisses, le khus pour les pieds, le jasmin pour les mains. Cette symphonie olfactive où se mêlent certains encens choisis contribue à réveiller et stimuler la *Kundalinî*. On sait en effet que l'odorat est relié, dans le système tantrique, d'une part à l'élément Terre, d'autre part au *mûlâdhâra-chakra* où dort le Serpent femelle. Ce n'est pas sans raison que le corps subtil tout entier a parfois été appelé « corps aromal ». Et l'on peut rappeler que le mot latin *fascinum* (charme, enchantement et aussi membre viril) eut à l'origine une relation particulière avec le sens olfactif. C'est un fait d'observation courante que les amants s'attachent l'un à l'autre par l'odeur. Or il ne s'agit pas là d'une simple « reconnaissance » animale, liée à une sensualité instinctive, mais d'un fait relevant plutôt de l'ordre subtil. La sueur, par exemple, joue un rôle très important à la fois dans le yoga ascé-

tique (le *yogin* qui transpire dans ses exercices respiratoires doit se frotter avec sa sueur) et dans les techniques de magie sexuelle.

A cette science des parfums s'ajoute une science non moins raffinée des couleurs et des signes propitiatoires. Le point vermillon appliqué entre les sourcils de la Shakti représente extérieurement l'*ājñā-chakra*, le « troisième œil » qui voit l'éternel présent. Quelquefois le trait est prolongé jusqu'au pubis afin de marquer le trajet de la *Kundalinī*. Les pieds, les mains et d'autres parties du corps féminin peuvent être peints avec un art délicat. Le *sādhaka*, de son côté, est vêtu de laine ou de soie rouge. A sa droite on dispose un plateau couvert d'hibiscus et d'autres fleurs, de feuilles de manguier, de grains de riz, de pâte de santal, de vermillon, chacun de ces ingrédients étant chargé d'une signification précise. Le rite s'accomplit dans la pénombre ou à la lueur d'une lampe à huile. Le sol, l'espace, le siège (natte, peau de daim ou couverture de laine) où s'assoient les partenaires, le lit où ils feront l'amour : tout sera purifié par un ensemble de *mantra* et de *mūdra*.

Intervient ensuite un indispensable rituel de protection. La puissance divine doit être évoquée dans chaque partie du corps des futurs amants. On appelle souvent cette opération *sadanga-nyāsa* (*nyāsa* des « six membres ») parce que l'homme pose le pouce, le majeur et l'annulaire de sa main droite sur six parties du corps de sa Shakti (le front, les yeux, les narines, la bouche, les bras, les cuisses), tout en murmurant les *mātrikā* (lettres de l'alphabet sanskrit) et aussi le *bīja-mantra* de sa divinité d'élection. Mais en réalité la protection est invoquée dans la totalité du corps.

Les traités font également de fréquentes allusions à la présence du *guru*. Le mot peut parfois être entendu littéralement, physiquement, dans le cas où le maître guiderait le déroulement du *maithuna*. Mais le plus souvent – les deux partenaires étant déjà initiés ou l'un des deux étant précisément le maître – on doit donner à cette présence une signification symbolique. Deux sièges sont installés sur le sol pour représenter le *guru* et sa Shakti. On offre au couple sacré du parfum, des fleurs rouges, de l'encens, de la lumière, de la nourriture, du vin et surtout des *mantra* et des pensées vibrantes. Alors la puissance du *guru* et de sa Shakti invisible se projette sur le couple des adeptes qui deviennent eux-mêmes, sans restriction, *guru* et Shakti.

L'adoration se poursuit par un rituel complexe appelé *kāma-kalā* qui complète le *sadanga-nyāsa* décrit plus haut. Là encore il s'agit de créer, par une succession d'impositions et d'incantations associées, une sorte de circuit magnétique protecteur tout en activant les centres énergétiques de la Shakti : l'homme touche toutes les parties du corps de celle-ci, d'abord du gros orteil droit au sommet de la tête

puis du sommet de la tête au gros orteil gauche ; ensuite, il célèbre le culte du *yoni* en déposant sur le sexe féminin, en offrande, de la pâte de santal rouge et des fleurs. Une série de *mantra* et d'hymnes achève de transformer pleinement la femme en déesse. A son tour le *linga* est adoré. L'homme devient Shiva et seulement alors l'union peut s'accomplir.

5. Etreinte inversée et autres. Semence masculine

Au contraire de ce que croient beaucoup de gens, les Tantras ne sont pas des traités d'érotique et ne donnent par conséquent presque aucune indication sur les baisers, les caresses et autres préliminaires amoureux. Peut-être les maîtres ont-ils jugé avec sagesse qu'il était inutile de ritualiser à l'excès ce qui relève de la fantaisie imaginative de chaque couple. Il est permis de penser aussi que la savante préparation, résumée plus haut, suffit à induire chez les amants la tension du désir indispensable, au point que l'union serait déjà presque réalisée psychiquement avant de l'être physiquement. Quelques textes évoquent en outre d'assez étranges disciplines (rappelant certaines pratiques courtoises) qui visent à augmenter et à exaspérer le désir des partenaires par un long voisinage sans contacts. Ainsi un rituel de l'école *Sahajiyâ* prescrit-il à l'homme de vivre avec la jeune femme qui sera sa Shakti, de la servir, de dormir dans la même chambre qu'elle, à ses pieds, sans la toucher, pendant quatre mois ; puis de partager son lit en la gardant à sa droite (position d'adoration) pendant quatre mois encore ; ensuite, quatre autres mois, de dormir avec elle, en l'ayant au contraire à sa gauche, en la désirant toujours mais en se refusant tout contact charnel avec elle. Ce n'est qu'au terme de cette année probatoire que l'union sera admise¹⁷.

Les auteurs occidentaux qui ont écrit sur le thème du *maithuna* paraissent avoir été fascinés essentiellement par deux choses : d'une part, ce qu'il est convenu d'appeler la « posture inversée » (*viparîta-maithuna*) et, d'autre part, la rétention de la semence masculine pendant l'acte d'amour. Il convient d'analyser en effet ces deux thèmes, en se démarquant de quelques interprétations courantes.

L'étreinte inversée d'abord, où la femme se place au-dessus de l'homme¹⁸, est loin – même en restant dans le domaine du sacré – d'être spécifique au tantrisme. On la retrouve dans d'autres traditions

17. D'après un manuscrit bengali de la Calcutta University résumé par Mahindra Mohan Bose (*apud* M. Eliade : *Le Yoga, immortalité et liberté*, Payot, 1954, p. 266-267).

18. On trouve, concurremment à l'expression *viparîta-maithuna*, celle de *latâ-sâdhana* : « *sâdhana* de la plante rampante ou de la plante grimpante », parce que la femme (précisément appelée *latâ*) enlace l'homme (le plus souvent assis ou debout) à la façon d'une liane.

religieuses ou initiatiques, en Egypte, à Sumer et ailleurs. Est-il toujours prouvé, comme on le prétend parfois, que ce symbolisme cru veuille affirmer la prépondérance du féminin dans des civilisations de type gynécocratique ? En ce qui concerne l'Inde où, depuis l'époque aryenne au moins, le pouvoir appartient manifestement aux hommes, cette interprétation est assez douteuse. Il faut ici considérer plutôt l'aspect métaphysiquement actif de la femme que son aspect sociologiquement dominant. Elle accomplit les gestes de l'amour, elle prend possession de l'homme parce qu'elle incarne la *Prakriti*, principe dynamique et changeant, « Nature naturante » ; le mâle, lui, demeure immobile parce qu'il est *Purusha*, Conscience pure, témoin impassible du jeu phénoménal : l'acte sexuel n'est donc que le reflet, l'application, la mise en action symbolique d'une relation existant d'abord au niveau métaphysique entre les deux principes fondamentaux de l'univers. C'est à la femelle de se mouvoir, de développer l'élan de la création, le jeu des formes et donc de la volupté. La fonction du *Purusha* n'est pas d'agir extérieurement, mais d'éveiller le mouvement en *Prakriti* : attitude qui n'a que l'apparence de la passivité mais qui, intérieurement active, exprime la véritable virilité, dans son détachement et sa maîtrise du plaisir superficiel.

Ce rétablissement de sens n'autorise pourtant pas à parler d'une « suprématie masculine » en commettant le même excès, à rebours, que ceux qui voyaient dans la position dominante de la Shakti un signe de la soumission du mâle. En vérité, aussi longtemps que l'on oscille entre les concepts de supériorité et d'infériorité d'un sexe par rapport à l'autre (même en haussant le débat au-dessus du niveau polémique ordinaire), on passe à côté de l'essentiel, à savoir la réalité de Shiva-Shakti indissolublement unis, leur « androgynat » éternel. Par rapport à cette lumière transcendante, le fait de rapporter l'actif au féminin, le passif au masculin, ou bien l'inverse, est relativement secondaire.

On se souvient de ce qu'il en est dans le bouddhisme tantrique : à l'opposé de ce qui vient d'être dit, le rôle dynamique est dévolu au mâle (*Buddha* ou *bodhisattva* ou *upâya* ou *yab*, le Père en tibétain), le rôle statique est attribué à la femelle (*prajñâ*, tib. *yum*, la Mère). Il en résulte que dans l'iconographie *Vajrayâna* les dieux ont souvent une expression furieuse, effrayante, tandis que les déesses, accroupies en face d'eux ou accrochées à eux, expriment la passivité et la douceur. Mais ces oppositions métaphysiques conventionnelles n'ont pas empêché les adeptes bouddhistes du tantrisme d'avoir mis en œuvre des techniques analogues, voire rigoureusement identiques, à celles de leurs homologues brahmanistes. Il serait naïf, au demeurant, de s'imaginer que les uns et les autres se sont contentés de ces

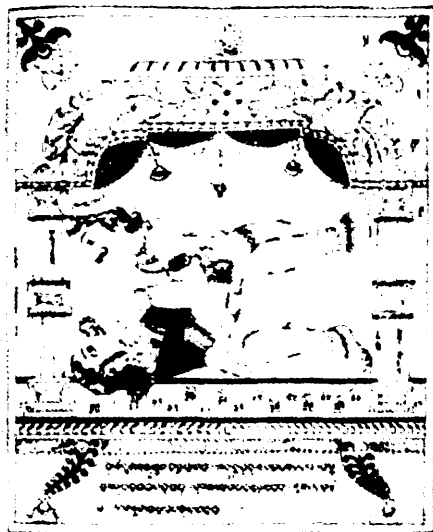
positions canoniques (*viparîta-maithuna* ou *yab yum*) : tantrisme ou pas, ils eussent vite versé dans une monotonie désespérante. Bien d'autres formes d'étreinte sont attestées, notamment du côté hindou, et il n'est pas sacrilège de penser que la plupart des positions que connaît l'érotique profane furent expérimentées, sur un plan supérieur, par les maîtres tantriques¹⁹. Tout au fond, ce qui se révéla déterminant sur le plan pratique (et le tantrisme est avant tout pratique), ce sont les possibilités qu'offre chaque position par rapport au but essentiel qui est la fixation et la transmutation des deux semences. On dut tenir compte en ceci des particularités physiques et psychiques de chaque couple, du degré de maîtrise de l'homme et de la femme, du tempérament plus ou moins actif ou contemplatif, directeur ou réceptif, de l'un et de l'autre, avec mille nuances, alternances et variations que les anciens auteurs n'ont pas pris la peine de mentionner.

Chez les modernes, l'explication la plus générale, quasi « officielle », donnée à la faveur dont jouit la « posture inversée » est que celle-ci, par l'immobilité corporelle de l'homme, aide la concentration de ce dernier (on voit qu'on ne s'occupe que de lui) sur les processus intérieurs de la conscience. On peut avancer d'autres raisons : dans cette position, la violence instinctive de l'homme est en quelque sorte neutralisée (il accepte de « se laisser faire », ce qui s'oppose à la masculinité primaire) ; son visage devient souvent plus beau et plus serein, éveillant précisément les possibilités contemplatives de la femme (et non pas ses possibilités agressives et revanchardes dans un contexte de « lutte des sexes », comme le voudrait une certaine vulgarité contemporaine) ; la femme, enfin, lorsqu'elle est au-dessus de l'homme, se révèle plus apte que lui à des mouvements plus subtils et donc à une meilleure maîtrise du « temps », de la durée de l'amour.

Ces observations nous amènent directement au second aspect du sujet, à savoir la rétention volontaire de la semence masculine, cette prescription – non pas unanime mais fréquente et insistante dans la littérature tantrique aussi bien hindouiste que bouddhiste²⁰ – de ne pas

19. On pourrait exprimer les choses à l'envers, en supposant que certaines positions et techniques amoureuses que l'on trouve dans l'érotique profane ne sont que les résidus d'une érotique sacrée qui semble avoir disparu, du moins en Occident, avec l'Antiquité païenne. Celle-ci, d'ailleurs, devrait être réétudiée de fond en comble, à la lueur de ce que l'on sait désormais sur les traditions asiatiques et notamment le tantrisme.

20. On rencontre chez un auteur pourtant fort érudit, A. Bharati (*op. cit.*, p. 265), cette affirmation assez surprenante que « la règle générale des tantristes hindous est de lâcher la semence » (avec certaines formules rituelles sur lesquelles je reviendrai), alors que les adeptes du *Vajrayāna* bouddhiste, eux, inhiberaient leur éjaculation, « leur but étant de stabiliser les trois joyaux ésotériques (*triratna*) : le souffle, la pensée et le sperme dans un acte simultané ». Mais ce but est commun aussi bien aux *tāntrika* hindous que bouddhistes, comme en témoignent nombre de textes que l'auteur ne peut pas ne pas connaître. D'autre



Quatre formes d'union amoureuse.

Pour le tantrisme de la « Main gauche », jouissance sensuelle et libération spirituelle ne font qu'un, mais cette vérité suprême, paradoxale et provocante ne peut être découverte qu'au terme d'une authentique ascèse excluant tout hédonisme. Les traités érotiques indiens ou chinois d'apparence profane contiennent maintes allusions à la signification transcendante du plaisir. Chaque position amoureuse illustre une relation particulière des énergies positive et négative, du yang et du yin. La plupart des amants, par ignorance, laissent passer la possibilité unique d'illumination qu'offre l'union sexuelle.

(Suite manuscrite. Orissa, xix^e siècle. Oriental Institute, Baroda.

Photo : Jeff Teasdale, extraite du livre de Philip Rawson : *Tantra*, Le Seuil.)

éjaculer, de ne pas céder, selon l'expression latine, à la *liquida voluptas*. « Ou l'on réussit à conquérir le *bindu* ou le yoga échoue » (*Shāndilya-upanishad*); « Ayant placé son foudre dans le lotus, il ne devrait pas émettre sa semence » (*Jñānasiddhi*²¹) : deux citations, l'une hindouiste, l'autre bouddhiste, parmi des dizaines d'autres qu'on pourrait infliger au lecteur. Les raisons que les auteurs anciens donnent – quand ils daignent en donner – tournent toujours autour des idées de vie, de gain ou de déperdition d'énergie, d'immortalité : « Celui chez qui la semence reste dans le corps n'a plus à craindre la mort » (*Dhyānabindu-upanishad*, 86); « Le *yogin* expert qui préserve son *bindu* vainc la mort. La chute du *bindu*, c'est la mort; la vie, c'est la conservation du *bindu* (*Hatha-yoga-pradīpikā*, III, 88) ».

Au-delà d'un art magique de vivre et de durer, le point important peut se résumer ainsi : le sperme n'est que l'état « précipité », matérialisé d'une force subtile, infiniment plus puissante, dont le centre se situe dans le cerveau. Suspendre cette précipitation, forcer cette énergie déjà mise en mouvement à « remonter », à passer sur un plan transphysiologique : un acte d'une telle violence déclenche un état de conscience particulier, une sorte de volupté sèche, irradiante²², auprès de laquelle l'orgasme commun apparaît comme une ombre misérable, un sous-produit. Celui qui agit ainsi va contre la nature, il transforme l'eau en feu, avec tous les dangers que cela comporte : aussi parle-t-on de « procédé à rebours », de « courants remontants » (*ulta-sādhana*, *ujāna-sādhana*), en des termes très voisins d'un certain ésotérisme occidental²³. L'amant capable de retenir son sperme est comparé au *yogin* capable de retenir son souffle ou d'immobiliser sa pensée ; et l'on a suffisamment souligné que ces trois opérations étaient interdépendantes et solidaires, liées en un seul faisceau.

Il est temps d'ajouter qu'en un tel domaine il n'existe aucune recette définitive. Existerait-elle qu'elle ne résoudrait rien parce que l'essentiel se situe *d'abord* sur un plan intérieur et *ensuite* sur un plan technique. Or, il semble que, comme en bien d'autres choses, ce

part, si cette information était exacte *aujourd'hui* (mais comment le savoir même en passant toute sa vie en Inde ?), elle témoignerait d'une immense dégénérescence de la tradition. J'ai fait une réflexion analogue p. 186 et suiv., à propos d'une autre affirmation de A. Bharati. Il est vrai que ce dernier se targue constamment de décrire les choses telles qu'elles *sont* et non telles qu'elles *devraient être*.

21. Ce texte *Vajrayāna* est attribué à Indrabhūti : « *Nishpīdyā kamale vajram bodhi-chittam notsrijet*. » *Bodhichitta*, rappelons-le, est un terme ésotérique désignant à la fois le sperme et l'esprit de chaque Bouddha vivant, de chaque personne illuminée, l'esprit d'Eveil.

22. Voir cette expression de l'école *Sahajiyā* : « Se plonger dans les profondeurs de l'océan sans se baigner aucunement » (*in* Das Gupta, *op. cit.*, p. 167).

23. « Un unique courant à double flux, symbolisé par le Grand Jourdain et par l'Océan, lequel, en coulant vers le bas, donne lieu à la génération des hommes et, en coulant vers le haut, donne lieu, au contraire, à la génération des dieux » (Hippolyte : *Philosophoumena*, V, 1. 2). C'est ce que l'hindouisme appelle « voie des ancêtres » (*pitri-yāna*) et « voie des dieux » (*deva-yāna*).

second aspect ait pris historiquement le dessus à mesure que la compréhension de l'enseignement originel s'effritait. On pourrait rappeler, par analogie, la distinction que les initiés de notre Moyen Âge établissaient entre ceux d'entre eux, alchimistes authentiques, qui cherchaient avant tout l'Or intérieur, et les « souffleurs », « brûleurs de charbon » et autres « papillons enfumés » qui ne concevaient la transmutation des métaux qu'en termes matériels, dans un but d'enrichissement mondain. De la même manière, on observe mélancoliquement que dans la tradition tantrique il existe d'authentiques adeptes et de vulgaires « souffleurs ».

Ne serait-ce pas à ces derniers qu'il conviendrait de rapporter certaines techniques sexuelles plutôt rebutantes, telle la *vajrolî-mudrâ* que la *Hatha-yoga-pradîpikâ* (III, 87) décrit ainsi : « On doit, par l'exercice répété, apprendre à reprendre le *bindu*, en l'aspirant, lorsqu'il est déjà tombé dans le "lieu des voluptés" féminin » ? En clair, il s'agit, lorsque le sperme, par aventure ou fausse manœuvre, a déjà été répandu dans le vagin de la femme, de le faire retourner, au moyen d'une succion interne, dans le membre viril. En dehors de la prouesse physiologique, comparable à d'autres procédés attestés dans le *hatha-yoga*, on ne saisit pas bien l'intérêt de récupérer une substance ainsi dévitalisée et l'on ferait mieux, peut-être, d'assumer sa défaillance en se promettant de « faire mieux la prochaine fois », surtout si l'on considère le pénible apprentissage nécessaire pour acquérir un aussi mirifique pouvoir. On recommande en effet d'introduire dans le canal uro-génital une sonde d'argent, de plomb ou d'un autre métal (les amateurs modernes, car il en existe, utilisent des cathéters en caoutchouc ou en matière plastique de diamètres croissants), longue de 14 *angula* (14 « doigts », c'est-à-dire un peu plus de 17 cm), bien lubrifiée. Une fois le canal spermatique complètement pénétré, on laisse les deux derniers doigts de longueur de la sonde dépasser à l'extérieur en les recourbant vers le haut. On applique la pointe d'une sorte de vaporisateur contre l'orifice de la sonde et on insuffle de l'air doucement dans la voie génitale. Ensuite on doit s'exercer à aspirer avec le pénis de l'eau, puis d'autres substances (lait, lait et miel, mercure « tué », c'est-à-dire traité selon les procédés ayur-védiques). L'homme devient ainsi capable de réaspirer sa propre semence lorsqu'elle a été émise, ou bien les sécrétions vaginales de sa partenaire féminine lorsqu'il veut s'en nourrir²⁴.

24. André Van Lysebeth, dans son ouvrage *Tantra* (op. cit., p. 299), donne une application pittoresque de cette *mudrâ*, ainsi qu'une interprétation exilarante de l'expression « posture inversée » : « Quand le méat est suffisamment distendu, il peut happer et aspirer rythmiquement le clitoris, ce qui constitue la forme ultime de l'union inversée, dont il est souvent question dans la littérature tantrique, sans qu'il soit précisé en quoi cela consiste... Dans l'union inversée le clitoris (homologue du pénis) pénètre dans le lingam ainsi devenu un mini-vagin. »

Mais là encore on est en pleine équivoque, à la limite indécise entre l'authentique alchimie amoureuse et le vampirisme sexuel dont la tradition tantrique, aussi bien que la tradition taoïste, offre – tant d'ailleurs du côté féminin que masculin – de malheureux exemples, hypertrophiés sans doute par la légende mais correspondant à quelque réalité : impression trouble que certaines connaissances précieuses ont été détournées de leur sens, que des déviations subtiles se sont produites à des moments impossibles à déterminer, par glissements, érosions, trahisons doucereuses de disciples indignes ou d'initiés inachevés, avec une tendance à la fois flasque et tenace à tirer l'être vers le pouvoir et le haut vers le bas.

6. La semence féminine. La femme en tant qu'Eau et la femme en tant que Feu

La grande difficulté pour comprendre la doctrine érotico-spirituelle des Tantras vient de ce qu'ils furent écrits par des hommes et pour des hommes. Dans aucune tradition la femme ne fut l'objet d'une vénération plus profonde ; jamais on ne se montra plus soucieux de sa jouissance ; mais, des expériences personnelles, intimes que vécurent les Shaktis, on ne sait presque rien. Tout fut consumé dans le feu sacrificiel.

Seuls pourtant des témoignages féminins – entendons de partnaires pleinement initiées – pourraient nous éclairer tant d'expressions mystérieuses que l'on trouve à chaque instant dans les textes ; et d'abord la notion la plus fondamentale de toutes, celle de « semence féminine » ou *rajas*. On connaît les deux acceptions classiques de ce mot : sécrétions vaginales et menstrues. Que veulent dire les Tantras quand ils prescrivent à la femme de « fixer », d'« immobiliser », de « faire remonter » son *rajas*, de la même manière et en même temps que l'homme fixe, immobilise, fait remonter son *shukra* (sperme) ? Il ne peut évidemment s'agir des sécrétions vaginales (les « eaux d'amour »), lesquelles sont au contraire très favorables à l'union. Reste l'autre signification, celle de sang menstruel qui, à condition de ne pas être entendue trop matériellement, laisse apercevoir de plus près la vérité.

Les « Lois de Manu », en conformité avec la plupart des législations sacrées, avaient assimilé la menstruation à une « impureté » dangereuse. L'homme qui s'approche de la femme pendant cette période, était-il dit, perd entièrement sa force vitale et sa sagesse. Durant ses menstrues, la femme, quelle que soit sa caste, est ravalée au rang des parias ; on lui interdit non seulement de prier et de sacrifier mais même de penser aux dieux, entre autres au Soleil (en



Maithuna à quatre personnages (un homme et trois femmes).

Les quatre amants forment un diagramme magique. La position de l'homme et de la femme centrale rappelle l'hexagone du *chakra* du cœur. En réalité, l'inversion est double ; non seulement la femme domine l'homme (assumant la fonction du triangle « Feu »), mais les têtes des deux partenaires sont tournées en sens opposé. La présence des deux femmes « annexes » ou, mieux, « adjuvantes », sur les côtés, peut être rapprochée des deux *yoginî* qui flanquent Chinnamastâ (p. 185). Le couple médian incarne l'union verticale de Shiva et Shakti dans la *sushumnâ*, tandis que les deux femmes latérales évoquent *idâ* et *pingâlâ*, la Lune et le Soleil.

(Khajurâho, temple de Vishvanâtha, XI^e siècle ?)

Photo extraite du livre *l'Erotisme divinisé* d'Alain Daniélou, Editions Buchet-Chastel.)

tant qu'énergie pure, illuminante, opposée à l'influence nocturne et maléfique de la femme qui saigne). On peut s'étonner a priori de ce tabou – qui, encore une fois, n'est nullement propre à l'Inde – parce que, après tout, le phénomène de la menstruation est relié à la potentialité maternelle de la femme, à sa qualité de *genetrix*, qui, dans les mêmes traditions, fait souvent l'objet d'un culte fervent. S'il existe quelque chose de dangereux dans la femme (entendons toujours pour l'homme, et surtout pour l'homme « social »), ce n'est pas cette fonction ovarienne mais plutôt l'autre aspect de sa nature, purement sensuel, érotique, brûlant, l'aspect « aphrodisien » opposé à l'aspect « démétrien » pour reprendre la terminologie evolienne (ou encore la « femme en tant qu'amante » opposée à la « femme en tant que mère »). Mais la question ne peut guère être discutée rationnellement. Elle relève de la croyance – d'autres diront de la certitude occulte – que, dans ces périodes, la femme est porteuse d'un pouvoir magique capable d'attaquer et de détruire le noyau spirituel de l'homme. Pour la même raison, on comprend l'usage du sang menstruel dans les philtres d'amour ou différentes formes de sorcellerie.

Le fait que, dans certaines sectes tantriques, la femme soit particulièrement recherchée et utilisée quand elle a ses menstrues ne doit pas toujours être rapporté au même plan²⁵. Selon l'éternel défi tantrique, ce n'est pas parce qu'une force est dangereuse que le « héros » doit refuser de l'affronter, bien au contraire. « Là où croît le danger, croît aussi le salut », comme disait Hölderlin. Toute influence négative peut être positivée, retournée dans un sens bénéfique, si bien qu'à la limite ce qui tuera le faible vivifiera le fort. En outre, il faut considérer deux choses : d'une part, la sexualité et la sensibilité psychique de certaines femmes, loin de décroître pendant ces périodes, augmentent et s'exaspèrent, favorisant des expériences suprasensibles ; d'autre part, chez les jeunes filles employées dans les rites sexuels, les menstruations ont tendance à diminuer, voire à cesser tout à fait, bien avant le temps normal de la ménopause, comme si la possibilité maternelle épuisée laissait la place à une fonction nouvelle, d'ordre supérieur, proprement initiatique. C'est à ce premier niveau que l'on pourrait établir un parallèle entre « semence masculine » et « semence féminine » : l'une et l'autre disparaissent sous leur forme grossière à un certain moment de l'« Œuvre », par interruption de la « voie des ancêtres » et accès à la « voie des dieux ».

25. Les *tāntrika* de l'Assam se rassemblent à Kāmarūpa en une période (août-septembre) qui est censée correspondre aux « règles » (*ritu*) de la Grande Déesse. Le *rajas* de celle-ci est identifié au *kulāmrita* (littéralement « nectar du *kula* », de la chaîne ou communauté initiatique). Il faut se souvenir, d'autre part, que le sang est le *dhātu* habituellement associé au *chakra* sexuel (*svādhīsthāna*) (cf. p. 130). Une initiée tantrique confiait que dans la jouissance, elle avait l'impression de « saigner ».

