

Religions de l'Inde : études shivaïtes

Religions de l'Inde : études shivaïtes

Lyne Bansat-Boudon



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/1582>

DOI : [10.4000/asr.1582](https://doi.org/10.4000/asr.1582)

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2017

Pagination : 37-50

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Lyne Bansat-Boudon, « Religions de l'Inde : études shivaïtes », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 124 | 2017, mis en ligne le 20 juillet 2017, consulté le 10 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1582> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1582>

Religions de l'Inde : études shivaïtes

Lyne BANSAT-BOUDON

Directeur d'études

I. Le *Gītārthasaṃgraha* : une lecture śivaïte de la *Bhagavadgītā* (2015-2016)*

Nous avons poursuivi notre examen de la *Bhagavadgītā* śivaïte et du *Gītārthasaṃgraha*, « Le résumé du sens de la *Gītā* », le commentaire qu'en donne Abhinavagupta (x^e-xi^e s.). La lecture d'un texte est toujours l'occasion d'en rencontrer d'autres : tels sont les effets de la *pratique*, ici philologique.

À plusieurs reprises, on note, en effet, dans le *Gītārthasaṃgraha*, des observations qui relèvent de la pensée esthétique indienne. Or un long passage de l'une des gloses aux *Spandakārikā*, « Les strophes du *spanda* », texte de l'école śivaïte du Spanda, à savoir, la *Vivṛti* ou *Spandavivṛti* [SpV], œuvre de Rāmakaṇṭha (x^e s.), propose une exégèse tout à fait originale de la strophe 22¹.

Dans la lignée des raisonnements d'Abhinavagupta, elle montre combien la pensée esthétique pénètre les spéculations du śivaïsme non dualiste cachemirien et constitue ce que j'appellerai « une approche esthétique d'une phénoménologie de la transcendance ». Pour y avoir consacré plusieurs séminaires, c'est de cette glose que nous allons nous efforcer, ici, de rendre compte, d'autant qu'elle a le mérite d'illustrer l'intertextualité continûment à l'œuvre dans ce système de pensée, une intertextualité qui le constitue, précisément, en système.

D'autre part, nous avons eu le privilège de recevoir deux directeurs d'études invités. En mai 2016, le Professeur John Nemeč, de l'université de Virginie, a consacré un cycle de quatre séminaires à la Pratyabhijñā, l'autre grande école du

* Nous aimerions corriger une ambiguïté dans le résumé que nous avons donné dans le tome 122 de l'*Annuaire EPHE-SR (2013-2014)* : « La glose d'Abhinavagupta est le seul témoignage à nous être parvenu d'une tradition d'exégèse śivaïte et cachemirienne de la *Gītā* [...] » (p. 89-90). Comme le montre assez la suite de notre démonstration, il y a eu d'autres commentaires de la *Gītā* cachemirienne (voir p. 91-92, 94-96).

1. Les *Spandakārikā* sont constituées de cinquante et une strophes (*kārikā*). Les différents commentateurs ont secondairement organisé le texte-source en chapitres, selon une distribution qui diffère d'un exégète à l'autre. Nous faisons référence ici à la strophe numérotée 22, dans le texte-source ; la *Vivṛti* [*Spandavivṛti* = SpV] de Rāmakaṇṭha la range dans le chapitre II, en sixième position. Ainsi, SpK 22 = SpK II 6, chez Rāmakaṇṭha (et est I 22, chez Kṣemarāja). Nous traduisons indifféremment le terme *kārikā* par « strophe » ou « vers ».

śivaïsme non dualiste cachemirien, contribuant ainsi à mettre en lumière le puissant réseau d'intertextualité que nous avons évoqué. En mars 2015, le Professeur Jürgen Hanneder, de l'université de Marbourg, a examiné dans ses séminaires la très intéressante question philologique de l'édition de textes. En raison de diverses obligations, le Professeur Hanneder n'avait pu remettre son résumé pour l'Annuaire précédent. On le trouvera ci-après, avec le résumé du Professeur Nemeč.

1. *Spanda* et phénoménologie de la transcendance

Le mot d'ordre des *Spandakārikā* [SpK], à propos de l'expérience inouïe de la Vibration essentielle et transcendante du *spanda*, est : « Qu'on l'éprouve par soi-même »².

L'expérience se substitue ainsi à la spéculation doctrinale, nécessairement discursive, ou plutôt, elle s'y ajoute et la couronne. Elle est seule capable de faire accéder le yogin à l'Indicible Absolu (*anākhyā*), qui reçoit, entre autres noms, celui de *spanda*, la vibration archétypale que s'efforce de saisir l'*indéfinition* de la célèbre formule du *Tantrāloka* [TĀ] (IV 184–186a) :

kiṃciccalanam etāvad ananyasphuraṇaṃ hi yat /

[Cette pulsation (*spanda*)] est mouvement imperceptible (*kiṃciccalana*), scintillement (*sphurana*) autonome³.

Car un « certain » (le pronom indéfini *kiṃcit*) mouvement n'est autre qu'un « imperceptible » mouvement.

En ce sens, *mutatis mutandis*, on peut considérer la doctrine du *spanda* comme une « phénoménologie de la transcendance » – une formule par laquelle nous nous efforçons d'adapter la théorie husserlienne de la « phénoménologie transcendante » aux enjeux du système indien.

Il n'y a pas lieu ici de comparer les deux démarches que sont la phénoménologie husserlienne et celle que représente le système Spanda. Les différences y sont, du reste, plus nombreuses que les analogies. Nous nous en expliquerons dans une version augmentée de ce résumé.

2. *Spandakārikā* 22

Notre examen de la doctrine s'est concentré sur l'interprétation du vers 22 des *Spandakārikā*, qui met l'accent sur l'intensité et l'immédiateté expérientielles : il faut, en effet, à cette réalisation, ou à cette « reconnaissance », du principe absolu (et vibratile) du *spanda*, des expériences non ordinaires, seules capables de donner le branle à l'absorption dans la nature ultime de la Réalité, au moins dans un premier temps.

