

Colette Poggi

Le Sanskrit souple et lumière

Voyage au cœur de la langue sacrée de l'Inde

Illustration de couverture :

BANG HAI JA, Souffle de lumière, 2008, 116 x 178 cm

© BANGHAIJA.COM (photo de Hyun-Jin BAK).

Couverture et conception graphique : Carole Peclers

Coordination éditoriale et mise en page : Carole Rouiller

© Éditions Almora • 51 rue Orfila • 75020 Paris • septembre 2012 • www.almora.fr

ISBN : 978-2-35118-090-7

Colette Poggi

Le Sanskrit

souffle et
lumière

Voyage au cœur de la langue sacrée de l'Inde

Almora

COLLECTION DIRIGÉE PAR JOSÉ LE ROY

6 *Préambule*

12 *Ouverture* **Une parole dans le rythme du monde : émission créatrice, expression, résorption**

32

I. Le sanskrit, origines et principaux aspects: une langue pour penser le monde

33

1. Origines et univers d'une langue plurimillénaire
Le sanskrit comme instrument de transmission

49

2. Premiers aperçus sur le fonctionnement de la langue

89

3. Quelques mots-clefs dévoilant un univers de sens
-

108

II. Formes sonores, formes écrites

111

1. Formes sonores. *Varṇa*, lettre-phonème

131

2. Formes écrites. Alphabets, transcriptions et écritures du sanskrit

151

3. Calligraphie sanskrite et *bhāvanā*, imagination créatrice
-

158

III. Parole sacrée, parole de connaissance, au cœur d'une culture plurimillénaire

161

1. Parole sacrée. Conception de la Parole et théorie de ses quatre niveaux

187

2. Parole de connaissance. Un aperçu du riche éventail de l'expression littéraire sanskrite

215

3. Quelques échos du rayonnement de la culture indienne:
notes de voyage de trois pèlerins chinois

Avant-propos

Ami lecteur,

De toutes les aventures humaines, individuelles ou collectives, la *rencontre* est probablement la plus universelle et la plus féconde. En ses diverses formes, elle jalonne les chemins de la vie, elle rythme les temps forts d'une existence, de son origine à sa fin.

Vécue dans toute sa profondeur, l'expérience de *rencontre* invite à un incessant questionnement – ou déplacement intérieur –, qu'il s'agisse d'une personne, d'un lieu, d'une œuvre d'art, d'un texte, ou de toute autre chose. On pourrait d'ailleurs transposer cette manière de voir dans un domaine fort concret, celui de la marche : c'est dans la dynamique du mouvement que se découvrent d'autres horizons.

Ainsi, aller à la rencontre du sanskrit relève certes d'un défi, mais une fois les premiers efforts passés, un espace de sens, tissé de correspondances se dévoile. Comme pour un voyageur audacieux, le monde apparaît alors sous un nouveau jour.

Mais cela ne suffit pas.

Un instrumentiste se contente-t-il d'analyser la partition qu'il a sous les yeux ? S'il est de surcroît *musicien*, non seulement il l'entendra en lui-même, mais il prendra plaisir à la jouer, à la vivre. C'est à ce prix que le « texte » musical lui donnera ainsi de participer, plus pleinement encore, au rythme de la vie.

Il en va de même, bien sûr, pour toute connaissance, particulièrement peut-être pour celles qui touchent à la parole, car c'est à travers elle que s'exprime une grande part du vécu. Ainsi, une immersion dans l'univers insolite du sanskrit peut-elle nous ramener, contre toute attente, à une rencontre nouvelle avec le monde, à la découverte de la réalité sous un nouveau jour.

Sans doute pourrait-on penser que le sanskrit est un espace bien plus aride que la musique ; cependant, l'histoire des idées ne laisse pas d'être passionnante, surtout à travers la pensée d'une langue aussi riche sur le plan lexical et sémantique.

Parce qu'elle est destinée à tous, sans nécessité d'aucune connaissance préalable, cette étude suit un mouvement non pas linéaire, mais spiralé. Elle se veut une promenade aisée en *terra incognita*. Une lecture continue étant improbable, le texte ne pouvait faire l'économie de certaines redites, ceci afin d'éviter des retours en arrière fréquents. Le lecteur déjà avisé pardonnera, je l'espère, cette dynamique sinueuse.

Venons-en à l'existence et à la forme même de ce livre, placé sous le signe de la rencontre et de l'amitié. C'est Pierre Feuga, fin connaisseur de la langue des dieux, hélas aujourd'hui disparu, qui me sollicita au début de l'année 2008 pour tenter l'aventure d'un ouvrage accessible sur le sanskrit, ce que j'acceptai avec joie. En octobre 2010, une autre rencontre marqua la réalisation de l'ouvrage : alors que le titre était déjà choisi depuis plus d'un an, d'heureuses circonstances me firent croiser le chemin de Bang Hai Ja, peintre et poète coréenne inspirée, à la fois ancrée dans sa tradition d'origine et mue par une créativité visionnaire. Le titre de son exposition, *Souffle de lumière*, fut ainsi l'étincelle, annonciatrice de nombreux autres points de convergence qui se dévoilèrent lors de rencontres et d'échanges. Bang Hai Ja a eu la générosité d'accepter que l'une de ses toiles de la série *Souffle de lumière*, datant de 2008, figure sur la couverture de ce livre. Qu'elle en soit chaleureusement remerciée, rien ne pouvait

mieux suggérer à mes yeux la haute conception de la parole et de la vie, véhiculée par la culture sanskrite.

Ne pouvant ici évoquer les diverses rencontres qui ont depuis l'origine jalonné ces recherches, je puis cependant affirmer qu'aucune d'entre elles n'est oubliée, et que chacune est associée à une profonde gratitude. Que soient remerciés tous ceux qui ont relu le manuscrit, prodigué leurs conseils, contribué par les dessins et photos à cet ouvrage.

Il me faut enfin exprimer une reconnaissance toute particulière envers celle qui, dès 1981, a métamorphosé de manière décisive un parcours de connaissance en chemin de vie, notamment par la lumière exceptionnelle qu'elle a su à mes yeux jeter sur les sources : il s'agit de Lilian Silburn, cette indianiste qui, dès 1959, ouvrit la première voie nouvelle dans le domaine du Shivaïsme du Cachemire. Quant à Stéphane Benoist, *priyatama kānta*, c'est grâce à sa présence lumineuse, à sa perspicacité pleine de sagesse et à son enthousiasme sans faille, qu'au fil des jours et des années, le chemin de découvertes se poursuit, ouvrant toujours vers d'autres horizons.

« Je rends hommage à Parvatī et Śiva, parents de l'univers, (indissolublement unis), tels les mots et leurs sens, émis pour (faire éclore) la compréhension du sens de la parole. »
Kālīdāsa, Raghuvamśa

*vāgarthaviva saṃproktau vāgarthapratipattaye /
jagataḥ pitarau vande parvatīparameśvarau //*

वागर्थविव संप्रोक्तौ वागर्थप्रतिपत्तये ।
जगतः पितरौ वन्दे पर्वतीपरमेश्वरौ ॥

Prononciation de la *devanāgarī* translittérée

Le *a* se prononce entre le a et le e.

Le *u* se prononce ou.

Les voyelles qui portent un trait supérieur horizontal sont allongées (*ā, ī, ū, ṛ*).

Les diphtongues e, o, ai, au se prononcent é, o, ai, ao.

Le *r* (r voyelle) se prononce *ri* en roulant le “r”.

Le *l* (l voyelle) comme dans le “ble” de durable.

Le *c* se prononce tch et le *j* : dj.

Les trois sifflantes :

ś se prononce comme en français ch,

s comme “s” français, et ṣ entre les deux.

Les consonnes aspirées *kh, gh...* se prononcent avec un expir.

अथवा योगिनामेव कुले भवति धीमताम् ।
एतद्धि दुर्लभतरं लोके जन्म यदीदृशम् ॥४२॥

Préambule

तत्र त बुद्धिसंयोगं लभते पौर्वदेहिकम् ।
यतते च ततो भूयः संसिद्धौ कुरुनन्दन ॥४३॥
पूर्वाभ्यासेन तेनैव हियते ह्यवशोऽपि सः ।
जिज्ञासुरपि योगस्य शब्दब्रह्मातिवर्तते ॥४४॥
प्रयत्नाद्यतमानस्तु योगी संशुद्धकिल्बिषः ।
अनेकजन्मसंसिद्धस्ततो याति परां गतिम् ॥
तपस्विभ्योऽधिको योगी ज्ञानिभ्योऽपि मतोऽधिकः ।
कर्मिभ्यश्चाधिको योगी तस्माद्योगी भवार्जुन ॥
योगिनामपि सर्वेषां मद्गतेनान्तरात्मना ।

Présentation générale du livre

I – LE SANSKRIT, ORIGINES ET PRINCIPAUX ASPECTS : UNE LANGUE POUR PENSER LE MONDE

1. *Origines et univers d'une langue plurimillénaire. Le sanskrit comme instrument de transmission*
2. *Premiers aperçus sur le fonctionnement de la langue*
3. *Quelques mots-clefs dévoilant un univers de sens*

Pour entrer dans l'univers du sanskrit, nous l'aborderons tout d'abord sous ses aspects de véhicule et d'instrument de savoir ; peu marquée par la dimension historique, la tradition sanskrite laisse apparaître cependant quelques repères temporels. Il ne fait pas de doute que le sanskrit doit sa pérennité à un type de transmission et de préservation du savoir remarquable, qui gravite autour de la figure du pandit (lettré, *paṇḍita**¹ en sanskrit) et du maître, rouage essentiel dans la relation de transmission. Tout discours ou parole s'inscrit ainsi dans la dynamique d'un échange de l'un à l'autre.

Le sanskrit a connu un développement exceptionnel dans l'histoire de l'humanité, marqué par sa pérennité plurimillénaire² et son rayonnement en Inde et hors de l'Inde, non seulement en Asie centrale, en Asie du Sud-Est, mais aussi en Occident où sa découverte par les savants, dans le dernier quart du XVIII^e siècle, marque un tournant dans l'histoire des idées en favorisant l'émergence d'une science nouvelle, la linguistique.

Ainsi pourrait-on penser dans un premier temps le fonctionnement du sanskrit en tant que langue et culture placées sous le signe de l'autre et de la différence, avec une sensibilité qui s'est exprimée, de manière très contrastée, jusque dans les stratifications socio-religieuses les plus complexes. Le sens de l'autre n'ayant pour égal, dans ce cas précis, que celui d'une conscience aigüe de sa propre identité... linguistique, le sanskrit, et plus largement la culture qui en dépend, a longtemps trouvé un équilibre dans un réseau de relations savamment orchestrées et hiérarchisées. Mais ceci est une autre question.

1. Les mots suivis d'un astérisque sont définis dans le glossaire en fin de volume.

2. Plus précisément, il semble que la carrière du sanskrit ait connu deux étapes essentielles, tout d'abord, jusqu'au début de l'ère chrétienne, en tant que langue de la culture védique et brahmanique utilisée par les « deux-fois nés » (*dvija**) et se démarquant des *prākṛt**, puis, plus largement, comme véhicule de communication, en lien avec la sanskritisation des *prākṛt* ou des langues « moyen-indien ».

Les diverses fonctions d'une langue sacrée et savante à la fois résident pour l'essentiel en sa capacité à transmettre de l'un à l'autre (de maître à disciple), d'un temps à un autre, d'un lieu à un autre, tout en demeurant fondamentalement, « dans l'esprit », identique à elle-même. Ne serait-ce pas dans l'art de cet incessant et vital passage de soi-même vers autrui, vers autre chose, et réciproquement, dans le retour à elle-même, accompagné d'une intense réflexion sur sa structure interne, que cette langue a su réaliser son excellence ? C'est ainsi que s'est développée la grammaire, *vyākaraṇa** ou science de l'analyse, comme l'indique ce terme – *vi-ākaraṇa* contenant l'idée d'opérer (le verbe *KṚ* faire, agir) une différenciation (le préfixe *vi-*). La grammaire ainsi définie apparaît alors comme l'étude de l'articulation interne du discours, sous l'angle de la phonétique avec la combinaison d'un son à un autre, ou encore de la syntaxe, de la morphologie, exprimant par les noms, les verbes, etc., les nuances de sens par lesquelles les mots existent en se démarquant mutuellement. Il existe en sanskrit des formes verbales telles que les modes désidératif ou intensif, les voix (hormis la forme passive) dites active ou moyenne (*parasmai-* et *ātmane-pāda...*), suggérant que l'action est faite pour soi (*ātman*) ou pour autrui (*para*). Les penseurs, notamment les poéticiens, ont par ailleurs élaboré une théorie des niveaux de la parole, depuis l'intuition première de l'idée jusqu'à son expression verbale.

Enfin, un espace réservé aux mots-clefs de la pensée indienne proposera à la fois une analyse étymologique et sémantique de ces termes. Les qualités d'acuité et de plasticité du sanskrit apparaissent avec évidence au travers de ces

formes tout en nuances. C'est par cette fenêtre que l'on peut prendre goût à la créativité de cette langue. On y découvre une expression du monde qui s'ancre dans des images concrètes, même lorsqu'il s'agit de termes philosophiques à première vue abstraits.