Allant plus loin, on pourrait dire que le sang (et pas uniquement le sang menstruel) est à la femme ce que le sperme est à l'homme, à condition d'entendre ici le mot « sang » dans sa signification subtile, hermétique : en tant qu'« eau ignée », « lampe de vie », support de la Psyché universelle, la femme étant l'être psychique par excellence. Transmuter le sang (de la même façon que l'homme transmute le sperme), le faire « remonter », l'illuminer dans le rayonnement du cœur, tel serait le rôle spécifique de la femme au moyen de l'étreinte amoureuse. Dans celle-ci, par ce pouvoir qui lui est propre et par affinité consubstantielle, elle envahit le sang de son partenaire (ce qu'il y a de féminin en lui), le pénètre et le possède : elle devient le sang de l'homme, son âme, sa vie.

On vient de parler du sang comme d'une « eau ignée ». Cette expression conduit à préciser la double nature de la femme, en rapport avec les deux types d'initiation qu'elle peut communiquer : la femme en tant qu'Eau et la femme en tant que Feu.

Le premier symbolisme est plus connu et paraît plus évident que l'autre : c'est la femme adorée comme principe humide de la génération, de la fertilité et de la croissance, « eau de vie », Grande Mère dont tout homme, du seul fait qu'il est « né », est le fils. On en a vu l'emblème universel : le triangle inversé, pointe en bas²⁶, signe tout à la fois de l'Eau et de la Femme, vulve divine et immortelle dans la mesure où l'on conçoit l'immortalité comme un éternel recommencement, un retour inlassable et aveugle dans le monde des formes, le monde « sublunaire » selon la doctrine hindoue. L'individu qui consent à ce pouvoir, qui le vénère avec amour, obtient une très sûre protection car jamais la Mère n'abandonne son fils. Il peut même, au-delà d'une simple sagesse naturaliste, trouver sa joie dans une soumission mystique au devenir, douce humilité de l'eau qui court, qui fuit, change sans cesse et pourtant toujours demeure, intarissable. Comme faveur ultime, la Déesse lui révélera peut-être l'expérience de l'indifférencié, de l'Eau en tant qu'antérieure à la forme, Matrice cosmique, Océan céleste où toutes les vagues se confondent.

Mais la puissance de la Shakti s'étend plus loin encore dans la mesure où l'on adore, où l'on atteint son aspect de Feu. Que le Feu soit presque toujours, sur un autre plan (par opposition à l'Eau), un principe viril n'est pas ici à considérer, sinon peut-être pour établir une distinction entre un feu-lumière (celui de l'homme) et un feu-chaleur (celui de la femme), entre un feu « fixe », symbole de la Conscience, et une flamme vivante, symbole de l'Energie. Une illustration saisissante en est donnée dans l'iconographie hindoue lorsque

26. Un autre symbole universel des Eaux et de la Femme est le simple trait horizontal (la ligne horizontale de la croix) opposé au trait vertical qui évoque le *linga*.

la Shakti faite de flammes ou auréolée de flammes (Kâlî ou autre) embrasse en se mouvant le mâle divin constitué de lumière, comme pétrifié dans sa lumière. Ce symbolisme, contrairement à celui de l'Eau, n'est pas lié à la génération, à l'enfantement, mais à la mort, à la résurrection : aussi le dieu, au-dessous de la femme, est-il souvent représenté comme un cadavre tandis que le peintre ou le sculpteur accentue le caractère terrible, destructeur, consumant de la féminité.

Avant de passer dans l'ésotérisme tantrique, cette conception de la femme en tant que Feu était déjà profondément enracinée dans la pensée védique, en liaison aussi avec une sacralisation de l'acte sexuel, plutôt orienté vers la « voie des ancêtres » (perpétuation de la famille, du clan, retour au monde sublunaire) que vers la « voie des dieux » (transcendance, initiation, sortie du monde manifesté). L'étreinte était vécue comme un grand rite, un équivalent du sacrifice dans le feu (*homa*), la femme servant soit de foyer (*kunda*), soit de flamme. Une telle union était réputée hautement bénéfique : « Si tu fais usage de moi dans le sacrifice, quelle que soit la bénédiction que tu invoques par mon intermédiaire, elle te sera accordée », dit la femme dans le *Shatapata-brâhmana* (I, 8-9). Ailleurs, le *yonî*, centre de la femme, est identifié au feu sacrificiel (*Brihad-âraṇyaka-upanishad*, IV, 4, 3) ; le sperme est comparé à l'huile sacrée ou au beurre clarifié que l'on offre à la flamme. L'idée prend de la force dans d'autres textes, aussi bien védiques que tantriques²⁷, qui recommandent de « méditer sur la femme en tant que feu » ou de « réaliser la femme en tant que feu » (*yoshâm agnim dhyâyîta*). « Celui qui connaît la femme sous forme de feu atteint la Libération. »

Le *Mahânirvâna-tantra* (IX, 112-116) codifie une pratique très ancienne mais toujours en vigueur, semble-t-il, qui consiste pour l'homme, à l'instant où il éjacule (dans un but de procréation), à évoquer Brahmâ et à réciter un *mantra*. Plusieurs formules sont attestées, se terminant souvent par *svâhâ*, terme qui sert à conclure toutes les oblations et libations dans le rituel hindouiste. Il n'est pas exclu que par ces pratiques (que l'on retrouve, *mutatis mutandis*, dans le monde islamique) certains couples puissent atteindre des formes d'extase ou de réalisation spirituelle, surtout si l'on imagine chez la femme un orgasme simultané, accompagné d'une identification avec le feu. Mais on s'écarte alors des techniques de la « Main gauche » qui, de façon générale, sont incompatibles avec l'émission de la semence mâle.

A la lueur de tout ce qui précède, essayons de proposer une interprétation plus affinée du *rajas*. Il ne s'agit pas d'une substance cor-

27. Par exemple, *Prapâñchasâra-tantra*, XVIII, 27 et suiv.

porelle, malgré la relation que l'on vient d'indiquer avec le sang et, accessoirement, avec les sécrétions vaginales. Il s'agit d'une essence subtile, d'un fluide, d'une énergie à la fois attractive et rayonnante, propre à toute femme par le fait qu'elle est femme, mais évidemment plus épanouie chez certaines, de façon innée ou par entraînement particulier. Cette essence de féminité n'est pas liée à la possibilité maternelle de la femme, mais à sa possibilité amoureuse, érotique, à sa qualité d'« amante » sous la réserve qu'elle soit initiatiquement orientée. Quelques auteurs indiens – on retrouvera la même idée du côté chinois – vont jusqu'à affirmer que cette force magique disparaît chez la femme dès qu'elle devient mère, ce qu'il est permis de trouver exagéré. Une chose certaine, c'est que cette énergie est très puissante, corrosive, destructrice lorsqu'elle n'est pas bien maîtrisée. Elle se révèle dans le magnétisme de la séduction, se développe dans le plaisir, culmine dans l'orgasme. A cause de sa nature de feu, on serait tenté de l'assimiler purement et simplement à la *Kundalinî* : en réalité elle n'est qu'un moyen (rarement utilisé, par ignorance), d'éveiller cette dernière.

Pour la plupart des femmes, la jouissance amoureuse constitue la seule manière de participer à l'expérience de la *Kundalinî*²⁸. A cet égard, la nature leur offre des possibilités beaucoup plus grandes qu'aux hommes, et c'est pour l'avoir lucidement constaté que les maîtres tantriques ont prescrit à ces derniers des disciplines aussi drastiques, afin de les remettre non pas « à égalité » (car cela ne signifie rien en un tel domaine), mais à l'unisson de leurs partenaires féminines. Non que les femmes, pour être plus « douées » sous ce rapport que les hommes, soient dispensées de tout travail : l'art que l'on exige d'elles est même infiniment subtil puisqu'elles doivent tout à la fois éveiller, intensifier, maintenir le désir de l'homme et l'aider à ne pas compromettre l'expérience intérieure par l'émission matérielle du *bindu* – que les gens « normaux » considèrent à tort comme le plus haut point du plaisir sexuel. De leur côté, ce qu'elles ont à « retenir » n'est pas une substance physiologique, comme on l'a vu. Il est même nécessaire que la femme sache s'abandonner – consciemment et au juste moment – à l'orgasme pour que l'homme, demeuré maître de sa propre énergie, l'ayant « fixée », puisse, selon l'expression mystérieuse, « absorber la pure graine de lotus » du *rajas* féminin. Au demeurant, si la Shakti restait insatisfaite, la jouissance de l'homme en serait amoindrie et, pour tout dire, l'ensemble de l'expérience – qui n'admet pas la division – échouerait.

28. *Tota mulier sexus*, a-t-on reconnu en Occident, mais trop souvent dans un esprit de jalousie misogyne. Les tantristes disent que la femme est *kâminî*, « celle qui est faite de désir ». Cette qualité n'est pas ce qui l'éloigne du sacré, mais ce qui précisément l'en rapproche et fonde sa dignité initiatique.

En ce qui concerne les techniques destinées à la femme, en rapport avec cette opération, on retrouve le même caractère ambigu que nous avons signalé à propos des techniques masculines. « Si la femme – lit-on dans la *Hatha-yoga-pradîpikâ* (III, 99-102) –, grâce à sa dextérité acquise par la pratique, aspire par une contraction habile le *bindu* masculin, et retient et conserve son propre *rajas* au moyen de *vajrolî*, elle aussi est une *yoginî*. Assurément, pas une seule goutte de son *rajas* n'est perdue... Ce *bindu* et ce *rajas*, s'étant unifiés à l'intérieur de son corps par l'exercice assidu de *vajrolî*, amènent l'accomplissement total. Celle qui préserve le *rajas*, étant capable de l'aspirer vers le haut par une contraction, elle est une *yoginî*. Elle connaît le passé et l'avenir et certainement devient capable de se mouvoir dans l'espace. » Une interprétation littérale d'un tel passage – en laissant de côté les résultats supranormaux cités en dernier lieu – semblerait en contradiction absolue avec tout ce qui vient d'être dit : il ne s'agit pas pour la femme d'aspirer le sperme de l'homme (puisque celui-ci ne doit pas l'émettre !), mais sa « virilité spirituelle » (*vîrya*) afin de s'en nourrir et de la joindre intérieurement à sa propre « féminité spirituelle » (*rajas*).

Cependant, de même que du côté masculin, il est possible qu'une telle technique ait été détournée égoïstement dans le sens d'un pouvoir vampirique, exercé par certaines femmes expertes aux dépens d'hommes qui ne possédaient pas une maîtrise équivalente : ce dernier point relevant plus de la « magie rouge » que du tantrisme authentique²⁹. D'autre part, le procédé en question (plus souvent appelé *amarolî* ou *sahajolî*) est ambivalent en lui-même car il implique un contrôle peu ordinaire des muscles vaginaux et pelviens, une capacité de fermer et resserrer le *yoni* « comme une main », ce qui est censé empêcher l'éjaculation de l'homme par étranglement du pénis, mais pourrait bien quelquefois avoir le résultat contraire.

7. La saveur commune

L'arrêt simultané des deux « semences » (*shukra* ou *bindu* et *rajas*) est souvent désigné dans les Tantras par le terme *samarasa* : « saveur commune », identité de ravissement (nous retrouvons ici le mot *rasa*, avec sa très riche connotation). C'est un état d'amalgamation complète, « sans accroissement et sans diminution », voire d'« union sans

29. La « magie rouge » est celle qui se sert de techniques sacrées (comme celles du yoga) ou de contacts avec des entités subtiles pour intensifier la volupté et, en particulier, prolonger anormalement la durée de l'orgasme, sans le transmuter dans un sens spirituel. Cette déviation fut connue – sous divers noms – en Inde et en Chine. On verra plus loin qu'un des sens de *rajas*, l'essence féminine, est « rouge » (d'où son rapport avec le sang menstruel), tandis que le *bindu* masculin est « blanc ».

fin», s'il faut en croire les textes : ce qui veut essentiellement dire que cette expérience est hors du temps et que le secret de sa réussite – si secret il y a – ne réside pas dans la « durée » entendue au sens ordinaire. Comme il s'agit aussi, et même surtout, d'une fusion des corps subtils (« prâniques »), on peut ajouter que ces noces de Shiva et de Shakti, de Krishna et de Râdhâ s'accomplissent hors de l'espace, dans une dimension non matérielle. La volupté est « fixée », comme suspendue dans un état causal. On emploie d'autres expressions significatives, qui rappellent le *samâdhi*, l'« enstase » suprême du *yogin* obtenue par la contemplation : *samatâ* (état d'identité), *sahaja-sukha* (plaisir non engendré, non conditionné). Ce terme *sahaja* a même donné son nom à une école tantrique, devenant, sous l'influence bouddhique, synonyme de « vide », d'état transcendant provoqué par l'union du « lotus » (*padma*) et du « diamant » (*vajra*), – ce qui peut s'entendre, on le sait, sexuellement (organe femelle et organe mâle) et métaphysiquement (conscience illuminante, *prajñâ*, et pouvoir agissant, *upâya*).

Selon un commentateur déjà cité, « la suprême, la grande jouissance – *paramahâsukha* – est la suppression de la pensée (il est dit ailleurs que l'arrêt du sperme, surtout si l'on y associe l'arrêt du souffle, « tue le *manas* »), de façon que la pensée devienne non-pensée, dans l'état du non-engendré. Quand le souffle et la pensée sont supprimés dans l'identité de jouissance (*samarasa*), on atteint à la suprême, à la grande jouissance, à la grande joie, à l'annihilation véritable. Cette joie de l'annihilation du moi peut s'obtenir dans l'union sexuelle, dans l'état d'identité de jouissance, quand le *shukra* et le *rajas* sont immobilisés³⁰ ». Selon cette école, la vague de plaisir qui monte du bas de la colonne vertébrale (où l'on situe la force féminine³¹) devient identique à la vague de la pensée-illumination (*bodhichitta*, terme ambivalent désignant aussi le sperme) qui monte vers la tête (où réside *upâya*, le principe spirituel dynamique et masculin).

Tout ce processus est en relation évidente avec l'ascension de la *Kundalinî* (même si les bouddhistes préfèrent un autre symbolisme). Les deux courants latéraux d'énergie vitale (*lalanâ* et *rasanâ* correspondant à *idâ* et *pingalâ* chez les Hindous) sont identifiés, le premier avec la femme, le deuxième avec l'homme ; leur confluence dans la voie médiane coïncide avec la fusion érotique du couple et

30. N. Shahidullah : *Les Chants mystiques de Kânha et de Saraha : les Doha-koça* (Paris, 1928). Voir aussi M. Eliade : *Le Yoga, immortalité et liberté* (op. cit., p. 261).

31. Cette force est parfois moins précisément localisée : dans la partie inférieure du corps, près du plexus solaire... Les bouddhistes, d'ordinaire, ne travaillent pas sur les centres inférieurs au nombril. Les taoïstes distinguent dans le corps une région yin (au-dessous du diaphragme) et une région yang (au-dessus) ou encore un « cinabre inférieur » (trois pouces sous l'ombilic) et un « cinabre supérieur » (dans la tête).

l'assomption du Serpent. Cette méthode est réputée au moins aussi dangereuse que le *Kundalinî-yoga* au sens strict (en cas d'échec elle peut mener à la folie, à la possession, à des formes irréversibles d'obsession et d'intoxication sexuelles) mais elle est censée apporter les mêmes résultats à ceux qui la mènent à bien : pouvoirs surnaturels variés et surtout libération définitive du monde samsârique, illumination, Eveil accompagné d'une félicité incomparable.

Dans cette pratique, la femme est loin d'être réduite à un simple instrument. Plusieurs textes *shâkta* insistent sur sa fonction initiatrice. Pour les adeptes du *Vajrayâna*, la *yoginî* est celle qui a le pouvoir de « libérer l'essence du Moi » (expression problématique dans la mesure où l'orthodoxie bouddhique ne reconnaît ni un « Moi » ni un « Soi »). C'est en faisant l'amour avec une femme que l'homme peut atteindre l'illumination ou la « bouddhité³² ». Qui plus est, dans certaines écoles, l'état suprême de *mahâsukha*, où le Bouddha est uni à une déesse, est placé hiérarchiquement au-delà même de la condition supra-individuelle (sens restreint du mot *nirvâna*). C'est la doctrine du « quatrième corps » des Bouddhas, beaucoup plus élevé que les trois autres, à savoir : *nirmâna-kâya*, le corps des Bouddhas dans le monde de l'apparence sensorielle ; *sambhoga-kâya*, le corps manifesté des visions suprasensibles ; *vajra-kâya*, le corps adamantin de la réalité transcendante. Ce « quatrième corps » ou *mahâsukha-kâya*, corps de volupté suprême, est donc situé au-dessus de tous les autres parce qu'il symbolise, à travers l'étreinte éternelle du Bouddha et de sa parèdre (le *yab yum* tibétain), l'identité du *nirvâna* (au sens absolu d'état inconditionné) et du *samsâra* (le monde du devenir), équation paradoxale où se résume toute la sagesse du « Grand Véhicule ».

On conçoit, à partir de ces quelques aperçus, combien pauvres et même erronées sont les interprétations modernes qui voudraient réduire le *maithuna* à une simple technique sexuelle, un *coitus reservatus* auréolé de mystère oriental, et le *samarasa* à un « orgasme simultané », selon le langage à la mode. Si les maîtres tantriques n'avaient visé que ce type de sensations, ils auraient bien pu se dispenser de tant de disciplines arides et délicates³³, avec tous les risques de déséquilibre physique et psychique qu'elles comportent. La tradition érotique indienne (aussi bien que chinoise, comme on va le

32. Voir H.-V. Glasenapp, *op. cit.* (p. 56). Sur la conception d'un Bouddha qui, grâce aux pratiques sexuelles, a vaincu Mâra (Smara), le dieu du Désir et de la Terre, et s'est rendu omniscient et omnipotent, voir aussi L. de La Vallée Poussin : *Bouddhisme* (Paris, 1909, p. 134, 144 et *passim*).

33. Aussi délicates que de « lier un éléphant au moyen d'un fil d'araignée », selon une expression bouddhique. Dans le taoïsme on parle de « chevaucher le tigre » (qui est d'ailleurs plutôt une « tigresse », voir p. 300 et suiv.) et on prévient l'homme incapable : « Coucher avec une femme, c'est comme monter un cheval au galop avec des rênes pourries » (*Sou-nu-king*). Le lion de Durgâ symbolise le même danger (voir p. 229).



Echange de nectars.

Comme les postures de *hatha-yoga*, l'érotisme tantrique semble requérir une grande souplesse physique à la limite de l'acrobatie. Néanmoins une signification ésotérique n'est jamais absente de telles représentations. Ici le thème de l'inversion se conjugue au symbolisme propre à la langue et à la bouche. L'homme absorbe le *rajas* de la femme (son énergie solaire manifestée par les « eaux d'amour » et le sang menstruel), tandis que la femme goûte le « nectar » lunaire de Shiva, qui ne se dégrade en sperme que chez le profane.

(Khajurâho, temple de Lakshmana. x^e siècle.

Photo extraite du livre d'Alain Daniélou : *L'Érotisme divinisé*, Buchet-Chastel.)

voir bientôt) propose suffisamment de jeux et d'amusettes à ceux et à celles qui n'ont besoin d'aucun alibi sacré pour assouvir leurs fantasmes charnelles.

Qu'en tout cela il demeure une certaine part de mystère, d'ineffable, nul ne saurait le contester. Nous pouvons comprendre intellectuellement la doctrine, dans une mesure plus ou moins grande, et cependant rester perplexe devant son application, tant notre esprit a été conditionné en ce domaine par des siècles et des millénaires de préjugés, de suggestions collectives et de peurs (peur de jouir tout autant que de ne pas jouir). Seule, à un certain stade, l'expérience personnelle prévaut ; seule, elle est capable d'apaiser tous les doutes. Encore ne saurait-elle être improvisée ni envisagée sans des prémisses rigoureuses. De quelque côté qu'on envisage la question, on est toujours ramené aux impératifs de la vocation, de l'initiation et de la méthode.

Nous allons maintenant compléter ce chapitre par une double investigation, à valeur analogique et comparative, d'abord dans l'univers taoïste chinois, ensuite dans les traditions alchimiques orientales et occidentales. Ces pages, loin de nous éloigner de notre sujet, nous permettront d'en préciser certains aspects, par une sorte d'éclairage indirect et oblique.

8. Les jeux du Dragon et de la Tigresse. Comparaison du tantrisme et du taoïsme sexuel

La question d'une possible origine chinoise des pratiques sexuelles tantriques a déjà été évoquée dans le chapitre 1 de ce livre (p. 59 et suiv.). On se souvient que plusieurs Tantras bouddhistes et hindouistes qualifient leur propre doctrine de *chînâchâra* – le mot *Chînâ*, d'ailleurs plutôt vague, pouvant aussi bien désigner la Chine que des régions limitrophes. Les partisans modernes de cette thèse³⁴ font valoir l'incontestable antériorité des manuels de sexe chinois par rapport aux textes *Vajrayâna* et *shâkta* de la « Main gauche » : dès l'époque des Han antérieurs (206 av. J.-C.-25 apr. J.-C.) et peut-être même plus tôt, on sait qu'il circulait en Chine de tels ouvrages illustrés, réunis sous l'appellation générique de *fang-tchong* (« art de la chambre à coucher ») et constituant une branche spéciale et importante de la littérature médicale. Or, dans ces guides de bon compor-

34. Voir notamment Robert Van Gulik qui, en appendice de son excellente étude sur *la Vie sexuelle dans la Chine ancienne* (Gallimard, 1971, coll. "Tel"), a pris nettement parti pour une origine chinoise de ce qu'il nomme le « mysticisme sexuel indien ». Etant donné le sens qu'il a pris en Occident à partir du christianisme, ce terme de « mysticisme » est d'ailleurs inapproprié. Le yoga de la « Main gauche » est une voie méthodique, active et initiatique.

tement sexuel, dont aucun du reste n'a été conservé, il paraît établi, d'après des références littéraires ultérieures, que la recommandation si typiquement tantrique pour l'homme de retenir sa semence lors des relations amoureuses non destinées à la procréation, se rencontrait déjà. Un tel argument, toutefois, n'invalide en rien la possibilité qu'une technique similaire ait été enseignée en Inde à la même époque, de façon plus secrète et sans les mêmes préoccupations hygiéniques et thérapeutiques, selon la tendance constante que l'on observe dans ce pays à ne codifier par écrit que tardivement les doctrines d'abord transmises de bouche à oreille.

Même en se limitant à l'érotique profane, on devine bien que les Indiens n'ont pas attendu la rédaction des *Kâma-sûtra* (III^e-IV^e siècle apr. J.-C. ?) pour apprendre à faire l'amour, pas plus que l'on n' imagine qu'ils ont emprunté aux Chinois la science de respirer sous prétexte que les manuels systématiques de *prânâyâma* sont postérieurs aux opuscules taoïstes équivalents sur l'art du souffle. De façon générale, les spécialistes d'histoire des religions ont beaucoup de peine à admettre que des découvertes identiques aient pu être faites, simultanément ou presque, dans des régions du monde ne communiquant pas entre elles. Dans le cas présent, cette communication exista bel et bien, mais il est difficile d'en préciser les modalités et de déterminer en fin de compte laquelle, des deux traditions taoïste et tantrique, a le plus influencé l'autre. On croit savoir que des sages tamouls se rendirent en Chine par mer et en rapportèrent certains enseignements, notamment d'ordre alchimique. L'Assam, lieu de deux des quatre grands *pîtha* tantriques, dut également servir de trait d'union entre les deux cultures.

Le *Vajrayâna* fut surtout florissant en Inde durant le VII^e siècle. Ses premiers missionnaires arrivèrent en Chine dans la première moitié du VIII^e siècle, apportant avec eux un certain nombre de Tantras dont les lettrés chinois entreprirent la traduction et l'étude. Cette époque, correspondant à la dynastie T'ang (618-907), est probablement celle qui vit l'interpénétration la plus profonde entre les deux pensées. Sous les Song (908-1279), se produisit une réaction confucianiste qui prescrivit l'isolement des femmes et imposa un certain nombre de restrictions aux rapports sexuels. Le tantrisme revint en force sous les empereurs mongols (1279-1367), lesquels avaient adopté le lamaïsme pour religion personnelle et se livraient, si l'on en croit les historiens chinois, à de crapuleuses orgies rituelles sous la direction de moines indiens et tibétains³⁵. A cette époque, le *Vajrayâna* avait

35. Le même genre d'accusations fut porté au Japon contre la branche Tachikawa de la secte Shingon, fondée sans doute au XI^e siècle par des moines revenus de Chine et qui semble avoir perduré secrètement jusqu'à la fin du XVII^e siècle au moins, en dépit d'interdictions et de persécutions. Ce tantrisme japonais de la « Main gauche » reste mal connu.

disparu de l'Inde, alors que le shâktisme s'y épanouissait de plus belle.

Au ^{xiv}^e siècle, la dynastie Ming (1368-1644) rétablit un régime autoritaire en Chine, fondé sur les principes confucéens. A partir de ce moment, le déclin du tantrisme chinois (*mi-tsong*, la « doctrine secrète ») fut irréversible. Le canon bouddhique – tout comme le canon taoïste du reste – fut expurgé de toute allusion sexuelle. Cette pruderie répressive s'accrut encore sous la dynastie mandchoue, qui dura de 1644 jusqu'à la révolution nationaliste de 1912, et force est de constater qu'il a persisté jusque dans la Chine communiste actuelle. Un phénomène analogue s'observe d'ailleurs dans l'histoire de l'Inde. On l'explique souvent par des influences elles aussi étrangères (occupations musulmane puis anglo-saxonne), mais le courant « puritain » en question s'avère plus ancien et plus autochtone, perceptible déjà dans le bouddhisme primitif, dans le jaïnisme de façon constante, dans le *Vedânta* shankarien ou pseudo-shankarien, pour ne citer que ces traditions.

Après ce bref aperçu historique, on tentera de comparer les enseignements indien et chinois concernant un usage initiatique du sexe, cela bien sûr en se référant aux époques où ces enseignements furent tolérés, voire encouragés, et non aux périodes où on les condamna. On peut, pour la Chine comme pour l'Inde, parler d'une authentique ascèse sexuelle³⁶, à base non de chasteté mais de puissance maîtrisée. De très anciens récits chinois décrivent une épreuve imposée au saint : entouré de nombreuses jeunes filles ou couché sur l'une d'elles, il ne devait point « changer de couleur ». Ultérieurement, on attendit de lui qu'il manifestât sa perfection de manière plus active : en s'unissant avec un grand nombre de femmes qu'il conduirait au plus vif bonheur sans s'autoriser à lui-même la moindre défaillance. Ce genre de prouesses est attesté également en Inde, quoiqu'on y préfère les édifiantes histoires d'ascètes qui, sur le point d'atteindre la puissance divine à force d'ascèse brûlante (*tapas*), perdirent en un instant tout le fruit de leur travail pour un seul coup d'œil jeté à une belle. Ce qui paraît plus propre aux Chinois, c'est une certaine recherche opiniâtre, quasi obsessionnelle de « longévité » (*ch'ang sheng*). Rien n'importe plus à leurs yeux que d'accroître leur puissance de vie (*chen*), d'« affiner leur substance » (*lien tsing*),

Il est à remarquer qu'un nombre important de travaux universitaires et érudits sur le tantrisme paraissent en langue japonaise (plus sans doute que dans toute autre langue).