2. *svayaṃ tam upalakṣayet*, au vers 41 ; et *svayaṃ evāvabhotsyate*, au vers 43. Notons que, si l'École Spanda privilégie l'expérience, les exégètes ultérieurs, ceux de la Pratyabhijñā, se chargent de montrer que tradition scripturaire (*āgama*) et raisonnement (*yukti*) participent également de l'élaboration de la doctrine.

3. Sur cette définition du *spanda*, voir L. BANSAT-BOUDON 2014, p. 55, sq.

Quelles sont ces expériences non ordinaires ? Soit, comme au vers 22, des expériences extrêmes, des hyperesthésies, soit des expériences qui sont de l'ordre de la jouissance sensuelle ou esthétique. Nous reviendrons sur ces dernières dans la dernière partie de ce résumé⁴.

Voici le texte de SpK 22 :

*atikruddhaḥ prahr̥ṣṭo vā kiṃ karomīti vā mṛśan |
dhāvan vā yat padaṃ gacchet tatra spandaḥ pratiṣṭhitaḥ ||*

Au comble de la colère, ou transporté de joie, ou se demandant que faire, ou bien lancé dans une course [éperdue], on atteint le domaine où le *spanda* est bien établi.

La strophe a des antécédents scripturaires, en particulier le *Vijñānabhairava* [VBh] (v. 73, 101, 118⁵). La tradition ultérieure en reprendra la teneur – ainsi la *Śivadṛṣṭi* (I 9-10) et le *Tantrāloka* [TĀ] IV 182b-186.

Comme l'observe le *Spandasandoha*, « La traite⁶ du *spanda* », le vers 22 forme une tétrade avec les vers 23 à 25 :

*yām avasthām samālambya yad ayaṃ mama vakṣyati |
tad avaśyaṃ kariṣye 'ham iti saṃkalpya tiṣṭhati || 23
tām āśrityordhvamārgeṇa candrasūryāv ubhāv api |
sauṣumne 'dhvany astamito hitvā brahmāṇḍagocaram || 24
tadā tasmin mahāvvyomni pralīnaśaśibhāskare |
sauṣuptapadavan mūḍhaḥ prabuddhaḥ syād anāvṛtaḥ || 25*

Les v. 22 et 23 représentent le volet spéculatif de ce passage de l'exposé doctrinal : le v. 22 nomme les cas de figure de l'expérience, tandis que le v. 23 résume admirablement le précédent en donnant, au style direct et à la 1^{re} personne, le contenu de l'expérience. Les v. 24-25 en sont le volet pratique, celui du yoga āgamique relevant, ici, de la pratique de la *kuṇḍalinī*.

Dans le *Spandanirṇaya* [SpN], commentaire de Kṣemarāja (début du XI^e siècle), le contexte est très clairement celui de la *jīvanmukti* (ou *jīvanmuktatā*), la « délivrance en cette vie », cela dès le v. 21:

Celui qui se recueille constamment et s'abandonne à l'intuition de sa propre (*antar-mukha*) essence, celui-là accède bientôt à sa propre nature, innée, identique au Seigneur. Alors cette nature intime (*āntaraḥ svabhāvaḥ*), identique au Seigneur,

4. Cf. *infra*, p. 47, sq.

5. VBh 118 : *kṣutādyante bhaye śoke gahvare vā raṇād drute* [var. : *vāraṇadrute/* ou : *vāraṇe raṇe/ kutūhale kṣudhādyante brahmasattāmayī daśā//*, « Au commencement et à la fin de l'éternuement, dans la terreur et le chagrin, dans [le suspens au-dessus d'] un précipice, dans la fuite du champ de bataille, dans un moment de curiosité, au début et au terme de la faim, la condition faite d'existence brahmique se révèle ».

6. Le *Spandasandoha* est le commentaire de Kṣemarāja au seul premier vers des SpK – la métaphore étant celle de la « traite » à laquelle l'exégèse soumet la vache-*spanda* pour en tirer le lait-sens.

émerge d'elle-même, et, grâce à son absorption perpétuellement présente, le bien-éveillé devient parfaitement éveillé ; il devient un délivré-vivant (*jīvanmukta*). Tel est le sens⁷.

Selon ce passage du SpN, en effet, les états hyperesthésiques décrits en 22 fonctionnent pour le yogin déjà « éveillé » (*prabuddha*) comme une initiation à l'expérience suprême qui fera de lui un « parfaitement éveillé » (*suprabuddha*).

Il en est de même dans le préambule (avataṅikā [avat.]) au SpN ad 23-25, où Kṣemarāja donne un exposé extrêmement lucide, voire initiatique, des enjeux du passage (v. 22-25), qui fait voir une procédure en deux temps :

Tout d'abord, le toujours vigilant (*satatodyukta*), en pratiquant assidûment l'énergie du *spanda* au moyen des états mentionnés, puis, en y étant continûment attentif au cours de tous les états, obtient la délivrance en cette vie (*jīvanmuktatā*), qui consiste à s'absorber dans la permanence de cette [énergie du *spanda*]. C'est cela qu'il enseigne [à présent]⁸.

Kṣemarāja opère donc là une distinction intéressante entre ces « coups d'archet » décrits en 22, qui sont des prolégomènes, ou une propédeutique, à l'expérience du *spanda* transcendant, et la totalité des états, quels qu'ils soient, même infiniment plus ordinaires, dans lesquels le yogin, aux yeux désormais dessillés, est capable de reconnaître la même réalité suprême que celle que les états hyperesthésiques décrits en 22 lui avaient permis d'apercevoir et d'éprouver. Il n'y a de délivrance en cette vie qu'à cette condition.