II – FORMES SONORES, FORMES ÉCRITES

1. *Formes sonores. Varṇa**, *lettre-phonème*
2. *Formes écrites. Alphabets, transcriptions et écritures du sanskrit*
3. *Calligraphie sanskrite et bhāvanā**, *imagination créatrice*

La deuxième partie, *Formes sonores, formes écrites*, s'intéresse à un aspect fondamental de l'expression du sanskrit, considéré selon la tradition comme sonore et vibratoire en essence ; la forme écrite ne représentant qu'un reflet secondaire, cette langue savante ne fut paradoxalement transcrite qu'assez tardivement en divers alphabets anciens (*kharoṣṭhī, brāhmī*), puis en *devanāgarī**, écriture classique du sanskrit ; bien d'autres graphies existent également, liées aux langues vernaculaires (*grantha, malayālam*). Dans l'esprit des auteurs traditionnels, la forme en apparence plurielle émane toutefois d'une essence unique, transcendante, identifiée au Brahman*, l'Absolu. L'extrême importance accordée au son, plus encore à son énergie et au sens contenu et émis dans la parole énoncée, a suscité au cours des siècles une réflexion sur les *mantra* et *bīja-mantra** ; les lettrés indiens, ayant eu à cœur de préserver la puissance du verbe au sein du rituel, en ont observé avec subtilité le fonctionnement non seulement en son aspect extérieur, en tant que parole exprimée, mais également en amont,

lorsqu'émerge du silence de la conscience l'idée qui se muera en parole. Ces aspects ont été approfondis par l'école des philosophes-grammairiens, parallèlement aux développements herméneutiques livrés par les *Tantra** qui ont inspiré à leurs commentateurs des analyses souvent audacieuses et originales. La théorie des lettres-sons, ou *varṇa*, en est un exemple frappant. Une présentation de la calligraphie des cinquante lettres de l'alphabet *devanāgarī* clôt cette deuxième partie consacrée aux formes audibles et visibles du sanskrit.

III – PAROLE SACRÉE, PAROLE DE CONNAISSANCE, AU CŒUR D'UNE CULTURE PLURIMILLÉNAIRE

1. *Parole sacrée. Conception de la Parole et théorie de ses quatre niveaux.*
2. *Parole de connaissance. Un aperçu du riche éventail de l'expression littéraire sanskrite.*
3. *Quelques échos du rayonnement de la culture indienne : notes de voyage de trois pèlerins chinois (V^e-VII^e s.).*

Enfin, dans un troisième temps nous nous tournerons vers les deux vocations essentielles reconnues au sanskrit :

– celle de Parole sacrée, d'une part, qui, depuis les *Veda**, place la parole (*vāc* ou *vāk**) en ses diverses formes (*mantra*, hymne, exégèse...) au cœur du rite et de la réflexion métaphysique. Les *Upaniṣad** (prononcé oupanishad), puis les *Tantra* jouent tous deux un rôle majeur dans ce domaine ; pour les seconds l'accent est mis sur la nature d'Énergie (*śakti**) de la Parole, douée d'efficacité. La parole est perçue comme puissance originelle, expression divine (*daivī*

vāk), dont le monde est le reflet. Ainsi s'établissent des correspondances entre cosmos-corps-parole, vus en quelque sorte comme le déploiement de l'alphabet, alors que la vibration du silence en forme la trame universelle. On ne peut passer sous silence la théorie des quatre niveaux de la parole déjà évoquée, qui suggère les étapes depuis le fond d'où elle émane jusqu'à son expression vocale : substrat fait de silence, considéré comme la Parole suprême ou Silence ; jaillissement en un flash d'intuition de l'idée, étape où elle est intérieurement formulée, aspect extérieur de la parole énoncée.

– d'autre part, celle de langue raffinée et nuancée, ordonnée aux multiples domaines de connaissance et d'expressions de la culture indienne (poésie, théâtre, philosophie, métaphysique, grammaire, logique, mythologies, traités yogiques, mathématiques, médicaux, érotiques, esthétiques, architecturaux). La connaissance comme chemin individuel et la culture comme champ de partage et de création, au sein d'une communauté, sont toutes deux évidemment indissociables de la langue qui les porte.

Il nous est ici impossible de dresser un inventaire exhaustif de la littérature sanskrite ; on ne pourra qu'en suggérer les axes principaux, mais sans doute cela n'est pas inutile, car peut-être avons-nous aujourd'hui oublié que l'Inde fut longtemps célébrée comme un haut lieu de culture, y compris religieuse avec, par exemple, la naissance et la propagation du bouddhisme. Bien sûr, le Bouddha s'exprimait en une langue dite *ardha-māgadhī* ou *bihārī*, qui sont des formes de *prākṛt* ; les Écritures sacrées du *Hināyāna* (Petit Véhicule) sont quant à elles rédigées en *pāli**, alors qu'un grand nombre des

ouvrages fondamentaux du *Mahāyāna* (Grand Véhicule) relève du sanskrit. Un tel développement suscita l'émergence d'un immense corpus de textes variés, que les moines bouddhistes de Chine aspirèrent ardemment à étudier. Certains lettrés n'hésitèrent pas à entreprendre des voyages qui durèrent plusieurs années... pour parvenir en Inde ; ils souhaitaient en ramener des manuscrits édifiants en Chine. Les notes de voyage de Fa-Yen livrent ainsi le témoignage enthousiaste d'une terre d'accueil où, pendant une période favorable, foisonnent les universités, soutenues dans leur libre diffusion de connaissance par de solides subventions, de la part des seigneurs et même des villageois.



Ouverture



Śiva, accompagné de Parvatī, et de ses deux fils Gaṇeśa et Skanda, est représenté avec sa monture, le taureau Nandi, ainsi que deux de ses attributs symboliques, le trident et le damarū (tambour).

En arrière-plan se dresse la montagne sacrée, Kailāśa, incarnant Śiva, et où l'Indus, le Gange et le Brahmapoutre prennent leur source.

Le sanskrit, une parole aux sources des rythmes du monde : émission créatrice, expression et résorption

INTRODUCTION : L'ESPRIT ET LA FORME D'UNE LANGUE PLURIMILLÉNAIRE

Parmi les langues innombrables qui ont jusqu'à aujourd'hui résonné de par le monde, le sanskrit se présente comme l'une des plus anciennes ; de même que le persan ancien, le grec ou le latin, le sanskrit dérive de l'antique indo-européen. Le *Veda* en est la première expression littéraire. Il présente une singularité importante : cette langue aux prodigieuses capacités d'expression est devenue, dès les premiers temps de son existence, un champ d'investigation pour les lettrés et philosophes-grammairiens. Selon les données scientifiques récentes (toujours perfectibles), cette langue était parlée aux environs de la moitié du deuxième millénaire av. n. è. Durant cette première phase, sa forme est identifiée à celle de « l'indo-aryen ancien », désignée comme sanskrit védique, langue du *Veda*. Pendant une longue période, le sanskrit est parlé par les lettrés, hindous, jaïns, bouddhistes... et fait office de véhicule dans toute l'Inde pour les échanges intellectuels. C'est le grammairien Pāṇini (v^e-III^e s av. n. è. ?) qui confère sa forme classique à la « langue des dieux », que l'on nomme *samskṛta** seulement vers le milieu du premier millénaire.

Saṃskṛta : le sanskrit

Orthographié en français *sanskrit*, le mot originel *samskṛta*¹ signifie « mis ensemble, bien construit, parachevé, préparé (nourriture), purifié, consacré, hautement élaboré ».

Saṃskṛta est le participe passé du verbe *saṃ-s-KR* : réunir, arranger, préparer, accomplir (un rite), consacrer, initier, purifier, parfaire, etc. Ce participe passé se décompose en *saṃ-(s)-kṛta*. Il a pour sens : élaboré, orné, cultivé, raffiné, complètement, parfaitement composé, parfait, parachevé. Or ce qui est parfait ne doit pas changer... aussi les grammairiens et locuteurs du sanskrit se sont-ils attachés à la conservation de ce qu'ils considéraient comme une langue divine (*daivī vāk*), dotée d'une exceptionnelle « densité expressive », selon la formule de l'indianiste Masson-Oursel (*Le yoga*, p. 38)².

1. Prononcé « samskrita ».

2. Les références complètes se trouvent en bibliographie p. 238-245.

Samskṛta (संस्कृतम्) : l'origine du mot « sanskrit »
sam : avec ; indique la jonction, l'intensité, la perfection, la complétude. Il correspond au préfixe *syn-* (ensemble, complètement, totalement). *Sam* devient *saṃ* devant une consonne : le *m* devient *anusvāra** (résonance nasalisée).

KṚ karoti, 3^e pers. sing. : faire, accomplir, préparer, élaborer ; *kṛta* : participe passé du verbe faire, « fait ».

Dérivés en latin : *creo* et *caerimonia* correspondant au français *créer*, *cérémonie*.

-la sifflante *s* est euphonique, elle vient naturellement se placer entre *sam* et *kṛta* : *saṃ-(s)-kṛta*
 mots de la même famille : *kriyā** (action), *karman** (acte, fruit de l'acte), *saṃskāra** (sacrement...), etc.

Ce verbe entre dans la composition de nombreuses locutions :

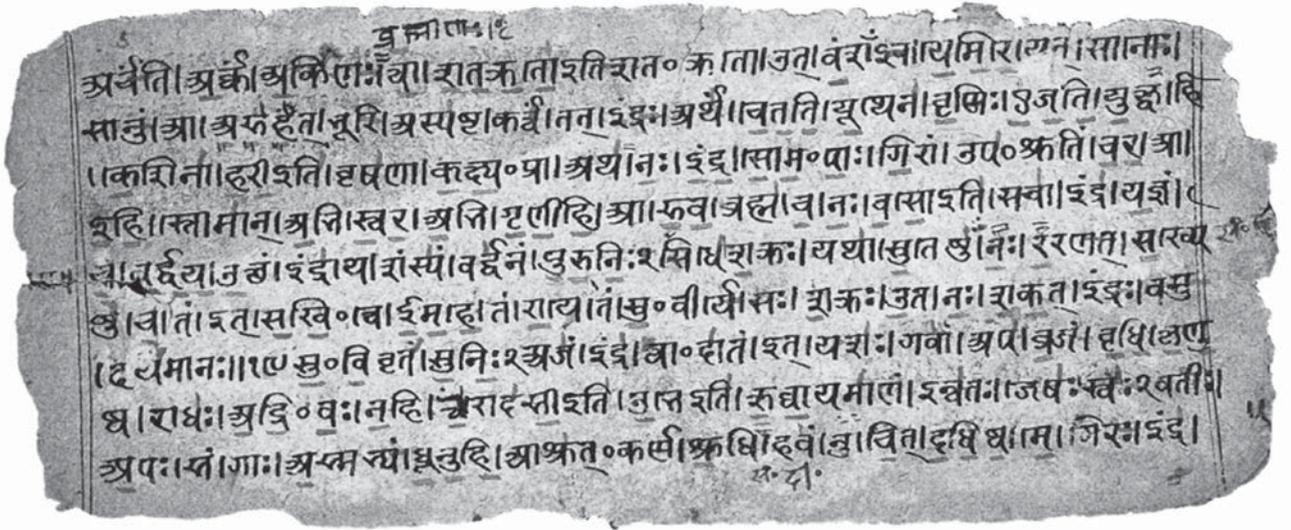
manasā KṚ : par la pensée *manas** (à l'instrumental) agir ; réfléchir à, méditer

snehaṃ KṚ : montrer de l'affection (*sneha* à l'accusatif) pour

hṛdi KṚ : prendre à cœur (*hṛd* au locatif), etc.

Langue sacrée, vecteur des savoirs

Du fait de son statut de langue sacrée, née de la Parole divine, le sanskrit apparaît, d'emblée, indissolublement lié au rite. C'est ainsi, grâce à ces deux aspects complémentaires, en se situant originellement au cœur d'une synergie alliant une exploration systématique de la langue et de la pratique rituelle, que le sanskrit connut un incomparable rayonnement en tant que *daivī vāk*, langue des dieux, mais aussi comme vecteur des savoirs, favorisant une très riche création littéraire. La diffusion de la culture sanskrite eut une influence indéniable sur la pensée religieuse, philosophique, et dans bien d'autres champs de connaissance car, en offrant aux Hindous de cultures si disparates au sein même du sous-continent indien un moyen de se comprendre et de communiquer entre eux, cette langue a contribué, pendant près de quatre millénaires, à la genèse de Bhārata (véritable nom de l'Inde), en modelant une manière de penser et de voir le monde unique dans l'histoire universelle. Ajoutons que le sanskrit a également servi jadis de moyen de communication entre l'Inde et divers pays de l'Asie du Sud-Est, l'Asie centrale, et même la Chine.



Feuille d'un manuscrit du Rg Veda, datant du XVIII^e s.

Le Rg Veda, premier recueil d'hymnes sacrés, aux sources de la tradition hindoue

Le Rg Veda* (II^e millénaire avant notre ère) fournit un exemple frappant de cette culture religieuse commune. Ce premier recueil d'hymnes, le plus ancien texte sacré de l'Inde, est constitué de 1028 hymnes, stances et formules (*mantra*) qui scandent les cérémonies. Les *Veda* sont vénérés comme des textes révélés, recueillis par les *ṛṣi** (prononcé rishi), (sages visionnaires) les ayant « entendus » directement des dieux. Le terme *śruti**, à la différence de la *smṛti** (« mémoire », tradition, texte non révélé), désigne en effet la tradition védique en ayant recours à l'image de l'audition.