36. La voie sexuelle chinoise est souvent évoquée par l'expression « jeu (ou enroulement) du Dragon et du Tigre ». Le Dragon est un animal double, soit terrestre et des eaux, soit céleste et royal. Ici c'est surtout le second aspect qui est retenu pour symboliser l'homme, le yang (le pénis est appelé « pilier du Dragon céleste »). Le Tigre est yin et féminin. Leur sont associées des saisons (printemps pour l'homme, automne pour la femme) et des couleurs (Dragon vert et Tigre blanc). Un texte alchimique relevé par Van Gulik (*op. cit.*, p. 117-119) montre une inversion de ces symboles et de leurs correspondances.

de « durer autant que le Ciel et la Terre ». Là où les sages de l'Inde conçoivent l'immortalité comme un état supérieur à tout changement, la plupart des taoïstes semblent n'envisager qu'un prolongement extra-normal de l'existence individuelle, une « longue vie » où l'homme revenu à l'état de nature n'en finit pas de jouir de ses fonctions vitales³⁷.

Toutefois, il ne faut peut-être pas interpréter cet état en termes trop matérialistes, même s'il est certain que beaucoup de Chinois l'ont fait eux-mêmes, cherchant le secret de la « longue vie » dans des drogues, des potions, des élixirs, des régimes alimentaires, des pratiques respiratoires, gymniques et sexuelles, une consommation quelque peu vampirique de chair fraîche. Le véritable taoïste – qui est aussi rare que le véritable tantriste – ne déguste que le suc des choses, ne boit que la « rosée » féconde ; son état de spontanéité pure (*tseu jan*) rappelle étrangement l'état *sahaja* dont on a parlé plus haut ; son souffle ne se distingue plus de celui de l'univers ; il n'est plus que lumière pure, vacuité lumineuse, et il « chevauche le vent » ; devenu infiniment pur et simple, armé d'innocence, il peut « entrer dans l'eau sans se mouiller, dans le feu sans se brûler » ; lorsqu'il meurt (car ce détail lui arrive tout de même), il disparaît sans laisser derrière lui de cadavre et accède, presque sans solution de continuité, à un état suprasensible et incorruptible : on se trouve donc loin, à travers tant de traits symboliques ou non, de l'interprétation vulgaire de la « longévité », celle-ci n'étant tout au plus que le signe, le résultat, la manifestation tangible d'un état de plénitude intérieure. En réalité, il s'agit bien, dans la pensée chinoise la plus profonde comme dans la pensée hindoue, d'une sérénité supérieure à tout changement, mais obtenue en coïncidant avec le changement lui-même, en l'épousant avec une souplesse inépuisable, non en s'abstrayant de lui comme ont tendance à le faire beaucoup de *yogin* : différence de style plutôt que de fond.

Dans le domaine sexuel, l'approche chinoise apparaît plus concrète – quoique empreinte de grâce et de poésie, – moins ritualisée, moins grave, se suffisant d'une volupté partagée sans viser a priori un état transcendant. Il est frappant que l'un des maîtres qui exposa cet « art de l'alcôve » de la manière la plus approfondie fut un médecin, Soen Sse-mo (601-682). Par l'exercice dûment réglé et tempéré de la sexualité, les Chinois ont toujours été convaincus qu'il était possible non seulement d'améliorer sa santé, mais de guérir de ses diverses maladies³⁸. Cet arrière-plan thérapeutique est totale-

37. L'immortalité, telle que l'entendent les confucianistes, est encore plus réduite, d'ordre biologique, ethnique et familial : tout homme est immortel dans la mesure où il survit dans sa descendance.

38. Voir certains textes cités par R. Van Gulik (*op. cit.*, p. 186-187) où les techniques prescrites (positions, nombre des coups portés, fréquences, etc.) ressemblent à de véritables ordonnances médicales.

ment absent des pratiques indiennes. Une autre différence est la place plus importante, du côté chinois, accordée aux préliminaires érotiques, à la stimulation et à la mise en accord du yin et du yang, au mélange des souffles et même à l'accord affectif indispensable à un acte sexuel réussi. Pour en retrouver un relatif équivalent, il faudrait se référer aux traités indiens d'érotique profane, voire à la littérature amoureuse proprement dite, et non aux Tantras qui vont droit à l'« essentiel » ou qui, comme nous l'avons vu, confient cette tâche harmonisatrice à la seule vertu du rituel. Mais c'est aussi qu'en Chine la ligne de démarcation entre amour sacré et amour profane n'a jamais été tracée ; la technique de rétention du sperme (qualifié de « précieux trésor ») semble y avoir été pratiquée de façon plus large qu'en Inde, non pas uniquement par des initiés en quête d'illumination, mais par de bons maîtres de maison, à la fois soucieux de satisfaire, sans s'épuiser eux-mêmes, leurs nombreuses femmes et concubines et de n'engendrer qu'à certains jours prescrits³⁹.

La notion de deux principes, l'un féminin, l'autre masculin, à réveiller l'un par l'autre puis à confondre en une extase commune se retrouve dans les deux systèmes, intimement liée, chez les Chinois, à la conception, plus célèbre que toujours bien comprise, du yin et du yang. Pas plus qu'il n'existe de Shiva sans Shakti ni de Shakti sans Shiva, il n'existe ni yang dépourvu de yin ni yin sans quelque trace de yang. C'est par l'oscillation incessante, impalpable de ces deux pôles, par le jeu de leurs vibrations et ondulations alternées qu'est tissée toute la trame de l'univers. Le yang est lumineux, mâle, pénétrant, haut, céleste ; le yin est sombre, femelle, réceptif, abyssal, terrestre. Le premier, aisément excité, bat facilement en retraite ; le second, lent à se mouvoir, est lent aussi à être rassasié⁴⁰. A la semence blanche (*king*) de l'homme correspond l'essence rouge, la « neige rouge » de la femme, tantôt désignée par *k'i* (« souffle vital » comparable au *prâna*), tantôt par *hiue* (« sang », en un sens qui rappelle le *rajas* tantrique), ces deux termes incluant en réalité toutes les énergies, toutes les influences sexuelles de la femme : ovules, sécrétions et liqueurs vaginales et utérines (parfois appelées « nuages » par

39. En toute rigueur, l'homme n'est autorisé à éjaculer que les cinq jours qui suivent la menstruation de sa compagne. Tous les autres jours, il doit amener la femme à l'orgasme sans émettre lui-même sa semence. A cela, la tradition taoïste ajoute certaines considérations astrologiques : sont interdits le premier et le dernier jour du mois, les périodes du premier et du dernier quartier de la lune et celle de la pleine lune (sauf pour les rites collectifs)... en tout quelque deux cents jours par an.

40. On trouve déjà cette observation judicieuse sur la nature dissemblable des deux sexualités masculine et féminine chez Wou-hien, un auteur de la dynastie Han. On compare souvent l'homme au feu et la femme à l'eau : le feu s'enflamme facilement et brusquement, mais il s'éteint tout aussi vite sous l'action de l'eau ; celle-ci, au contraire, met du temps à s'échauffer mais elle est aussi très lente à se refroidir. Le *Sou-nu-king* déclare : « La femme est supérieure à l'homme de la même manière que l'eau est supérieure au feu. »

opposition au sperme qui est la « pluie », d'où l'expression « jeu des nuages et de la pluie » pour évoquer l'acte amoureux). Or, alors que la semence masculine est étroitement limitée et ne doit être dépensée qu'avec parcimonie, la femme, suivant les mêmes maîtres chinois, est un inépuisable réservoir d'essence yin⁴¹. Cette affirmation rejoint beaucoup d'autres que l'on trouve dans les textes tantriques – notamment du Cachemire – selon lesquelles la femme est beaucoup plus « puissante » que l'homme et incomparablement avantagée par rapport à lui sur le plan énergétique.

Dans les deux doctrines du reste, la femme se révèle comme la grande initiatrice de l'homme et la dépositaire de toute la science ésotérique concernant le sexe. De même que dans les Tantras *shākta* l'enseignement secret est dispensé au dieu par la déesse, dans plusieurs manuels chinois prestigieux le dialogue initiatique s'établit entre l'Empereur Jaune (Houang-ti, le premier des cinq souverains mythiques, suprême patron du taoïsme), assumant le rôle d'un élève ignorant, et l'une de ses préceptrices, par exemple la « Fille de candeur » (Sou-nu) ou la « Fille aux cheveux de jais » (Hsuan-nu). Chez les taoïstes comme chez les tantristes, la femme apparaît au moins comme l'égale de l'homme et souvent comme supérieure à lui, l'idée qu'elle serait « inférieure » ne s'affirmant que dans la pensée confucianiste ou néo-confucianiste, du côté chinois, et strictement brahmanique, du côté indien. Dans le premier cas, il ne sert à rien d'aller chercher des références dans un souvenir « matriarcal » des sociétés correspondantes puisque ce n'est pas en tant que « Grande Mère » que la femme fut reconnue comme supérieure par les initiés taoïstes ou tantriques, mais pour ses capacités érotiques, magiques, initiatiques, ce qui est tout différent. Sur ce plan, qui seul importe ici, le sexe féminin ne se révèle certainement pas comme le « sexe faible », si cette expression a jamais eu le moindre sens.

Partant de ce constat – encore une fois d'ordre occulte et non sociologique – d'un avantage de la femme sur l'homme, les sages taoïstes ont élaboré une technique à la fois sexuelle et psychique que l'on peut résumer ainsi : l'homme doit absorber le plus possible d'essence yin en préservant le plus possible de son essence yang. « Si vous pouvez aimer cent fois sans émission, vous vivrez longtemps », assure Soen Sse-mo. L'amour est volontiers décrit comme une « bataille » et la femme comme une « ennemie » ; dans cet « art mar-

41. C'est pourquoi, par exemple, les taoïstes réprouvent l'onanisme parce qu'il entraîne une perte complète d'essence yang que ne vient compenser aucun gain d'essence yin, alors qu'ils témoignent plus que de la tolérance envers la masturbation pratiquée par les femmes, lesquelles sont censées posséder une quantité illimitée de yin. De même, le saphisme a non seulement été jugé avec beaucoup d'indulgence mais encouragé chaque fois que l'homme y trouvait un profit érotique. Les manuels vantent volontiers l'union d'un seul homme avec deux femmes.

tial » particulier, l'homme (le « héros » en termes tantriques) doit garder la parfaite maîtrise de soi, de façon à ne pas émettre sa semence, tout en excitant la femme jusqu'à ce qu'elle atteigne l'orgasme et répande son essence yin, que le supposé « vainqueur » captera, augmentant par là son propre fonds de force vitale. On peut supposer ici une absorption purement subtile, fluidique, car les textes taoïstes, à ma connaissance, ne mentionnent pas de technique de « succion interne » identique à la *vajrolî-mudrâ* tantrique⁴². « Boire à la fontaine de jade » (*yu-ts'iu'an*) est l'une des expressions fleuries que l'on applique à cette absorption. Elle commence du reste dès les préliminaires de l'acte sexuel puisqu'on distingue trois qualités ou trois modalités successives d'essence yin : la « source de jade » (la salive), le « suc de corail » (le fluide sucré des seins) et la « fleur de lune » qui s'épanouit dans les sécrétions de la vulve⁴³. Tous ces procédés passent pour d'autant plus nourriciers qu'on les pratique avec un plus grand nombre de partenaires différentes.

L'archétype viril sous ce rapport demeure l'Empereur Jaune qui gagna l'immortalité pour s'être uni taoïstement avec douze cents femmes. La principale autorité médicale du VII^e siècle, Soen Sse-mo, nous donne l'explication suivante : « Si un homme commerce continuellement avec la même et unique femme, son essence yin s'affaiblira, et elle sera de peu d'avantage pour l'homme. Le yang prend modèle sur le feu, et le yin sur l'eau. Tout comme l'eau peut éteindre le feu, ainsi le yin peut diminuer le yang. Si le contact dure trop longtemps, l'essence yin (absorbée par l'homme) se fera plus forte que sa propre essence yang, et cette dernière en sera lésée. Ainsi, ce que l'homme perd dans l'acte sexuel ne sera pas compensé par ce qu'il gagne. Si l'on peut s'accoupler avec douze femmes sans une fois répandre sa semence, on demeurera jeune et beau à jamais. Si un homme peut s'accoupler avec quatre-vingt-treize femmes, tout en continuant de se maîtriser, il atteindra l'immortalité⁴⁴. » Une telle mentalité d'expert-comptable appliquée aux choses de l'amour froissera les esprits romantiques, sans parler d'autres passages qui prescrivent d'employer plusieurs jeunes filles à la suite, dix ou davantage dans la même nuit. Toutes ces considérations pourtant doivent

42. Un traité de l'époque Ming, cité par Van Gulik (*op. cit.*, p. 353), donne cette indication : « Quand le liquide (accompagnant l'orgasme de la femme) sera recueilli dans le vagin, l'homme ramènera son membre vers lui, l'espace d'un pouce, puis l'avancera et le retirera, afin qu'il pompe l'essence de la femme, profitant ainsi à son yang originel et nourrissant son esprit. »

43. Wou-hien appelle ceci « libations des trois pics » : le pic du lotus rouge (la bouche), les pics jumeaux ou pic du double lotus qui a la blancheur de la neige (les seins) et le pic de l'agaric pourpre ou grotte du tigre blanc ou porte obscure (la vulve). En ce qui concerne la deuxième « libation », elle correspond au rite tantrique *amrita-pan* (« prendre le nectar ») qui consiste à aspirer d'un seul souffle les pointes des seins de la Shakti.

44. R. Van Gulik, *op. cit.*, p. 247.

être interprétées à la lumière d'une métaphysique du changement propre au taoïsme : c'est par le mouvement lui-même qu'on échappe au mouvement et c'est par l'action qu'on échappe à l'usure. De plus, on ne peut exclure dans ces textes une certaine outrance délibérée visant à faire passer un message essentiel, – procédé littéraire qui se retrouve dans les Tantras et dans d'autres enseignements ésotériques, d'Orient ou d'Occident : on pourrait parler en l'occurrence d'un « merveilleux sexuel » à finalité pédagogique.

Plus encore que dans les techniques d'absorption du « souffle » ou du « sang » de la femme, l'affinité entre le taoïsme et le tantrisme se manifeste sans équivoque dans la méthode qui en constitue à la fois le complément et l'achèvement. « Coaguler la liqueur de l'essence... faire rebrousser chemin au *king* (le *bindu* ou *shukra* indien)... faire retourner à l'origine... réparer le cerveau... faire refluer vers le haut le courant jaune... faire revenir en arrière la semence dans le cinabre supérieur... » : ces diverses expressions, pour qui connaît un peu la doctrine tantrique, se laissent assez facilement déchiffrer. On sait que, selon les Hindous, le sperme n'est que la condensation et la « précipitation » d'une énergie séminale subtile localisée dans un *chakra* de la tête (ce que le texte chinois, ou du moins sa traduction, rend plus matériellement ici par « cerveau »).

Un opuscule de l'époque Ming, cité par Van Gulik⁴⁵, expose la version chinoise du même phénomène. À la question : « Quelle est la différence entre la semence originelle et la semence qui est produite sous l'influence du désir sexuel ? » l'auteur répond : « Ce sont une seule et même chose. Avant l'acte sexuel, la semence est distribuée parmi les cinq viscères et les six entrailles (c'est-à-dire dans tout l'organisme) et n'a pas d'emplacement fixe. Elle demeure, sous une forme condensée, avec l'Esprit originel. C'est la Semence originelle. Quand l'homme et la femme s'unissent dans l'acte sexuel, la semence découle du point *ni-hoan*⁴⁶, qui est dans le cerveau, et descend le long de l'épine dorsale jusqu'à la vessie et jusqu'aux reins ; c'est alors qu'elle est émise et qu'elle devient une substance impure. C'est là la semence telle qu'elle est activée par le besoin sexuel. » Si

45. *Op. cit.*, p. 351.

46. On trouve aussi les graphies *ni-wan*, *ni-huan*, *ni-houan*, etc. Henri Maspero voyait dans ce terme (dont le sens littéral est « boulette de boue ») une transcription chinoise du sanskrit *nirvâna*. En tant que centre énergétique, on peut l'identifier au « lotus aux mille pétales » tantrique, au « troisième œil » ou bien à quelque autre *chakra* de la tête : « Le lieu *ni-hoan* est situé à l'intérieur du crâne, vis-à-vis des deux yeux. On doit s'imaginer qu'il a la forme d'un soleil et d'une lune de trois pouces de diamètre, et rejoins en une seule forme. C'est ce que l'on appelle « soleil et lune en conjonction ». Il fera bien de tendre son esprit vers cette image, celui qui poussera son membre dans le vagin et ensuite le retirera sans émettre sa semence » (*Soen Sse-mo, Ts'ien kin yao-fang*, section IX, *apud* Van Gulik, *op. cit.*, p. 248). La « conjonction du soleil et de la lune » rappelle de façon saisissante la fusion des deux *nâdi pingalâ* et *idâ* dans le yoga tantrique.

l'on contourne les allusions médicales proprement chinoises, c'est exactement la théorie tantrique, tout comme l'opération inverse, la transmutation initiatique évoquée par cet autre texte : « L'homme doit garder l'esprit fixé dans ses reins en retenant résolument sa semence, de sorte que le *k'i* (le souffle vital) transmuté monte le long de la colonne vertébrale jusqu'à ce qu'il atteigne le lieu *ni-hoan* dans le cerveau : c'est ce qu'on appelle le "faire revenir à l'origine" (*hoan-yuan*). La femme doit garder l'esprit fixé dans le cœur, distillant un feu immuable (le *rajas* hindou ?), faisant descendre le souffle des deux seins jusqu'aux reins, d'où il remontera le long de la colonne vertébrale pour aller également au *ni-hoan* : c'est ce qu'on appelle "transformer le réel (ou le vrai)" (*hoa-tchen*). L'élixir ainsi formé (dans le corps des deux participants), s'il est nourri pendant cent jours, deviendra transcendant. Et si l'on prolonge cette discipline sur une très longue période, alors elle deviendra habitude naturelle (ou bien on deviendra spontanément "homme réel", haut degré de la hiérarchie taoïste), méthode pour vivre longtemps et atteindre l'immortalité⁴⁷. » Sous ce jargon quelque peu « crépusculaire », qui n'a pas manqué d'embarrasser les traducteurs, on reconnaît pourtant ce qui constitue l'essence du *maithuna* de la « Main gauche » et comme une contrepartie chinoise du *Kundalinî-yoga*, sans qu'il soit indispensable, encore une fois, de supposer un emprunt quelconque.

Pour éclairer plus précisément ce sujet, il reste à dire quelques mots, d'abord sur les techniques taoïstes destinées à provoquer l'état d'orgasme chez la femme, ensuite sur celles visant à inhiber l'éjaculation de l'homme en permettant la transmutation de la semence. En ce qui touche le premier point, il faut noter que le rôle du partenaire mâle est beaucoup plus actif dans cette tradition que dans le tantrisme. En laissant de côté les multiples positions amoureuses prescrites par les manuels – la position supérieure de la femme chère aux Indiens y est envisagée mais parmi beaucoup d'autres⁴⁸ –, on ne peut passer sous silence l'importance donnée aux rythmes et à la nature des mouvements que la « tige de jade » (le *linga*) doit accomplir dans le « lotus d'or » (le *yonî*). Une symbolique des nombres vient se surimposer, quelquefois non sans artifice, à une expérience érotique incontestablement raffinée. On sait que les Chinois tiennent – de façon générale car il existe certaines interversions et échanges –

47. *Ibid.*, p. 253-254. J'ai tenu compte également de la traduction antérieure de H. Maspero parue dans les *Procédés de « nourrir l'esprit vital » dans la religion taoïste ancienne* (*Journal Asiatique*, v. CCXXIX, fasc. d'avril-juin, juillet-septembre 1937, p. 386) et rééditée dans le *Taoïsme et les religions chinoises* (N.R.F., 1971).

48. On pourrait chercher une base doctrinale à l'étreinte inversée dans plusieurs hexagrammes du *Yi-King* interprétables en termes de relations sexuelles, par exemple l'hexagramme 63 (*Ki-Tsi*, l'Accomplissement), où l'eau se trouve au-dessus du feu (sans tenir compte du fait que dans des spéculations ultérieures l'eau a été tenue pour le deuxième frère et le feu pour la deuxième sœur).

les nombres impairs pour « célestes », mâles, yang, et les nombres pairs pour « terrestres », femelles, yin. 3, étant le premier nombre impair après 1, exprime une puissance masculine très forte. 9 (3 x 3) signifie une surabondance de virilité (le « vieux yang », le Père, le Sud). Et $9 \times 9 = 81$ représente le yang parfait (et l'âge du maître le plus éminent, Lao-tseu, dont l'œuvre a été divisée en 81 chapitres). C'est pourquoi souvent les traités incitent l'amant à porter « 81 coups amoureux », selon la fréquence : 9 coups superficiels, 1 coup profond⁴⁹.

D'autres textes, encore plus généreux pour la femme, recommandent un millier de pénétrations, toujours, il va de soi, sans gaspiller le « précieux trésor ». Pour empêcher l'éjaculation, les maîtres conseillent divers moyens concrets. Par exemple, nous dit Wou-hien, lorsque l'homme estime ne plus pouvoir se contrôler, il doit se soulever d'un mouvement rapide, retirer sa « tige de jade » d'un pouce ou davantage et demeurer dans cette position sans bouger, puis inspirer profondément en élevant le diaphragme et en contractant l'anus (cela rappelle l'*uddiyâna-bandha* et le *mûla-bandha* tantriques).

Plus spécifiquement chinoises sont les techniques de pression digitale sur certains points d'acupuncture. Le plus classique à cet égard, le point *hui-yin*, est localisé entre le scrotum et l'anus (il correspond donc au *mûlâdhâra-chakra*) : l'homme, qui n'a pas alors besoin de se retirer, utilise l'index et le majeur de sa main gauche pour comprimer pendant quelques secondes le canal de l'urètre, en même temps qu'il prend une profonde inspiration. Soen Sse-mo, lui, affirme que l'on obtient le même résultat en pressant le point *p'ing-yi*, situé à peu près à un pouce au-dessus du mamelon droit.

De même que les procédés tantriques, de telles méthodes ne sont d'ailleurs pas sans danger et doivent être exécutés de façon correcte, ni trop tôt ni trop tard, sous peine d'entraîner des dommages corporels et psychiques ou, du moins, un résultat tout opposé à celui qu'on espérait. Wou-hien insistait déjà sur le fait que « l'homme ne doit pas oublier qu'il lui faut battre en retraite au moment précis où son excitation grandit. S'il se retire alors que son désir est déjà profondément embrasé et qu'il essaie de faire rebrousser chemin à son *king*, celui-ci ne retournera pas en arrière. Au lieu de cela, il se répandra dans sa vessie et même dans ses reins. Si cela se produit, il peut souffrir

49. Pour l'aspect technique de ces expressions, voir le *Tao de l'art d'aimer* (Calmann-Levy, 1977) de Jolan Chang, livre de bonne vulgarisation mais qui n'a pas la vulgarité de certains ouvrages analogues sur le tantrisme. Plus discutables, malgré leur apparence plus savante, me paraissent les diverses publications de Mantak et Maneewan Chia sur la sexualité taoïste. L'esprit systématique et étroitement curatif – très typique d'un certain « néo-taoïsme » actuel d'exportation – y étouffe le souffle frais du Tao.

de plusieurs maux dans la vessie ou les intestins ou d'une inflammation des reins⁵⁰. »

Soen Sse-mo, de son côté, répliquait, il y a près de quatorze siècles, à une objection que l'on entend encore souvent aujourd'hui : « Le plaisir de l'acte sexuel réside dans l'émission de la semence. Or, si l'homme se refrène et n'éjacule pas, quel plaisir peut-il donc en tirer ? » La question (bien qu'elle tourmente plutôt les hommes) est fictivement posée par une femme, la « Fille choisie », et la réponse fournie par un inépuisable vieillard, le maître P'ong tso (sorte de « Mathusalem chinois ») : « En vérité, après l'émission, le corps de l'homme est fatigué, ses oreilles bourdonnent, ses yeux sont alourdis de sommeil, sa gorge est desséchée et ses membres sont inertes. Quoiqu'il ait éprouvé un bref moment de joie, ce n'est pas vraiment là une sensation de volupté. Si au contraire il pratique l'acte sexuel sans éjaculer, son essence vitale sera fortifiée, son corps sera tout aise, son ouïe sera fine et sa vue perçante. » Cette argumentation hygiénique est typiquement chinoise mais la suite, plus intéressante, nous ramène au cœur du tantrisme : « Même si l'homme a réprimé sa passion, son amour pour la femme augmentera (et l'on pourrait ajouter sans trahir la pensée du sage : l'amour de la femme pour lui augmentera également). C'est comme s'il ne pouvait jamais la posséder à suffisance. Comment peut-on dire que ceci n'est pas voluptueux ? » On rejoint ainsi, à travers ce que l'on prendrait à tort pour un « art d'aimer » profane, l'expérience de *samarasa*, de volupté sans fin, d'orgasme subtil permanent qui constitue la finalité de la voie de la « Main gauche » : l'homme, ne cédant jamais à son désir, le vitalise d'autant plus, le maintient dans une intensité croissante, il est, pour ainsi dire, en état perpétuel de désir ; comme ce processus est parfaitement conscient et accepté, il n'entraîne ni refoulement ni frustration ni même « lutte » (il s'agit plutôt d'un jeu, d'un jeu profond) ; la femme désirée mais non « possédée » au sens vulgaire ne perd jamais sa magie et elle « lave » l'homme dans un feu toujours renouvelé.

De façon générale, à rebours des Indiens, les anciens Chinois n'ont jamais eu grande révérence pour la chasteté. L'abstention de l'acte sexuel leur est apparue comme encore plus nocive que son abus, dans la mesure où elle n'entraîne pas simplement un déséquilibre vital mais risque d'attirer les forces de l'ombre : « S'il était possible à un homme – écrit encore Soen Sse-mo – de garder toujours l'âme sereine sans que les pensées du sexe y viennent jamais jeter le moindre trouble, alors, sans doute, ce serait une excellente chose, et cet homme-là vivrait très longtemps. Mais sur dix mille

50. Jolan Chang, *op. cit.* (p. 58).

hommes, il s'en trouve un seul peut-être qui soit capable d'y arriver. Ordinairement, il est difficile de supprimer l'impulsion sexuelle en se faisant violence, et facile d'y retomber. Ce qu'un homme y gagnera, c'est de souffrir d'émissions involontaires et de troubles urinaires, pour en venir finalement à se faire hanter par des succubes. Alors une seule émission de semence causera la même déperdition que cent émissions d'un homme qui mène une vie sexuelle normale⁵¹. »

En toutes les disciplines que l'on vient d'analyser, on ne doit jamais oublier qu'il a dû exister plusieurs niveaux et que les secrets les plus précieux ne furent jamais confiés aux livres. On rencontre de-ci de-là de furtives allusions à des pratiques incantatoires ou méditatives précédant l'étreinte, à la nécessité d'une « vue intérieure » (*ni-she*) pour percevoir l'intérieur du corps et guider les opérations sur un plan subtil en même temps qu'on se livre à l'acte charnel. Le véritable *huo-ho* (l'union taoïste) s'accomplissait, de toute évidence, dans le même état de transe active, d'ivresse lucide et extra-sensorielle que le *maithuna* hindou. Il dut subir, au cours des temps (le *kali-yuga* n'ayant pas épargné la Chine), les mêmes déviations et les mêmes perversions. Au niveau le plus bas, il ne fut qu'un ensemble trouble de recettes de longévité et de jouissance, où la minutie et la fantaisie se mélangent d'une manière d'ailleurs souvent très savoureuse⁵², révélant une mentalité masculine à la fois avare et gloutonne. A un degré plus élevé, il devint cette extase sereine qu'évoque un passage de Soen Sse-mo : « Quand les deux partenaires ont atteint le niveau spirituel des Immortels, ils peuvent s'unir profondément en restant immobiles de façon à ne pas troubler le *king*. En même temps, le couple doit imaginer qu'il y a une boule rouge grosse comme un œuf de poule à la hauteur de leur nombril. L'homme portera des coups très légers. Mais s'ils deviennent excités, lui devra battre en retraite. Sur une durée de vingt-quatre heures, il leur est possible de pratiquer cette sorte d'union des dizaines de fois. En agissant ainsi, ils connaîtront la longévité. » Il ne fait aucun doute que certains couples connurent des expériences encore plus hautes, dont ils n'éprouvèrent aucun besoin de laisser une trace écrite. C'est en se tournant vers la tradition alchimique chinoise que l'on peut – à travers quel réseau chatoyant d'images ! – en avoir quelques aperçus.