Ce qu'illustre le vers 22, c'est la reconnaissance (*pratyabhijñā* ; le terme est récurrent dans le SpN) intrasensible d'une réalité transcendante (ici nommée *spanda*), qui n'est pas pour autant suprasensible (*atīndriya*, comme il est dit du *dharma*, par exemple), mais plutôt hypersensible, sensible de part en part, sans résidu. Du reste, cette expérience s'éprouve dans la modalité sensible de l'émerveillement⁹. Ce qui explique également qu'elle soit la condition de l'expérience de la *jīvanmukti*.

C'est pourquoi la doctrine distingue entre *sāmānyaspanḍa* et *viśeṣaspanḍa*, le *spanda* « générique » (ou « universel ») et le *spanda* « particulier » (ou plutôt, l'infinie diversité des *spanda* particuliers), présents, respectivement, aux niveaux transcendant et immanent (cf. la SpV de Rāmakaṅṭha ad 22, que nous allons examiner).

7. SpN I 21 : *satatam evāntarmukhasvarūpanibhālanapravaṇo yaḥ sa jāgrad eva jāgarāvasthāsthita eva nijam ātmīyaṃ śaṃkarātmakaṃ svasvabhāvam acireṇādhiḡacchati tathā asya śaṃkarātmā āntaraḡ svabhāvaḡ svayam evonmajjati yena prabuddho nityoditasamāveśāsādanāt suprabuddho jīvanmukto bhavātīty arthaḡ*!

8. SpN, avat. ad 23-25 : *evam etāsv avasthāsūktayuktyā prathamam spandaśaktim pariśīlya tadanu tām evānusaṃdadhat sarvāsv avasthāsu taddārḡhyānupraveśamayīm jīvanmuktatām āharet satatodyukta ity upadiśati*!

9. Un émerveillement qui se condense dans la pratique de la *vismayamudrā*, la « *mudrā* de l'émerveillement », décrite dans SpK I 11. Notons que, dans la théorie esthétique, l'étonnement (*vismaya*) est le sentiment permanent (*sthāyibhāva*) appelé à se transformer, dans le registre esthétique, en sentiment du Merveilleux, l'*adbhutarasa*. Voir *infra*, p. 43, sq., l'usage que Rāmakaṅṭha fait de la théorie esthétique dans son exégèse à 22.

En principe, donc – c’est un corrélat à cette conception expérientielle de l’Absolu –, il ne devrait pas y avoir d’obstacle à ce que cette réalisation soit accessible à tous : tous ont fait l’expérience de ces situations extrêmes. Toutefois, les textes montrent qu’il y a une condition implicite d’excellence pour l’aspirant, qui relève d’une compétence (*adhikāra*) non pas sociale ou rituelle, mais d’ordre spirituel. On l’a vu, l’aspirant à cette réalisation est déjà un yogin, et un yogin « éveillé » qui a vocation à devenir un « parfaitement éveillé ». Les vertus exigées de lui sont l’élan, l’effort (*udyoḡa*) – un *udyoḡa* qui s’apparente à l’*udyama* des *Śivasūtra* [ŚŚ] I 5¹⁰ –, donc la ferveur, ainsi qu’une vigilance et une maîtrise incessantes.

L’exacerbation émotionnelle et sensorielle que décrit 22 signale l’effraction, aussi soudaine que fugitive, du transcendant dans l’immanent, l’irruption de l’énergie intrinsèque et irrésistible du *spanda* générique dans ses « réalisations » empiriques, à savoir la multiplicité des *spanda* spécifiques, ces moments où le sujet est à la plus fine pointe de soi. Et c’est le même dynamisme qui, se renversant, conduit à l’expérience pérenne et toujours vibratile de lui-même, en d’autres termes, à une stase frémissante, pénétrée d’émerveillement, dans laquelle se réalise la « délivrance en cette vie ».

Ainsi l’effervescence essentielle de l’Absolu rompt-elle le fil de la pensée discursive¹¹ et fait-elle accéder à un plan supérieur de réalité, qui, néanmoins, n’a jamais cessé d’être là, en tant que l’« archétype », dont les états d’acmé émotionnelle et cognitive ne sont que la concrétisation empirique. Il est de l’essence du *spanda* d’être continûment surgissant (*nityodita*)¹² et de se trouver ainsi au principe des situations extrêmes de l’expérience phénoménale. Symétriquement, les sensations extrêmes sont l’indice indiscutable d’un au-delà d’elles-mêmes qui en serait la source et le principe. L’homologie ne peut être que totale entre *sāmānyaspaṇḍa* et *viśeṣaspaṇḍa*. Elle a, de la sorte, fonction pédagogique et initiatrice : éprouver vaut prouver.

Le commentaire de Kṣemarāja propose une métaphore pour cette rupture-effraction, caractérisée par l’intensité et la soudaineté : le sceau qui se brise, révélant le trésor caché, mais toujours déjà là, du *spanda* – un sceau que lui impose la série indéfinie des pensées dualisantes. C’est la très belle image de l’avat. du SpN ad 22 :

[...] Grâce à la puissante saisie de celui qui est ardent à le discerner, le trésor du *spanda* s’offre descellé (*unmudrita*) au cours de ces états particuliers où cessent toutes les fluctuations mentales [...].¹³

Dans le commentaire de Kṣemarāja, cette idée essentielle d’effraction est principalement exprimée par deux champs sémantiques : 1. celui qui se construit autour du substantif *mudrā* et de son dénomiatif *mudrayati* (comme dans l’avat.

10. ŚŚ I 5, cité dans SpN 6-7 : *udyoḡo bhairavaḥ*, « L’élan est Bhairava [l’Absolu] ».