Que signifie l'expression sanskrite Rg Veda ? Ce terme est un mot composé formé de deux éléments : *rg* et *veda*. Presque tous les noms sanskrits se rattachent à une racine verbale dont ils dérivent ; selon les règles d'euphonie du sanskrit, de légères modifications peuvent apparaître en fin de mot :

– *rc* devient *rk* ou *rg*, associé à d'autres mots selon une règle de *sandhi* (jonction des lettres) ; ainsi devant *veda* il prend la forme *rg*.

– Deux racines verbales sont traditionnellement associées à *rc* :

ṚC rcati, prier, chanter. De cette racine dérive *arka* (rayon lumineux, laudateur, etc.).

ARC arcati, briller, rendre hommage, chanter

– *veda*, science, connaissance sacrée dérivé de *VID vetti, vidati, vindati*, savoir, comprendre, éprouver

latin *videre* (voir, percevoir), allemand *wissen* (savoir).

Un questionnement sur l'existence, plein de saveur poétique

Le monde environnant, immédiatement présent, a servi de support au questionnement qui apparaît dès les premiers chants du *Veda*. Parmi les grands éléments cosmiques, l'eau joue un rôle significatif dans l'interrogation de l'homme sur le mystère de l'univers : qu'est-ce que l'existence ? quelle est son origine, sa nature, son sens ?

Les trois passages suivants tirés du *Rg Veda*, ainsi que l'extrait du *Taittirīya Āraṇyaka* d'époque védique, donnent un aperçu suggestif de ce questionnement. Ces chants sont psalmodiés selon une scansion précise.

L'onde indifférenciée de l'originel

« Il n'y avait alors ni l'être, ni le non-être, ni le ciel, ni le firmament, ni rien au-delà. Où reposait tout ce qui est ? Y avait-il l'eau abyssale, l'eau sans fond ? Ni la mort ni la non-mort n'existaient alors. Point de signe distinguant la nuit du jour. L'Un respirait sans souffle, mû de lui-même. Rien d'autre n'existait. À l'origine les ténèbres recouvraient les ténèbres, et tout ce que l'on voyait n'était qu'onde indistincte. »
Rg Veda, X.129

*nāsadāsīn na sadāsīt tadānīm nāsīd rajo no
vyomāparo yat /
kimāvanīvaḥ kuha kasya śarmannambhuḥ
kimāsīd gahanam gabhīram //
na mṛtyur āsīd amṛtaṃ na tarhi na rātryā ahna
āsīt praketuḥ /
ānīdavātaṃ svadhayā tad ekaṃ tasmād dhānyan
na paraḥ kiṃ canūsa //*

*tama āsīt tamasā gālamaghre apraketaṃ salilaṃ
sarvamidam /
tuchyen nābhvapihitam yadāsīt tapasas
tanmahinājāyataikam //*

नासदासीन्न सदासीत्तदानीं नासीद्रजो नो
व्योमापरो यत् ।
किमावनीवः कुह कस्य शर्मन् नम्मुः किमासीद्
घहनं घभीरम् । ॥
न मृत्युरासीदमृतं न तर्हि न रात्र्या अहन
आसीत्प्रकेतुः ।
आनीदवातम् स्वधया तदेकं तस्माद् धान्यन्न परः
किं चनूसा ॥
तम असीत्तमसा घालमघ्रे अप्रकेतं सलिलं सर्वमदिम् ।
तुष्येन्नाभ्वपिहितं यदासीत्तपस्तन्महिनाजायतैकम् ॥

La diffusion de la vie, au sein de l'onde illimitée

« En l'onde illimitée, plus vaste que l'immense, sur le dos du firmament, au milieu de l'univers, ayant de sa splendeur pénétré les lumières, Prajāpati dans l'embryon se met à l'œuvre. Par les eaux se diffusent ainsi sur la terre tous les êtres vivants ».
Taittirīya Āraṇyaka, 10.1

*ambhasya pāre bhuvanasya madhye nākasya
pṛṣṭhe mahato mahīyān /
śukreṇa jyotīṃṣi samnapraviṣṭaḥ
prajāpatiṣcarati garbhe antaḥ //*

अम्भस्य पारे भुवनस्य मध्ये नाकस्य पृष्ठे महतो
महीयान् ।
शुक्रेण ज्योतीषि संनप्रविष्टः प्रजपातिश्चरति गर्भे
अन्तः ॥

L'indicible origine des divinités du ciel et de la terre

« Qui fut la première des deux, qui fut la seconde ?
Comment sont-elles nées ? Ô sages, qui connaît cela ?
Elles sont la substance nourricière de tout ce qui est ;
Les deux jours roulent telle une roue. » *Rg Veda*, I.185

*katarāpurvā katarāpārayoḥ kathā jāte kavayaḥ
ko hi veda /
viśvaṃ tmanā bibhr̥to yad dha nāma vivartte
ahanī cakriyeva //*

कतरपूर्वा कतरापारयोः कथा जाते कवयः को हि वेद ।
विश्वं त्मना बिभ्रतो यद् ध नाम वि वर्ते अहनी चक्रियेव ॥

Quant à *Agni*, la divinité du feu sacrificiel, il est invoqué comme protecteur des hommes, au cœur du rituel védique. De nos jours comme autrefois, les hymnes qui lui sont consacrés retentissent dans les temples.

Hymne au Feu, Agni

« Agni, conduis-nous à la richesse par le bon chemin,
ô dieu qui connais toutes les voies,
Épargne-nous la faute qui égare !
Nous voulons te chanter de multiples façons ! »
Rg Veda, I.189 (d'après Jean Varenne, *Le Veda*, p. 66)

*agne naya supathā rāye asmān viśvāni deva
vayunāni vidvān /
yuyodhyasmaj jihurāṇam eno bhūyiṣṭhām te
nama uktiṃ vidhema //*

अग्ने नय सुपथा राये अस्मान्
विश्वानि देव वयुनानि विद्वान् ।
युयोध्यस्मज्जिहुराणमेनो भूयिष्ठां
ते नम उक्तिं विधेम ॥

Présence et rôle du sanskrit en Inde aujourd'hui

Ainsi, à côté des *prākṛt* (langues vernaculaires) et de l'anglais, le sanskrit joue toujours, depuis les temps védiques, un rôle important dans le paysage religieux et intellectuel de l'Inde ; la production littéraire contemporaine, par exemple, compte régulièrement des ouvrages en sanskrit dans le domaine de la poésie, du théâtre, de la philosophie. Il est étudié en seconde langue dans les collèges. Quotidiennement des journaux sont édités, des émissions de radio sont diffusées en sanskrit, ce qui implique un réajustement lexical permanent pour nommer des réalités modernes telles que les avions, les fusées, etc. !
Cependant, tout le monde ne connaît pas la langue des lettrés en Inde ; dans le théâtre traditionnel, par exemple, tous les personnages ne parlent pas la même langue, seuls les brahmanes et les dieux s'expriment dans la langue « parfaite ». Les autres (femmes, serviteurs...) utilisent un *prākṛt*, langue régionale, à l'exception de certaines femmes jouissant d'un statut privilégié, comme la première reine, les filles des plus hauts dignitaires (ministres...), les nonnes bouddhistes et courtisanes. Néanmoins, tous se parlent et se comprennent !

LE SANSKRIT, CLEF DE L'UNIVERS DE LA PHILOSOPHIE ET DE LA SPIRITUALITÉ INDIENNES

Parce qu'il est la langue sacrée, toujours utilisée, de cette très ancienne culture indienne, le sanskrit donne accès à l'essentiel de ses connaissances, de ses sagesses et spiritualités, ainsi qu'à la science du yoga.

Le sanskrit, comme on l'a vu, est considéré comme l'une des plus anciennes langues indo-européennes ; le français, par exemple (comme les langues latines, anglo-saxonnes...), contient de nombreux mots dérivés du sanskrit. D'une certaine manière, il nous est donc proche... Cette langue sacrée, pratiquement inchangée depuis quatre millénaires, peut dévoiler à l'homme d'aujourd'hui une richesse de signification exceptionnelle par sa grande variété lexicale : le sanskrit offre en effet un vocabulaire exprimant des nuances de sens inhabituelles pour nous, qui révèlent ainsi une vision différente des choses ; il en va de même pour l'alphabet *devanāgarī* (le plus complet du monde semble-t-il) dont la cinquantaine de lettres est associée, particulièrement dans les *Tantra**, à une symbolique anthropocosmique.

On pourrait se demander, au seuil de cet essai, ce qui nous pousse, à travers le sanskrit, à découvrir une langue *autre* que la nôtre, fort ancienne de surcroît, et sans application pratique directe. Sans doute n'est-il pas vraiment nécessaire de répondre, chacun ayant ressenti un jour le désir, ou plus justement le besoin, de se confronter à une vision *autre* de ce qui l'entoure, à une manière de penser et d'exprimer sa perception des choses et des êtres, qui diffère de l'ordinaire. N'y aurait-il pas aussi, profondément enfoui, le

goût d'un voyage intérieur, qui puisse nous ouvrir à un autre imaginaire, venant, en contre-chant, donner plus de relief à notre déchiffrement de la réalité ?

La découverte d'une langue telle que le sanskrit, par-delà des nécessités pratiques, répond à un besoin de comprendre et de savoir... Non pas tout savoir sur tel domaine, mais apprendre *comment* connaître au contact d'une pensée autre que celle de sa culture d'origine ; la distance favorise en effet un regard renouvelé, non seulement sur les choses mais également sur nous-mêmes, une perception de l'Occident à la lumière de l'Orient. S'il est vrai que les hommes construisent une représentation du monde à partir de la langue, alors le fait de se mettre à l'écoute d'une autre culture confère un enrichissement, grâce à une certaine familiarisation avec la langue qui lui sert de moyen d'expression. Ainsi, les chemins qui s'ouvrent avec l'étude du sanskrit sont divers et répondent à de multiples attentes, toutes aussi justifiées les unes que les autres : scientifique (le fonctionnement de la langue), culturelle ou philosophique (l'histoire des idées), spirituelle (les textes sacrés), etc.

À travers cette variété d'approches, ce qui est valable pour toutes les langues, quelque chose de profondément humain et universel à la fois, cherche à s'exprimer, affleurant parfois sous la forme d'une intuition, celle d'un indicible qui nous fonde. Par leur haute antiquité et l'importance accordée à cet aspect de la recherche, une grande partie des textes sanskrits de l'Inde ancienne nous met en contact avec cette part d'inexprimé et d'inexprimable, qui sommeille probablement au plus profond de nous. Est-ce à dire que la découverte du sanskrit serait de l'ordre d'une remémoration, ou d'une anamnèse ? Sans aller aussi loin, il est possible

d'imaginer qu'à son contact s'effectue une reviviscence de nos propres intuitions, connaissances latentes, informulées, puisque nous pensons en comparant, en opposant, comme semble le suggérer le mot signifiant la pensée en sanskrit : *manas**. Ce nom neutre dérive en effet de la racine *MAN* (penser, croire) ; or cette racine a pu être rapprochée, dans certains commentaires, de la racine *MĀ*, mesurer, délimiter, comparer. L'enthousiasme peut certaines fois conduire les commentateurs à chercher des liens étymologiques, des analogies significantes, entre les mots ; de telles tentatives cependant correspondent dans bien des cas moins à des approches grammaticales qu'à une recherche herméneutique.

Connexions inaperçues entre le sanskrit et notre langue

Il est vrai que, dans une certaine mesure, le sanskrit est proche de nos langues actuelles, puisqu'il appartient à la même famille indo-européenne, tout en étant un témoin de ses formes les plus anciennes, la sœur aînée dit-on pour rendre compte des liens de famille ! L'un des plaisirs de cette exploration consiste à mettre en lumière les correspondances entre les mots issus du français, des langues latines ou anglo-saxonnes et ceux du sanskrit ; il est cependant des découvertes plus éclairantes encore qui consistent à surprendre à l'intérieur même de notre langue un réseau de relations qui serait resté muet, sans ce détour par le sanskrit.

Prenons un exemple simple : avons-nous jamais décelé une connexion entre les termes suivants : rite, art, harmonie, mais aussi articuler, armoire (et peut-être roue)... ? Tous ces mots français

dériveront de la racine verbale *Ṛ* (prononcé *ri*) signifiant se mouvoir, participer à, atteindre, et au causatif fixer, arranger. Quant aux mots sanskrits qui viennent de cette racine : *ṛta**, l'ordre cosmique, *ṛtu*, période cosmique, *ratha* le char, etc., l'idée qui préside à cet ensemble tourne autour d'une juste orchestration des choses permettant le mouvement, de cohérence et de relation individu-univers, humain-divin (rite), de centre et de périphérie (roue dérivant de *ratha*), d'éléments qui s'emboîtent (armoire, rapproché du nom indo-européen *ar-* jointure), etc. Ces quelques correspondances sont ici évoquées à titre d'hypothèses, du moins pour certaines, les divers dictionnaires mentionnant les étymologies n'étant pas tous d'accord entre eux !