51. Van Gulik, *op. cit.* (p. 249). J'ai rendu par « succubes » le mot chinois qu'il traduit, à tort me semble-t-il, par « incubes ».

52. L'humour, discret dans le tantrisme, se manifeste volontiers dans le taoïsme. Dans quelle mesure, par exemple, doit-on prendre à la lettre et au sérieux des anecdotes comme celle-ci, contée par Ko Hong (Pao-p'ou-tze : « le Maître embrassant la simplicité ») : « Le ministre Han nommé Tchang Ts'ang se trouva dans le cas d'apprendre un art mineur, à savoir celui de sucer les sécrétions de la poitrine des femmes. C'est ainsi qu'il put vivre jusqu'à l'âge de 180 ans » (*In* Van Gulik, *op. cit.*, p. 131)... ?

9. L'alchimie érotique

L'association, si fréquente en Occident comme en Orient, de l'Œuvre alchimique et de l'art d'aimer initiatique n'a rien, lorsqu'on y réfléchit, que de très naturel. L'une et l'autre voie constituent bien deux aspects particuliers du même processus cosmique, non seulement de création et de procréation, mais surtout d'illumination de la « matière » (au sens d'énergie condensée) par l'Esprit ; l'une et l'autre visent à éveiller les « substances », les « métaux » à leur vraie nature : transformer le plomb en or et la chair corruptible de la femme en corps de diamant, c'est un seul et même acte. Qu'on les appelle yin et yang, Mercure et Soufre, Lune et Soleil, Shakti et Shiva, on travaille toujours, dans les deux sciences, sur deux forces subtiles, d'abord affrontées, en « guerre », puis s'unissant dans l'amour libérateur, les « noces chymiques » du Roi et de la Reine.

En Chine, pour compléter les pages qui précèdent, cette correspondance entre la voie alchimique et la voie érotique – sur fond de symbolisme martial – est constante, estompant la distinction formelle entre une école « interne », vouée essentiellement au travail du souffle et aux disciplines sexuelles, et une école « externe », hantée par la recherche d'un élixir de vie, au sens matériel du terme. Il est vrai que les adeptes de ce dernier courant évoquaient avec exaltation la « pilule or et cinabre » (*kin-tan*), expression énigmatique pour désigner sans doute le mercure extrait à partir d'un mélange de cinabre⁵³, de soufre et de plomb. Pour réussir l'Œuvre, il fallait non seulement connaître la composition exacte de ce mélange, mais disposer d'un creuset⁵⁴, d'un fourneau et observer le temps de cuisson convenable. Or, très tôt, l'on identifia la femme au creuset, son essence vitale rouge au cinabre, le sperme blanchâtre⁵⁵ de l'homme au plomb, l'union sexuelle au mélange des ingrédients et l'art de parvenir à la jouissance simultanée au temps de cuisson. Quant à l'« embryon » qui naissait du coït alchimique, on le fit correspondre au mercure, à l'élixir de longévité.

Même les adeptes qui n'utilisaient pas la femme et se contentaient d'un genre d'alchimie endogène, solitaire, « à un seul vase »,

53. Le cinabre est un sulfure naturel du mercure, à la fois fixé et coloré par le soufre (on en tire le vermillon).

54. *Ting*. Voir l'hexagramme 50 du *Yi-King*, traduit d'autres fois par « chaudron » ou « marmite » : il est composé du trigramme du feu surmontant le trigramme du bois, d'où l'idée de cuisson.

55. Il faut se souvenir qu'en Chine le rouge a toujours évoqué la puissance créatrice, la vie, la lumière et le bonheur, tandis que le blanc a une connotation négative (faiblesse sexuelle, deuil, mort). Dans l'alchimie sexuelle taoïste, la femme est invariablement rouge, l'homme blanc. Le rouge, cependant, a été associé au yang lorsque le yin l'a été au noir. Dans la tradition hermétique occidentale, le symbolisme des couleurs est inversé : le « Roi » est rouge et la « Reine » blanche.

proche du *Kundalinî-yoga* ascétique, reconnaissaient que la substance à transformer dans les différents « creusets » du corps subtil (en termes hindous dans les *chakra*) était bel et bien de nature sexuelle : *tsing*, énergie, énergie « verte » (le vert chlorophyllien du grain fraîchement battu) qu'on absorbe en respirant, qui dérive aussi de la mise en présence du yin et du yang en tant que principes purs de la sexualité et s'enrichit par leur échange. Souvent, dans l'iconographie taoïste, l'achèvement de cette opération était symbolisé par un nouveau-né, un « enfant de cristal » placé au-dessus de la tête de l'initié.

Si l'on aborde maintenant l'alchimie hindoue, on constate que l'interprétation sexuelle, toujours possible, le cède pourtant à une transposition de tout l'*Opus* alchimique en termes purement méditatifs. Certes les Indiens ont pratiqué eux aussi une alchimie « externe », tournée vers la transmutation des métaux et la recherche d'un élixir d'immortalité corporelle. L'âge d'or de ce *raseshvara-darshana* (« système mercuriel », on dit aussi *rasayâna*) correspond même précisément à l'apogée du tantrisme en Inde, du VIII^e au XIV^e siècle de notre ère. Dans les traités tantriques d'alchimie, le mot *rasa* – dont nous avons vu l'application aux techniques sexuelles – signifie « vif-argent » ou « mercure » ; on l'appelle encore « semence de Shiva », « prince des suc », « celui qui permet le passage dans l'autre monde ». C'était la substance fondamentale, base de multiples préparations médicinales. On l'amalgamait avec de l'air, du sang, du sperme, diverses cendres ; on y ajoutait du cinabre, du soufre, du borax, de l'orpiment, du mica, des pyrites, des bitumes, de la calamine, des sels, des métaux tels qu'or, argent, cuivre, zinc, etc. Ces mixtures, mises à feu doux dans des athanors, produisaient de ces élixirs aux vertus régénérantes qui permettaient à certains *yogin* – si l'on en croit Marco Polo – de vivre cent cinquante ou deux cents ans.

Dans la *Hatha-yoga-pradîpikâ* (IV, 26-27), cet art de la transmutation passe sur un plan spirituel : « Le mercure (*rasa*) et le mental (*manas*) – nous dit ce texte – ont une mobilité intrinsèque. Si le mercure est fixé, si le mental est fixé, qu'y a-t-il sur cette terre qu'on ne puisse accomplir ? O Pârvatî, le mercure et le souffle (*prâna*), quand ils sont défaillants, suppriment toutes les maladies ; quand ils sont morts, ils donnent eux-mêmes la vie ; quand ils sont fixés, ils confèrent le pouvoir de se mouvoir dans l'espace. » Ce passage homologue les différentes étapes du yoga supérieur (arrêt du souffle, suspension du mental) avec les différentes opérations alchimiques. Le mercure, mobile, fluide, insaisissable est comparé à la pensée. L'effort pour stabiliser cette dernière est aussi difficile que le procédé qui consiste à fixer le vif-argent par calcination. Retenir la respiration, la rendre « défaillante », cela revient aussi à solidifier le mercure.

Lorsque celui-ci perd sa nature volatile, son éclat, « se fixe », c'est alors qu'on peut le concentrer sous forme de pilule ou d'élixir de vie. Analogiquement, c'est quand le souffle et la pensée s'éteignent, quand l'être « meurt » à tout ce qui change et bouge, que sa dimension éternelle se révèle, par cassure, déchirure, passage souvent violent à la verticalité.

Ce n'est pas un hasard si, aussitôt après les lignes que l'on vient de citer, la *Hatha-yoga-pradîpikâ* (IV, 28) fait allusion à l'immobilisation du *bindu*, de la semence virile : « Quand le *manas* est immobile, le *prâna* est immobile, dès lors le *bindu* devient immobile. Par l'immobilité du *bindu*, il y a une perpétuelle énergie d'être (*sattva*), qui produit l'immutabilité corporelle. » On voit ainsi que dans l'alchimie traditionnelle tantrique, comme dans son équivalent taoïste, la maîtrise du souffle, de la pensée, du désir sexuel est considérée comme suffisante pour opérer des transmutations même dans l'ordre physique. Dès lors on peut comprendre le dédain des adeptes les plus élevés pour les opérations purement matérielles.

Le cas de l'hermétisme occidental n'est en rien différent, bien que le sens profond de l'« Art royal » se soit effrité dès la fin du Moyen Âge et n'ait été préservé que par de rares adeptes dans les siècles suivants. L'essence de l'*Opus transformationis* (expression qui rappelle étrangement le *Yi-King*) a été définie dès l'Antiquité comme l'union du masculin avec le féminin, le premier étant rapporté au Soufre et le second au Mercure⁵⁶, équivalents du yang et du yin chinois ou de Shiva et Shakti : deux forces opposées et complémentaires à la fois, interagissantes, coopérantes. Le Soufre, essentiel, actif, sec, chaud, dilatant, représente, d'un certain point de vue, l'élément vraiment surnaturel, inaltérable, de la personnalité (l'*Âtman* hindou) et, en un sens plus étroit, plus « hellénique », le principe qui limite, mesure, stabilise⁵⁷. Le Mercure, passif, humide, froid, contractant, visqueux, Eau et Souffle de vie (*prâna*), Matière première, est cette « Dame des Philosophes » (la Shakti), dont « notre Or » (symbole mâle par rapport à l'Argent féminin) « a besoin » : « Notre Or corporel – écrit Philalète – est comme mort avant d'être uni à son épouse. Seu-

56. Il convient de mettre une majuscule à ces termes lorsqu'on les envisage sous l'aspect principal et subtil et non pas dans leur manifestation grossière. Rappelons que le mercure ordinaire se présente normalement sous la forme liquide et s'évapore sous l'action du feu artisanal. Par lui on peut liquéfier l'or et l'argent. Le mercure sert à extraire l'or (métal « royal » et « solaire ») d'un amalgame de minéraux impurs et insolubles. Le feu chasse le mercure et met l'or à nu.

57. Il est problématique d'employer le mot « Esprit » pour désigner le Soufre et le mot « Âme » pour désigner le Mercure parce que beaucoup d'hermétistes ont appliqué une terminologie inverse : pour eux, c'est l'Âme qui est l'élément supérieur, transcendant, tandis que l'Esprit correspond au domaine intermédiaire entre le corporel (le Sel) et le surnaturel (le Soufre). Pour une bonne approche de ces questions, voir J. Evola : *La Tradition hermétique* (Editions traditionnelles, 1968). En langue allemande, les travaux de Titus Burckhardt sur l'alchimie sont très recommandables.

lement alors le Soufre intérieur et secret se développe. » Et, en un surprenant écho des Tantras *shākta*, un ancien alchimiste grec affirme : « En toi (la Femme) est caché tout le terrible et merveilleux mystère. » Il est intéressant de noter que le Mercure est parfois identifié par les hermétistes à la menstrue : cela nous rappelle directement le *rajas*, la « semence féminine » qu'il importe de capter, de « fixer » dans le *maithuna*. Il est dit, dans certaines légendes shivaïtes, que tout homme qui se baigne dans ce sang matriciel et en boit n'aura plus jamais à renaître mais atteindra la Libération suprême. Ce sang contient du réalgar ou arsenic rouge (*manahsilâ*), lequel suinte des rocs de l'Himâlaya et a la capacité de transformer le cuivre et autres vils métaux en or. On se souvient que dans le taoïsme sexuel le même pouvoir magique et salvateur est attribué au « sang » féminin. Le Mercure est la puissance qui « dissout » les formes, le Solvant universel et, sous ce rapport, il ne symbolise plus l'aspect maternel, enveloppant et protecteur de la Déesse, mais son aspect terrible, Kâlî ou Durgâ, le « venin » tantrique, la fascination féminine qui s'allume par le regard et envahit, empoisonne le « sang » de l'homme, ronge et absorbe son essence virile, son noyau dur pour se l'approprier⁵⁸. Et cette observation nous amène à la première phase opérative de l'alchimie sexuelle.

Elle est connue dans la tradition alchimique occidentale par l'expression grecque *Melanosis* ou latine *Nigredo* : l'« Œuvre au noir », la « Noirceur ». Plus largement, on la retrouve dans tout processus initiatique, d'Orient ou d'Occident. Elle se présente comme une *mort* (mais active, hyperconsciente) au mode d'existence profane, aux automatismes, aux apparences, un détachement, inévitablement douloureux, du « théâtre » cosmique, une dissociation contrôlée et provisoire entre les énergies vitales et les organes corporels correspondants. On parle de la mort de « notre Roi » mais il faut entendre par là l'« or corporel » ou « soufre vulgaire », l'ego tyrannique (parfois nommé « Lion rouge »), la conscience individuelle limitée. L'Homme retourne dans l'utérus de la Femme et s'y dissout. Cette plongée abyssale, « au plus noir du noir », est encore appelée par plusieurs traditions « descente aux Enfers » ou illustrée, dans les contes, par un voyage nocturne sous la mer où le héros est englouti par un monstre. Mais cette tombe (que l'on se souvienne de la « tombe d'Osiris ») devient une matrice ; un œuf se forme autour de l'homme emprisonné, dans une chaleur si violente (le *tapas* ascétique) qu'il en perd tous ses cheveux. Lorsque le monstre (Ouroboros, baleine de Jonas, *makara*...) le rejette, il surgit de l'Océan mer-

58. Les « eaux corrosives » de la femme ne sont pas sans relation avec le vitriol (qui est aussi un symbole hermético-alchimique de la « descente aux Enfers ») et avec l'urine, interprétée comme le « feu de la nature inférieure » (*UR INferioris NATurae*). L'urine fait partie des « ingrédients » utilisés dans les alchimies tantrique et taoïste.

curiel chauve comme un nouveau-né. C'est la nouvelle naissance initiatique et le début de la seconde phase, *Leucosis* ou *Albedo*.

Dans cette « Œuvre au blanc », le « régime de la Femme » (la domination du yin sur le yang, de la Lune sur le Soleil, de Shakti sur Shiva) se poursuit, mais sur un mode positif et non plus négatif. La ténèbre étant développée jusqu'au bout, le chaos primordial étant rétabli – comme à la fin d'un cycle cosmique – une lueur réapparaît (*Lux Naturae*, la « Lumière de la Nature »), l'Eau de mort devient Eau de résurrection. Cette aurore libératrice, ouverture extatique à l'« Ame du monde », peut être transposée dans l'alchimie sexuelle (incorporation de la féminité absolue, accès à la dimension subtile, vibratoire de l'érotisme, lequel dès lors n'a plus besoin d'assouvissement grossier), quoique, dans l'ensemble, le symbolisme utilisé soit chaste et même virginal. C'est le règne de la blancheur « sattivique », de l'innocence originelle, des lys et des colombes, de la licorne couleur de neige, du cygne voguant sur une mer d'argent : monde « vishnuite », onirisme cosmique, visions printanières du héros purifié et régénéré. L'initié perçoit les « essences élémentaires » (*tanmâtra*), communique sans peine avec les « esprits » de la Terre, de l'Eau, du Feu, de l'Air, entend la « langue des oiseaux », s'unit à la Vie cosmique. Capable de séparer son âme de son corps, « il monte – comme il est dit dans la *Table d'émeraude* – de la Terre au Ciel et redescend du Ciel en terre, recevant ainsi la puissance des choses supérieures et inférieures ». Toutefois, la conviction unanime des hermétistes est qu'on ne doit pas s'arrêter au Blanc car, comme le dit l'un d'entre eux, « l'élixir au Blanc n'est pas la perfection suprême, parce qu'il lui manque encore l'élément Feu⁵⁹ » : feu « saturnien » ou « kundalinien » logé dans la « Terre » du corps (*mûlâdhâra-chakra*), feu « dévorant », telle la foudre (*vajra*) qui détruit tout sur son passage.

Lorsque l'Homme, en effet, s'est dissous dans le principe qui lui est opposé (ce qui est exprimé dans le rituel tantrique, par l'achèvement de la phase d'« adoration » de la Déesse), alors surgit, de manière flamboyante et abrupte, le régime dit du Feu ou du Soleil, – « rugissement du Lion » annonçant que maintenant le mâle reprend le dessus pour dominer la femelle et la réduire à sa nature : c'est l'« Œuvre au rouge » (*Rubedo*) que les anciens maîtres divisaient en deux étapes complémentaires, celle de l'or (*Xantosis* ou *Citrinitas*, sorte d'« Œuvre au jaune », plus tard négligée) et celle de la pourpre royale ou transmutation du venin (*Iosis*). On parle ici d'« inceste philosophal », en un sens très proche de l'« inceste tantrique ». La Femme, qui avait eu le rôle de Mère et avait offert à l'être divisé la fontaine de vie et l'eau de résurrection, est soudain possédée par

59. Cité dans J. Evola : *La Tradition hermétique* (op. cit., p. 188).

son propre Fils, avec une vigueur et même une violence sans pitié que soulignent les textes : « La Mère est toujours plus compatissante envers le Fils que le Fils ne l'est envers la Mère (*Turba Philosophorum*)... La Mère engendre le Fils et le Fils engendre la Mère et la tue (*Ibid.*)... L'Eau ou Mercure, c'est la Mère qu'il faut mettre ou sceller dans le ventre du Fils, le Soleil qui est sorti de cette Eau (*Livre d'Artephius*)... », etc. On se souvient que l'expression « dieu qui possède la Mère » s'applique, dans l'iconographie tibétaine, à un certain type d'accouplements inversés. Or, ce symbolisme sexuel se retrouve de façon frappante chez Nicolas Flamel : « Il faut faire monter la Femelle sur le Mâle, puis le Mâle sur la Femelle. » La première partie de la citation évoque le *viparîta-maithuna* et la seconde la forme d'étreinte plus « orthodoxe » où l'homme domine la femme : tout cela devant s'entendre en un sens beaucoup plus subtil que physique, en référence avec l'absorption des « essences » masculine et féminine dont traite en abondance la tradition chinoise.

Les *nuptiae chymicae* ne sont pas cependant toujours décrites comme un inceste entre le Fils et la Mère (parfois devenue sa propre Fille⁶⁰). On évoque aussi la rencontre du Roi rouge et de la Reine blanche : le Roi, couronné d'or, vêtu de pourpre, tient à la main un lys rouge ; la Reine, couronnée d'argent, tient à la main un lys blanc. Deux animaux emblématiques achèvent de glorifier cette union des deux principes : près de la Reine s'est posé un aigle blanc, symbole du Mercure sublimé⁶¹ que va fixer la puissance désormais bénéfique du Soufre, le lion d'or qui marche au côté du monarque. Du mariage alchimique naît le *Rebis*, la « chose double », l'Androgyne couronné, qui reprend en lui-même les deux natures solaire et lunaire et les transporte au-delà, dans une « non-dualité » rayonnante et incorruptible. Ici encore il existe une parfaite concordance entre la voie hermétique occidentale et la voie du Tao ou du yoga tantrique, qu'il soit de type ascétique (*Kundalinî-yoga*) ou érotique (« Main gauche »). L'idéal poursuivi ne cesse d'être celui de l'hermaphrodite divin (*ardhanârîshvara*, Shiva-Shakti fondus en un seul être ; naissance de *kuei*, « être divin actif », non sexué, qui accompagne l'« éclosion de la Fleur d'or » dans l'alchimie chinoise). L'héroïsme identique, requis dans les trois ascèses, n'hésite pas à s'exprimer en termes martiaux ou épiques. Comme le tantriste et le taoïste, l'alchimiste doit transformer le « poison » du sexe, le « venin » du Serpent, en élixir de

60. Certains ont fait, en rapport avec ce sujet, une lecture alchimique du conte de Charles Perrault, *Peau d'Âne*. Dans la littérature profane du Moyen Âge et de la Renaissance, on pourrait également trouver maintes allusions plus ou moins voilées au travail alchimique, ainsi que dans la peinture de ces époques et dans l'art des blasons.

61. Voir l'aigle héraldique que tient l'Impératrice, le troisième arcane du tarot de Marseille. Dans la version d'Oswald Wirth (souvent intéressante, quoique surchargée de symboles hétérogènes), l'Impératrice a le pied gauche posé sur le croissant lunaire renversé.

longévité ou d'immortalité. Il doit se créer un nouveau corps « glorieux », comparable au « corps adamantin » du *vîra* ou au corps, infiniment souple et aussi flexible que celui du nouveau-né, du vieillard taoïste qui traverse le feu et flotte sur le vent. « Dissoudre le corps », « coaguler l'esprit », « faire de l'esprit un corps et du corps un esprit » : ces opérations proprement alchimiques ont leurs équivalents dans les disciplines tantrique et taoïste, comme on l'a vu. Et, dans les trois traditions, on ne soulignera jamais assez combien la coopération de la « Femme » (ne fût-elle qu'intérieure, non incarnée) est indispensable à l'achèvement de l'Œuvre.

Que les adeptes d'Occident aient *effectivement* eu recours aux pratiques sexuelles, à la « voie de Vénus », pour la génération de l'Androgyne est une question difficile qu'on ne peut ici développer. Si de telles techniques ont existé, elles restèrent, bien plus qu'en Inde ou en Chine, enveloppées de secret pour des raisons de prudence faciles à imaginer en milieu chrétien. À partir des expressions obscures d'un texte hermético-kabbalistique attribué à Isaac le Hollandais, l'*Asch-Mezareph* (chap. v), on a pu supposer un procédé d'arrêt du sperme, suivi d'une « remontée » de la semence subtile, analogue à ce qui se passe dans le *maithuna* et dans le « jeu du Dragon et de la Tigresse⁶² ». Mais il s'agit là de conjectures et rien n'autorise à identifier purement et simplement un « couple alchimique » célèbre comme celui de Nicolas Flamel et de Dame Pernelle aux « couples tantriques » qui peuvent exister en Inde.

Encore plus douteux apparaissent les rapprochements que l'on serait tenté de faire entre l'érotisme initiatique d'Orient et certains enseignements modernes, qui tantôt les ignorent, tantôt s'en réclament avec un empressement abusif : « pyromagie » de Kremmerz, rituels de Maria de Naglowska, magie sexuelle de P. B. Randolph ou d'Aleister Crowley. Même dans ce qui nous est venu plus récemment d'Asie – le néo-tantra d'Osho Rajneesh par exemple – ce qui fait l'essentiel des antiques méthodes (l'union des deux semences dans un but de libération spirituelle) paraît occulté, détourné dans le sens d'un simple art de vivre qui commence par un mélange sympathique d'hédonisme et d'anarchisme et finit presque toujours dans une idolâtrie charnelle et un culte fascisant du maître. On n'est plus alors dans le domaine de l'être mais du pouvoir : pouvoir du sexe perversément lié au pouvoir de l'argent, ainsi qu'il arrive trop souvent à la

62. J. Evola a plusieurs fois commenté ce texte (déjà cité par Eliphas Levi) dans *la Tradition hermétique, Métaphysique du sexe, le Yoga tantrique*. Il s'agit d'une interprétation ésotérique de l'épisode biblique (*Nombres*, XXV, 6-8) du coup de lance de Phineus qui « transperça en même temps, au moment de leur union sexuelle et *in locis genitalibus*, l'Israélite solaire et la Madianite lunaire ». Il existe d'ailleurs, dans la kabbale hébraïque, un important ésotérisme sexuel qui mériterait une étude spéciale.

fin de ce siècle où l'ésotérisme est devenu un objet de consommation comme un autre. A cela il est trop facile d'objecter d'une part la « liberté » des maîtres par rapport aux normes morales – mais, dans les cas cités plus haut, s'agit-il bien de maîtres ? –, d'autre part le fait, d'ailleurs tristement exact, que certains initiés ont été vilipendés ou rejetés de leur temps. Il y a, dans ce renversement de valeurs, une ruse un peu grosse, comme si l'on déduisait de la constatation que certains grands peintres furent « maudits » que tous les peintres maudits furent de grands peintres. Au demeurant, si le signe de l'initié était l'anticonformisme, ne manifesterait-il pas mieux cette qualité en menant une vie irréprochable en une époque dissolue ?

Cette interrogation m'amène directement à la conclusion de ce livre. Après avoir tenté de contempler, facette après facette, une doctrine vieille de deux mille ans, inentamable dans son principe et protéiforme dans ses aspects, on ne peut éviter de répondre à une question que le lecteur qui aura eu la patience de me suivre jusqu'ici sera en droit de poser : « Le tantrisme est-il une voie pour un homme d'*aujourd'hui* ? »

Conclusion

J'ai eu l'occasion, en ce livre comme en d'autres, de critiquer l'abus que l'on fait souvent aujourd'hui du mot « tantrique ». J'ai signalé aussi comment des doctrines ou des disciplines authentiquement tantriques – telles celles concernant les *chakra*, la *Kundalinî*, le *maithuna* – sont récupérées, détournées, déformées par des individus ou des groupes tantôt conscients de leurs manipulations mais y trouvant quelque intérêt, tantôt victimes d'une mauvaise information ou d'un attrait pour le clinquant. Enfin, même en ce qui concerne l'Inde, j'ai relevé quelques signes inquiétants d'une perte, ou à tout le moins d'un effritement, de la tradition originelle, soit par épuisement des formes, soit – et les deux explications peuvent être liées – par influence occidentale si profonde que les auteurs ou les *guru* indiens ne se rendent même plus compte, lorsqu'ils exposent leurs propres doctrines, qu'ils le font à notre manière, avec nos préjugés, notre terminologie, nos repères philosophiques et moraux. Tout cela peut paraître composer un tableau assez sombre ou donner à penser que le tantrisme serait une chose du *passé*, une curiosité quasi archéologique dont l'étude vaudrait à la rigueur sur un plan culturel mais n'impliquerait pas l'être dans sa vie et dans sa destinée. Or ce point de vue pécherait par évidente exagération.