11. C’est un trait de l’expérience que Kṣemarāja et Rāmakaṇṭha soulignent avec insistance dans leur glose à 22.

12. L’adjectif est un *topos* des spéculations du Śivaïsme non dualiste cachemirien.

13. SpN ad 22 : *yathāsyodyuktasya balavadālanbanavaśoditānāyāsataḍanyasakalavṛttikṣayamayāṣu niyatāsu yāsv avasthāsu spaṇḍanidhānam unmudritam abhimukhībhūtam āste [...]*.

ad 22) ; 2. celui que commande la racine *truṭ* (et sa variante *tut*), « rompre, briser, mettre en pièces »¹⁴.

Les deux analogies trouvent leur contrepartie dans la pratique yogique : d'un côté, avec l'image du sceau brisé, la *bhairavī mudrā*¹⁵, où l'on est yeux grand ouverts, non pour tenir à distance le monde intensément perçu, mais pour l'intérioriser tout entier, et le faire sien, tout aussi intensément¹⁶ ; de l'autre, cet élément de la pratique yogique, qui n'est développé que dans des textes à forte connotation ésotérique, à savoir le *tuṭipāta*, « la chute du premier instant [de toute sensation] », qui dure, disent les textes, un centième de seconde.

Ainsi la soudaineté crée-t-elle le suspens, l'instantanéité la durée, l'effervescence l'immobilité, le vertige l'équilibre, la surprise la reprise de soi, le saisissement le ressaisissement – qualifié d'« infini » par Michel Hulin¹⁷ lorsqu'il s'efforce de traduire le concept śivaïte de *vimarśa*, « prise de conscience de soi ». Gloire du paradoxe !

Le *sāmānyaspanḍa*, autre nom de la *svātantryaśakti*, la toute-puissante énergie de liberté, est donc, à soi seul, le moyen et la fin. Il travaille (sous les espèces de l'*icchāśakti*, l'« énergie d'action ») à se faire (re)connaître de qui l'ignore encore, ou croit l'ignorer.

3. *Spandakārikā* 22 et l'exégèse de Rāmakaṇṭha

Revenons à 22 :

Au comble de la colère, ou transporté de joie, ou se demandant que faire, ou bien lancé dans une course [éperdue], on atteint le domaine où le *spanḍa* est bien établi.

Ces acméés émotionnelles et perceptives sont l'occasion et le moyen d'un retournement : ce qui assujettissait (l'extrême colère et l'extrême joie ne sont-elles pas des « passions » ?) délivre. La colère et la joie, incarnant, dans leur excès même, l'effervescence archétypale qui les suscite, offrent au yogin l'occasion de la reconnaître et de l'éprouver, donc de s'affranchir de la nescience. Et il en va de même pour l'extrême désarroi, puisque le *mṛśana* du v. 22 (c'est le participe présent *mṛśan*), par lequel s'interroge vainement l'homme égaré par la terreur, est appelé à s'accomplir en *vimarśa(na)*, prise de conscience de soi.

Des quatre exégètes des SpK, Rāmakaṇṭha (également nommé Rājānaka Rāma) est celui qui consacre le commentaire le plus long et le plus approfondi à la strophe 22¹⁸.

14. Le SpN l'emploie sous la forme de son adjectif verbal : *truṭita*, notamment ad I 11, quand il s'agit de décrire l'expérience merveilleuse de la reconnaissance de sa nature propre comme réalité vibrante (*spanḍa*), laquelle implique la disparition des pensées dualisantes (*vikalpa = vṛtti*) : [...]*jhaṭīti truṭitasakalavṛttiḥ* [...], « [...] aussitôt, toutes ses activités (ou pensées) se brisent [...] »

15. Le terme *mudrā*, « sceau », désigne également les attitudes ou postures mystiques.

16. Cf. la définition citée dans SpN I 11 : *antarlakṣyo bahirdṛṣṭir nimeṣonmeṣavarjitaḥ/ iyaṃ sā bhairavī mudrā sarvatantreṣu gopitā*/. Ainsi la *bhairavī mudrā* relève-t-elle également de l'oxymore.

17. M. HULIN 1978, p. 289.

18. Outre la SpV, il est sans doute l'auteur du *Sarvatobhadra*, commentaire à la *Gītā* cachemirienne.

Homme du Cachemire, śivaïte se proclamant le disciple direct d'Utpaladeva¹⁹, Rāmakaṇṭha a probablement vécu entre 950 et 1000 de notre ère²⁰, précédant ainsi Abhinavagupta et deux exégètes des SpK : Kṣemarāja et Utpalavaiṣṇava.

À l'instar de ses deux successeurs, il donne pour chacun des termes du v. 22 (*atikruddhaḥ/ prahr̥ṣṭaḥ/ kiṃ karomīti mṛśan/ dhāvan*) une interprétation d'ordre psychologique et événementiel : l'exemple de colère extrême est « l'intense courroux que suscite la vue ou la voix d'un ennemi dans une bataille terrible et acharnée » ; celui d'intense joie est l'exultation éprouvée à la vue de la bien-aimée qu'on croyait morte et qui apparaît devant soi, abruptement. Quant au désarroi absolu qu'exprime « *kiṃ karomīti mṛśan* », il est celui d'un roitelet qui, assailli par un roi plus puissant ou un ennemi furieux, ne sait quelle contre-attaque leur opposer. La situation évoquée par « *dhāvan* », « courant », est d'un autre ordre, puisqu'il ne s'agit plus d'affects, mais d'une activité procédant d'un *karmendriya*, un « organe d'action », ici le pied. Si les autres exégètes, là aussi, ne lisent, sous cette rubrique, qu'une situation psychologique (un homme qui s'enfuit devant un éléphant en rut, par exemple, chez Kṣemarāja), Rāmakaṇṭha en propose une autre interprétation, en vertu de laquelle, selon le schéma qu'il met en place pour les autres adjectifs (voir *infra*), la course ne vaut pas pour elle seule mais pour les catégories d'action que gouvernent les cinq *karmendriya*. Nous y reviendrons dans une version élargie de ce texte.