Unité et diversité du sanskrit

Il est courant en Inde de penser qu'une réalité puisse être abordée selon diverses perspectives (*darśana* : littéralement regard), à l'image d'une montagne que l'on voit différemment selon le moment du jour, le point cardinal où l'on se place, la hauteur où l'on se trouve, etc. De la sorte, il n'y a pas *un* sanskrit ! Couvrant près de quatre millénaires d'histoire depuis la période védique, si la langue divine (*daivī vāk*) des hindous a su maintenir une surprenante unité, elle a intégré au gré des styles et des périodes, des formes lexicales, littéraires... infiniment variées.

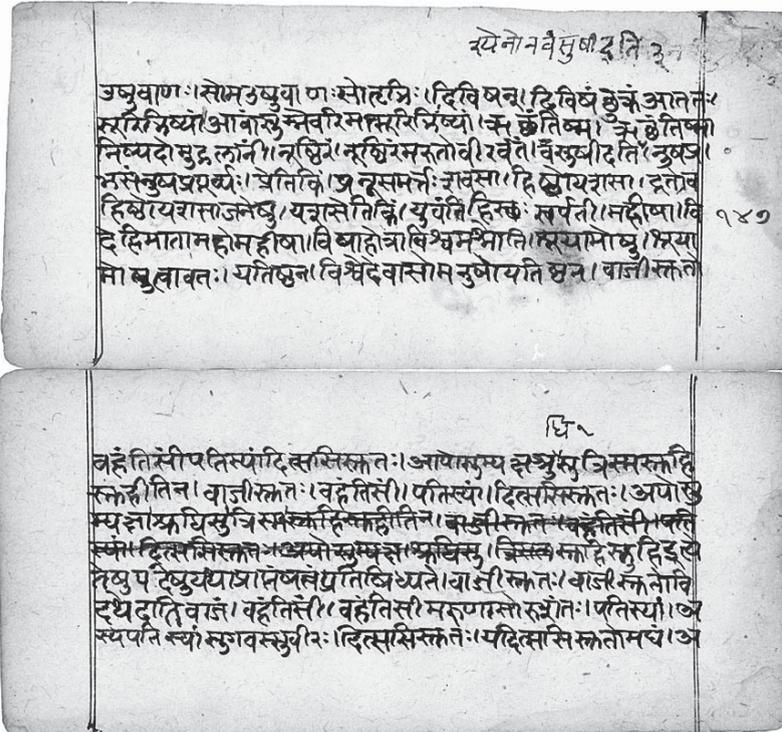
Langue sacrée, langue divine, langue philosophique et poétique d'une exceptionnelle richesse, langue-laboratoire pour le linguiste, voici pour nous aujourd'hui un univers captivant, où l'homme assoiffé de sens trouvera à se désaltérer. Point de mirage, mais une source réelle de paroles qui donnent à penser, animées

par une exigence interne, celle d'accéder au mystère de l'existence, mieux encore, une langue qui se reconnaît la vocation d'une mise en contact, à travers les semences sonores articulées en mots, avec la dimension cachée du réel. Ne dit-on pas qu'une connaissance heureuse commence par l'étonnement ? L'univers du sanskrit sait à loisir nous plonger dans un imaginaire plein de sources vives ! En voici pour preuve quelques exemples :

L'imaginaire de l'arbre-livre ou texte

Les métaphores de l'arbre-texte, de la branche-chapitre, des feuilles-lettres, du germe-idée originelle..., omniprésentes dans les traditions littéraires les plus anciennes, rendent compte d'un imaginaire fondé sur la vie végétale, symbole de fécondité et de croissance ; les *Upaniṣad* même sont composées de chapitres-lianes (*vallī*). Un livre ou un texte est perçu à la manière d'un arbre : cette image met en correspondance la diversité des feuilles, des fleurs, des fruits... avec les mots et les sens innombrables qui éclosent au fil des pages d'une part, et, d'autre part, l'unicité du germe originel, infiniment subtil, contenant à

Manuscrit en devanāgarī.



l'intérieur de soi une invisible puissance de déploiement : de même l'idée intuitive, première, qui préside à l'élaboration d'une œuvre. Si l'on file la métaphore, les chapitres correspondent aux branches maîtresses, les lettres aux feuilles qui sont suspendues aux branches. De même, les lettres de la *devanāgarī* (culture des dieux), l'écriture classique du sanskrit, sont suspendues à la barre horizontale (*mātrā*), à la différence de notre écriture qui s'appuie sur une ligne inférieure.

Couverture d'une édition indienne de la Bhagavad Gītā.



Le **devanāgarī**, écriture classique du sanskrit, compte 33 signes-consonnes, 13 signes-voyelles, ainsi que 3 autres signes tels que

-le *visarga* (:) ou *h*,

-l'*anusvāra* (*ṁ*)

-l'*avagraha* en forme de *s*, placé devant un *a*, suggère la suppression du *a*.

Le *daṇḍa* (bâton, trait vertical) signale la fin de la phrase ou d'un vers, tandis que le double *daṇḍa* indique la fin d'une strophe, d'un paragraphe...

L'image symbolique de l'arbre n'apparaît-elle pas pleine de pertinence pour évoquer la nature véritable d'un livre ? Comme un arbre se transforme au gré des saisons, un livre connaît, au regard du lecteur, des printemps, si des significations toujours nouvelles lui apparaissent, ou des automnes, si momentanément le livre ou le texte entre dans un sommeil où les germes de connaissance ne cessent cependant de travailler sans se montrer.

*La conception d'une alliance immémoriale
entre les noms et les formes : nāma*-rūpa* (नामरूप)*

Avant de présenter cette intuition essentielle, pour le moins surprenante à nos yeux, d'une unité pré-établie entre les noms et les choses, rappelons que plusieurs siècles avant notre ère, les savants indiens (*paṇḍita**) ont réfléchi sur la structure et la nature de la Parole, d'une manière fort originale et créative. En s'appuyant sur les fondements védiques qui accordent à la Parole un rôle éminent, ils ont cherché à comprendre comment les mots affleurent à la conscience, et quelle relation ils entretiennent avec les réalités qu'ils énoncent. Il n'y eut pas une seule manière, mais comme toujours en Inde, une diversité d'approches pour penser ce rapport qui, si l'on y réfléchit, fonde les multiples réseaux de relations qui sous-tendent notre présence au monde, comme notre vie intérieure.

En quelques mots, le monde nous apparaît sous la forme d'un double réseau, constitué par les formes, apparences (*rūpa*) et les noms, désignations (*nāma*) qui leur sont surimposées par le langage. Les *nāma-rūpa* propres à notre culture façonnent notre paysage, notre manière de ressentir et de concevoir la réalité.

Les philosophes-grammairiens ont élaboré, sur les bases du sanskrit, une théorie de la parole qui place le langage au cœur de l'être-au-monde. Les *Upaniṣad* (dès le VIII^e av. n.è.) se font l'écho de ce questionnement. Ainsi la *Bṛhad Āraṇyaka Upaniṣad*, I.4.7, imagine-t-elle l'apparition du multiple à partir de l'un : les noms (*nāma*) précédant les formes (*rūpa*) de la manifestation, elles-mêmes réelles ou irréelles ?

« L'univers était alors non-manifesté.
Il se manifesta à l'origine par le nom et la forme
Il accueillit les noms puis les formes
Aujourd'hui même toute chose est déterminée
grâce à cela
Cette essence s'infusa pleinement en chaque chose
Comme un rasoir enfoncé dans son fourreau
Ou comme une braise cachée en du bois mort
On ne le voit pas, cela n'apparaît que de manière incomplète. (...)
Souffle s'il respire, voix s'il parle, œil s'il regarde, oreille s'il entend, esprit s'il pense.
Ce ne sont là seulement que les appellations de ses actes. (...)
(L'essentiel est le Soi *ātman*, il est l'unité présente en tout ce qui existe).
Par lui on connaît toute chose. » *Bṛhad Āraṇyaka Upaniṣad*, I.4.7

*tad ha idam tarhy avyākṛtam āsīt /
tan nāma-rūpābhyām eva vyākriyata /
asau nāma ayam idaṃrūpa iti /
tad idam apyetarhi nāma-rūpābhyām eva
vyākriyate /
asau nāma ayam idaṃrūpa iti /
sa eṣa iha praviṣṭa ā nakha-agrebhyaḥ /
yathā kṣuraḥ kṣura-dhāne 'vahitaḥ syād viśvaṃbharo
vā viśvaṃbhara-kulāye taṃ na paśyanti /*

*akṛtsno hi saḥ prāṇann eva prāṇo nāma bhavati
vadan vāk paśyaṃś cakṣuḥ, śṛṇvan śrotraṃ manvāno
manaḥ /
tāny asya etāni karma-nāmāny eva /
(...) anena hy etat sarvaṃ veda /*

तद् ह इदं तर्हि अव्याकृतमासीत् ।
तन्नामरूपाभ्यामेव व्याक्रियत ।
असौ नामायमिदंरूप इति ।
स एष इह प्रविष्ट आखाग्रेभ्यः ।
यथा क्षुरधनेस वहितः स्याद्विश्वंभरो वा विश्वंभ
रकुलाये तं न पश्यन्ति ।
अकृत्सो हि सः प्राणान्नेव प्राणो नाम भवति
वदन्वाक् पश्यंश्चक्षुः शृण्वन् श्रोत्रं मन्वानो मनः ।
तान्यस्य एतानि कर्मानामन्यैव ।
(...) अनेन ह्येतत्सर्वं वेद ।

Ce passage de la *Bṛhad Āraṇyaka Upaniṣad* laisse percevoir le caractère fondamental de l'Espace (*ākāśa*) conféré par la pensée indienne à ce cinquième élément. C'est en effet au sein de l'Espace que prend place l'éclosion des noms et des formes, *nāma-rūpa*. *Ākāśa*, terme générique du sanskrit pour nommer « l'espace », suggère, de par son étymologie, l'image d'une lumière irradiante (*ā-kāśa*), comme le montrent de nombreux *maṇḍala*. Selon l'imaginaire indien, c'est dans cette dimension originelle, infrangible, que prend place la danse des énergies présente au cœur de toutes les connexions qui sous-tendent la vie de l'univers, du corps, de la conscience. Cette approche concerne, avec bien des nuances, tous les textes sacrés de l'hindouisme (*Veda*, *Upaniṣad*, *Āgama*...), ainsi que la mythologie, notamment à travers la figure de Śiva Natarāja, Danseur cosmique.

L'Espace (ākāśa) tissé de Souffle et de Lumière, essence de vāk, la parole

L'Espace apparaît ainsi comme l'invisible trame, en laquelle émergent, évoluent puis se résorbent les formes, en tant que manifestations lumineuses. Avec quelques variations, les *Lois de Manu* mettent également en scène l'apparaître des phénomènes sur fond d'Espace : de l'Esprit cosmique émane la divinité des vents, Vāyu, souffle vital du cosmos devenant l'essence véritable de la Parole (*vāk*) et le messager des dieux :

« L'Esprit, plein du désir de créer, engendre l'Espace (*ākāśa**). De celui-ci émane le vent, Vāyu (...), et, du vent se transformant, jaillit la lumière, rayonnante, qui dissipe les ténèbres, douée de la qualité de la forme. »
Manavadharmaśāstra ou *Lois de Manu*, chap.1.

Dans cette perspective upanishadique, la Parole apparaît consubstantielle à l'émergence du monde. S'il n'y avait pas de nom, le chaos règnerait ; ce sont les noms qui fixent les formes. Du moins dans l'expérience des hommes la représentation du monde peut-elle apparaître inextricablement liée au réseau mots-choses établissant des correspondances. Ainsi notre monde, notre mémoire, notre corps... se dévoilent-ils alors comme des trames de parole : les mots sont perçus comme dotés de vie car ils participent de l'énergie créatrice originelle.

Si la Parole (*vāk*) en sa dimension absolue est suprême réalité, il n'est point de réponse claire en ce qui concerne les formes le plus souvent considérées comme participant d'une pseudo-réalité ; mais en ce cas, il faut tenir compte de

divers « angles de vue » (*darśana**). Poursuivant cette réflexion, les bouddhistes quant à eux verront en *nāma-rūpa*, quelques siècles plus tard, une désignation de la personne en ses dimensions psychique et physique, sans fondement ultime, à la différence des brahmanes pour lesquels le langage, désigné par le terme *śabda* (son, bruit, voix, mot, parole) est conçu comme éternel (*nitya*), formé de notions universelles (*ākṛti*¹), telles que « vache », etc. Cette controverse, toujours d'actualité dans les milieux philosophiques en Inde, pose les jalons d'un questionnement qui n'a pas de frontière !

OSER L'AVENTURE DU SANSKRIT

En osant un détour par le sanskrit, le lecteur occidental est ramené à la pratique de sa propre langue, en ses origines même, puisque le sanskrit fait partie des plus anciennes langues indo-européennes. Une école buissonnière prometteuse de découvertes, mais peut-être avant tout de regards interrogatifs, parfois émerveillés.