En réalité, le tantrisme reste bien actuel, bien vivant mais caché, comme il le fut toujours, dans ses aspects les plus subtils. Il existe encore en Inde ou dans les régions himalayennes ou dans d'autres pays d'Asie – voire d'autres continents – des hommes et des femmes initiés aux pratiques que j'ai décrites et à d'autres plus secrètes. Mais, généralement, ils ne font pas beaucoup de tapage ; ils ne recherchent pas un grand nombre d'élèves (certains même n'en désirent aucun) ; on ne voit pas leur photo dans les magazines ni sur les écrans de télévision ; ils abandonnent le terrain avec indifférence aux *yogin* de pacotille et autres bateleurs spirituels. Ces véritables adeptes, ces « héros » sans gloire facile existent encore – on n'en saurait douter – mais il faut mériter leur rencontre et, de plus, être capable de les reconnaître quand on arrive en leur présence. Car un

humour providentiel fait que souvent les vrais maîtres de l'énergie, les authentiques détenteurs de « pouvoirs » – s'il faut parler de « pouvoirs », ce qui n'est que l'écorce de l'arbre – sont des êtres discrets, si discrets qu'on ne les remarque pas ou qu'on les prend pour autre chose que ce qu'ils sont. Qu'ils habitent une grotte, un hameau perdu, une forêt, une vallée ou une grande ville peuplée, qu'ils soient nomades ou sédentaires, qu'ils vivent dans l'aisance ou dans la pauvreté ne change rien au fond. Même entourés, ils sont toujours seuls. Même seuls, ils sont toujours reliés.

La fonction de tels êtres demeure mystérieuse, et il est probable que si on leur demandait de la définir ils répondraient par le silence ou des paroles convenues. « Spiritualiser le corps », « corporifier l'esprit » : ces expressions alchimiques que l'on a déjà citées ne s'adaptent pourtant pas trop mal au travail tantrique, à la mission que peuvent assumer, à des niveaux divers, les hommes et les femmes dont nous parlons. Ce mariage, qu'ils ont vécu dans leur âme et leur corps, entre Shiva et Shakti, entre *upâya* et *prajñâ*, ils peuvent aussi le voir à l'œuvre dans la nature, ils peuvent le retrouver dans chaque geste quotidien, dans la brisure de chaque instant. Cette *Kundalinî* qui a laissé sa trace de feu en eux-mêmes se déploie également dans l'espace entier. Car la réalisation tantrique est totale, globale, indivise. Elle est dedans et dehors, ici et là-bas. Elle n'exclut rien, peut coexister avec n'importe quelle forme de vie sociale, avec une mentalité poétique ou une mentalité scientifique, avec le magique ou le rationnel, le religieux ou le profane. Elle traverse tout et se rit des contradictions.

Se demander par conséquent si le tantrisme a un avenir revient à se demander si l'humanité a un avenir : cela non seulement parce que les Tantras eux-mêmes ont affirmé avec force qu'ils étaient destinés aux hommes des derniers temps, c'est-à-dire de la fin du cycle humain actuel ; mais surtout parce que, tant qu'il restera un homme et une femme doués de conscience et d'énergie, non résignés au minimalisme spirituel ambiant, le tantrisme – dût-il changer de nom – demeurera présent ou, disons mieux, « possible ». En tant que voie de réintégration, en tant que méthode de libération, il peut même survivre à l'écroulement de toutes les religions, à la déliquescence de toutes les valeurs traditionnelles, – du moins si le fil initiatique ne se rompt pas définitivement et s'il subsiste quelques êtres capables de conserver et de transmettre le « diamant ». Le fait qu'il se soit lié historiquement à l'hindouisme et au bouddhisme n'est certes pas négligeable, mais l'on pourrait imaginer que demain l'esprit tantrique – esprit d'expérimentation plus que de spéculation et de foi – adopterait d'autres formes, nouerait d'autres alliances, pour épouser les rythmes d'un temps nouveau et pour sauver l'essentiel.

Ce ne sont là que projections, anticipations et le tantrisme, on l'a vu, ne quitte jamais le présent. Ce n'est même pas que, pour lui, seul le présent importe ; c'est surtout que seul le présent *existe*. Cette certitude est liée à l'Eveil dans la perspective duquel toutes les pratiques tantriques sont ordonnées. Ceux qui oublient ce but final se fourvoient dans le détail, compliqué à loisir, des rites et des disciplines. Ils tombent dans les pièges tendus par les Anciens pour protéger la simplicité de leur mystère. Gonflés de sciences annexes, ils s'égarent et égarent d'autres êtres qui les suivent. Ils assurent tout à la fois la publicité du tantrisme et son discrédit, servent à attirer les uns et à repousser les autres, à éprouver les meilleurs qui finiront – mais au prix de quelles blessures – par trouver leur chemin dans ce palais des mirages.

Puissent donc les dernières lignes de ce livre redonner courage à ceux que menacerait d'accabler la vision de ce monde crépusculaire, si étrangement conforme à la description qu'en ont faite les Purânas et les Tantras : monde déchu, partagé entre la domination la plus cynique de l'argent, le triomphe de la cérébralité la plus froide, la perte de la sensibilité humaine la plus élémentaire, la décomposition résignée ou le durcissement fanatique des vieilles religions, les diableries des uns et l'effrayante crédulité des autres, les incessants hommages rendus à la veulerie et à la bassesse. Les Tantras ont enseigné que nul ne peut changer le monde s'il ne s'est d'abord changé lui-même, de fond en comble, s'il n'est devenu le maître de son corps, de son âme, de sa pensée ; s'il n'a résolu ses propres conflits, dépassé ses propres petitesse, accordé en lui, d'une main ferme et délicate, le masculin et le féminin, le haut et le profond, le connaître et l'aimer. Si tard qu'il soit peut-être, le chemin reste encore discernable et ouvert pour celui, pour celle qui a la vue perçante et le pas léger.

Décembre 1991 – février 1994.

Bibliographie

Abhinavagupta : *Tantrâloka*, 12 vol. (Kashmir Series of Texts and Studies, vol. XXVII-XXXIX ; Srinagar, 1921-1938). Une traduction italienne due à R. Gnoli a paru chez U.T.E.T., Turin, en 1972.

Abhinavagupta : *Tantrasâra* (même éditeur : K.S.T.S., vol. XVII ; Srinagar, 1918). Voir aussi A. Padoux, K. C. Pandey et L. Silburn.

Anangavajra : *Prajñopayavinishchayasiddhi*, dans *Two Vajrayâna Works* (Gaekwad Oriental Series, n° 44 ; Baroda, India).

Approches de l'Inde, ouvrage collectif sous la direction de Jacques Masui (Cahiers du Sud, 1949). Entre autres, articles de R. Guénon, M. Eliade, A. Daniélou, H. Zimmer, C. G. Jung, A. K. Coomaraswamy...

Avalon, Arthur (Sir John Woodroffe) : tous les ouvrages de cet auteur bien connu, le premier à avoir révélé un visage authentique du tantrisme, sont publiés chez Ganesh & Co. (Madras). Citons notamment : *Introduction to Tantrashâstra (A Key to Tantrik Literature) – Principles of Tantra (Tantratattva) – The Serpent Power* (trad. franç. par Charles Vachot : *La Puissance du serpent* ; Dervy-Livres, 1970) – *Shakti and Shâkta – The Great Liberation (Mahânirvâna-tantra) – Garland of Letters (Varnamâla) – Hymns to the Goddess – Tantrarâja-tantra – The World as Power – Hymn to Kâlî (Karpurâdistotra)*.

Bagchi, Prabodh Ch. : *Studies in the Tantras* (University Press, Calcutta, 1939).

Banerjea, J. N. : *Pauranic and Tantric Religion* (Calcutta University, 1966).

Bayle de Jessé, Bruno : *Initiation tantrique* (Fayard, coll. "L'Espace intérieur" n° 41, 1991).

Beguin, Gilles : *Mandala, diagrammes ésotériques du Népal et du Tibet* (Editions Findakly, 1993).

Beurdeley, Michel : *Jeu des nuages et de la pluie* (Office du Livre, Fribourg, 1969).

Beyer, S. : *The Cult of Tara* (University of California Press, Berkeley, 1973).

Bharati, Agehananda : *The Tantric Tradition* (Rider & Co., 1965 ; Anchor Books Edition, 1970).

Bhattacharya, Benoytosh : *An Introduction to Buddhist Esoterism* (Oxford University Press, Londres, 1932).

Biardeau, Madeleine : *Clefs pour la pensée hindoue* (Seghers, 1972).

Blofeld, John : *Le Bouddhisme tantrique du Tibet* (Le Seuil, 1976) – *Les Mantras* (Dervy-Livres, 1985).

Bose, Manindra Mohan : *The Post-Chaitanya Sahajiya Cult of Bengal* (University Press, Calcutta, 1930).

Brunner, Hélène : *Le Rituel quotidien dans la tradition shivaïte de l'Inde du Sud (Soma-sambhu-paddhati)*, 3 vol. (Institut français d'indologie, Pondichéry, 1963, 1968 et 1985 ; diffusion Maisonneuve).

Burckhardt, Titus : *Principes et méthodes de l'art sacré* (Paul Derain, Lyon, 1958).

Carelli, Mario E. : *Sekoddesatîkâ of Nâdapâda* (Nârôpa), a commentary to the *Sekoddesa* section of the *Kâlacakra Tantra* (G.O.S. n° 40, 1941).

Chakravarty, Chintaharan : *The Tantras : Studies on their Religion and Literature* (Punthi Pustak, Calcutta, 1963).

Chang, Jolan : *Le Tao de l'art d'aimer* (Calmann-Lévy, 1977).

Charaka-samhitâ, trad. angl. du Dr Bhagwan Dash et de R.-K. Sharma (Mutilal Press, Varanasi, India).

Çiva-samhitâ, trad. angl. par Srisa Chandra Vidyarnanda (coll. "Sacred Books of the Hindus", Allahabad, 1923). Autre trad. par Rai Bahadur Srisa Chandra Vasu (Allahabad, 1914, rééditée par Munshiram Manoharlal, Delhi, 1979).

Coomaraswamy, A. K. : *The Dance of Shiva* (Noonday Publishing, New York, 1957).

Corbin, Henry : *Histoire de la philosophie islamique* (Gallimard, 1964).

Dahlke, Rüdiger : *Mandalas : comment retrouver le Divin en soi* (Dangles, 1988).

Daniélou, Alain : *Le Polythéisme hindou* (Buchet-Chastel/Corréa, 1960) – *Mythes et dieux de l'Inde, le polythéisme hindou* (Le Rocher, 1992) – *L'Erotisme divinisé* (Buchet-Chastel, 1962) – *Histoire de l'Inde* (Fayard, 1971 ; éd. revue et corrigée en 1985).

Dasgupta, Shashibhushan : *Obscure Religious Cults as Background of Bengali Literature* (University Press, Calcutta, 1946 ; éd. revue en 1962) – *An Introduction to Tantric Buddhism* (University Press, Calcutta, 1950).

Dehejia, Vidya : *Yoginî Cult and Temples, A Tantric Tradition* (National Museum, Janpath, New Delhi, 1986).

Eliade, Mircea : *Techniques du yoga* (Gallimard, 1948) – *Traité d'histoire des religions* (Payot, 1949) – *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Payot, 1951 ; éd. revue et corrigée en 1968) – *Le Yoga, immortalité et liberté* (Payot, 1954) – *Forgerons et alchimistes* (Flammarion, 1956).

Essais sur l'art du Tibet, ouvrage collectif publié avec le concours du C.N.R.S. (Jean Maisonneuve, 1977). Entre autres, articles de Ariane Macdonald, Yoshiro Imaeda, R.A. Stein...

Evans-Wentz, W. Y. : *Le Yoga tibétain et les doctrines secrètes* (Adrien Maisonneuve, 1938) – *Le Livre tibétain de la Grande Libération* (Adyar, 1960).

Evola, Julius : *Chevaucher le tigre* (La Colombe, 1964) – *Métaphysique du sexe* (Payot, 1968) – *La Tradition hermétique* (Editions Traditionnelles, 1968) – *Le Yoga tantrique* (Fayard, 1971) – *Révolte contre le monde moderne* (Editions de l'Homme, Montréal, 1972).

Georgel, Gaston : *Les Rythmes dans l'histoire* (première éd. : Belfort, 1937) – *Les Quatre Ages de l'humanité* (Arché, Milan, 1976 ; première éd. : Besançon, 1949) – *L'Ere future et le mouvement de l'Histoire* (La Colombe, 1956) – *Chronologie des derniers temps* (Arché, Milan, 1986).

Gheranda-samhitâ, trad. angl. par Rai Bahadur Srisa Chandra Vasu (Bombay, 1895 ; Allahabad, 1915, dans la coll. "Sacred Books of the Hindus", Adyar, 1933 ; rééd. par Munshiram Manoharlal, Delhi, 1980). Trad. franç. par Jean Papin, sous le titre : *Le Yoga du corps, la Gheranda Samhitâ* (Dervy-Livres, 1992).

- Glasesnapp, H. V. : *Buddhistische Mysterien* (Stuttgart, 1940).
Goraksha-çataka, trad. angl. par Swami Kuvalayananda (Lonavla, 1964).
 Goudriaan, Teunn & Gupta, Sanjukta : *Hindu Tantric and Sākta Literature* (O. Harassowitz, Wiesbaden, 1981).
 Goudriaan, Teunn, Hoens, Dirk Jan & Gupta, Sanjukta : *Hindu Tantrism* (E. J. Brill, Leiden, 1979).
 Govinda, Lama Anagarika : *Les Fondements de la mystique tibétaine* (Albin Michel, 1960) – *Le Chemin des nuages blancs* (Albin Michel, 1969 et 1976).
 Granet, Marcel : *La Pensée chinoise* (La Renaissance du Livre, 1934 ; Albin Michel, 1968).
 Guénon, René : *L'Homme et son devenir selon le Vedānta* (Editions Traditionnelles, 1925) – *Le Roi du monde* (Gallimard, 1927) – *Le Symbolisme de la croix* (Véga, 1931) – *La Grande Triade* (Gallimard, 1957) – *Symboles fondamentaux de la Science sacrée* (Gallimard, 1962) – *Etudes sur l'hindouisme* (Editions Traditionnelles, 1970) – *Formes traditionnelles et cycles cosmiques* (Gallimard, 1970).
 Guenther, H. V. : *sGam po pa – The Jewel Ornament of Liberation* (Rider & Co., Londres, 1959) – *Yugānādha or The Tantric View of Life* (Chowkhamba Sanskrit Series Office, 2^e éd., Vanarasi, 1964 ; Londres, 1972) – *The Life and Teaching of Nāropa* (Clarendon Press, Oxford, 1963).
Guhyasamājatantra or Tathāgataguhya, éd. B. Bhattacharya (G.O.S. n° 53, Baroda, 1931).
 Hoffmann, H. : *The Religions of Tibet* (Allen & Unwin, Londres, 1961).
 Huang, Kerson & Rosemary : *Yi Jing. Le sens originel du « Livre des mutations »* (Editions Dangles, 1993).
Indrabhūti, éd. B. Bhattacharya (*Two Vajrayāna Works*, G.O.S. n° 64, Baroda, 1929).
 Jñānānanda Paramahansa : *Kaulāvalinirṇaya*, Tantric Texts, vol. XIV (Calcutta, 1928).
 Kramrisch, Stella : *The Hindu Temple* (University of Calcutta, 1946) – *The Presence of Siva* (Princeton University Press, 1981).
 Krishna, Pandit Gopi : *Koundalini, l'énergie évolutive en l'homme*, trad. franç. par Tara Michaël (Le Courrier du Livre, 1978).
 Kshemarāja : *Pratyābhijñā-hṛdayam* (Chowkhamba Sanskrit Series Office 3 075/63).
 Lakshman Jī, Swāmi : *Le Shivaïsme du Cachemire* (Les Deux Océans, 1989).
 Lessing, F. D. & Wayman, A. : *mKhas grub rje's. Fundamentals of the Buddhist Tantras* (La Hague ; Paris, 1968, texte tibétain et trad. angl.).
 Letschert, Jean : *Le Temple intérieur* (Editions du Trigramme, 1991).
 Lommel, Andreas : *L'Art du bouddhisme* (Editions Atlantis, Zurich, 1974).
 Maspero, Henri : *Le Taoïsme et les religions chinoises* (Gallimard, 1971).
 Masson-Oursel, P., Willman-Grabowska, H. de & Stern, P. : *L'Inde antique et la civilisation indienne* (Albin Michel, coll. "L'Evolution de l'humanité" n° 26, 1951).
 Michaël, Tara : *Hatha-yoga-pradīpikā* (Fayard, coll. "Documents spirituels" n° 11, 1974) – *Clefs pour le yoga* (Seghers, 1975) – *Corps subtil et corps causal* (Le Courrier du Livre, 1979) – *Mythes et symboles du yoga* (Dervy-Livres et Trismégiste, 1984) – *La Symbolique des gestes de mains (hasta ou mudrā) selon l'Abhinaya-darpana dans les danses sacrées de l'Inde*

(Diffusion Librairie de l'Inde, Paris) – *La Légende immémoriale du dieu Shiva : le Shiva-purâna* (Gallimard, coll. "Connaissance de l'Orient", 1991) – *Le Yoga de l'Eveil dans la tradition hindoue* (Fayard, coll. "L'Espace intérieur" n° 43, 1993).

Mishra, Kamalakar : *Significance of the Tantric Tradition* (Arddhanirasvara Publications, Varanasi, 1981) – *Kashmir Saivism : The Central Philosophy of Tantrism* (Rudra Press, 1993).

Mookerjee, Ajit & Khanna, Madhu : *La Voie du Tantra, art, science, rituel* (Le Seuil, 1978).

Mookerjee, Ajit : *Tantra asana* (Ravi Kumar ; Le Soleil noir, Paris, 1971) – *Tantra Art* (Ravi Kumar, 1971/1972) – *Art Yoga* (Les Presses de la Connaissance, Paris, 1975).

Mukherjee, Prithwindra : *Chants Caryâ du Bengale ancien* (Le Calligraphe, 1981) – *Les Fous de l'absolu, chant Bâul* (Editions Findakly, 1985).

Nayak, Anand : *Tantra* (Le Cerf, 1988).

Odier, Daniel : *Sculptures tantriques du Népal* (Le Rocher, 1970).

Padoux, André : *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques* (Publications de l'Institut de civilisation indienne, Editions E. de Boccard, fasc. 21, 1964 ; 2^e éd. 1975) – *Le Parâtrisi-kâlaghuvrtti* de Abhinavagupta (même éditeur, fasc. 38, 1975) – Direction de *Mantras et diagrammes rituels de l'hindouisme* (C.N.R.S., Paris, 1986).

Pallis, Marco : *Cimes et lamas* (Albin Michel, 1955).

Pandey, K. C. : *Abhinavagupta : an Historical and Philosophical Study* (C.S.S.O., vol. VI, Vanarasi, 1963 ; 2^e édition).

Poèmes mystiques bengalis, chants Bâuls, trad., introd. et comment. de Mahmud Shah Qureshi ("Anthologies de la poésie universelle", coll. Unesco, série Bangladesh, 1977).

Radha, Swami Sivananda : *Hatha Yoga : le langage caché. Symboles, archétypes et métaphores* (Dangles, 1992 : épuisé).

Rawson, Philip : *L'Art du tantrisme* (Arts et Métiers graphiques, 1973) – *Le Culte indien de l'estase* (Le Seuil, 1973).

Renou, Louis & Filliozat, Jean : *L'Inde classique* (Payot, 1947) – *L'Inde classique, manuel des études indiennes*, II (Ecole française d'Extrême-Orient, Hanoi, 1953).

Robin, Jean : *René Guénon, témoin de la Tradition* (Guy Trédaniel, 1978).

Sailley, Robert : *Le Bouddhisme tantrique indo-tibétain ou « Véhicule de Diamant »* (Editions Présence, Sisteron, 1980) – *Çiva et le çivaïsme* (Paris, 1991).

Satyananda Saraswati, Swami : *Hatha-yoga-pradîpikâ*, texte sanskrit, trad. et comment. (Editions Satyanandashram, 11, cité de Trévise, 75009 Paris). Trad. franç. par Micheline Flak et Anne-Marie Mourot.

Saundaryalaharî (la « Vague de Beauté », texte tantrique attribué peut-être à tort à Shankarâchârya) (Ganesh & Co., 1957, ou Harvard Oriental Series, vol. XLIII, Cambridge, Mass., 1958).

Schuon, Frithjof : *L'Œil du cœur* (Dervy-Livres, 1974).

Shahidullah, M. : *Les Chants mystiques de Kânha et de Sarâha ; les Dohâ-kosa et les Caryâ* (thèse, Paris ; Adrien Maisonneuve, 1928).

Sharma, L. N. : *Kashmir Saivism* (Bharatiya Vidya Prakashan, 2^e éd., Varanasi, 1996).

Silburn, Lilian : *Le Paramârthasâra* (Publications de l'Institut de civilisation indienne, Editions E. de Boccard, fasc. 5, 1957) – *Le Vijñana-Bhairava*

(même éditeur, fasc. 15, 1961) – *Hymnes de Abhinavagupta* (fasc. 31, 1970) – *Hymnes aux Kâlî. La Roue des énergies divines* (fasc. 40, 1975) – *Sivasûtra et Vimarsinî de Ksemarâja* (fasc. 47, 1980) – *La Kundalinî ou l'énergie des profondeurs* (Les Deux Océans, 1983).

Snellgrove, David L. : *The Hevajra Tantra*, 2 vol. (Oriental Series, Oxford University Press, Londres, 1959) – *Indo-Tibetan Buddhism* (Serindia Publications, Londres, 1987).

Socoa, Michel de : *Les Grandes Conjonctions* (Editions Traditionnelles, 1976).

Svoboda, Robert E. : *Aghora, at the left Hand of God* (Brotherhood of Life Inc. Albuquerque, USA, 1986) (Traduction française : Les Éditions du Relié, 1997).

Thakur, Upendra : *Madhubani Painting* (Abhinav Publications, New Delhi).

Tilak, Bâl Gangâdhar : *The Orion or Researches into the Antiquity of the Vedas* (Bombay, 1893) – *The Arctic Home of the Vedas* (Poona, 1925).

Tucci, Giuseppe : *Tibetan Painted Scrolls*, 2 vol. (Rome, 1949) – *Il Libro tibetano dei morti* (Milan-Rome, 1949) – *Tibet, pays des neiges* (Albin Michel, 1969) – *Théorie et pratique du mandala* (Fayard, coll. "Documents spirituels" n° 10, 1974).

Tucci, Giuseppe & Heissig, W. : *Les Religions du Tibet et de la Mongolie* (Payot, 1973).

Upanishads, traduites et commentées sous la direction de Louis Renou, 20 fasc. parus (Adrien Maisonneuve).

Van Gulik, Robert : *La Vie sexuelle dans la Chine ancienne* (Gallimard, coll. "Tel", 1971).

Van Lysebeth, André : *Tantra, le culte de la féminité* (Flammarion, 1988).

Varenne, Jean : *Upanishads du yoga* (Gallimard, coll. "Unesco", 1971).

Véquaude, Yves : *L'Art du Mithila* (Presses de la Connaissance, Paris, 1976).

Watts, Alan W. : *Amour et connaissance* ("Bibliothèque Médiations", Denoël/Gonthier, 1966).

Yi-King, le Livre des transformations. Version allemande de R. Wilhelm, trad. franç. par E. Perrot (Librairie de Médicis, 1971).

Yoga, science de l'homme intégral, ouvrage collectif dirigé par Jacques Masui (Cahiers du Sud, 1953). Entre autres, articles de René Guénon, Julius Evola, André Migot, Maurice Aniane...

Zwang, Gérard : *Le Sexe de la femme* (Jean-Jacques Pauvert, 1967, 1987).

Index

Cet index est à la fois linguistique et thématique. Il inclut, d'une part, les différents mots sanskrits, tibétains, chinois ou appartenant à d'autres langues orientales, cités dans ce livre et, d'autre part, les principaux sujets traités, les personnages historiques ou mythiques, les termes géographiques, etc.

Cependant, certains mots qui reviennent presque à chaque page (tels que « Inde », « hindouisme », « hindou », « Tantra », « tantrisme », « yoga », *yogin...*) n'ont pas été retenus. Les noms d'auteurs modernes n'apparaissent pas non plus : on les trouvera pour la plupart dans la bibliographie précédente.