D'emblée, Rāmakaṇṭha donne une profondeur inattendue aux différents cas de figure évoqués dans le vers, en leur appliquant la grille d'interprétation śivaïte, mais d'origine Sāṃkhya, qui organise l'expérience empirique en *tattva*, « niveaux de réalité ». Une expérience empirique qui commence avec la *prakṛti*, la « Nature », triplement constituée de *sukha*, *duḥkha* et *moha* – joie, peine et égarement – lesquels se monnaient, à leur tour, en trois *guṇa*, ou « qualités » : *sattva*, *rajas* et *tamas* (respectivement, les principes d'activité, de plénitude apaisée et de ténèbres). Les trois *tattva* suivants, qui procèdent directement de la *prakṛti*, sont *buddhi*, *manas* et *ahaṃkāra* – « intellect », « esprit » et « Ego » –, regroupés sous le chef de l'*antaḥkāraṇa*, l'« organe interne ». De cet organe interne procèdent, à leur tour, les cinq *karmendriya*, ou organes d'action, et les cinq *buddhīndriya*, ou organes de cognition. Or, comme on l'a vu, la quatrième épithète du vers, le participe présent « courant », représente une situation empirique relevant de ces organes d'action. Et, plus avant dans son commentaire à 22, Rāmakaṇṭha dira que les *buddhīndriya* aussi sont indirectement désignés dans la strophe 35. Les treize « sens » ou « organes » (*indriya* ou *karaṇa*) sont donc à lire en filigrane sous les quatre épithètes de la strophe 22, qui fait ainsi référence à la totalité de l'expérience sensible, mais considérée dans sa modalité paroxystique.

On n'a pas de mal à voir comment fonctionne l'explication tāttvique de ces affects. La colère, en effet, participe à la fois de *rajas* et de *duḥkha*, la peine ; la

19. Dans le vers conclusif du *Sarvatobhadra*.

20. Voir A. SANDERSON 2007, p. 411.

joie de *sattva* et de *sukha*, le plaisir ; le désarroi de *tamas* et de *moha*, l'égarement. Toutes modalités qui relèvent de l'activité de l'*antaḥkaraṇa* qui les perçoit²¹.

À présent Rāmakaṇṭha, recentrant son analyse sur les deux premières épithètes de 22, surimpose sur l'interprétation *śaiva-sāṃkhya* qu'il a d'abord donnée, une grille d'interprétation empruntée à l'esthétique. Encore le fait-il subrepticement, en laissant le soin au lecteur, après tout un *sahṛdaya*, un « homme sensible », de reconnaître dans cette nouvelle strate de son exégèse les traits principaux de la doctrine esthétique. Que dit-il ? Le texte est long et nous nous bornons ici à le résumer.

Il ressort de ce passage que l'une et l'autre qualification cessent d'être univoques – la colère, la joie – et valent chacune comme paradigme d'une série de quatre affects où l'on reconnaît, une fois les deux séquences réunies, les huit « sentiments permanents » (*sthāyibhāva*)²². Encore faut-il être quelque peu au fait de la théorie esthétique indienne, car la glose énumère ces huit affects sans jamais employer le terme générique de *sthāyibhāva*.

Respectivement placés sous le chef de *rajas* et de *sattva*, ces huit *sthāyibhāva* se déterminent ainsi comme négatifs ou positifs. La colère gouverne la tétrade rājasique : colère, chagrin, peur, dégoût ; la joie la tétrade sāttvique : joie, fougue, étonnement, rire²³ ; voir le tableau ci-contre.

C'est ici que Rāmakaṇṭha introduit dans son exégèse l'ensemble de la théorie esthétique, considérée dans son fonctionnement et dans ses enjeux – à mots couverts néanmoins, car sans jamais en utiliser le lexique technique. En tout cas, l'introduction du paradigme esthétique dans la SpV au vers 22 est inédite dans la tradition exégétique des SpK.

21. SpV ad 22 : *duḥkhasukhamohātmaviśayaagrahaṇarūpāntaḥkaraṇavyāpāra*^o. La question que se pose l'homme en proie au désarroi : « Que vais-je faire ? » résume, du reste, admirablement le processus cognitif que décrit le Sāṃkhya. Le *manas* saisit les données des sens, l'*ahaṃkāra* les rapporte au sujet, et la *buddhi* (volition autant qu'intellect) prend la décision appropriée. En ce cas précis, c'est la *buddhi* qui fait défaut.

22. Les huit *sthāyibhāva* sont la colère (*krodha*), le chagrin (*śoka*), la peur (*bhaya*), le dégoût (*jugupsā*), le plaisir amoureux (*rati*, ici représenté par la joie, *harṣa*), la fougue (*utsāha*), l'étonnement (*vismaya*), le rire (*hāsa*), respectivement le substrat émotionnel des huit *rasa* ou sentiments esthétiques : le Furieux (*raudra*), le Pathétique (*karuṇa*), le Terrible (*bhayānaka*), l'Odieux (*bībhatsa*), l'Amoureux (*śṛṅgāra*), l'Héroïque (*vīra*), le Merveilleux (*adbhuta*), le Comique (*hāsyā*) ; voir tableau, *infra*, p. 45.

23. SpV ad 22 : [...] *krodhaśokabhayajugupsābhedenā caturvidhasya duḥkharāśeḥ atikrudhasābdena upalakṣitatvāt*, « [...] parce que, avec le mot “très courroucé”, on signifie indirectement la quadruple masse de peine (*duḥkha*) constituée de la colère, du chagrin, de la peur et du dégoût » ; et : [...] *harṣotsāhāvismayahāsābhedenā catūrūpasukharāśer atiprahṛṣṭasābdenopalakṣitatvāt*, « [...] parce que, avec le mot “très heureux”, on signifie indirectement la quadruple masse de bonheur (*sukha*) qui consiste en joie, fougue, étonnement et rire ».