Du point de vue de nos contemporains, il semble toujours étonnant de constater qu'une langue datant de trois ou quatre millénaires possède une telle richesse et complexité : une langue restée quasiment inconnue de l'Occident jusqu'au XIX^e s., aux consonances mélodieuses et rythmées, « toute en *a* », selon l'expression de Henri Michaux dans son essai intitulé *Un barbare en Asie*, et qui n'a cessé de susciter, chez ces

1. On peut rapprocher le terme sanskrit *ākṛti* du grec *eidos* (idée), tous deux exprimant à la fois les notions d'idée et de forme. Comme me le fait remarquer Michel Hulin, les traductions de Platon et Aristote rendent souvent *eidos* par « forme ».

« *barbares* » que nous sommes, la curiosité des linguistes et des philosophes depuis plus de deux siècles.

Entrer dans l'univers du sanskrit revient à se confronter à la richesse foisonnante d'un mode de pensée dépaysant, reflet de mondes anciens, et surtout d'un monde *enchanté*, en rupture avec la vision de notre monde aujourd'hui (cf. selon le philosophe Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*).

Quel était le paysage culturel, intellectuel et religieux, de ceux qui furent les acteurs de la civilisation indienne ? Que sait-on de leur imaginaire ? Quel était l'essentiel pour eux, et que considéraient-ils comme accessoire, dans l'accomplissement de leur existence, de leur rôle dans la communauté à laquelle ils appartenaient ? Que peut transmettre cette immense littérature sanskrite, aujourd'hui, de leur compréhension de la nature humaine, du rapport de l'homme à la nature, à l'univers ? Comment comprenaient-ils la ronde de la vie et de la mort ?

Ces multiples questionnements, nous pouvons les laisser retentir en nous, en prêtant l'oreille aux textes anciens. À titre d'exemple, voici trois versets célèbres, extraits des *Veda*, *Upaniṣad* et *Tantra*, recueils fondamentaux contenant les textes révélés de la tradition hindoue. Nous les entendons certes à partir de ce que nous sommes, de fait étrangers à leur culture d'origine, cependant ces éclats de son et de sens se font échos d'une parole vive pour l'oreille intérieure qui sait s'y accorder.

Barbara et mleccha : un impitoyable jugement sur les barbares du sanskrit !

Barbara et *mleccha* (prononcé mlétcha) sont deux termes désignant au départ ceux qui « baragouinent », qui ne parlent pas la langue des nobles, le sanskrit et ne suivent pas les usages du *sanatāna dharma* (hindouisme) : les étrangers, les barbares.

Le verbe dont dérive ce nom est *MLICH mlecchati* (3^e pers. du singulier) : parler indistinctement, à la façon d'un étranger, d'un barbare. Est donc un barbare celui qui ignore le sanskrit ! Ce qui signifie, dans la mentalité de cette culture, que la capacité de s'exprimer en sanskrit est un marqueur de l'identité socio-religieuse pour l'Inde ancienne.

Quant à « barbare », ce mot dérive de *barbara* « qui parle indistinctement, bégaye, qui n'est pas noble. » Le terme grec *barbaros* en est l'équivalent dans la forme et le sens.

Rappelons à ce propos la savoureuse définition de Henri Michaux, dans son livre bien nommé *Un barbare en Asie*. Elle est à remettre en perspective avec le contexte de l'époque (il s'embarqua en Inde en 1931) ; ce livre est un recueil d'impressions de voyage, plein d'humour, sans prétention académique aucune !

« Le sanscrit, la langue la plus enchaînée du monde, la plus largement embrassante, indubitablement la plus belle création de l'esprit indien, langue panoramique, admirable aussi à entendre, contemplative, induisant à la contemplation, une langue de raisonneurs, flexible, sensible et attentive, prévoyante, grouillante de cas et de déclinaisons. »

Un barbare en Asie, p. 35.

Hymne à Agni, le Feu, principe omniprésent en tout rituel védique

« Je chante Agni, le chapelain,
le dieu du sacrifice, le prêtre,
l'oblateur qui nous comble de dons. » *Rg Veda*, I.1
(trad. Jean Varenne)

*agnim tle purohitam yajñasya devam ṛtvijam/
hotāraṃ ratnadhātamaṃ //*

अग्निमीले पुरोहितम् यज्ञस्य देवम् ऋत्विजम् ।
होतारं रत्नधातमम् ॥

Īśa Upaniṣad

« OM Du non-être conduis-moi à l'être,
des ténèbres à la lumière,
de la mort à l'immortalité.
OM paix, paix, paix »

*OM asato mā sad gamaya /
tamaso mā jyotir gamaya /
mṛtyor mā amṛtaṃ gamaya //
OM śāntiḥ śāntiḥ śāntiḥ*

ॐ असतो मा सद्गमय
तमसो मा ज्योतिर्गमय ।
मृत्योर्मा मृतं गमय
ॐ शान्तिः शान्तिः शान्तिः ॥

Vijñāna Bhairava Tantra : verset 73 (Tantra de référence dans le Shivaïsme du Cachemire)

« Si un *yogin** se fond dans le bonheur
incomparable à jouir des chants et autres plaisirs,
parce qu'il n'est plus que ce bonheur, une fois sa
pensée stabilisée il s'identifiera complètement à
lui. » (trad. Lilian Silburn)

*gītādiviṣayāsvādāsamasaukhyāikatātmanah /
yoginas tanmayatvena manorūḍhes tadātmatā//*

गीतादिविषयास्वादासमसौख्यैकतात्मनः ।
योगिनस्तन्मयत्वेन मनोरूढैस्तदात्मता ॥

Il n'est pas rare de retrouver l'écho de ces
antiques paroles dans celles des chercheurs (en
tous genres) de l'Inde contemporaine. Chose
surprenante pour l'homme d'aujourd'hui, que
cette continuité tissée de ruptures et de charnières
entre tradition et présent. L'Inde résonne encore
des chants entonnés en sanskrit, tandis que des
chercheurs hautement spécialisés continuent de
penser en sanskrit. Les astrophysiciens indiens
par exemple, s'appuyant sur le mythe de l'Océan
primordial, furent les premiers à imaginer une
théorie différente d'un big bang unique ; en effet,
si le temps n'est plus conçu comme linéaire mais
à la manière d'une vague apparaissant et
disparaissant, alors comment peut-on imaginer un
point originel ou un point final à l'histoire de
l'univers ? Le modèle cyclique sied bien mieux
aux penseurs indiens.

Le sanskrit comme parole, un instrument nuancé et créatif pour dire le monde

Longtemps dépositaires d'une tradition orale
seulement, les étudiants védiques usèrent de
moyens mnémotechniques extraordinairement
complexes, afin de retenir les *Veda* sans en altérer
une syllabe. En récitant une syllabe sur deux, sur
trois, ou à l'envers... il devenait quasi-impossible
d'introduire quelque erreur dans le verset.

Énoncer les *Veda* représente en effet un acte
sacré, psalmodier ne serait-ce qu'une phrase, un

hymne, signifie une participation au *ṛtam*, un renouvellement de l'impulsion originelle de l'Ordre cosmique. Il faut se souvenir en effet que, selon la tradition védique, l'univers est émané des stances et syllabes védiques ; de ce fait, aucune erreur dans leur énonciation n'est tolérée, car cela risquerait d'introduire de graves perturbations dans l'ordre socio-religieux-cosmique.

Comme dans de nombreuses traditions anciennes, la mémoire (*smṛti**, *smaraṇa**) joue un rôle de premier ordre dans la formation des brahmanes qui doivent mémoriser des centaines de milliers de stances. Outre sa valeur de rétention des informations, la fonction mémorielle est reconnue comme l'une des puissances fondamentales de la conscience (*cit*), notamment par le philosophe cachemirien médiéval d'expression sanskrite, **Abhinavagupta**, qui émit sur ce sujet deux intuitions remarquables : d'une part, la mémoire se réactualise d'instant en instant, d'autre part, elle est un argument en faveur de l'existence d'un « soi », car sinon, sans sujet continu, comment les divers souvenirs et perceptions seraient-ils reliés entre eux ? Selon Abhinavagupta, les mémoires-perles ne sauraient tenir ensemble sans le fil continu d'un sujet conscient fondamental.

L'immense culture d'un brahmane *tāntrika* du Moyen-Âge, Abhinavagupta (अभिनवगुप्त)

Issu d'une famille de brahmanes réputés qui vint à l'invitation du roi s'installer au Cachemire, ce philosophe du ^{x^e}-^{xⁱ}^e s. est l'exemple-type du lettré s'exprimant en sanskrit. Comme le montrent ses œuvres, il maîtrisait *Veda*, *Upaniṣad*, *Tantra*, possédait une immense érudition dans les divers domaines de connaissance qui avaient cours à son époque, tels que les six *darśana* (systèmes de pensée), ainsi que les doctrines bouddhiques et jaïnes. La tradition rapporte que ce mystique jouait de la *vīṇā* (sorte de luth indien) ; l'expérience de l'art fut également pour lui un terrain d'exploration privilégié, l'amenant à de puissantes intuitions sur la nature de l'émerveillement, de l'intuition poétique, de la sérénité qu'il suscite. Ses œuvres, aujourd'hui mieux connues, apportent une contribution majeure à la compréhension des *Tantra*, elles comptent à la fois des traités et des hymnes ; leur style souvent complexe laisse cependant passer le souffle d'une intuition et d'un enthousiasme incomparables dans l'approche des grands thèmes tels que la Conscience-Énergie (*cit-śakti*), la Vibration cosmique (*spanda*), les voies de réalisation, etc.



Représentation picturale d'Abhinavagupta dans une position méditative, entouré de quelques disciples, effleurant d'une main les cordes de sa vīnā.

Hormis leurs grandes qualités de mémorisation, les praticiens du sanskrit instruits selon la tradition sont également rompus au jeu de l'analyse étymologique ; pleinement conscients de la plasticité des mots, ils s'exercent à construire et déconstruire la parole à la manière d'un jeu de Lego®. Il est intéressant de découvrir, même si notre connaissance est infiniment réduite par rapport à ces érudits, que la structure de nombreux mots correspond à une vision dynamique ; en effet, si on effectue une analyse à partir de la racine, des préfixes et des suffixes, ce qui semble un concept abstrait à première vue devient une expression imagée, suggérant une expérience concrète.

Considérons simplement quatre mots essentiels du vocabulaire, utilisés dans tous les grands courants religieux et philosophiques de l'Inde : *samādhi*, *saṃsāra*, *māyā*, *citta*.

samādhi (समाधि) : traduit dans les dictionnaires par « union, totalité, accomplissement », ou « absorption profonde, enstase, méditation ». L'image suggérée par le terme *sam-ā-dhi* se décompose comme suit : se poser (*dhi*<*DHĀ*) ; parfaitement, complètement (*sam-*) ; dans un mouvement de retour vers le sujet, dans le centre, (le Soi) (*ā-*). → la racine verbale : *DHĀ* *dadhāti*, *dhatte* (se) poser

saṃsāra (संसार) : transmigration, existence transitoire, monde, ici-bas

L'image est celle d'un flux (*sāra*) universel, intégral (*sam-*), rassemblant tous les mouvements éphémères qui composent l'existence. *Saṃsāra* désigne ce tout (*sam-*) qui s'écoule, fuit et passe (*sāra*).

→ la racine verbale : *SR sarati* couler, courir, s'échapper, se mouvoir rapidement

māyā (माया) : illusion, magie, image trompeuse
Ce terme désigne la puissance imaginative (universelle ou individuelle) qui fait apparaître les formes (comme par magie), en leur attribuant une mesure (*MĀ mimīte*) qui les différencie les unes des autres, ou en échangeant les formes (*MĀ mayati*) ; en l'homme la pensée mesuratrice ne joue-t-elle pas ce rôle au niveau individuel ?

→ *MĀ mimīte*, *māti* mesurer, délimiter en mesurant, comparer

MĀ mayati échanger

citta (चित्त) (prononcé tchitta) : ce qui a été assemblé, recueilli... pensé, observé ; ce participe passé désigne, notamment dans les textes du yoga, le psychisme en son aspect passif, lourd d'accumulations passées, par opposition à *cit*, Conscience dynamique, vivante et libre, œuvrant dans l'instant présent. *Citta* cependant comprend une dimension de pensée intuitive se révélant dans la mesure où le *citta* individuel se décante. Il englobe l'ensemble des processus psychiques qui induisent des comportements correspondants.

→ *CIT -cetayati*, observer, percevoir ; *-cetayate* penser, être conscient
participe passé : *citta-* au neutre : pensée

Deux racines homonymes *CI cinoti*, signifiant rassembler, cueillir d'une part, et chercher, observer d'autre part, sont à mettre en rapport avec *CIT*.

Ce ne sont là que quelques exemples, et cette approche sera approfondie dans le chapitre sur les mots-clefs du sanskrit (p. 89-107).

Éclosion de sens, mise en lumière de la réalité

La découverte d'une langue, en un même mouvement, dévoile un univers de sens, met en lumière des aspects du réel qui sont restés dans l'ombre et répond en cela à un inextinguible besoin, si humain, de comprendre et de savoir. Ressentir à l'occasion d'une première approche un attrait pour ses harmonies sonores, savourer la mystérieuse musicalité du sanskrit, voilà qui se transforme peu à peu en une admiration pour ses qualités dans les domaines sémantiques et pour sa plasticité structurelle.