A

A : 137, 199

Â : 137

A-Ka-Tha : 142, 144

âbharanâni : 176

abhâva : 77

abhaya-mudrâ : 45, 132

abhichâra : 278

Abhinavagupta : 82, 159, 162, 202 (note 18)

Abhinaya-darpana : 256 (note 17)

abhisheka : 161 (note 17)

abhyanga-snâna : 176

abhyâsa : 146

Aborigènes d'Australie : 211 (note 7)

Aborigènes de l'Inde : 27 (note 19), 189

Absolu : 44, 50, 67 (note 60), 77-78, 83-84, 88-89, 93, 107 (voir aussi *Brahman*, *Shiva*, *linga*, *turîya*)

âchamana : 61, 176, 179

âchâra : 52

achintya : 57 (note 51)

actif-passif : 46, 58-59, 93, 207-208, 269, 285-286, 308

adhama : 248

âdhâra : 124, 126, 139

âdhâra-shakti : 181

adharma : 61

adhidevaka : 103

adhikâra : 147

adhishtâna : 129

adhyâtmika : 103

Âdi-Buddha : 51, 214, 234

Aditî : 46

Âdivasi : 27 (note 19)

âdiyâga : 82

adrishta : 57 (note 51)

advaita-vedânta : 22, 43, 93, 266 (voir aussi *Vedânta*)

advaya : 88

Advayasiddhi : 110

advitîya : 50

Âdyâ-Shakti : 23

Afghans : 56 (note 49)

Âgamas : 18-19, 22, 43, 82, 189

âgâmi-karman : 146 (note 43)

Aghora : 212

Aghorî : 67, 79 (note 71)

Agni, *agni* : 45, 50, 78, 132, 190

agnisâra : 250

- agrâhya* : 57 (note 51)
Ah : 137
ÂH : 195, 214
AHAM, aham : 87, 190, 200
ahamkâra : 85, 94-95, 103, 131, 140
ahimsâ : 240 (note 1), 242
Ahirs : 27 (note 19)
Ai : 137
AIM : 179, 200
Air : 54, 96, 109, 112, 134-135, 144, 180, 202, 208, 211-212, 214-215, 247, 249-250, 252-254, 258-259, 269, 278 (voir aussi *vâyu*)
Airâvata : 127
airiya : 25
Ajantâ : 231
ajapâ-japa : 194
âjñâ-chakra : 139-141, 144, 262-263, 283
âkarshana-siddhi : 136
âkâsha : 97-98, 137, 260
Âkâshadhatisvarî : 214
Âkâshagarbha : 224
aksharamâlâ : 182
Akshobhya : 76, 213-214, 220-223
akula : 61 (note 55)
alakshana : 57 (note 51)
alambûsha : 120 (note 13)
âlayavijñâna : 100
alchimie chinoise : 216, 302 (note 36), 312-313, 317
alchimie indienne : 10, 68, 127, 301, 313-314
alchimie occidentale : 76, 95 (note 11), 272, 289, 314-318
alcool : 28 (note 20), 55, 159, 243, 280-281 (voir aussi *vin*)
aliya : 77
Allah-upanishad : 18 (note 3)
Allahabad : 122 (note 16), 183
Âlvârs : 56 (note 49)
AM, Am : 137, 200-201
amanaska : 266
amarolî-mudrâ : 257, 296
Amida, amidaïsme : 37, 237
Amitâbha : 76, 213, 222-223, 227
Amoghasiddhi : 76, 213-214, 222-223
amrita : 76, 78, 139, 258, 281
amrita-pan : 306 (note 43)
Amritanâda-upanishad : 266
amritatraya : 78, 267
anâhata-chakra : 130 (note 25), 133-137, 144, 194, 263
ânanda : 86-87
ânandamaya-kosha : 111, 212 (note 8)
Anangavajra : 67 (note 61), 164 (note 25)
anâtma-vâda : 57
anda : 83
Androgyne : 21, 53-54, 138, 144, 212, 231, 272 (note 2), 285, 317-318
anga-lâghava : 245
Angkor : 17
angula : 289
angushtha : 124
animaux : 27-28 (notes 18 et 20), 40 (note 39), 63, 69, 102, 127 (note 19), 144, 156, 279 (voir aussi *pashu*)
ankusha : 48
annamaya-kosha : 112
antahkarana : 95
antar-dhauti : 250
antar-kumbhaka : 248, 254, 258
antaranga : 240
antaralakshya : 262
Antéchrist : 42
anuloma-prânâyâma : 248 (note 8)
anulomapratiloma : 248 (note 8)
anupâya : 82
añjali : 175
ap : 99, 130
ap'o ba : 73
apâna, apâna-vâyu : 51, 77, 116-118, 127, 251, 257-258, 269, 278
apara : 83
Apsasmârapurusha : 45
Âranyakas : 20
architecture : 177 (note 14), 208-210, 215
ardhanârîshvara : 53-54, 317
argent : 35, 138 (note 35), 313-314, 316-317
arghya : 176
aripana : 228, 230-231
arjava : 243
ârogya : 245
ârôpa : 280 (note 13)
arpana : 180
arrêt : voir *nirodha* et *immobilité*
artha : 191
artha-shâstra : 189 (note 1)
ârya : 25
âryabhâshâ : 59
Âryadesha : 59
Âryadeva : 152 (notes 5 et 6)
Aryens : 15 (note 1), 17 (note 2), 24-28, 32, 46, 184, 189

- âsana* : 156, 176, 181, 240, 242 (note 6), 245-247, 256, 259, 266
âsana-shodhana : 181
 Asanga : 81
Asch-Mezareph : 318
 Ashoka : 24 (note 14)
ashtânga : 240
ashuddha : 83
Ashvagrânta : 16
ashvinî-mudrâ : 251
 Assam : 42, 44, 58 (note 53), 59, 61 (note 55), 170, 181, 292 (note 25), 301
asteya : 243
asthi : 113, 130 (note 25)
astikya : 244
astra : 201
 astrologie : 10, 39 (note 35), 40 (note 39), 42, 63, 67 (note 60), 127, 131, 163, 304 (note 39) et *passim*
astyâbharana : 76
asura : 102 (note 20), 184 (note 24), 209
Âtala : 125
 ATHA : 190 (note 2)
Atharva-veda : 21 (note 10), 52, 61
Atharvavedashâkinî : 61
Âtman : 24 (note 14), 57 (note 50), 86, 103, 109, 136, 154, 179 (note 15), 190, 266, 314
 Atmosphère : 113-114 (voir aussi *Bhuvah*)
 Au : 137
 AUM : voir OM
aushadhi : 184 (note 24)
avadhâna : 137
Avadhûta : 67
avadhûti : 76-77, 120
âvâhana : 176
 Avalokiteshvara : 213 (note 12), 214, 224 (note 20), 237
avatâra : 27, 39-41, 62, 102, 195
Avesta : 25
avyâpadeshya : 57 (note 51)
avyavahârya : 57 (note 51)
Âyur-veda : 111-113, 116, 289
- B**
 Ba : 130
 Babylone : 34 (note 26), 220
 Bactriane : 65
 Bagalâ : 183
bahiranga : 240
bahiskrita : 250
bahushruta : 15
bahya-kumbhaka : 254
 Baijas : 27 (note 19)
bala : 76
Bâna-linga : 128, 135
bandha : 257-259, 269
bandhukâ : 117
bangha : 184 (note 24)
 Bangladesh : 16
Bardo : 72, 107
Bardo thödol : 72
basti : 250-251
bauddhadesh : 59
 Bâuls : 69 (note 63), 122 (note 16)
bdud rtsi gsum : 267
 Bégards : 55
 Bénarès : 110
 Bengale, bengali : 16, 18, 42, 44, 56 (note 49), 57, 60, 62, 67, 69 (note 63), 96 (note 12), 122 (note 16), 144, 151, 183-184, 200 (note 15), 229, 284 (note 17)
 Bha : 130
bhadrâsana : 246
bhaga : 77, 196 (note 8)
 Bhagamâlîni : 196 (note 8)
Bhagavad-gîtâ : 9, 138, 240 (note 1), 243
Bhâgavata-purâna : 16, 36 (note 27)
 Bhairava, *bhairava* : 83, 275
 Bhairavî, *bhairavî* : 68 (note 62), 78, 83, 180, 183, 275
bhairavî-mudrâ : 262 (note 27)
Bhairavîpadmâvatîkalpa : 19 (note 4)
bhakti : 9, 11, 30-31, 36-37, 44, 148 (note 1)
bhakti-yoga : 239
bhâng : 184, 186
Bharata khanda : 17 (note 2)
Bharata varsha : 17 (note 2)
bhastrâ, bhastrî, bhastrîkâ : 254, 261
bhâva : 78, 87, 149
bhâvanâ : 95 (note 11), 101, 159-160, 225
bhaya : 155
 Bhils : 27 (note 19), 189
bhoga : 82, 146
bhogyâ : 275
Bhota : 16
 Bhoutan : 59
bhrâmarin : 254
bhrûmadhya : 124, 140, 143
bhû : 95 (note 11), 97
Bhûh : 104, 125, 180, 190
Bhûpura : 217
bhûta : 96-99, 112-113, 137, 205, 213 (note 11)

- bhûtaśuddhi* : 180-181
Bhuvah : 104, 125, 180, 190
bhuvana : 84
Bhuvaneshvara : 231
Bhuvaneshvarî : 183, 201
Bible : 74, 200, 318 (note 62)
Bihar : 225
bîja : 76, 122, 127, 130, 132, 135, 137, 179-182, 192, 195-198, 200-203, 245, 249
bījâ-mantra : 194, 283
bindu : 76-78, 130 (note 25), 135, 141-142, 144, 158, 194, 199-200, 206, 210, 215, 217, 257 (note 19), 260, 288-289, 295-296, 307, 314
Birmanie : 16-17
Bîrunî : 39 (note 36)
BLÛM : 196 (note 8)
bodha : 154
bodhi : 235
bodhichitta : 77, 157, 288 (note 21), 297
Bodhinî : 142
bodhisattva : 41, 58, 66, 151, 195, 213, 217, 224, 231, 234, 285
bola : 77
Bon po : 65, 212
bouddhisme : 10-11, 17-19, 23-24, 28-29, 40, 55-58, 64-65, 67, 76-79, 98, 100, 102, 161 (note 17), 171, 196, 213, 220-225, 236-237, 285, 298, 302 et *passim* (voir aussi *Vajrayâna* et *Tibet*)
Brahmâ : 31-33, 60, 62, 94 (note 9), 99, 127-128, 144, 163 (note 22), 175, 199, 208-209, 211, 263, 294
Brahma-granthi : 128
Brahma-loka : 125
Brahmâ-Prajâpati : 22 (note 11)
Brâhma-sûtra : 113
brahmacharya : 243
Brahmadvâra : 120, 259
Brahman : 46, 57, 73, 88-89, 110, 120, 135, 143, 173 (note 8), 190, 193, 208, 239, 243, 259, 266
Brâhmana (traité) : 20, 190
brâhmana (brahmanes) : 9, 17, 21, 22 (note 11), 24, 27-29, 40-41, 43-44, 57, 61, 63, 68, 77, 156, 184, 202, 243, 279 et *passim*
Brahmanâdi : 71, 120, 256
Brahmânda : 33, 34 (note 26), 109
Brahmarandhra : 124, 143, 262
Brahmâsthana : 209-210
Brahmâyâmalâ : 62, 179
brâhmî : 15 (note 1)
Brihad-âranyaka-upanishad : 58 (note 52), 294
Buddha, le Bouddha : 40-41, 51, 59-63, 67, 71, 75, 78, 161, 195, 201, 213-214, 220, 223-224, 234-237, 285, 288, 298
Buddheshvarî : 61
Buddhi, *buddhi* : 85, 94, 103, 114, 127, 140, 154
buddhishakti : 119
Budha : 40 (note 39)
Byzance : 220
- C**
Cachemire : 10, 22, 29 (note 22), 42-43, 57, 61 (note 55), 64, 66-67, 81, 86, 88, 117-118, 135, 143, 159-160, 162, 183 (note 22), 202, 305
caducée : 114, 121, 139 (note 39)
Cambodge : 16, 50
cardinaux (points) : 52, 98, 210, 223, 234 (voir aussi nord, sud, est, ouest).
carré : 127-128, 144, 174-175, 177, 206-209, 215-217, 219, 280
castes : 17, 22 (note 11), 25, 27, 29, 31, 36, 48, 153, 161, 180, 228, 230, 241, 276, 279, 290 et *passim*
Cathares : 67
causalité : 84, 92, 100, 144, 208
cercle : 34, 45, 61, 77, 121, 144, 177, 186, 206-208, 215-217, 219, 224, 231-232, 274-277, 280-281
Ceylan : 24 (note 14)
ch'an : 72, 164 (note 24)
ch'ang sheng : 302
Cha : 135
chakra : 12, 70, 75-77, 96, 100, 107, 116-117, 120-146, 152, 169, 179-182, 191, 194-195, 202, 208, 213, 215-216, 241, 256, 259-263, 270, 273, 277, 280, 291, 307, 313, 321 et *passim*
chakra-pûjâ : 274, 277
chakrârchana : 277
chakravartin : 151
chakreshvara : 275
chakshus : 85, 96
Chaldée : 31
châmara : 176
chandâli : 77
Chandâli-yoga : 77
Chandî : 278
Chândogya-upanishad : 113, 190 (note 2), 199 (note 11)
chandra : 51, 76-78, 247, 253
Chandrakîrti : 224

châri-chandra : 122 (note 16)
charyâ : 69 (note 63)
chatra : 176
 Chattala : 16
chaturtha : 107, 199
chen : 302
cheval : 40, 109, 163 (note 23), 298 (note 33)
Chha : 135
chidrupinî : 143
chînâchâra : 16, 61-63, 300
Chîna : 61, 300
 Chine, Chinois : 11-12, 16, 19, 31, 55, 58-59, 63-64, 69, 98, 174 (note 10), 210, 213, 224, 227, 272, 296, 300-302, 304, 311-312, 318 et *passim*
Chinnamastâ : 183, 185, 228, 291
chit : 86-87
chitrinî : 120-121
chitta : 77, 240
 Chittagong : 16
choli, choli-mârga : 276 (note 9)
chos : 65
 christianisme : 37, 195 (note 7), 272, 300
 Ciel : 42, 58, 71, 104, 109, 125, 130 (note 26), 134, 137, 177-178, 180, 207-208, 210, 260, 263, 303, 316 (voir aussi *Svarga*)
 circumambulation : 22, 123, 169, 172, 176
 cœur : 17 (note 2), 46, 75, 83, 86, 110, 117, 124, 128, 141, 162, 172, 182, 200, 202, 204, 214-215, 248-249, 265, 278, 280, 291, 293, 308 (voir aussi *anâhata-chakra*).
 concentration : 31, 70, 82, 107, 110, 124, 139, 158-159, 184, 191, 194, 240, 246, 252, 262-264, 286
 Confucius, confucianisme : 59, 301-305
 Connaissance : 20-22, 46, 50, 58, 63 (note 58), 67, 78, 86-87, 92, 95, 97, 107, 114, 128, 135, 138, 140, 143, 155, 159 (note 15), 185, 199, 214, 235, 239, 264-266, 276, 278
 Conscience : 10, 23, 46, 72-73, 82-87, 90, 92-94, 98-108, 111, 113, 115, 118, 120, 125, 133, 136, 140, 142-143, 159, 184, 190, 193, 199-200, 217, 223, 240, 264-266, 268, 285-286, 293, 297
 Coran : 39 (note 34), 74
 Corée : 19
 corps causal : 67, 105, 111, 119, 132, 139, 142, 146, 212

corps grossier : 89, 104, 111-114, 119, 132, 241, 278
 corps subtil : 49, 67, 72, 75-77, 89, 103, 105, 111, 113-115, 119, 127, 129, 132, 139, 142, 146, 169, 175, 185, 241, 278, 282, 297, 313
 corps dans le bouddhisme : 57, 298
 couleur, couleurs : 94 (note 9), 99, 117, 183 (note 22), 199, 206, 212-214, 223-224, 228, 261, 283, 312
 croix : 210-211, 293 (note 26)
 cycles : 30, 33-35, 37-39, 59, 90 (note 7)

D

Da : 127, 132
Da : 127, 132
Dâkinî, dâkinî : 67 (note 60), 68-69, 78, 86, 127, 144, 156, 195
 Daksha : 170
dakshinâ : 52
dakshina-mûrî : 52
dakshinâchâra : 44, 52, 150, 211, 274
 Dalaï Lama : 224
damaru : 45, 131, 215
 Dampa : 224
dâna : 244
danda-dhauti : 251
danta-dhauti : 251
danta-mûla-dhauti : 251
darpana : 176
darshana : 81 (note 1), 239
dayâ : 152, 243
 Deccan : 16, 43 (note 42)
 Délivrance : 20, 24, 29, 44, 55, 64, 75, 89 (note 6), 93, 101-103, 110-111, 128, 146, 159, 197, 219, 244, 280 (note 14) (voir aussi Libération)
deva : 209
deva-yâna : 50, 131, 219
devadatta : 119
devanâgarî : 182
devatâ : 122, 194
devatîthi : 163
Devî : 46, 61, 280
dgons pa : 76
Dha : 132, 264
Dha : 132, 264
dhanamjaya : 119
dhârânâ : 240, 264
dhârayanti : 183
dharma : 27, 35, 40, 61, 65, 81, 198
dharmapâla : 66
dharma-shâstra : 189 (note 1)
dhâtu : 113, 130 (note 25), 133, 141

dhauti : 250
dhikr : 204
dhriti : 243
 DHÛM : 183 (note 21)
 Dhumâvatî : 183
 Dhûmrâ : 183
dhûpa : 176
dhya : 61, 137, 240, 264, 266
Dhyânabindu-upanishad : 117, 288
dhyanibuddha : 201, 213, 217, 222-223, 234
 diététique : 113, 242-244
dikpâla : 224
dikshâ : 161, 164
 DIM : 182
dîpa : 176
dîsha : 98
divya : 151
divyabhâva : 149
divyamudrâ : 77
divyasudhâ : 280
dohâ : 69 (note 63)
Dohâ-kosha : 74 (note 67), 110
dombî, dombinî : 76-77
 dragon : 114, 300, 302 (note 36), 318
dravamayî Târâ : 280
 Dravidiens : 15 (note 1), 24, 26-28, 32, 48, 50, 58 (note 53)
dril bu : 56 (note 48), 235
 drogues : voir *bhâng*
 droite : 44, 48-49, 51-54, 117, 120-121, 138, 150, 163, 172, 206, 209, 211-212, 219, 235, 247-249, 253, 274-275, 283-284
 druides : 15 (note 1), 41
 DUM : 200
 Durgâ : 78, 94 (note 9), 200-201, 228-229, 275 (note 5), 298 (note 33), 315
dûtî : 82
dvâdashânta : 143
dvaita : 43 (note 41)
dvâpara-yuga : 33 (note 25), 34
dvija : 22 (note 11), 25
dvijâ : 77
dvîpa : 17, 34

E

E : 137
 Eau : 85, 96, 98-99, 109, 112, 130-131, 135, 144, 176, 179-181, 203, 206, 208, 211-212, 214-216, 222, 249-252, 258, 278-279, 288, 294, 304 (note 40), 306, 308 (note 48), 314, 316-317
 échecs (jeu d') : 209

Egypte : 31, 173 (note 9), 285
ekâgrya : 159-160
 Ekajâtâ : 57, 63 (note 58), 193
 éléments (cinq) : voir *bhûta*, Ether, Air, Feu, Eau, Terre
 éléphant : 45, 48-49, 77, 127, 137-139, 157, 163 (note 23), 183, 203, 211, 251, 265, 298 (note 33)
 EM : 200, 279
 Energie : 10, 30, 50, 68 (note 62), 83, 85-86, 90, 120, 142-143, 161, 185, 263, 293 (voir aussi *Shakti, prâna*)
 Enfers : 34, 71, 102 (note 20), 125, 153, 222, 315
 érotisme, érotique : 10, 53, 55, 64, 173, 231, 286, 299, 301, 304, 316, 318 (voir aussi sexualité, *maithuna, vâmâchâra, pañchamakâra*)
 espace : 84, 93, 98, 113, 124-125, 137, 169, 201-203, 206, 208-210, 215, 224, 226, 245, 260, 296-297, 313
 est : 52, 162, 181, 209, 211-212, 217, 222-223
 Ether : 54, 85, 96-99, 112, 118, 137-138, 144, 180, 202, 211-212, 214, 260, 278
 Evangile : 36 (note 28), 38 (note 34), 191 (note 4)
 excréments : 76, 122 (note 16)

F

fang-tchong : 300
 Femme, femmes : 23-24, 31, 36, 46, 51-52, 54, 58, 62-64, 68, 75-78, 82-83, 91, 121, 136, 159, 173, 177, 180, 187, 198, 225-228, 232-234, 237, 256-257, 272-278, 280-282, 284-286, 289-299, 301-302, 304-312, 315-318 et *passim*
 Feu : 27, 33, 45, 50, 52, 54, 70, 78, 85-86, 96-99, 109 (note 2), 112, 120, 122, 132, 135, 138, 140, 142-144, 162, 179-180, 185, 190 (note 2), 206, 211-212
 Flamel (Nicolas) : 317-318

G

Ga : 135
gaja : 48
gaja-karani : 251
 GAM : 200, 203
gana : 48 (note 44)
gânachakra-pûjâ : 64
Gananâtha : 48 (note 44)
 Ganapati : 42, 48, 170 (note 3), 201, 203
gânapatya : 42

gandha : 85, 97, 176
Gandhâra : 67 (note 60)
gandhârî : 120 (note 13)
Gandharva-tantra : 181
Gandhavajrî : 224
Ganesha : 42, 48-50, 127, 200-201, 211, 230
Gange : 26 (note 17), 77, 110, 120, 122 (note 16), 163 (note 23)
gañja : 184 (note 24)
garbhagriha : 177, 209
Gârgî : 24 (note 14)
garuda : 157
gâthâ : 25
gauche : 16, 44-45, 48-49, 51-55, 62, 64, 76-78, 117, 120-121, 138, 142-144, 150-151, 159, 172, 178-179, 184, 211-212, 219, 229, 235, 243, 247-249, 253, 272-273, 275, 287, 294, 300-301, 308, 310, 317
Gaudapâda : 72, 86, 89 (note 6), 93-94
Gautama : 60
gâyatrî : 180, 190, 203
gcod : 73 (note 64), 155-156, 160
Gelugpas : 65
géographie (sacrée, tantrique) : 16-17, 59, 120, 125
Gesar : 41, 67 (note 60)
geya : 176
Gha : 135
ghantâ : 56 (note 48), 234-235
ghantikâ-linga : 139
Gheranda-samhitâ : 241, 246, 252, 254, 257, 261-262
ghî : 261
ghrâna : 85, 96
ghrinâ : 153
Gichtel : 128 (note 23)
GLAUM : 201
Gonds : 27 (note 19)
gopî : 228
Gorakhnâth : 67
Gorakhnâthi : 197
Goraksha-shataka : 245
Gorakshanâtha : 67, 139, 245
goût : 96, 119, 131, 144, 223-224, 261
granthi : 128, 263
Grèce, Grecs : 28, 31, 55, 232, 275
gréco-bouddhique (art) : 232 (note 30)
grihinî : 77
grîva : 124
grub pa : 93
gtum mo (tummo) : 70, 77, 132
Guhâ : 50

Guhyaprajña : 64
Guhyasamâja-Akshobhyavajra : 220
Gujarât : 196 (note 8)
gulpha : 124
guna : 82 (note 2), 94, 147, 207-208, 211
Gupta (dynastie, art) : 16, 41, 230, 274, 288
guru : 15, 17, 44, 62, 67, 75, 93, 140, 143, 147, 154, 161-164, 176, 179, 181-182, 186, 245, 253, 266, 270, 275, 277, 281-283, 321

H

HA : 196, 200, 203
HA-I : 190 (note 2)
Ha-La-Ksha : 144
hâdi-mantra : 196
HÂH : 195, 201
Hâkinî : 141, 144
halâsana : 259
HAM : 137, 144, 202
Hamsa : 127, 136, 144, 203-204
Han : 300, 304 (note 40), 311 (note 52)
Harappâ : 26 (notes 16 et 17)
Hari : 131
hasta : 256 (note 17), 327
hastijhvâ : 120 (note 13)
hatha-yoga : 18-19, 24 (note 15), 44 (note 42), 116, 141 (note 40), 150, 181, 240-241, 245, 247, 250, 256, 258, 261, 289, 299 et *passim*
Hatha-yoga-pradîpikâ : 67 (note 61), 120, 155, 240-241, 246, 252-254, 257-259, 261-263, 266, 288, 296, 313-314
hatha-yogin : 241, 252
HA-U : 190 (note 2)
HAUM : 201
hermétisme : 74-75, 114, 116, 203 (note 19), 314 (voir aussi *alchimie*)
héros : 27, 37, 39-41, 46, 50, 127, 131, 136, 149, 157-160, 229, 242, 266, 276, 281, 292, 306, 315-316 (voir aussi *vîra*)
Heruka : 41, 234
Hésiode : 35
Hevajra : 76-77, 171-173, 234
Hevajra-tantra : 110, 171-172
hexagone : 135, 144, 182, 215, 219, 291
Himâlaya : 16, 59-60, 262, 315
Hînâyâna : 19 (note 4), 29 (note 21), 56 (note 48), 96 (note 13)
hindi : 67, 163 (note 22), 183-184
Hindu Kush : 59, 208
hiranyagarbha : 192

- Hirapur : 173 (note 7)
hiue : 304
hoa-tchen : 308
hoan-yuan : 308
homa : 294
 homosexualité : 232, 272 (note 2), 305 (note 41)
 Houang-ti : 305
 HRĀH : 182, 202
 HRAIM : 182, 202
 HRAM : 182, 202
 HRAUM : 182, 202
hrî : 245
hrid : 124
hrid-dhauti : 251
 HRĪM : 182, 197, 201-203, 219
 HRŪM : 182, 197
 Hsuan-nu : 305
hui-yin : 309
 HUM : 201, 214
 HŪM : 182, 195-196, 201-202, 204
 humeurs (trois) : 112-113, 250
 HŪM HRAUM : 182
 HŪM HAMSA : 204
 Huns : 56 (note 49)
huo-ho : 311
huta : 245
 Hyperborée : 26, 40 (note 37), 41
- I**
- I : 137, 190 (note 2)
 Î : 137
icchâ : 86, 128, 159 (note 15), 199
icchâshakti : 86
icchâshuddhi : 153
idâ : 51, 77-78, 117, 120-121, 144, 247, 249, 253, 260, 291, 297, 307 (note 46)
idam : 87
 IHA : 190 (note 2)
 illusion : 23, 35, 71, 83, 128, 183, 203, (voir aussi *Mâyâ*).
 immobilité, immobilisation : 46-48, 146, 249 (note 12), 267, 286, 314
 immortalité : 259, 261, 288, 293, 303, 306, 313 (voir aussi *amrita*)
 inceste : 68, 75, 277, 316-317
 inconscient : 95, 101, 106, 115
 Indo-Européens : 15 (note 1), 25 (voir aussi Aryens)
 Indonésie : 16
 Indra : 22 (note 11), 56 (note 48), 77, 125, 127, 163 (note 22), 184, 190, 217 (note 17)
 Indrabhûti : 153 (note 7), 288 (note 21)
- indriya* : 95, 103, 112, 115, 127
 Indus : 26
 initiation : 19, 22, 36, 50, 60, 66, 68, 84, 118, 155, 160-164, 179, 182, 197, 274-275, 293-294, 315-318 et *passim*
 intuition : 20, 50, 72, 76, 94, 134 (voir aussi *buddhi*, *mati*)
 inversion : 35, 99, 117, 174, 258, 267-269, 302 (note 36)
 Iran, iranien : 25, 50, 184 (note 24)
 Isha : 134, 136
Isha-upanishad : 58 (note 51)
 Ishâna : 212
ishtadevatâ : 31, 42, 136, 162, 183
 Ishtar : 275 (note 5)
Ishvara : 85, 88
Ishvarapûjana : 244
Ishvaratattva : 87
 Isis-Neith : 200 (note 16)
 Islâm, islamisme : 30, 36-37, 42, 172, 272
Itara-linga : 128, 141
- J**
- Ja : 135
jâgrat : 105
 jâïnisme, jâïnas : 11, 16-19, 24 (note 14), 28-29, 96 (note 13), 100, 146, 189, 196 (note 8), 217 (note 16), 302
Jala, jala : 84-85, 99
jala-basti : 251
jalajyotis : 262 (note 28)
 Jalandharâ : 170, 182
jâlandhara-bandha : 254, 258-260
 JAM : 182
Jambudvîpa : 17
 Jamnâ : 120 (note 14)
Janah : 125
jangama : 44 (note 42)
 Jângulî : 57
jânu : 124
janujugmâsana : 215 (note 13)
japa : 61, 63, 182 (note 18), 193, 245, 249, 282
 Japon : 11, 19, 55, 213, 224, 227, 301 (note 35)
jâti : 155
 Java : 16, 49, 235
 Jésus : 40 (note 39)
 Jha : 135
jihvâ-bandha : 260
jihvâ-shodhana : 251
Jina : 76
jîva : 57 (note 50)