Rāmakaṇṭha ad SpK 22														
tatva	Prakṛti & antaḥkarana						Karmendriya			Buddhēndriya				
	rajas/duḥkha			sattva/sukha			tamas/moha	pāda	pāṇi	vāc				
<i>avasāthā</i>	atikruddhaḥ			<i>sthāyibhāva</i>			<i>sthāyibhāva</i>	<i>rasa</i>	kiṃ karomī mīsan			voir SpK 36		
				<i>rasa</i>	<i>harsa</i> [= rāṭi]	<i>śṛṅgāra</i>	prahr̥ṣāḥ	<i>vīra</i>					jouer d'un instrument	parler/ chanter
				<i>raudra</i>	<i>utsāha</i>	<i>adbhuta</i>								
				<i>śoka</i>	<i>karuṇa</i>	<i>vismaya</i>	<i>hāsa</i>	dhāvan					parler/ chanter	
				<i>bhaya</i>	<i>bhayaṅaka</i>	<i>hāsa</i>	hāsa							parler/ chanter
				<i>jugupsā</i>	<i>bībhatsa</i>	<i>hāsa</i>								

Pour quelques-uns des exemples qu'il développe, Rāmakaṇṭha décrit ces éléments constitutifs du processus esthétique que sont les *vibhāva* et les *anubhāva* – sans pour autant les nommer tels²⁴. Ainsi, lorsque Rāmakaṇṭha évoque le contexte d'apparition de tel ou tel *sthāyibhāva*, en décrit-il les causes possibles, autrement dit, ce qui, dans la doctrine esthétique qu'expose le *Nāṭyaśāstra* [NŚ], le « Traité du théâtre » (II^e s.), reçoit le nom technique de *vibhāva*, « déterminants ». Dans la tétrade des affects négatifs, le tigre ou le serpent sont ainsi les *vibhāva* de la peur ; la nouvelle de la mort d'un être aimé, le *vibhāva* du chagrin ; dans la tétrade des affects positifs, la vue d'un objet ou d'un être d'une beauté inouïe est le *vibhāva* de l'étonnement ; le chatouillement celui du rire.

De même Rāmakaṇṭha introduit-il dans sa démonstration, toujours sans les nommer, les *anubhāva*, « conséquents » ou « effets » d'un affect. Il serait, du reste, plus exact de dire qu'il les introduit *in absentia*. En effet, s'il évoque « les larmes, etc., qui manifestent le chagrin » (*śokavyaṅjakāsrupralayādi*^o), c'est pour signifier que l'expérience du *spanda* qui prend occasion de cette acmé émotionnelle a lieu *avant* l'apparition de ces larmes²⁵, autrement dit, avant que l'émotion empirique, quelle qu'elle soit, ne se prolonge (ou plutôt se disloque) jusque dans ses conséquences ultimes – ce petit nombre de manifestations externes, suffisamment universelles pour que le *Nāṭyaśāstra* puisse en établir la liste et les affectations.

Mais pourquoi cette éviction des *anubhāva* ? Intervient ici la pratique yogique et mystique. En effet, l'arrachement à l'engluement empirique ne peut se produire qu'au prix d'un effort intense (*udiyoga*)²⁶ : la saisie immédiate de l'affect à son plus haut degré d'intensité coïncide avec un puissant mouvement d'introversio qui établit aussitôt (*jhaṭiti*) une stase béatifique et émerveillée dans laquelle le yogin s'installe fermement. Et rappelons que l'on pense ici en *tuṭi*, en centième de seconde. C'est pourquoi il est essentiel que les émotions décrites par 22 soient saisies à l'état naissant, comme y insiste Rāmakaṇṭha²⁷. De ce fait, les *vibhāva*, larmes, cris, etc., ne sont que des « altérations » (*vikāra*, *vikṛti*) de l'état de conscience né de cette émotion intense. C'est ce que montre l'exégèse, inférant de l'extrême colère le processus à l'œuvre dans l'extrême chagrin :

Par conséquent, à la façon de qui est extrêmement courroucé, celui qui est extrêmement chagriné accède également au domaine [du *spanda*], quand il apprend la soudaine disparition d'un être aimé, *i. e.*, quand le chagrin en est à son commencement, avant qu'il y ait altération [de ce « pur » chagrin] par l'épanchement des larmes qui manifestent le chagrin²⁸.

24. Sur les *vibhāva*, les *anubhāva* et les *vyabhicāribhāva*, voir L. BANSAT-BOUDON 1992, p. 111-117.

25. Cf. *infra*, n. 28.

26. Cf. *supra*, n. 10.

27. La colère est saisie par l'aspirant au *spanda* à l'instant même où elle naît en lui (*jātamātrakrodha*) ; de même, le chagrin (*samunmiṣitamātraśoka*).

28. SpV ad 22 : *tena atikruddhavad aśaṅkīteṣṭajanavināśaśravaṇādīnā kāraṇena atīśokāviṣṭo 'pi śokavyaṅjakāsrupralayādivikṛteḥ prāḅ eva samunmiṣitamātraśoko yat padaḅ gaçchet!*

Ainsi circonscrite et expliquée, l'expérience du *spanda* est une émotion pure, exempte d'effets empiriques. L'acmé d'une émotion « mondaine » (*laukika*) est l'instrument de sa transformation en une expérience « supra-mondaine » (*lokottara*), celle du *spanda* générique²⁹.