Revenons sur la métaphore de l'arbre-livre ou plutôt de l'arbre-texte, qui saura nous introduire à un imaginaire luxuriant et généreux.

Il nous faut pour cela retrouver l'expérience d'un homme vivant il y a trois mille ans, entre le vaste ciel et la terre, dans la présence des arbres et des forêts, observant le monde végétal et la force mystérieuse de vie qui se renouvelle en des formes multiples.

Cet homme est un livre vivant, il vibre d'une symphonie silencieuse, hymne à la puissance cosmique qui donne la vie et la reprend. Les *Veda* sont plantés comme semences en son esprit, tissées à ses fibres. Régulièrement, plusieurs fois par jour, il chante lors des rites un ensemble de

versets, qui jaillissent en paroles, formant un faisceau de sons et de sens qui, comme des branches, se rattachent à un tronc, à des racines souterraines, l'univers de ses silences. L'analogie du livre et de l'arbre, évoquée plus haut, peut s'approfondir en prenant pour support l'expérience intuitive du sage, *ṛṣi* « celui qui voit ». Un germe, l'idée originelle, prend corps ; tout d'abord étincelle imprononcée, silencieuse, elle cherche à s'exprimer et pour cela se différencie en unités de sons et de sens ; ce déploiement a tout d'abord pour théâtre l'espace intérieur de la conscience, avant d'être énoncé à l'extérieur. Cependant, dans l'approche des philosophes-grammairiens, l'unité première de la parole n'est jamais brisée ; le sens originel circule telle une sève (*rasa**) unique en l'arbre, vivifiant feuilles, fruits... en leur infinie variété. Nous voyons ici poindre un élément essentiel de la vision de la réalité, véhiculée par certaines philosophies classiques : l'un et le multiple, le non-manifesté et le manifesté, l'immuable et l'évanescent... ne s'excluent pas mais apparaissent comme les dimensions d'une même réalité. Ainsi, dans la tradition indienne, la métaphore de l'arbre ne se limite pas à la Parole : les *Upaniṣad* en effet, en une intuition saisissante, donnent une vision de l'univers, tel un arbre inversé, plongeant ses racines dans le ciel. Or le corps, en tant que microcosme, est également irrigué par un réseau de rivières de souffle (*prāṇa*) s'écoulant depuis le sommet de la tête et formant un arbre inversé. Ainsi, le souffle-énergie dans le corps, la puissance de manifestation dans l'univers, la lumière du sens dans la parole, et éventuellement l'écriture, apparaissent comme autant de variations sur le thème de l'arborescence dans la culture sanskrite.

Il est de coutume en Inde d'invoquer au seuil de tout commencement **Ganesh**, le dieu à tête d'éléphant. Acceptant le rôle de scribe pour venir en aide à Vyāsa qui lui demande de mettre par écrit le *Mahābhārata*, il prend alors l'une de ses défenses pour lui servir de calame. C'est donc à ce double titre de protecteur et d'ouvrier persévérant qu'il pourra veiller sur cette entreprise téméraire d'un ouvrage sur le sanskrit !



Vyāsa dictant le Mahābhārata à Gaṇeśa, divinité hindoue de la sagesse, du succès et de la prospérité, invoqué au commencement des rites ainsi que de toute entreprise importante.



Gaṇeśa गणेश (prononcé gaṇeśha) ou Gaṇapati
Dieu au corps d'enfant et à tête d'éléphant, fils de Śiva (prononcé shiva) et de Parvatī, vénéré en Inde pour sa puissance protectrice.

Sa *Śakti* (parèdre) est double : *buddhi* (prononcé bouddhi, intelligence intuitive) et *siddhi* (pouvoir de réalisation).

En Inde méridionale, on lui attribue 51 noms, autant que de lettres de l'alphabet.

Des *mantra* égrenant ses 108 ou 1008 noms célèbrent ses qualités.

Mais c'est à **Sarasvatī**, la divinité de la Parole et de la Connaissance, que revient la tâche de nous inspirer et de nous guider dans la découverte du sanskrit, sous l'œil amusé de Ganesh. Le nom de la déesse de la parole limpide emprunte à la symbolique de l'Eau son caractère imagé ; Sarasvatī signifie « la fluide, le fleuve, celle qui est faite de flots *saras* » ; elle est traditionnellement représentée assise sur un lotus, en train de jouer de la *vīṇā*. Ainsi, le sanskrit, parole par excellence, posséderait la musicalité vivante, la résonance ininterrompue, le ruissellement incessant d'une rivière. Comme elle, insaisissable en ses profondeurs, la parole sert de miroir aux apparences du monde. Forts de cette intuition, les philosophes-grammairiens, et à leur suite les auteurs du Shivaïsme du Cachemire, ont élaboré une théorie des quatre niveaux de la parole, digne d'inspirer nos réflexions en ce domaine.

Bas-relief du ^x^e s. (nord du Bengale) représentant Gaṇeśa, le plus populaire des dieux hindous, dansant sur la souris (muṣaka), son véhicule (vahana). (Musée d'art asiatique de Berlin, Dahlem)

Sarasvatī (सरस्वती)

Divinité de la Connaissance, de la Parole et de l'éloquence (nommée aussi *Vāgdevī*), parèdre de Brahmā, le dieu créateur, Sarasvatī, vêtue de blanc, est représentée assise sur un lotus, symbole de l'épanouissement, ou sur un cygne sauvage (*haṃsa*). Avec deux de ses quatre mains, elle joue de la *vīṇā*, dont la résonance charme ceux dont le cœur vibre (*sahr̥daya*), et tient dans ses deux autres mains le *Veda* et le rosaire, *mālā*, composé (en général) de cent huit grains ou perles, destinés à rythmer les *mantra*. Elle fut à l'origine la déesse des flots (*saras*) des rivières, de la fécondité.



Nul doute que le sanskrit, riche de son exceptionnelle pérennité et de sa créativité, offre un instrument de connaissance inégalé à ceux qui cherchent à comprendre *l'indianité*. Bien entendu, la civilisation indienne ne se réduit pas à la culture sanskrite, mais celle-ci en forme un socle historiquement important. À travers les chemins que nous emprunterons au cours des chapitres suivants, seul émergera un timide aperçu de l'immensité de la culture indienne (philosophique, esthétique, médicale...), mais le but demeure modestement de livrer ici un accès, par le biais de la langue la plus ancienne, à une compréhension plus profonde, non seulement de l'âme indienne, mais de la nature humaine, dans son rapport à la vie et à l'univers.

Pour ceux qui, avec curiosité, se mettront à l'écoute de sa culture pleine de diversité, le sanskrit fait entendre, aujourd'hui encore, une parole dans le rythme du monde ; dans l'imaginaire indien, la parole est assimilée au ruissellement rythmé du fleuve, symbolisant le bruissement de l'Énergie cosmique. C'est au rythme de la parole sanskrite, dans le déploiement de son alphabet ou de formules scandées par le tambour de Śiva, que surgit le monde.

Sarasvatī sous sa forme complète appelée Sarvāmbikeśa.

I. Le sanskrit, origines et principaux aspects : une langue pour penser le monde



Sarasvatī, divinité de la connaissance, de la parole et des arts (cf. p.31), cette représentation provient d'un autel privé du Tamil Nadu. (Photo C. Poggi)

1. Origines et univers d'une langue plurimillénaire

LE SANSKRIT COMME INSTRUMENT DE TRANSMISSION

C'est dans un contexte linguistique complexe et mal connu que le sanskrit est apparu et s'est développé, se donnant à lui-même un statut d'excellence en tant que langue sacrée.

L'« événement » sanskrit n'aurait pu devenir un tel instrument de pensée, dont l'efficacité et l'adaptabilité ont déjà fait leurs preuves tout au long des quatre millénaires d'histoire de l'Inde, s'il n'avait été l'objet d'inlassables observations et théorisations élaborées par une classe d'érudits nommés *paṇḍita**.

Approches étymologiques de *paṇḍita* (पण्डित), érudit en sanskrit, connaisseur des textes sacrés

La figure du pandit (*paṇḍita*) est un rouage essentiel dans l'univers des savoirs et de la vie religieuse en Inde. Son rôle est de recueillir, conserver et transmettre le trésor de connaissances à des disciples qualifiés, qui eux aussi deviendront des pandits, dotés d'instruments raffinés de savoir grâce au sanskrit, considéré comme vecteur essentiel de la connaissance par les brahmanes. C'est le sanskrit *paṇḍita* qui a donné en tibétain le premier terme du titre *panchen-lama* : maître *paṇḍita* (érudit).

Paṇḍā signifie sagesse, connaissance, étude, qualités du *paṇḍita*. La racine de ces mots est *PANḌ*, au sens d'aller, se mouvoir : l'image du mouvement est à l'origine de nombreuses expressions du processus de connaissance, en sanskrit. Élément intéressant du point de vue de l'interprétation, même si l'on ne peut se fier totalement à ces étymologies sur un plan strictement scientifique, le dictionnaire de référence Monier-Williams, p. 580, évoque, selon certaines sources, la parenté, voire la non-distinction, entre *paṇḍita* (érudit, sage, intelligent, le philosophe) et *spandita*, participe passé de *SPAND**, vibrer, être en mouvement, venir soudain à la vie (*Ibid.*, p. 1268). *Spandita* désigne ainsi l'esprit vibrant, animé de vie.

SANSKRIT, LANGUE DES DIEUX, LANGUE DU RITUEL

Les plus anciens textes sanskrits aujourd'hui connus sont les *Veda*, textes sacrés qui remontent au milieu du deuxième millénaire avant notre ère (ca 1800/1500 av. n. è., ou peut-être à une date antérieure). Aux yeux des Hindous cependant, le sanskrit existe de toute éternité : pour les shivaïtes, l'univers aurait pris forme sous l'impulsion des lettres-sons énoncées par Śiva, les *Upaniṣad* reconnaissent en la Parole suprême, l'Absolu célébré comme *Śabda-Brahman**, le Brahman-Son ou Parole.

Le sanskrit est ainsi considéré comme la langue des dieux (*daivī vāk*).

L'adjectif *daiva** (masc.), *daivī* (fém.) a pour sens « divin, céleste, provenant des dieux, consacré aux dieux, lié au destin. Il est formé sur le substantif *deva* (être céleste, dieu, divinité), lui-même dérivé de *DIV / DĪV*, resplendir. De cette famille dérivent également des termes tels que *diva* signifiant ciel, jour (cf. *dies* latin, *day* anglais).

Si les *Veda* apparaissent comme le corpus de textes le plus ancien connu à ce jour, ils ne furent pas, selon la tradition, composés par les hommes, mais seulement *entendus* par les voyants *ṛṣi**. L'ensemble réunissant quelques centaines de milliers de stances forme la *śruti** (révélation, audition littéralement). Voir, entendre, ces verbes traduisent une perception intuitive de la parole qui frappe par son immédiateté et sa simplicité. L'étude des quatre *Veda* (*Rg*, *Yajur*, *Sāma*, *Atharva*) a montré que leur rédaction s'échelonne dans le temps. Historiquement, l'on sait peu de choses mais l'hypothèse aujourd'hui avancée est probable : des peuplades nomades ayant pour langue le sanskrit (ou une langue très proche de lui), venant d'Asie centrale, auraient pénétré en Inde, imposant aux autochtones, locuteurs de langues dravidiennes, de fuir ou de se soumettre. Les nouveaux arrivants qui se déclaraient eux-mêmes *arya** (noble), pratiquaient un rituel centré sur le feu (*agni*), en plein air, accompagné de paroles sacrées psalmodiées sur divers tons : *mantra*, hymnes...

La langue des *Veda* est considérée comme la strate la plus ancienne du sanskrit, et sans doute des langues indiennes aujourd'hui connues, mise à part celle transcrite par l'écriture indéchiffrée

de l'Indus. Les *Veda* « savoir, science sacrée » forment un vaste recueil d'hymnes et de textes religieux élaboré entre 1800 et 500 avant notre ère approximativement. La langue védique est fort élaborée, riche d'un lexique abondant et nuancé, et notamment de formes verbales variées.