- jīvan-mukta* : 146
jīvâtman : 93, 103, 105, 111, 135, 239, 241, 249
Jizô : 224
jñâna : 86-87, 114, 128, 159 (note 15), 199
jñâna-yoga : 239, 266
jñânâmrta : 280
jñânânmudrâ : 77-78
Jñânasiddhi : 153 (note 7), 288
jñânendriya : 95-96
jñânin : 138, 155
judaïsme : 195 (note 7), 272
juhomi : 282
Jullundar : 170
Jumnâ : 110, 120 (note 14)
Jvâlinî : 183 (note 21)
JVAM : 183 (note 21)
jyeshtha-râja : 49
jyotihsvarûpa : 138
jyotir-linga : 175
jyotirmayî : 122, 194
- K**
- k'i* : 304, 308
Ka : 135, 196
kabbale : 128 (note 23), 196, 203 (note 19), 318
kâdi-mantra : 196
Kagyupas : 70
Kailas, Kailâsa : 17 (note 2), 48 (note 44), 63, 170
Kailâsa-tantra : 278
Kâkinî : 136, 144
kâkinî-mudrâ : 250 (note 14)
kakkola : 77
kalâ : 85, 91, 139, 183
kâla : 47, 85, 90, 121
Kâlachakra : 67 (note 60), 171
Kâlachakrayâna : 67 (note 60)
Kâlâmukha : 67
kalari : 124 (note 17)
kalarippayat : 40 (note 38), 124
kalasha : 280
Kâlî : 46-47, 68-69, 83, 94 (note 9), 141, 182-183, 201, 228, 294, 315
kâlî : 78
kalî-yuga : 17, 30, 33 (note 25), 34-40, 52, 73, 247, 311
Kâlîcharana : 138, 146 (note 43)
Kâlîdâsa : 170 (note 1)
kalishakula : 75
Kâlivilâsa-tantra : 149 (note 2), 281 (note 16)
Kalki : 40
kalpa : 32-34, 40 (note 37)
kalpataru : 136
KAM : 182
Kâma, kâma : 131, 201, 231, 253, 255
kâma-bîja : 201
kâma-shâstra : 189 (note 1)
Kâma-sûtra : 301
Kâmadeva : 131
kâmaguna : 224
Kâmakalâ : 142 (note 41)
kâma-kalâ : 283
Kâmakhyâ : 62
Kâmakhyâ-tantra : 278
kamala : 78
Kamalî : 183
Kâmarûpa : 170, 181-182, 292 (note 25)
kâminî : 295 (note 28)
Kâmphata : 67
Kamrup : 62, 170, 181
Kanakamuni : 214
kanda : 126-127, 261
Kantha : 43 (note 41)
kantha : 124, 139 (note 36)
kañchuka : 88, 90
kapâla : 77
kapâlabhâti : 250, 252, 254
kapâlarandhra-dhauti : 251
Kâpâlîka : 67
kapha : 112
kârana : 111
kârana-sharîra : 105, 111
kararuddhadrigastra : 263 (note 30)
Kârikâ : 72
karin : 77
karma-yoga : 239
karmamudrâ : 77
karman : 19 (note 4), 72, 92, 99-101, 105, 111, 146 (note 43), 208, 244, 265
karmendriya : 95-96, 118-119
karna-dhauti : 251
Karpurâdistotram : 64
karpûraka : 78
Kârttikeya : 50
karuna : 58, 234
kârya : 91
Kâshika-vritti : 20 (note 8)
Kâshyapa : 214
kasturikâ : 77
kaula : 46, 61-62, 82, 146 (note 44), 151, 162 (note 20), 279
Kaulâvali Nirmaya : 278
kavacha : 182 (note 19), 201
kavi : 137

- kendra* : 77
 Kerala : 40 (note 38), 42, 44, 58 (note 53), 124, 172, 177
kevala-kumbhaka : 254
 KHA : 201, 203
 Kha : 135
kha : 260
khadga : 76
 Khajurâho : 231, 233, 291, 299
 KHAM : 197
 Khasis : 27 (note 19)
khecharî-mudrâ : 139, 203, 257 (note 19), 260-261
kin-tan : 312
king : 20 (note 6), 304, 307, 309, 311
Ki-Tsi : 308 (note 48)
 KLÎM : 128, 197, 201, 203
kohabar : 225, 228
 Ko Hong : 311 (note 52)
 Kôls : 27 (note 19)
 Konarak : 231
kosha : 111, 114-115, 212
 Krakucchanda : 214
Krama : 83
krânta : 16
krikara : 119
 KRÎM : 200-203
 Krishna : 27, 36, 40, 136, 197, 200-201, 203, 228, 297
krita-yuga : 33 (note 25), 34-35
Krittikâ : 50
kriyâ : 86-87, 122, 128, 159 (note 15), 199, 250 (note 12)
kriyâ-yoga : 250 (note 12), 261 (note 26)
kriyâshakti : 119
krodhâvesha : 66
krodha : 131, 201
 KROM : 201
krûra : 152
 Ksha : 140, 182
 KSHAM : 202
kshamâ : 243
kshatriya : 22 (note 11), 28, 40 (note 37)
Kshitigarbha : 224
kshobha : 160 (note 16)
 KSHRAUM : 201
 Kuan-yin : 213 (note 12), 237
 Kubjikâ : 63
Kubjikâ-tantra : 63
kuei : 317
kuhû : 120 (note 13), 139 (note 37)
kula : 21, 31, 61, 82, 153, 155, 275, 282, 292 (note 25)
Kulachûdâmani-tantra : 18, 150
kulâgamâ : 61
kulakundalinî : 282
kulâmrta : 292 (note 25)
Kulârnavâ-tantra : 75, 110, 146, 149, 152-153, 159, 179, 241-242, 266, 281
kulayâga : 82
kulayantra : 179
 Kuleshvarî : 61
 Kumâra : 50-51, 170 (note 1)
 Kumârasambhava : 170 (note 1)
kumârî : 153, 275 (note 5)
kumârî-pûjâ : 275 (note 5)
 Kumârila : 56 (note 49)
kumbhaka : 240, 248, 253-254, 259
kunda : 294
Kundalinî : 28 (note 20), 70, 75, 77, 118, 120, 122, 126-129, 159, 162, 165, 191, 194, 201, 207, 241-242, 244, 254-256, 258, 261, 263, 266, 268-269, 281-283, 295, 297, 321-322
Kundalinî-yoga : 50, 63 (note 58), 70, 77, 116, 118, 122, 151, 203, 241, 249, 256-257, 268, 270, 272, 298, 308, 313, 317
kûrcha : 201
kûrma : 119
Kûrma-avatâra : 40
 Kurukullâ : 57, 201, 224 (note 20)
kusha : 73, 162
 Kwannon : 213 (note 12), 237
 Kye rdo rje : 171
L
 La : 130
lajjâ : 154
 Lâkinî : 132-133, 144
lakshana : 157
 Lakshmî : 136, 158, 202, 217
Lakshmî-tantra : 262
lalanâ : 77-78, 120, 139, 297
lalâta : 124
 LAM : 127, 144, 179, 200, 202, 249
 lamaïsme, lamas : 64-65, 73, 164, 182 (note 18), 301
lambikâ : 124, 139
 Lao-tseu : 59, 309
latâ, latâ-sâdhana : 233, 284 (note 18)
laulikî : 252
laya, laya-yoga : 141 (note 40), 151, 180, 201, 241-242, 249, 264
 Lha mo : 224 (note 20)
 Libération : 9-10, 22, 28, 56, 69, 72, 82, 84, 102-104, 107, 118, 138, 153, 158, 176, 181, 196, 200, 203, 208, 213

- (note 12), 241, 256, 266, 281, 287, 294, 298, 315, 318 (voir aussi Délivrance)
lien tsing : 302
linga : 27, 44 (note 42), 78, 124, 128, 136, 139, 141, 173-179, 206-207, 215, 234-235, 284, 293 (note 26), 308
linga-deha : 103
lingâyat : 44 (note 42)
lion : 40, 138, 151, 200 (note 16), 229, 246, 298, 315-317
lobha : 131
Lochanâ : 214, 224
loka : 122
Lokeshvara : 195
longévitè : 138, 278, 302-303, 311-312
lotus : 54, 74-78, 149, 164 (note 25), 177, 181, 183, 195, 214-219, 223, 234, 246, 255, 276, 288, 295, 306-308 (voir aussi *chakra*, *padma*, *yoni*)
Lri, *Lrî* : 137
lte-bahi hkhlor-lo : 70
Lui pa : 67 (note 61)
lumière : 49-50, 71-72, 84, 90, 97-98, 114, 138, 140, 174, 176, 180, 192-193, 262, 294, 303, 312 (note 55), 316
Lune : 34, 42, 50-51, 68, 77-78, 109-110, 114, 117, 120-121, 122 (note 16), 130, 138 (note 35), 141, 143-144, 175, 177, 181, 185, 190 (note 2), 202 (note 19), 207, 224, 228, 249, 259-260, 291, 304, 306-307, 312, 316
- M**
M : 199
Ma : 130, 156, 158
Macchindra : 67
mada : 131
Madagascar : 17
Madana, *madana* : 77, 201
madhyama : 248
madhyamâ : 194
Mâdhyamika : 81
madya : 54, 77, 278
magie : 10, 16, 21 (note 10), 64, 67, 97, 149, 155, 172 (note 5), 191-192, 197-198, 201, 207, 213, 250 (note 12), 278, 283, 296, 310, 318 et *passim*
mahâbandha : 260
Mahâbhârata : 26, 39, 48, 110, 170 (note 1), 228
mahâbhûta : 278
Mahâbodhisattva : 224
Mahâchîna : 16, 61-62
Mahâchînatârâ : 56-57
Mahah : 125
Mahâkâla : 189
mahâkalpa : 32
Mahâkrodha : 224
mahâmâmsa : 77
mahâmudrâ : 77-78, 259
Mahânâda : 142
Mahânirvâna-tantra : 75, 146, 149, 152, 162, 179, 193, 249, 276-278, 280, 294
mahâpîtha : 181-183
mahâpralaya : 33
Mahârâshtra : 50
Maharshi : 61, 136
Mahâsena : 50
mahâsiddha : 67
mahâsukha : 298
mahâsukha-kâya : 298
Mahat : 94
Mahâtala : 125
mahâvâkya : 190
mahâvedha : 260
mahâvidyâ : 183, 185
Mahâvratadhara : 67
Mahâyâna : 10, 18 (note 4), 29 (note 21), 40, 44, 56-57, 89 (note 6)
mahâyuga : 33
Mahdi : 42
Maheshvarî : 201
Mahmûd : 39 (note 36)
mahrâtte : 26 (note 16), 43 (note 42)
maithuna : 50, 52, 54, 74 (note 67), 114, 160, 165, 181 (note 16), 185, 256, 274, 278, 280, 282-284, 291, 298, 308, 311, 315, 318, 321
Maitreya : 41, 214, 224
majjâ : 113, 141
makara : 77, 130-131, 144, 157
makâra : 179, 182, 184
malayâlam : 124 (note 17)
Mallinâth : 24 (note 14)
Mâmakî : 214, 224
mâmsa : 54, 76, 113, 278
manahsilâ : 315
manas : 50, 85, 95, 103, 105, 115, 136, 140, 154, 254, 263, 266-267, 297, 313-314
manas-chakra : 141
mânasa-japa : 193
mânasa-pûjâ : 136
mânava : 105 (note 23)
Mânavadharmashâstra : 31
mandala : 22, 95 (note 11), 122, 130, 135, 137, 143-144, 162, 165, 182-183,

- 186, 209-210, 212-217, 220-226, 228, 231, 273
Mandalabrahmana-upanishad : 262 (note 28)
 mandchoue (dynastie) : 302
mândukî-mudrâ : 261 (note 24)
Mândûkya-kârikâ : 89, 94, 100
Mândûkya-upanishad : 57, 72, 94, 199
 Manipadma, Manipadmâ, *manipadme* : 195
manipîtha : 136
manipûra-chakra : 70, 132-133, 194, 249, 278
manomaya-kosha : 115
manonmanî : 266
mantra : 15, 19 (note 4), 22 (note 12), 46, 56, 60-61, 114, 118, 122, 128, 140, 142 (note 41), 144, 156, 161-163, 165, 172, 179, 182, 186, 189-205, 241-242, 245, 250 (note 12), 256-257, 266, 268, 280, 282-284, 294
mantra-râja : 203
mantra-yoga : 241
mantramayî : 122, 194
mantra-shâstra : 189
mantra-vidyâ : 189
Mantrayâna : 56, 189
 Manu : 24, 32-33, 59, 279, 290
mânusha-linga : 175
Manvantara : 32 (note 24), 34-35, 37-39, 60, 125
 Mañjushrî : 66, 224
 Mâra : 298 (note 32)
mârana : 250 (note 12)
 Marco Polo : 313
mardala : 263
 Marîchî : 183
marma-âdi : 124
marman : 124
 Marpo : 64
 Mâtangî : 183
mathâmmudrâ : 164 (note 25)
 Mathurâ : 40
mati : 154, 245
mâtra : 97
mâtrâ : 199-200, 248
mâtrikâ : 86, 192, 283
mâtsarya : 131
matsya : 54, 278
Matsya-avatâra : 39
 Matsyendranâtha : 61 (note 55), 67
Mâyâ : 43, 85, 88-90, 163 (note 22)
mâyâ-bîja : 201, 219
medas : 113, 130 (note 25)
mekhalâ : 217
 menstrues : 77, 122 (note 16), 290, 292, 304 (note 39), 315
 Mercure (métal) : 114, 289, 312-315, 317
 Mercure (planète) : 40 (note 39)
 Meru : 17 (note 2), 120, 223
Merudanda : 120, 223
 Milarepa : 70
 Ming : 210, 302, 306-307
Ming t'ang : 210 (note 3)
 miroir : 71, 87, 91, 99, 176, 214, 222
mishra : 46
mîtâhâra : 240 (note 1), 243
 Mithilâ : 42, 47, 53, 183 (note 22), 185, 200, 225, 228-229, 231
mithuna : 231
mi-tsong : 302
Mleccha : 40 (note 39)
moha : 131
 Mohenjo-Daro : 26 (note 17)
moksha : 20, 82, 146
 Mongolie, Mongols : 16, 19, 59, 63, 236, 301
 mort : 24, 28, 47, 66, 72-73, 91, 102-103, 107, 109, 118-119, 131, 141, 149-151, 156, 163, 170, 201, 215, 258, 260, 265, 269, 288, 294, 312 (note 55), 315-316
 Mrityu : 150
mudrâ : 54, 57, 77-78, 132, 141, 164, 179, 181, 186, 246 (note 7), 250-251, 256-263, 266, 278, 289
 Muhammad : 42
mukta : 118
mukti : 20, 146, 219
mukti-yantra : 219
mûlâ : 126, 142 (note 41), 257
mûla-bandha : 309
mûla-dhauti : 250-251
Mûla-Prakriti : 93
mûlâdhâra-chakra : 49, 61, 70, 75, 121, 125-129, 175, 194, 208, 263, 282, 309, 316
mûlamantra : 195
 mundâ : 27 (note 19)
mundâsana : 155
mûrcchâ : 254
mûrdhan : 124
 Muruga : 50
mûsha, mushâka : 48
 musulmans : 11, 18, 21, 56, 302 (voir aussi Islâm)
mûtra : 77
 Mysore : 43 (note 42)

N

Na : 132, 214
 Na : 132
 nâbhi : 124
 nabho-mudrâ : 261 (note 24)
 nada : 119
 Nâda, nâda : 77, 142, 199, 263
 nadaka : 119
 nadî : 119
 nâdî : 51, 70, 78, 82, 114, 117, 119-121, 126-127, 132, 138-139, 143-144, 169, 185, 247-249, 254, 258, 260, 307 (note 46)
 nâdî-shodhana : 247-248
 nâga (génies) : 34 (note 26)
 nâga (vâyu) : 119
 Nâgârjuna : 81, 224
 Nâgas (tribus) : 58 (note 53)
 nâgî, nâginî : 34 (note 26)
 Nairâtma : 171
 Nairâtmyâ : 76-77, 172 (note 6)
 nâma-rûpa : 55, 240
 NAMAÏ : 190, 196-197
 namaskâra : 176
 Nara-simha-avatâra : 40, 201
 naraka : 34 (note 26)
 Nârâyana : 203
 Narmada : 174 (note 10)
 narmadeshvara : 174 (note 10)
 Nârôpa : 70-73, 224
 nâsâgra-drishti : 262
 nâsikâ : 124
 Natarâja : 45, 232
 Nâtha-siddha : 67
 Nâtha-yogin : 67, 246
 Nâths : 119
 nati : 77
 nauli : 250, 252, 258
 Navayoni-chakra : 217
 Nâyanaîrs : 56 (note 49)
 nectar : 121-122, 136-139, 249, 258, 261, 267, 281, 292 (note 25), 299, 306
 Népal : 50, 57, 59, 67, 157, 220 (note 18), 225
 neti : 57, 250, 252
 neti neti : 57 (note 51)
 Nga : 135
 ni-hoan, ni-houan, ni-huan, ni-wan : 307-308
 ni-she : 311
 Nigamas : 18
 nîlâ : 60, 63
 Nîlâ Sarasvatî : 63 (note 58)

Nilâchala : 62
 nimesha : 86
 nîrâjana : 176
 niramshuka : 76
 nirguna-Brahman : 88
 nirmâna-kâya : 298
 nirodha : 240
 nirukta : 258
 nirvâna : 44, 70-71, 77, 142, 213 (note 12), 234, 298, 307 (note 46)
 Nirvâna-shakti : 143
 nirvikalpamatînâm : 154
 Nitya-tantra : 149 (note 2)
 nivedana : 176
 nivritti-mârga : 55
 niyama : 240, 242, 244
 niyati : 85, 92
 nombres : 21, 32, 44, 84, 107 (note 25), 144, 192, 196, 206-207, 215, 308-309
 nord : 52, 156, 172, 181, 212, 214, 217, 219, 223-224
 nritya : 176
 Nya : 135
 nyâsa : 162, 172, 283
 Nyingmapas : 65

O

O : 137, 199
 octogone : 130, 175, 215 (note 14), 219
 Odiyâna, Odyâna : 170
 odorat : 96, 99, 119, 127, 144, 223, 282
 ojas, ojas-shakti : 158, 267
 OM : 140, 144, 180, 190, 195-203, 206, 214
 or : 16, 138 (note 35), 289, 312, 314-317
 orientation : voir nord, sud, est, ouest
 Orissa : 44, 173 (note 7), 287
 Osiris : 173 (note 9), 315
 ouest : 52 (note 46), 211-212, 214, 217, 223-224
 ouïe : 15, 96, 119, 138, 144, 223-224
 Ouranos : 26, 130 (note 26), 281
 ours, ourse : 40 (note 37), 41
 Ourse (Grande) : 60
 Ovide : 35

P

p'ing-yi : 309
 P'ong tsou : 310
 Pa : 132
 pâda : 22, 85, 96
 padma : 70, 77-78, 121, 216, 297

- padmabhâjana* : 77
padmakulî : 77
Padmasambhava : 65, 67 (note 61)
padmâsana : 181, 246, 260, 262
pâdya : 176
Pakistan : 170
Pamir : 59
Panchen Lama : 224
Pândarâ : 214, 224
pandit : 9, 21, 27, 29 (note 22), 147
pâni : 85, 96
pañchamakâra : 54, 178, 181, 273
Pâncharâtra : 44
pañchashakti : 75 (note 69)
Pânchatantra : 20 (note 7)
pañchatattva : 54, 178, 273, 277
pañchayatana : 50
Pândarâ : 214
Pao-p'ou-tze : 311 (note 52)
pâpapurusha : 249
para, parâ : 83, 194
Para-linga : 128, 144
Parabindu : 144, 192
Parabrahman : 86
parakîyâ : 54 (note 47)
paramahâmantra : 200
Paramahamsa : 143, 203
paramahâsukha : 297
Paramânanda : 127
paramârtha : 44
Paramashiva : 86, 140-141, 143
Paramâtman : 239, 241
parân-mukhî-mudrâ : 263
parâpara : 83
Parasamvid : 86
Parashakti : 142, 202
Parashu-râma : 40
paridhâna : 261
Pârvatî : 48, 50-52, 60, 83, 262, 313
pashchimottânâsana : 246, 251
pâsha : 43, 82, 130, 150-151
pâshanîrodha : 153
pashchimâtânâsana : 246
pashu : 43, 62, 82, 100, 149-151, 154-155, 158, 186, 277, 281
pashubhâva : 149
Pâshupata : 43, 82
Pashupati : 43
pashyantî : 194
Pâtâla : 34, 100 (note 16), 125
Pâtâñjala-yoga : 150, 240, 266
Patañjali : 27, 150, 184 (note 24), 190, 239-242, 245, 264-266
Pati : 82
pâtra : 162, 181-182, 275
paubha : 220 (note 18)
payasvinî : 120 (note 13)
payat : 124 (note 17)
pâyû : 85, 96
Penjâb, penjâbi : 26, 68, 120 (note 14), 170
pentagone : 212
Perse, Persans : 25, 31, 65, 148 (note 1), 209
Pha : 132
Phags Skad : 59
Phags Yul : 59
PHAT : 182, 196, 201, 203
phénicien : 15 (note 1)
pho wa (ap'o ba) : 73
pichvai : 220 (note 18)
Pillaiyar : 48
pindânda : 109
pingalâ : 51, 78, 117, 120-121, 144, 247, 249, 253, 260, 297, 307 (note 46)
pîtha : 110, 169-170, 172, 174, 241, 301
pîtha-nyâsa : 172
pitri-yâna : 50, 219, 288 (note 23)
pitta : 112
piyûsa : 258
plavinî : 254
poison : 30, 55, 78, 121-122, 187, 240, 280, 317
poisson : 33, 54, 131, 182, 187, 243, 278-279, 281
Pôle : 26, 34, 49 (note 45) 172, 181 (note 16), 212
pradakshinâ : 123, 172, 176
Pradhâna : 93
Prajâpati : 22 (note 11)
prajñâ : 58, 68 (note 62), 75-78, 224, 234-235, 276, 285, 322
prakâsha : 86
Prakriti, prakriti : 23, 58, 77, 85, 93-94, 140, 144, 206, 275-276, 285
pralaya : 45
prâna, prâna-vâyû : 51, 77-78, 115-118, 141, 156, 247, 254, 258, 260, 267-269, 278, 304, 313-314
prâna-japa : 194
prânamaya-kosha : 115
prânashakti : 162
pranava : 199
prânâyâma : 114, 240, 247-248, 253-258, 261, 263, 266-267, 269, 301
Prapâñchasâra-tantra : 294 (note 27)
prapatti : 44
prârabdha-karman : 146 (note 43)

- prasâda* : 44
pratiloma-prânâyâma : 248 (note 8)
Pratyabhijñâ : 82
pratyâhâra : 240, 263-264
pravritti-mârga : 55
Prayâga : 110, 122 (note 16)
PREM : 201, 203
preta : 102 (note 20)
Prithivî : 84-85, 99, 209
pûjâ : 27, 162, 256, 276, 278
pûjyâ : 275
PUM : 182
pura, pûra : 132
pûraka : 248
Purânas : 16, 20, 31-42, 48, 190, 212
pûrnâbhisheka : 275
Pûrnagiri : 170, 182
Purusha, purusha : 58, 78, 85, 88-89, 92-93, 144, 206, 208-209, 276, 285
pûrva : 217 (note 16)
pûrvârdha : 179, 273
pûshâ : 120 (note 13)
pushpa : 176
Pythagore, pythagorisme : 35, 192, 213
- R**
- Ra* : 130
Râdhâ : 40, 297
râga : 85, 92
râja-yoga : 150, 239-242, 265, 272
râjadanta : 139
rajas : 78, 94, 132, 147-148, 199, 208, 211, 290, 292, 295-297, 299, 304, 308, 315
Râjasthan : 41, 51, 220 (note 18)
Râkinî : 131, 144
rakta : 113, 130 (note 25)
RAM : 132, 144, 179, 197, 200, 202, 249
Râma : 27, 40, 197
Râmakrishna : 18 (note 3), 148 (note 1), 151
Râmakrishna-upanishad : 18 (note 3)
Râmana Maharshi : 136
Râmânûja : 44, 56
Râmâyana : 60
Râmprasâd Sen : 151
rasa : 78, 85, 97, 113, 130, 233, 274, 296, 313
râsamandala : 274
rasanâ : 78, 85, 96, 120, 297
Rasâtala : 125
Rasavajrî : 224
rasayâna : 313
- raseshvara-darshana* : 313
Râthakrânta : 16
rati : 159, 274
ratnakulî : 77
Ratnapâni : 214
Ratnasambhava : 76, 213, 214, 222-223
râtrî : 183
ravi : 78
rdo rje : 56 (note 48), 78, 171, 174, 234-235
rechaka : 248
retas : 158
rêve : 71, 89, 101, 103 (note 21), 105-107, 115, 163, 199
rgyud : 65
Rhêa-Cybèle : 200 (note 16)
Ri, Rî : 137
Rig-veda : 21 (note 10), 60, 180
Rimpoché (Guru) : 67
rin chen gsum : 267
rishi : 24 (note 14), 59, 175
ritu : 292 (note 25)
Rome : 31, 173 (note 9), 329 (note 9)
rsa : 70
Rudra : 27 (note 18), 51, 56 (note 48), 88, 128, 132, 144, 189, 263
Rudra-granthi : 141
Rudrayâmala : 60, 62, 110, 158, 179
rûpa : 85, 97, 192, 280 (note 13)
Rûpavajrî : 224
rythme : 98 (note 15), 146, 196, 203, 232, 248, 252, 267-268
- S**
- SA* : 203
Sa : 127, 144
sacrifice : 27, 31, 52, 170, 209, 243, 279, 282, 294
sad : 87
sadanga-nyâsa : 283
sadângî : 182
Sadâshiva : 85, 87-88, 138, 144, 212
sâdhaka : 22 (note 12), 122 (note 16), 154, 162-163, 179, 181-183, 186, 194, 244, 252, 275, 282-283
sâdhana : 20, 22 (note 12), 60-61, 81, 134, 146, 179, 284
Sâdhanâmâlâ : 193
sâdhârani : 274
sâdhikâ : 22 (note 12), 275
sâdhu : 278
Sadyojâta : 212
sahaja : 297, 303
sahaja-sukha : 297

- Sahajânanda* : 127
Sahajayâna : 69 (note 63)
Sahajiyâ : 56 (note 49), 69, 274, 284, 288 (note 22)
sahajolî : 257, 296
sahasrâra-chakra, sahasrâra-padma : 122, 136, 142-145
sahita-kumbhaka : 248
sâmanjasâ : 274
sâmânya-rati : 274
samarthâ : 274
Sâma-veda : 21 (note 10)
sâma-vritti-prânâyâma : 248 (note 9)
samâdhi : 184, 190, 240, 255, 264-267, 297
samâna, samâna-vâyû : 116-118, 133, 278
Samanî : 142
sâmanjasâ : 274
Samantabhâdra : 214, 224
samarasa : 78, 296-298, 310
samarthâ : 274
samatâ : 297
samaya : 46
samchîta-karman : 146 (note 43)
sambhoga-kâya : 298
Samhitâs : 18
samkalpa : 95
Sâmkhya : 58, 81, 92-94, 96, 111, 127
samnyâsin : 24
samsâra : 20, 44, 70-71, 73, 99-103, 208, 222, 234, 298
samskâra : 95, 100, 105, 115, 130, 147
samtosha : 244
samvatsara : 210 (note 4)
samyama : 240, 265
sandhâbhâshâ : 68 (note 62), 76
sandhyâ : 180
sandhyâbhâshâ : 76
sang : 51, 73, 76, 78, 109, 113, 118, 122 (note 16), 130-131, 133, 185, 290, 292-293, 295-296, 299, 304, 307, 315
Sanghamitrâ : 24 (note 14)
sanglier : 40-41
Santals : 27 (note 19), 189
sâpta dvîpa : 17 (note 2)
sapta-loka : 125
sapta-riksha : 60
Sarasvatî, sarasvatî : 63, 94 (note 9), 120, 122, 200
Sarnath : 223
sarvangâsana : 259
Sarvanivarânavishkambhin : 224
Sarvatobhadra : 209
sat : 87, 94
Satî : 110 (note 1), 170, 262
Satledj : 120 (note 14)
sattva : 94, 147, 199, 207, 211, 314
Saturne : 34-35, 42, 127
satya : 35, 243
Satya-loka : 125, 143
satya-yuga : 35
Satyavrata : 33
SAUH : 201 (note 17), 202
saura : 42, 50, 114
Savidyâ : 85, 88
Savidyâtattva : 87
Savitar : 50, 180
sculpture : 232
Scythes : 28, 184 (note 24)
semence féminine : 290-296, 315 (voir aussi *rajas*, sang, menstrues)
semence masculine : 51, 284-290, 292, 305, 307-308 (voir aussi *bîja*, *bindu*, *chandra*, *rasa*, *retas*, *shukra*, *soma*, *vîrya*)
serpent : 27-28 (notes 19 et 20), 34 (note 26), 70, 89, 119-120, 122, 156-157, 163 (note 23), 204, 211 (note 7), 256, 261, 263, 266, 268 (note 23), 317
setu : 199
sexualité : 19 (note 5), 52-56, 122 (note 16), 130-131, 164, 178, 256, 272, 292, 303, 309, 313 et *passim*
Seyidna Aïssa : 42
Sha, Sha : 127 (note 21)
shabda : 85, 97, 191
shabdabrahman : 135, 142 (note 41), 193
shabdamayî : 122, 194
Shabdavajrî : 224
shaiva : 42
Shaivasiddhânta : 43
Shâkinî, shâkinî : 61, 68, 78, 138, 144
shâkta : 18, 31, 42-43, 46, 55-56, 60, 63, 87, 96, 178, 181, 200, 211, 219, 298, 300, 305, 315
Shâkta-upanishad : 18
Shakti : 18-19, 23, 42-44, 46-47, 54, 57-62, 69, 75 (note 69), 82, 85-88, 90, 95, 97, 99, 103-104, 107, 114, 120-122, 124, 127-129, 132-133, 135-136, 141-144, 151-152, 154, 164, 169-170, 172, 174, 177-179, 183, 191-192, 194, 200, 202, 206, 210, 215, 217, 234, 261, 264, 269, 275-278, 280-285, 291, 293-295, 297, 304, 306, 312, 314, 316, 322
Shakti-bîja : 201, 219