On observera que l'exégèse esthétique de Rāmakaṅṭha ne mentionne pas les *rasa*, les sentiments esthétiques, correspondant aux *sthāyibhāva*. Toutefois cette correspondance est implicite : dans le registre esthétique, les *sthāyibhāva* ne peuvent que s'accomplir en *rasa*, autrement dit, les *passions* empiriques (qui, réduites à huit, sont déjà un ordonnancement de l'infinie complexité de la psyché humaine) ont vocation à se transformer en *sentiments* esthétiques – au sens où l'on parle, dans notre typologie, du sentiment tragique, pathétique ou comique –, lesquels impliquent un dépassement qui est la clé de la jouissance esthétique (et, au-delà, de la jouissance mystique à laquelle elle s'apparente et dont elle est ainsi l'indice « en ce monde »).

En effet, *sthāyibhāva* et *rasa* sont coextensifs, pour peu que soit mis en œuvre le processus approprié à la transformation du premier dans le second³⁰. De la même façon, l'expérience du *spanda* est appelée par (et reconnue dans) le traitement adéquat auquel la pratique yogique soumet les émotions ordinaires, du moins quand elles sont à leur paroxysme.

L'homologie qui se met ainsi en place entre *spanda* et *rasa* invite à réfléchir à l'expérience esthétique elle-même et à sa doctrine.

4. L'expérience esthétique comme paradigme spéculatif et herméneutique

Puisque Rāmakaṅṭha explique le *spanda* par l'esthétique, on peut faire l'hypothèse symétrique de l'esthétique expliquée par le *spanda*.

Face à leurs objets qui ont en commun d'être *alaukika*, le spectateur et le yogin sont tous deux des « spectateurs émancipés »³¹. Toutefois, si l'expérience de la délivrance est acquise une fois pour toutes pour le yogin, quelles que soient les traverses que lui réserve encore le maintien en son corps³², elle est à renouveler, spectacle après spectacle, pour le spectateur.

Ces allers-retours incessants entre deux expériences également *alaukika* (ou *lokottara*)³³ font voir la vocation de l'expérience esthétique à fonctionner, dans le système indien des représentations et plus encore dans le śivaïsme non dualiste du Cachemire, comme un paradigme herméneutique et spéculatif.

29. Cf. SpN avat. ad I 12-13 : [...] *lokottaratām prakaraṇaśarīrasya spandatattvasya nirūpayati*, « Il [l'auteur des SpK] décrit le caractère extraordinaire (*lokottaratā*) du *spanda* (i. e., de la vibrante Réalité), thème central de ce traité. »

30. Sur les étapes de ce processus, voir L. BANSAT-BOUDON 1992a, p. 145-151 et L. BANSAT-BOUDON 2012, p. 213, sq.

31. La formule est empruntée (replacée dans un contexte différent) à J. RANCIÈRE 2008. Cf. L. BANSAT-BOUDON, K. D. TRIPATHI 2011, p. 55-56.

32. Sur les raisonnements consacrés aux derniers moments du *jīvanmukta*, voir le *Paramārthasāra* d'Abhinavagupta, v. 94-95, dans L. BANSAT-BOUDON, K. D. TRIPATHI 2011, p. 292-298.

33. Cf. *supra*, n. 29.

Nous nous limiterons ici à un exemple, emprunté au *Tantrāloka* [TĀ] (III 208cd-210) et au *Viveka*, son commentaire par Jayaratha (XIII^e s.). Le passage explique le concept de *sahṛdaya*³⁴, – l’homme « de cœur », c’est-à-dire l’homme sensible, profond amateur de poésie – dans le contexte spéculatif de « l’énergie émettrice du Seigneur » (*visargaśakti* ; 208cd), d’où procède tout « ébranlement » (*vibhrama*) dont l’essence est félicité (*ānanda*) (209ab), et, en particulier, l’expérience esthétique (l’écoute d’un chant mélodieux) ou simplement sensorielle (la sensation tactile du santal sur la peau ; 209cd)³⁵.

La *sahṛdayatā*, la « sensibilité », y est définie comme la capacité du yogin à s’affranchir des conceptions erronées du Soi et à s’absorber dans l’expérience béatifique de l’Absolu, ou principe suprême, ou Seigneur, que le *spanda* représente au vers 210ab. Ainsi le passage met-il en place l’analogie du *sahṛdaya*-yogin et du *sahṛdaya*-homme fini. C’est ce que développe le *Viveka* : même dans le monde, l’être exposé à un plaisir esthétique ou simplement sensoriel éprouve « dans son cœur », la même « expérience de la vibration » (*spandamānatā*), « qui est énergie de félicité » (*ānandaśakti*), que celle que connaît le yogin. Parce que cette expérience a lieu dans le cœur, le yogin et l’autre sont également des *sahṛdaya*, des êtres « pourvus d’un cœur »³⁶.

L’expérience métaphysique et mystique du *spanda* explique ainsi l’expérience esthétique, fournissant un quasi-mythe d’origine à la si fameuse notion esthétique de *sahṛdayatā*.

Le yogin est un *sahṛdaya* au sens fort du terme, avec toutes les connotations ésotériques qu’il implique, en contexte *śaiva*, l’emploi du mot et de la notion de « cœur » (*hrdaya*), c’est-à-dire qu’il accède à une réalité supra-mondaine, qui répond entre autres noms à ceux de « cœur » (*hrdaya*) et de « vibration » (*spanda*). Le *sahṛdaya* du registre empirique en est la contrepartie, dans l’ordre esthétique du *rasa*, qui ne peut être qualifié de « mondain » qu’à certains égards seulement. La *sahṛdayatā* désigne ainsi la qualification (*adhikāra*) requise de l’un et l’autre sujet.