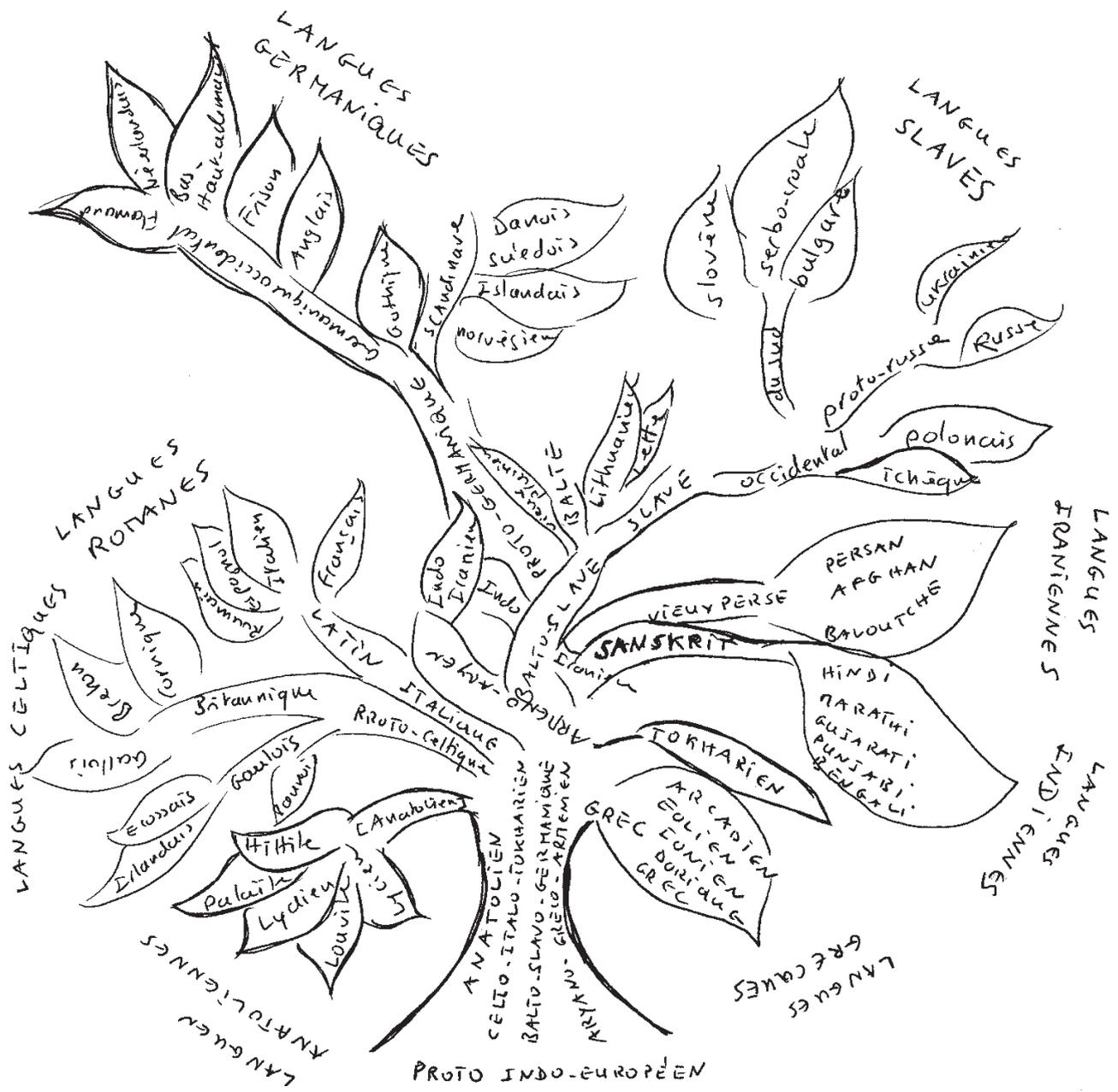
Concernant son histoire, le sanskrit est issu des strates les plus anciennes de l'indo-européen ; il est envisageable toutefois qu'une forme archaïque l'ait précédé. Au tournant du premier millénaire apparaît une distinction marquée entre le sanskrit, la langue des lettrés, et les *prākṛt*, ou langues vernaculaires issues du sanskrit. Le Bouddha lui-même s'exprimait pour ses prédications en *māgadhī* ou *bīharī*, qui appartient aux parlars moyen-indiens d'où découlent les actuels hindi, bengali, penjabi...

Le sanskrit et sa famille indo-européenne selon l'approche linguistique

Le sanskrit se rattache à la grande famille des langues indo-européennes, la plus répandue au fil des siècles en Europe et en Amérique. Celles-ci présentent des concordances qui ne sauraient s'expliquer sans un fond commun. L'indo-européen aurait pu être parlé dans des régions correspondant actuellement à l'Europe du Nord ou du Centre. Les langues qui en dérivent sont nombreuses :

En Europe : celtique, italique (dont le latin), germanique, grec, baltique, slave, albanais...
En Asie : arménien, hittite, tokharien, iranien, indien...

Cf. Jean Haudry, *L'indo-européen*.



TABEAU ARBORESCENT DES LANGUES INDO-EUROPÉENNES

Toutes les langues indiennes ne sont pas d'origine indo-européenne, même si cette famille regroupe la majorité d'entre elles, telles les divers *prākṛt** (*asomiyā, bengalī, hindī, kaśmirī, marathī, oriya, panjabī, sindhī, urdū*), la langue des *Veda*, le sanskrit... D'autres langues fondamentales pour ce pays sont d'origine dravidienne : le *tamil* ou tamoul, le *kannara*, le *malayālam*, le *telugu*. Il existe également des langues, parlées par certains groupes au Népal, au Sikkhim, au Bhoutan, en Assam, relevant de la famille austro-asiatique. Ajoutons à cette brève évocation du paysage linguistique indien que l'Inde compte plus de 820 langues et dialectes, parmi lesquels 22 langues nationales (dont le sanskrit). Mais cela est encore plus complexe : entre 1894 et 1928, G. Grierson entreprit une étude sur les multiples langues et dialectes qu'il répertoria dans son *Linguistic Survey of India* (11 vol.). En 1971, un recensement national dénombra 1652 langues et en 1991, 1576 *mothertongues* et 1796 *other-mothertongues*... D'autres études sont en cours aujourd'hui, qui préciseront cette richesse linguistique de l'Inde, certes prodigieuse, mais aussi extrêmement vulnérable. Comme Georges Dumézil le rappela à maintes reprises, les langues menacées de disparition englobent avec elles des pans de culture de l'humanité, littéraires, artistiques, mythologiques. Pour juguler ce problème, certaines tentatives sont à mentionner ; citons celle de Ganesh Devy (professeur à Gandhinagar, Gujarat) auteur du *Project on Literature in Tribal Languages and Oral Traditions* qui défend la diversité linguistique et le multilinguisme comme source de connaissance et de tolérance. Mais revenons au sanskrit et à quelques hypothèses sur son histoire.

L'ancêtre indo-iranien

Certains historiens pensent qu'entre le ^{xviii}e et le ^xe s. av. n. è. des tribus venant d'Asie centrale et se désignant par le nom *d'ārya* (nobles) seraient entrées dans le territoire connu aujourd'hui comme l'Inde, mettant en place une division de la société en prêtres, guerriers, éleveurs-cultivateurs, devenus respectivement *brāhmaṇa, kṣatriya, vaiśya* (prononcer kshatriya, vaiśhya). Puis ce groupe se délite, se répartissant, d'une part, vers l'Occident dans l'actuel Iran où il introduit la langue dite avestique ou zend (*Avesta* étant le texte sacré des mazdéens), ainsi que l'ancien perse, à l'origine du persan ; d'autre part, vers l'Orient, et l'Inde, élaborant une langue qui deviendra le sanskrit.

Cette langue se développe alors sur trois millénaires au moins, et fait preuve d'une longévité proche de celle du chinois et d'une rare constance dans la préservation de ses formes. Le terme *sanskrit* date de l'époque du *Rāmāyaṇa*, comme nous l'avons déjà évoqué : *saṃskṛta*, participe passé de *saṃ-s-KṚ*, suggère à la fois la préparation selon les règles, le raffinement, la consécration. Vénérée comme la langue des dieux *devabhāṣā** selon la tradition, elle est considérée par les Hindous comme éternelle, incréée, à l'origine de toutes les langues.

Se situant au plus haut des quatre catégories socio-religieuses, les brahmanes jouent un rôle crucial dans la préservation du corpus védique, qu'ils apprennent dès l'enfance et récitent quotidiennement.

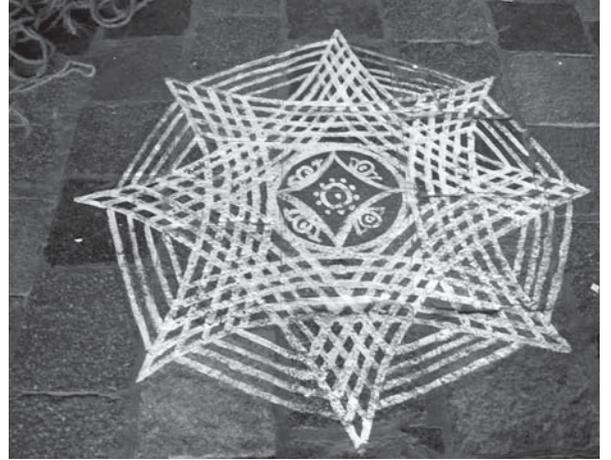
Dans la lignée des *Veda* suivent d'autres textes, les *Brāhmaṇa**, exégèse des *Veda*, puis les *Upaniṣad*, à partir du ^{viii}e siècle avant notre ère. Les *Veda* expriment une relation au Tout, au cosmos, soucieuse de préserver l'Ordre du monde

(*rta**) ; des hymnes à la terre, à l'eau, au fleuve, au feu, au soleil, au vent, à l'aurore, à la foudre... s'égrènent, scandés énergiquement lors de rites de diverses durées et parfois très complexes dans leur scénographie.

Quelques exemples de styles variés dans la littérature sanskrite

Le sanskrit des *Veda* (वेद)

La forme la plus ancienne apparaît dans les *Veda*, notamment dans le texte le plus ancien, le *R̥g Veda* qui est lui-même formé de diverses strates ; cette langue « archaïque », pleine de poésie, présente des innovations au fur et à mesure de son développement. Voici deux versets significatifs, non seulement de la puissance poétique de ces textes souvent énigmatiques, accompagnant les rituels, mais aussi de l'importance accordée à la conscience en quête de la réalité (vérité), thème qui sera exploré de manière approfondie dans les courants ultérieurs de l'hindouisme et du bouddhisme.



Kolam, Madras-Chennai. Photo C. Poggi.

– « Dans l'ignorance de mon mental, je demande quels sont ces degrés que les dieux ont placés au-dedans.

Les dieux omniscients ont pris l'Enfant d'un an et ils tissèrent sept fils autour de lui pour faire cette trame. » *R̥g Veda*, I.164.5 (trad. A.-M. Quillet)

*pakaḥ pṛcchāmi manasāvijanan devānāmena
nihilā padāni /
vatse baṣkaye'dhi saptatantūn vi tatnire
kavāya ota vā u //*

पकः पृच्छामि मनसाविजनन्देवानामेन निहिता
पदानि ।
वत्से बष्कयेऽधि सप्ततन्तून्वि तत्निरे कवाय ओत
वा उ ॥

– « Il y a une Vérité cachée par une Vérité, là où ils dételèrent les chevaux du soleil ; les dix-mille se tenaient ensemble ; il y avait cet Un. J'ai vu le plus grand des dieux incarnés. » *R̥g Veda*, V.62.1 (*ibid.*)

*ṛtena ṛtam apihitaṃ dhruvaṃ vāṃ sūryasya yatra
vimucanti aśvān /
daśaśatā saha tasthustadekaṃ devānām
śreṣṭhaṃ vapuṣām //*

ऋतेन ऋतमपिहितं ध्रुवं वा सूर्यस्य यत्र विमुचन्ति
अश्वान् ।
दशशता सह तस्थुस्तदेकं देवानां श्रेष्ठं वपुषाम् ॥

Le sanskrit des *Brāhmaṇa*, des *Āraṇyaka*, des *Upaniṣad*

Prolongement du sanskrit védique, adapté à un style de prose souvent narratif, le sanskrit des *Brāhmaṇa* (commentaires en prose composés entre les XII^e et VIII^e siècles av. n. è., relatifs au rituel védique) acquiert un lexique riche et nuancé, d'une syntaxe précise. Les *Āraṇyaka* (prescriptions rituelles « forestières », extérieures aux pratiques des cités, précurseur des *Upaniṣad*) et les premières *Upaniṣad* (VIII^e av. n.è.) relèvent de ce style.

Śatapatha Brāhmaṇa

Le passage suivant appartient au rite de consécration du souverain ; descendant du char, il récite une stance du *R̥g Veda* (IV.40.5) à l'Ordre cosmique, contenant tous les mètres ; cette totalité est comprise comme garante du bien, du bon ordre. Le char, symbole de la dynamique universelle, reposant sur la juste articulation de tous les éléments, comme les roues à l'essieu, etc., est la scène du rituel : deux plaques d'or,

rondes, sont alors attachées en arrière de la roue de droite, de même qu'un morceau de figuier est fixé dans l'ornière creusée par la roue, en contact avec l'une de ces deux plaques d'or. Il prononce alors ces paroles :

« Tu es si vaste / Tu es la vie ! / Donne-moi la vie
/ Tu es la compagne de l'attelage /
Tu es la splendeur / Donne-moi la splendeur. »
Śatapatha Brāhmaṇa, V.2.3

Les plaques d'or sont offertes aux brahmanes en guise d'honoraires pour le sacrifice accompli.

L'analogie Brahman-arbre-univers dans les *Upaniṣad*

« Racines au ciel, feuillage vers le bas,
tel est l'*aśvattha* (figuier) éternel.
Il est l'immaculé, le *Brahman* (l'absolu), nommé
immortel.
En lui se fonde l'ensemble des mondes ;
au-delà, personne n'accède.
Ceci, en réalité, est cela. » *Kaṭha Upaniṣad*, VI.1

*urdhvāmūlo'svākṣa eṣo'vātthaḥ sanātanaḥ /
tadeva śukraṃ tad brahma tadevāmṛtamucyate //*

उर्ध्वामूलोस्वाक्षा एषोश्वात्थः सनातनः ।
तदेव शुक्रं तद्ब्रह्म तदेवामृतमुच्यते ॥



Yogis, peinture moghole, XVII^e s.