- Shakti-chakra* : 61
Shakti-châlana : 261
Shaktipîtha : 128
Shaktisangama-tantra : 46 (note 43), 63
 shâktisme, shâktistes : 9, 44, 64, 94, 132 (note 30), 172, 189, 228, 302 et *passim*
Shaktitattva : 87 (note 5)
Shâkyamuni : 40 (note 39), 60, 214
shalagrama : 174 (note 10)
Shambala : 41, 67 (note 60)
shâmbhavî-mudrâ : 261-262, 263 (note 30)
Shambhu : 144, 189, 262
Shândilya-upanishad : 247, 288
Shankarâchârya, *Shankara* : 17, 43-44, 56, 86, 88, 90, 93-94, 98, 202, 266, 302
shankhinî : 120 (note 13), 139, 142
shanmukhî-mudrâ : 263 (note 30)
shânti : 250 (note 12)
sharîra : 111
shashin : 78
shâstra : 189 (note 1)
Shatapata-brâhmana : 294
Shatchakranirûpana : 96, 121 (note 15), 136 (note 24), 146 (note 43)
shatkarma : 245, 250-252
shaucha : 35, 244
shavâsana : 155-156
Sheyyava : 50
shîla : 154
Shing-Moo : 275 (note 5)
Shingon : 301 (note 35)
shîrshâsana : 259
shîtâlî : 253
shîtârin : 253
shiva : 27 (note 18)
Shiva : 19, 23, 27, 31-32, 42-48, 50-54, 58, 60-63, 78, 82-90, 92, 94-95, 98-100, 103-104, 107, 114, 120, 122, 127-128, 132, 135, 137-138, 140, 142-144, 160, 162-163, 170, 173-179, 189, 191, 194, 196-197, 199-201, 206, 208-212, 215, 217, 230, 232, 234, 246, 262-264, 269, 275-276, 280, 284, 291, 297, 299, 304, 312-314, 316, 322
Shiva-linga : 144
Shiva-purâna : 32, 36, 163, 173, 176
Shiva-samhitâ : 18, 120, 246, 257, 262 (note 29)
Shivâgama : 110
 shivâïsme, shivaïtes : 10-11, 18, 43, 55, 57 (note 51), 63, 67-68, 84, 86, 92, 94, 99, 104, 140, 164, 181, 189, 210-211, 315 et *passim*
shivanî : 124
shivarâsa : 82
Shivasthâna : 143
Shivatattva : 83, 87
Shodashî : 183
shraddhâ : 154
Shrî : 200, 202, 217
Shrî-chakra : 217
Shrî-yantra : 217-218
SHRÎM : 200, 202-203
shrîpâtra : 182
shrotra : 85, 96
Shruti : 21, 113
shuchi : 159
shuddha : 83
shuddha-chînâchâra-râta : 61
shuddhâshuddha : 83
shuddhavidyâ : 87
shûdra : 22 (note 11)
shukra : 76-78, 113, 130, 158, 267, 290, 296-297, 307
shûnya : 58, 76-78, 144, 189, 234
shûnya-chakra : 140
shûnyatâ : 57, 76, 189, 201, 234
shushka-basti : 251
Shvetâmbara : 196 (note 8)
shvetavarâha-kalpa : 40 (note 37)
Shyâmatârâ : 224 (note 20), 236
Siam : 16
siddha : 61, 67, 69-70, 72, 151, 159, 163, 240 (note 1), 246, 268
Siddha-siddhânta-paddhati : 139 (note 37)
Siddhakâlî : 141
siddhântavâkyashravana : 244
Siddhartha Gautama : 60
siddhâsana : 246, 262
siddhayah : 190
Siddhi, siddhi : 22 (note 12), 60, 128, 136, 158, 184
sihlaka : 78
Sikkim : 59
simhâsana : 246
Sîtâ : 228
sîtâkarin : 253
Skanda : 50-51, 163 (note 22)
Skanda-purâna : 16, 161 (note 18), 240 (note 2)
skandha : 76
sku goun : 57
Smara : 298 (note 32)
Smâra-hara : 212
Smârta : 50
Smriti : 21, 29 (note 22)

- snâna* : 179
 Soen Sse-mo : 303, 305-307, 309-311
 Sogdiane : 65
 SOHAM : 203-204, 249
 Soleil : 42, 51, 60, 68, 78, 109-110, 114, 117, 120-121, 125, 138, 142-143, 172, 180, 185, 190 (note 2), 196, 203, 211, 253, 258-260, 290-291, 307 (note 46), 312, 316-317
soma : 76, 78, 130, 139, 184, 258
soma-chakra : 141, 259
 Somânanda : 82
 sommeil : 72, 105-107, 111-112, 133, 194, 199
 Sonde (îles de la) : 17
 Song : 301
 Songtsen Gampo : 65
 Sou-nu : 305
Sou-nu-king : 298 (note 33), 304 (note 40)
 souffle : voir *prâna*, *prânâyâma*, *vâyû*
 soufis, soufisme : 56 (note 49), 69 (note 63), 134, 148 (note 1), 184 (note 24), 203 (note 19), 210, 280 (note 14)
 Soufre : 114, 312-315, 317
Spanda : 83
sparsha : 85, 97
 Sparshavajrâ : 223
sphota : 193
stambhana : 250 (note 12)
sthairya : 245
sthanu : 27 (note 18)
sthirasukha : 245
sthûla-sharîra : 104, 112-113
sthûla-vâyû : 247
 STRAUM : 202
 STRÎM : 202
 Subrahmanya : 50
 sud : 52, 172, 211-212, 214, 219, 223-224, 309
sûkshma-sharîra : 103, 105, 113
sûkshma-vâyû : 247
 SÛM : 183 (note 21)
 Sumatra : 16
 Sumer : 26 (note 17)
 Sundarî : 183 (note 22)
 Surâ : 280
 Sûrapâ : 183 (note 21)
surataru : 136
 Sûrya : 42, 50-51, 78, 211, 231, 253
 Sûryâ, *sûryâ* : 24, 51, 78
sûrya-nâdî : voir *pingalâ*
sûryabhedana : 253
sushumnâ : 76-77, 118, 120-121, 126, 128, 140, 143-144, 185, 255, 258-260, 291
sushupti : 105
Sutala : 125
 Sutlej : 120 (note 14)
 Sûtras : 19-20, 65
Suvarnadvîpa : 16
sva : 129
svâdhishtâna-chakra : 129-131, 279, 292 (note 25)
Svah : 104, 125, 180, 190
svâhâ : 179 (note 15), 182, 196, 294
svakîyâ : 54 (note 47)
svapna : 105
svara : 77
Svarga : 34
svastika : 49 (note 45), 132, 211-212, 217, 219, 246
svastikâsana : 246
Svayambhû : 78, 128, 144, 175
svecchâcharin : 151
 Swât : 67 (note 60), 170
- T**
 T'ang : 301
t'eg pa : 56 (note 48)
 Ta : 132
Ta : 127 (note 21), 135
Ta-zig : 65
 Tachikawa : 301 (note 35)
taijasa : 192
Talâtala : 125
tâlu : 139
 TAM : 200
tamas : 77, 94, 147, 199, 207, 211
tâmbula : 176
 Tamouls : 26, 43-44, 301
tanmâtra : 96-97, 99, 103, 115, 205, 316
Tantrâlôka : 159 (note 14), 202 (note 18)
Tantrarâja : 217
Tantrasâra : 162, 281 (note 16)
Tantra-shâstra : 189
Tantratattva : 159, 281
tântrika : 16, 44, 54 (note 47), 57, 82, 92, 97, 99, 103, 110, 128, 150-151, 155, 173, 207, 234, 244, 276, 279, 286 (note 20), 292 (note 25)
tantrikâsana : 155
 Tao, taoïsme, taoïstes : 10, 58, 64, 69, 114, 174 (note 10), 181 (note 16), 203-204, 290, 297-298, 300-301, 303, 305-309, 311, 315, 317

- Tapah* : 125
tapas : 28 (note 20), 35, 70, 190, 244, 302, 315
Târâ : 63, 183, 199, 214, 224, 236, 280
târaka : 262
Târinî : 63, 199-200
Tarkâlamkâra : 75 (note 68)
tarot : 200 (note 16), 215 (note 14), 317 (note 61)
tarpana : 180
tarunî : 78
tathâgata-kula : 77
tathâgatî : 77
Tatpurusha : 212
tattva : 81, 83-84, 90-93, 95, 131, 140, 191, 278
Tattvavaishâradi : 265 (note 34)
taureau : 27, 35, 39, 66, 132, 138, 163 (note 23), 183
Tchang Ts'ang : 311 (note 52)
tejas : 85, 97-98, 132, 269
temps : 31, 83-85, 90-91, 98 (note 15), 113, 208-209, 215, 297
Terre (dans taoïsme) : 58, 177, 303
Terre (élément) : voir *Prithivî*
Terre (manifestation sensible) : voir *U*
Bhûh
Terre (sphère de la) : 99-103
Tha : 132
Tha : 135
THAM : 249
than ka : 195, 220
théosophisme : 107 (note 25), 123
Theravâda : 19 (note 4), 96 (note 13)
Thraces : 184 (note 24)
Ti-ts'ang : 224
Tibet, Tibétains : 12, 16-17, 19, 41, 46, 48, 50, 55, 57-59, 63-70, 73, 77, 98, 122-123, 155-156, 182-183, 195, 212-213, 216-217, 220-221, 225, 227-228, 231-233, 237, 301 et *passim*
tigre, tigresse : 106, 138, 151, 181, 229, 251, 298, 300, 302 (note 36), 306 (note 43)
Tilopa : 72, 224
Ting : 312 (note 54)
tîrtha : 170
tîrthankara : 24 (note 14)
Tonkin : 17
tortue : 40, 101, 119, 264
toshana : 250 (note 12)
toucher : 71, 96, 119, 144, 148, 172, 223, 253, 255, 260, 284
trailokya-mohana-chakra : 217
traipura : 128, 142 (note 41)
trâtaka : 250, 252, 261
treta-yuga : 33 (note 25), 34, 60
triangle : 128, 132, 135, 137, 141-142, 144, 159 (note 15), 177, 179-180, 186, 206-207, 219, 257, 291, 293
tribhuvana : 104
tridosha : 112, 250 (note 13)
Trika : 43-44, 81-83, 86, 89, 93-94, 96, 124, 127, 143
trikâya : 57
trikona : 128
tripatha : 260
Tripurasundarî : 183
trirâma : 78, 267, 286 (note 20)
trishûla : 82 (note 2)
trivenî : 122 (note 16), 260
tseu jan : 303
tsing : 302, 313
Tsongkhapa : 224
Turcs : 56 (note 49)
turiya : 107-108, 199
turyâtîtâ : 107
tvak : 85, 96
U
U : 137, 190 (note 2), 199
Û : 137
ucchâra : 118
ucchâtana : 250 (note 12)
udâna : 116-118, 138, 278
Udayana : 56 (note 49)
Udayâna : 170
Uddiyâna : 67 (note 60), 170, 182
uddiyâna-bandha : 250, 252, 258, 309
Udyâna : 170
ugrâsana : 246
Ugratârâ : 63 (note 58), 224 (note 20)
ujâna-sâdhana : 288
ujjâyin : 253
ulta-sâdhana : 288
Umâ : 78, 170
Unmanî : 142
unmesha : 86
upachâra : 176
upadesha : 161
upâmsu-japa : 193
upanayana : 161
Upanishads : 9, 18, 20, 46, 57 (note 50), 81, 109, 117, 190 et *passim*
upapîtha : 110
upâsâna : 200
upastha : 85, 96

- upâya* : 58, 76-78, 234-235, 276, 285, 288, 298, 300-301 (voir aussi Tibet et 297, 322)
urdhvalinga : 46
urdhvaretas : 260, 267
 Urgyen : 67 (note 60)
 urine : 76-77, 109, 118, 122 (note 16), 226, 315 (note 58)
ûmâ : 140
ûru : 124
ushnîsha : 78
ushnisha-kamala : 140
utpala : 216
 Utpaladeva : 82
uttama : 248
uttara : 217 (note 16)
uttarakuru : 52
uttarârdha : 179, 273
uttarotara : 175
V
 Va : 127
vâchika-japa : 193
 vacuité, vide : 57-58, 76-78, 81, 144, 156, 189, 201, 217, 224, 234-235, 241, 303
vâdya : 176
vâgbhâva : 200
vâgbîja : 200
vâhana : 122
vahni : 78, 132
vahni-mandala : 257
vahnijâyâ : 200
vahnikântâ : 200
vahnisâra : 250
vaikharî vach : 192
vairâgya : 158
 Vairochana : 51, 76, 201, 213-214, 220 (note 18), 222-223
vaishnava : 42
vaishvânara : 105 (note 22)
vaishya : 22 (note 11)
 Vaivasvata : 33
vajra : 12, 56-57, 77-78, 141, 157, 172, 211 (note 7), 214, 217 (note 17), 223, 234-235, 297, 316
vajra-kâya : 298
 Vajradhara : 224, 234-235
vajrakuli : 77
vajrapadmasamskâra : 276
 Vajrapâni : 214, 217 (note 17), 224
 Vajrasattva : 234
Vajrayâna : 18 (note 4), 29 (note 21), 51, 56-59, 65, 96, 103, 151, 153, 164, 172, 201, 213, 224, 234-235, 285-286, 288, 298, 300-301 (voir aussi Tibet et *passim*)
vajrinî : 120-121
vajrolî-mudrâ : 257, 262, 289, 306
vâk : 85, 96, 118
vakra : 49
vaktrât vaktrântaram : 15
 VAM : 130, 144, 179, 181, 200, 202, 249
vâma : 52
vâmâchâra : 16, 44, 52, 150, 178, 211, 275
 Vâmadeva : 212
vâmamârğa : 178
Vâmana-avatâra : 40
vamana-dhauti : 251
vara-mudrâ : 132
Varâha-avatâra : 40, 41
Vârâhî : 40 (note 37), 41
vârisâra : 250
varma : 201
varnamâlâ : 77, 182
 Varuna : 130 (note 26), 190, 217, 281
 Varunî, *vârunî* : 120, 280-281
vâsa-dhauti : 251
vâsanâ : 95, 100, 105, 115, 265
vashat : 182
vashîkarana : 250 (note 12)
 Vasishtha : 59-63
vastra : 176
Vâstu-Purusha-mandala, *Vâstu-mandala* : 209-210
vâta : 112, 116 (note 7)
vâtasâra : 250
vaushat : 182
vâyû : 54, 85, 97-98, 116, 118, 132, 135, 138, 258, 278
 Veda : 9, 18, 21, 26-28, 31, 33, 36, 48, 50, 60-61, 63, 81, 109, 150, 162, 196, 244, 294 et *passim*
vedâchâra : 61, 150
Vedânta : 9, 11, 23, 60, 72, 81, 96, 104, 111, 127, 200, 276 (note 8), 302
vedântavit : 60
vedântin : 44, 155
vedhadîkshâ : 162 (note 19)
 végétarisme : 19 (note 4), 279
 veille (état de) : 71-72, 105, 107, 192, 199, 243, 277
 viande : 54, 61-62, 76, 133, 159, 163 (note 23), 182, 187, 243, 278-279, 281
 Videha : 24 (note 14)
vidveshana : 250 (note 12)
vidyâ : 78, 85, 92

- vijayâ : 184, 186
 vijñâna : 114
 Vijñâna-Bhairava : 19 (note 5), 83, 116, 154, 262-263
 vijñânamaya-kosha : 114
 vijñaptimâttra : 81
 vikalpa : 95
 vimarsha : 86
 vin : 54, 61-63, 77, 182, 187, 278-281, 283 (voir aussi alcool)
 vînâ : 263
 Vindhya : 16
 viparîta-karanî : 259
 viparîta-maithuna : 46, 284, 286, 317
 vîra : 11, 62, 151, 154, 157, 159, 180, 241, 277, 318
 vîra-sâdhana : 151, 159
 Vîrabhadra : 170
 vîrabhâva : 149
 Vîrânanda : 127
 vîrashaiva : 43 (note 42)
 Virgile : 35
 vîrya : 76, 78, 128, 136, 157-159, 267, 296
 visâma-vritti-prânâyâma : 248 (note 9)
 visarga : 143-144
 visarjana : 176
 visha : 78
 vishesha-rati : 274
 vishishtâdvaita : 44
 Vishnu : 19, 27, 31, 33, 36, 39-42, 44, 50-51, 54, 62-63, 94 (note 9), 99, 128, 131, 136, 144, 163 (note 22), 170, 175, 195-196, 199, 201-203, 209, 211, 215, 217, 228, 231, 263
 Vishnu-granthi : 134
 Vishnu-purâna : 36 (note 27)
 vishnuisme, vishnuites : 11, 18, 31, 44, 55, 57 (note 51), 69 et *passim*
 Vishnukrânta : 16
 vishuddha-chakra : 124, 137-138
 vishuddhi : 137
 Vishvapâni : 214
 Vishvasâra-tantra : 149 (note 2)
 vishvodarâ : 120 (note 13)
 Vitala : 125
 Vivasvant : 33, 50
 viveka : 62, 159
 Vivekânanda : 148 (note 1)
 vritti : 127, 240
 vue : 85, 96-97, 109, 133, 144, 223-224
 vyâna : 116-118, 279
 vyânjana : 78
 Vyâpikâ : 142
 Vyâsa : 48 (note 45), 264
 vyavahâra : 44
 vyoma : 260
 vyoma-chakra : 260
W
 wei : 20 (note 6)
 Wou-hien : 304 (note 40), 306 (note 43), 309
Y
 Ya : 130
 yab yum : 233, 235, 285-286, 298
 Yajur-veda : 21 (note 10)
 YAM : 135, 144, 197, 202, 249
 Yama : 66, 150, 163 (note 22)
 yama : 240, 242-244
 Yâmala-tantra : 205 (note 1), 217
 Yamântaka : 66
 Yamunâ : 40, 78, 120, 122
 yâna : 56 (note 48)
 yang : 52 (note 46), 58, 114, 172, 178, 207, 272, 287, 297 (note 31), 302, 304-306, 309, 312-314, 316
 yantra : 122, 156, 162, 165, 205, 215-217, 219, 223, 262, 280
 yantra-râja : 217, 219
 yashasvinî : 120 (note 13)
 yî : 172 (note 5)
 yid dam : 171
 Yi-King : 83, 308 (note 48), 312 (note 54), 314
 yin : 52 (note 46), 58, 114, 172, 177-178, 207, 272, 287, 297 (note 31), 302, 304-306, 309, 312-314, 316
 Yoga-bhâshya : 264 (note 32)
 yoga-nâdi : 119
 Yoga-sûtra : 184, 190, 239-240, 264-265
 Yoga-vishaya : 119
 Yogâchâra : 72, 81
 Yogânanda : 127
 Yogatattva-upanishad : 241 (note 3), 255
 yoginî : 53, 67-68, 76, 78, 86, 128, 171, 173, 185, 195, 253, 291, 296, 298
 Yoginî-tantra : 179
 yoginîvaktra : 128
 yoni : 27, 77, 126 (note 18), 128, 135, 169, 173, 175, 177-179, 196 (note 8), 206, 215 (note 13), 234-235, 284, 294, 296, 308
 yoni-bîja : 200

yoni-linga : 126 (note 18)

yoni-mudrâ : 262

yuga : 32-35, 37-38, 39 (note 36), 40

yu-ts'iuân : 306

Z

Zanabazar : 236

zen : 72

Zhang-zhung : 65

Table des matières

Introduction	9
PREMIÈRE PARTIE : La doctrine	
Chapitre I : Le paysage tantrique : aspects et apparences	15
1. Difficultés de temps et de lieu	15
2. La littérature tantrique	18
3. Le tantrisme est-il d'origine aryenne ou dravidienne?	25
4. La doctrine des cycles cosmiques et le <i>kali-yuga</i>	30
5. Les cinq courants du tantrisme hindou	42
6. « Main droite » et « Main gauche »	52
7. Connexions entre le tantrisme hindou et le tantrisme bouddhique	56
8. Aperçus sur le tantrisme tibétain	65
9. Le langage intentionnel	73
Chapitre II : Métaphysique et cosmologie des Tantras	81
1. Place privilégiée du tantrisme du Cachemire	81
2. La sphère de l'Energie	86
3. La sphère de l'Illusion	88
4. La sphère de la Nature	93
5. La sphère de la Terre. <i>Karman</i> et <i>samsâra</i>	99
6. Les cinq états de la Conscience	103
Chapitre III : Le microcosme humain : les trois corps	109
1. Analogie entre l'univers et l'être humain	109
2. Corps causal et corps grossier	111
3. Triple aspect du corps subtil	113
4. Les dix souffles vitaux	116
5. Les <i>nâdî</i>	119
6. La <i>Kundalinî</i>	122
7. Les <i>chakra</i>	123
I. <i>Mûlâdhâra-chakra</i>	126
II. <i>Svâdhishtâna-chakra</i>	129
III. <i>Manipûra-chakra</i>	132
IV. <i>Anâhata-chakra</i>	133
V. <i>Vishuddha-chakra</i>	137
Vb. <i>Tâlu</i>	139

VI. <i>Ajñā-chakra</i>	139
VIIb. Centres mineurs du cerveau	141
VII. <i>Sahasrāra-chakra</i>	142
Chapitre IV : Qualifications et obstacles	147
1. Le principe d'adéquation	147
2. Bétail, héros et dieux	149
3. La destruction des liens	151
4. Les signes du héros	157
5. L'initiation	160

DEUXIÈME PARTIE : La pratique

Chapitre V : La vie rituelle	169
1. Pèlerinages et circumambulations	169
2. <i>Linga</i> et <i>yonī</i>	173
3. Préparations et purifications	178
Chapitre VI : La voie des mantra	189
1. Omniprésence du <i>mantra</i> dans les traditions de l'Inde	189
2. Le Son et le Sens	191
3. Le réveil du <i>mantra</i> . L'ascension du Verbe	193
4. Comment classer les <i>mantra</i> ?	195
5. OM ou AUM, clé de tout langage	198
6. Principales semences verbales	200
7. Quelques <i>mantra</i> développés	202
Chapitre VII : La voie des formes	205
1. Sens et limite de cette voie	205
2. Formes abstraites primordiales	206
3. Le <i>yantra</i> hindouiste	216
4. Le <i>mandala</i> bouddhique	220
5. Exemple d'un art tantrique purement féminin	225
6. Facettes de l'art tantrique	230
Chapitre VIII : Le yoga tantrique	239
1. Place du yoga tantrique parmi les autres yogas. Ses différentes variétés	239
2. <i>Yama</i> et <i>niyama</i>	242
3. <i>Āsana</i>	245
4. Purification des <i>nāḍī</i>	247
5. Les six actions	250
6. Principaux <i>prāṇāyāma</i>	253
7. <i>Mudrā</i>	256
8. <i>Samādhi</i> . Les trois joyaux	264
Chapitre IX : L'illumination amoureuse	271
1. Délimitation du sujet	271
2. Le cercle du ravissement	274
3. Agapes tantriques	277
4. Adoration de la femme	282

5. Etreinte inversée et autres. Semence masculine	284
6. La semence féminine. La femme en tant qu'Eau et la femme en tant que Feu	290
7. La saveur commune	296
8. Les jeux du Dragon et de la Tigresse. Comparaison du tantrisme et du taoïsme sexuel	300
9. L'alchimie érotique	312
Conclusion	321
Bibliographie	325
Index	331
Table des matières	353



Dépôt légal : mars 2013

N° imprimeur : 031344139

Imprimé en France par Présence Graphique - Mous.

Tantrisme



Pierre FEUGA

Révéle tardivement en Occident, le tantrisme y reste mal connu, mal compris, parfois déformé par des interprétations tendancieuses. Même en Inde, sans doute sa terre d'origine, il a souvent suscité des réactions hostiles, notamment de la part des hautes castes. Certains abus commis en son nom ne doivent pourtant pas cacher ce qu'il est vraiment : une **voie de transformation intégrale de l'être humain**, « la plus grandiose création spirituelle de l'Inde post-bouddhiste », selon Mircea Eliade.

À première vue, il s'agit d'un ensemble fort complexe et touffu de doctrines, rites et techniques ésotériques. Leur but paraît le même que celui des traditions antérieures (yoga, vedânta, bouddhisme, jaïnisme) : la victoire sur la mort, le déconditionnement absolu de l'être, le dépassement de toute forme d'existence (fût-elle divine), en un mot la « Libération ». Mais à cet idéal éternel de l'Inde, le tantrisme – « voie héroïque » – ajoute un élan, un dynamisme jusqu'alors inconnu. Anti-ascétique, non moralisant, avide d'expérience directe, il veut que la vérité soit réalisé *dans* et *par* le corps.

Il développe les énergies secrètes de celui-ci à un degré inégalé. Suivant le principe que l'on peut s'élever au moyen même de ce qui constitue ordinairement une occasion de chute, il utilise les désirs, les passions et toutes les situations – banales ou critiques – de la vie pour conquérir la liberté et la béatitude suprêmes. Il exalte la féminité, cultive l'émerveillement, relie constamment les dieux et les hommes, l'Esprit et la Nature, le haut et le bas.

Ce livre est l'étude la plus complète écrite jusqu'ici en français sur le « phénomène tantrique ». L'auteur examine son sujet sous tous les angles : métaphysique, cosmologique, éthique, psychologique, historique, géographique, linguistique, esthétique... Il expose les conditions de l'initiation, les formes principales du culte, décrit en profondeur les méthodes : évocations, visualisations, techniques incantatoires, respiratoires, méditatives, etc. Il rassemble les données authentiques sur la *Kundalinî* et les *chakras*. À la question généralement la plus mal comprise de toutes – l'union sexuelle initiatique – il consacre des passages substantiels, établissant des rapprochements avec le taoïsme et les traditions alchimiques d'Orient et d'Occident. Il fait aussi une large place au tantrisme tibétain et évoque le tantrisme chinois. Considéré par ses adeptes comme la voie destinée aux hommes du *kali-yuga* (âge sombre que nous traversons actuellement), le tantrisme serait-il appelé à une nouvelle aurore ?