34. Notion reprise dans TĀ III 239-241ab, sous la forme de son antonyme, *ahrdaya*.

35. TĀ III 208cd-210 : *visargaśaktir yā śambhoḥ setthaṃ sarvatra vartate*// (208cd) *tata eva samasto ’yam ānandarasavibhramah/ tathāhi madhure gīte sparśe vā candanādike*// (209) *mādhyasthyavigame yāsau hrdaye spandamānatā/ ānandaśaktiḥ saivoktā yataḥ sahrdayo janaḥ*// (210), « L’énergie émettrice de Śambhu est partout présente de la sorte : c’est d’elle seule que procède tout ébranlement dont l’essence est félicité. En effet, à l’écoute d’un chant mélodieux ou au contact du santal, etc., l’expérience de la vibration qui a lieu dans le cœur d’où s’est effacé l’état d’indifférence est cela que l’on appelle “l’énergie de félicité”. C’est elle qui fait qu’un homme est un “sahṛdaya”. »

36. *Viveka* ad TĀ III 208cd-210 : *iha khalu yasya kasyacana pramāṭuḥ, gūṭādu viṣaye yadā mādhyastryavigamaḥ tātasthyaparihāreṇa tadekatānatā, tadā yeyam hrdaye viśvapraṭiṣṭhāsthāne bodhe, spandamānatā tanmayatayā pariṣphuradrūpatā, saiveyam ānandaśaktir uktā sarvaśāstreṣu abhihitā ity arthaḥ*, « Ici [dans ces vers], donc, quand un être conscient, quel qu’il soit [pas seulement un yogin], en présence d’un objet des sens tel qu’un chant, perd son indifférence [ordinaire], c’est-à-dire, quand, du fait même de la disparition de l’indifférence, il y a attention exclusive à cela [le chant, etc.], alors, ayant lieu dans le cœur, *i. e.*, dans la conscience, lieu où tout repose, cette expérience de la vibration (*spandamānatā*) – *i. e.*, le fait [pour le *spanda*] de fulgurer, parce qu’il y a eu [d’abord] identification (*tanmayatayā*) – est dite, *i. e.*, appelée, dans tous les *śāstra*, l’“énergie de félicité” (*ānandaśakti*). »

Et Jayaratha conclut son exégèse du passage par une observation qui éclaire la fonction dévolue à l'expérience esthétique, tant dans l'existence empirique, que dans le discours philosophique : elle est l'occasion d'appréhender clairement une vérité métaphysique qui tend à se dérober :

S'il est vrai que le déploiement entier de l'univers est une expansion de l'énergie de félicité, on le réaffirme cependant ainsi [avec ces vers] parce que [dans le cas de l'expérience esthétique qu'impliquent les chants mélodieux du v. 209cd] [cette énergie] est perçue avec une [particulière] clarté³⁷.

II. Séminaire de troisième heure : « Questions de grammaire sanskrite »

Ce séminaire a pour objet de familiariser les uns avec les fondements du sanskrit, de confirmer les autres dans leur maîtrise de la langue. Il s'articule sur le séminaire principal où nous nous donnons pour principe d'analyser les formes grammaticales les moins immédiatement déchiffrables des textes que nous examinons. Surtout, le séminaire principal constitue, pour le sanskritiste novice ou confirmé, un corpus où saisir dans leur contexte, et en acte, les formes isolées ou les schèmes syntaxiques étudiés dans le séminaire de grammaire : les mots deviennent concepts, la syntaxe organise le raisonnement.

L. BANSAT-BOUDON 1992 : *Poétique du théâtre indien. Lectures du Nāṭyaśāstra*, École Française d'Extrême-Orient, Paris 1992 (Publications de l'EFEO, 169).

L. BANSAT-BOUDON 1992a : « Le cœur-miroir. Remarques sur la théorie indienne de l'expérience esthétique et ses rapports avec le théâtre », *L'Orient de la pensée, Philosophies en Inde = Les Cahiers de Philosophie* 14 (1992), p. 133-154.

L. BANSAT-BOUDON 1994 : « Définitions indiennes du genre théâtral », dans N. BALBIR (éd.), *Genres littéraires en Inde*, Presses de la Sorbonne nouvelle, Paris 1994, p. 195-217.

L. BANSAT-BOUDON (éd., trad.) et K. D. TRIPATHI (trad.) 2011 : *An Introduction to Tantric Philosophy: The Paramārthasāra of Abhinavagupta with the Commentary of Yogarāja* [translated by Lyne Bansat-Boudon and Kamaleshadatta Tripathi. Introduction, notes, critically revised Sanskrit text, appendix, indices by Lyne Bansat-Boudon], Routledge, Londres-New York 2011 (Routledge Studies in Tantric Traditions, 3).

L. BANSAT-BOUDON 2012 : « *Aesthetica in nuce* dans le mythe d'origine du théâtre indien », dans S. D'INTINO et C. GUENZI (dir.), *Aux abords de la clairière. Études indiennes et comparées en l'honneur de Charles Malamoud*, Actes du colloque international, Collège de France, 7-8 octobre 2010, Brepols, Turnhout 2012 (Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences religieuses, 154 – Série « Histoire et prosopographie », 7), p. 213-238.

L. BANSAT-BOUDON 2014 : « On Śaiva Terminology: Some Key Issues of Understanding », *Special Issue on Śaiva Philosophy = Journal of Indian Philosophy* 42/1 (2014), p. 39-97.

M. HULIN 1978 : *Le Principe de l'ego dans la pensée indienne classique. La notion d'ahaṃkāra*, Institut de civilisation indienne, De Boccard, Paris 1978 (Publications de l'ICI, 44).

37. *Viveka ad TĀ III 208cd-210 : [...] yady api sarva evāyaṃ viśvaprapañca ānandaśaktiṣphārah tathāpi sphuṭopalambhād atra tasyā evam uktam/.*

Résumés des conférences (2015-2016)

J. RANCIÈRE 2008 : *Le spectateur émancipé*, Fabrique, Paris 2008.

A. SANDERSON 2007 : « The Śaiva exegesis of Kashmir », dans D. GOODALL et A. PADOUX, *Mélanges tantriques à la mémoire d'Hélène Brunner*, IFP-EFEO, Pondichéry 2007, p. 231-442 (Collection Indologie, 106).