Le sanskrit des *sūtra* (सूत्र)*

Un style concis à l'extrême caractérise les *sūtra* (aphorismes) qui ne livrent leur sens qu'au travers de commentaires. Les grammairiens (Pāṇini le virtuose), les philosophes et les exégètes l'emploient volontiers.

Les deux *sūtra* suivants sont extraits des *Yogasūtra*, « Aphorismes sur le yoga », de Patañjali (III^e s. ?) ; ils donnent des indications concernant la posture (*āsana**), la plus ajustée à l'idéal de jonction (*yoga*) en soi, au Soi, et avec le monde. Leur concision rend possible de multiples traductions et interprétations. Les *sūtra* se caractérisent par des phrases nominales et des composés (*samāsa**) sujets aux jonctions et

transformations euphoniques (*sandhi**) dont les règles sont très précises.

sthiraasukham āsanam (II.46)

स्थिरसुखमासनम् ।

prayatnashaitilyānantasamāpattibhyām (II.47)

प्रयत्नशैथिल्यानन्तसमापत्तिभ्याम् ।

Vocabulaire :

sthira : immobile, fort, sans fluctuation, assuré ; lié à la racine verbale *STHĀ* se tenir fermement, tranquille.

sukha (*su-kha*) : bien centré, agréable, (espace) heureux
su- préfixe : bon, excellent, juste ;
kha : cavité, moyeu de la roue, espace céleste

āsana : forme dérivée de *ĀS āste*, être présent, exister, demeurer, habiter

posture, assise, manière d'être

prayatna : effort, activité

śaitilya : détente, diminution

ānanta : infini

samāpattibhyām : *samāpatti* au duel instrumental (portant sur *śaitilya* également)
rencontre, mise au diapason, ajustement

Traductions possibles :

« La posture (est, doit être) stable et agréable.
Fermeté tranquille, harmonie bien centrée, (telle est) la juste manière d'être (dans la posture). »
(II.46)

« Grâce à la détente apaisée de l'effort et à l'ajustement (de l'esprit) à l'infini. Grâce au lâcher-prise (de toute activité) et à la mise au diapason (de l'être) avec l'infini. » (II.47)

RECHERCHES SUR LA LANGUE SANSKRITE : L'ART D'EXPRIMER DES NUANCES SUBTILES

L'antique tradition des lettrés, *paṇḍita*, formés dès leur plus jeune âge au sanskrit et à la mémorisation des *Veda*, confère à la culture sanskrite un incomparable prestige qui s'exerce dans des domaines pour nous indépendants de la religion, mais en Inde fortement influencés par l'arrière-plan conceptuel de la tradition védique. Citons pourtant l'exemple de la grammaire pure de Pāṇini, sorte de codification parfaite de la langue sanskrite qui confine à l'algèbre. Ce célèbre grammairien vivant aux alentours de 450 av. n. è., lui-même héritier d'une longue tradition de grammairiens, imprime un tournant décisif dans la vie du sanskrit dans la mesure où le traité intitulé *Aṣṭadhyāyī* le cristallise en une forme classique, légèrement différente du védique. Le sanskrit dit classique trouve ainsi une forme qui demeure pratiquement inchangée durant des siècles et même des millénaires. Par ailleurs, la codification complexe, à la fois phonétique, morphologique, syntaxique... que Pāṇini assigne au sanskrit lui confère ses lettres de noblesse en mettant en lumière les qualités structurelles de cette langue et son incitation à la créativité.

Patañjali et Bhartṛhari, philosophes-grammairiens

Deux autres figures marquantes, Patañjali et Bhartṛhari, de l'école des philosophes-grammairiens, conçoivent à leur tour des doctrines pleines de perspicacité et d'intuition sur la nature de la parole. Citons simplement la notion de *sphoṭa**, « éclosion de sens », qui met en évidence la phrase comme unité véritable de sens, conception qui prévaut aujourd'hui. Ces quelques exemples sont bien sûr insuffisants pour donner une idée de l'ampleur d'un tel champ de connaissance, seule une étude approfondie permettrait de saisir la portée indéniable des recherches de ces linguistes avant l'heure. Un article du *Courrier de l'Unesco* avait, en 1992, attiré l'attention sur les études menées par la NASA à partir de la grammaire de Pāṇini, afin de mettre au moins un logiciel de description de diverses langues. Il s'agit des recherches de Rick Briggs, scientifique de la NASA qui, dans la perspective d'une programmation informatique des langues, a tenté d'établir un lien entre l'intelligence artificielle et la grammaire paninéenne grâce aux règles pertinentes énoncées par Pāṇini. En effet, l'ordinateur pourrait, sur cette base, produire des termes et des phrases correctes dans un ordre cohérent. Les chercheurs, en Inde, aux États-Unis, en Allemagne, essaient par ailleurs de mettre au point un système « multi-langues » proche du modèle paninéen, partant du principe que le sanskrit est la sœur aînée des langues indo-européennes. Cette mise en perspective suggèrera du moins l'influence marquante de la langue sanskrite sur la culture et la philosophie, en modelant la manière de penser et de voir le monde.

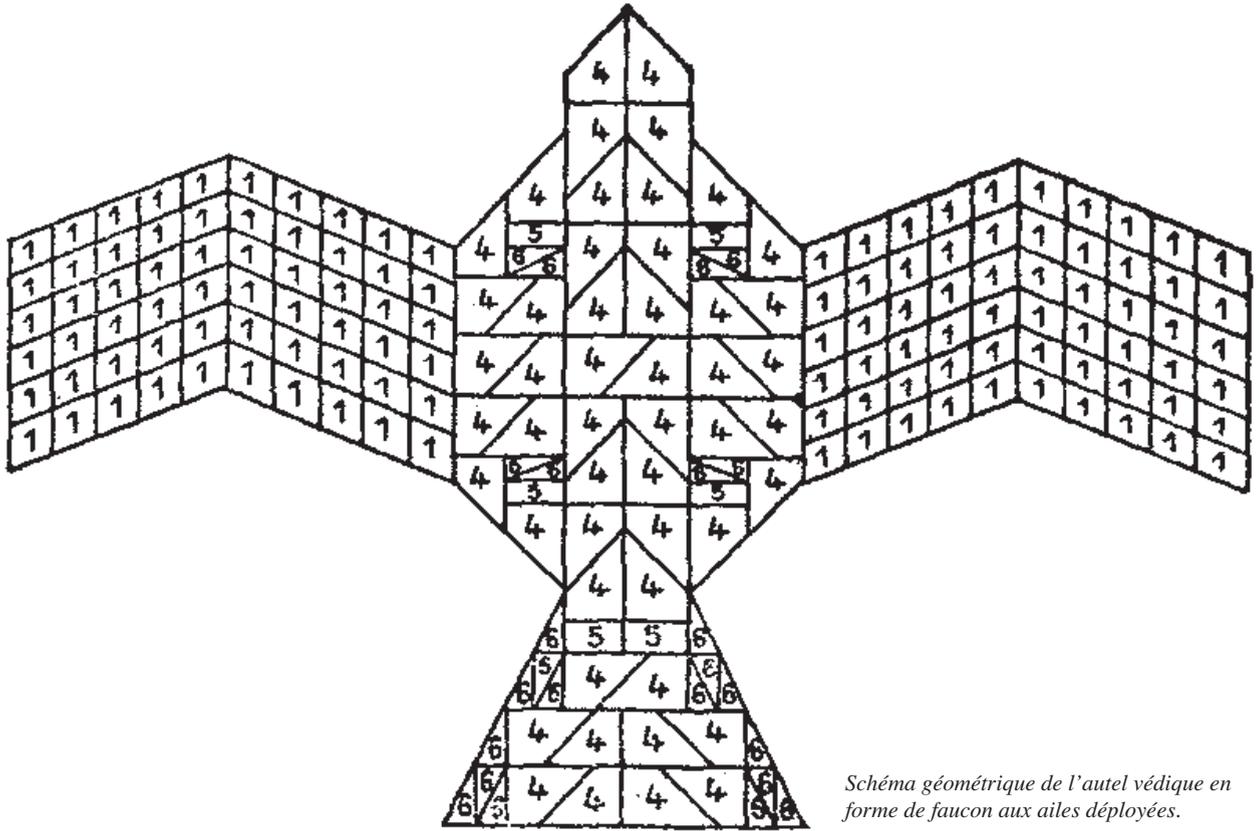


Schéma géométrique de l'autel védique en forme de faucon aux ailes déployées.

Les *Brāhmaṇa*, les *Upaniṣad*, les *Tantra* ou *Āgama*, de même que les textes philosophiques et yogiques, etc. contiennent eux aussi des développements dignes d'intérêt sur la parole, notamment les spéculations du Shivaïsme du Cachemire (VIII^e-XIII^e s.).

Un dénominateur commun de ces diverses approches réside, semble-t-il, dans la capacité à différencier, dans un ensemble, des éléments pertinents, à la manière de Pāṇini dans la grammaire, ou de la philosophie du *Sāṅkhya**, pour les catégories de la réalité, ou du yoga pour les cinq types de souffle et les cinq enveloppes du corps (*kośa*) – corps fait de nourriture (*annamayakośa*), de souffle (*prāṇamayakośa*), de pensée (*manomayakośa*), d'intuition (*vijñānamayakośa*), de béatitude (*ānandamayakośa*).

La préparation rituelle de l'autel védique comptant cent huit briques fournit un exemple frappant : à chacune d'elles, et dans un ordre précis, est attribué un *mantra* spécifique. Il est intéressant de constater que la capacité à saisir des éléments de différenciation fort subtils tend, à l'opposé, à dégager, sous la multiplicité s'agitant à la surface, un substrat fondamental et unique ; qu'il soit appelé *Śabda-Brahman*, *Śiva*, *Puruṣa*, Conscience universelle *cit*, Vibration cosmique *spanda**, etc., qu'il soit dynamique ou statique..., cette réalité est le lieu spirituel où s'immerge la conscience individuelle, parvenue à la libération. L'ascèse libératrice passe par une aptitude à la dissolution des différenciations mentales. La théorie des grammairiens abonde également dans ce sens, en faisant de la conscience apaisée mais

éveillée la toile de fond de toute parole : de cette dimension inaccessible à la différenciation surgissent sans trêve tous les éléments différenciés produits par le *manas*, organe mental qui ne cesse de penser, c'est-à-dire d'évaluer, de conférer une « mesure » aux choses (ce qui pourrait suggérer un rapprochement sémantique entre les deux racines verbales, *MAN* penser et *MĀ* mesurer). L'alternance différenciation-indifférenciation correspond ainsi au rythme expansion-résorption, inhérent à l'univers, au souffle, et à la parole aussi, comme l'a analysé en Inde, sur la base du sanskrit, une linguistique avant la lettre.

Présence du sanskrit dans la vie culturelle aujourd'hui en Inde

La culture sanskrite, véhiculée durant de nombreux siècles par une langue pratiquement inchangée, n'a cessé de préserver sa tradition ancestrale dans ses grandes lignes, les textes sont toujours transmis oralement de nos jours, l'ascèse intellectuelle se perpétue, mais cela reste vrai dans des milieux spécifiques. Le sanskrit est ainsi considéré comme langue vivante dans des cercles privilégiés ; il est parlé par les pandits, utilisé pour la philosophie, le rituel... Au lycée, il est étudié en seconde langue. Dans certaines universités, à Bénarès (Varanasi) particulièrement, les cours se déroulent en sanskrit, parlé et lu par quelques millions d'indiens semble-t-il, lors des rites, ce qui est loin cependant de la majorité ! Il n'est pas rare que les brahmanes échangent entre eux en sanskrit, et prononcent en sanskrit leurs communications dans des colloques.

Celui qui ne s'exprime pas correctement en sanskrit ou en prakrit (*prākṛta*, langue vernaculaire), comme nous l'avons vu, est appelé *barbara*, *mleccha*, termes à base d'onomatopée désignant l'autre, l'étranger, le barbare qui ne parle pas la langue du pays. L'esprit du sanskrit, comme dans le champ sacrificiel, se plaît à opérer des différenciations, faisant jouer entre elles des notions complémentaires telles que pur – impur (*mala*), raffiné (*saṃskṛta*) et ce qui ne l'est pas (*asaṃskṛta*)... pour enfin les surmonter et les faire se résoudre en une dimension qui les intègre. La langue ainsi perçue devient tissu de relations dynamiques fait de sons et de sens mêlés, tel l'univers !

Quelques expériences trop rares de création littéraire ou théâtrale en sanskrit animent ici et là le paysage culturel de l'Inde contemporaine, de même qu'a été mis en œuvre par le gouvernement un programme de traduction sanskrite des termes scientifiques les plus récents.

Autre héritage du passé, qui perdure aujourd'hui dans la culture indienne classique, les *śāstra* (prononcer shastra, traités) constituent une somme de textes non religieux traitant de divers domaines de connaissance, ou des lois, soumis à un code social, moral, religieux ; de même que les *sūtra* (aphorismes, versets très concis), ils se réfèrent à une autorité ultime : la Tradition révélée : *Śruti* (les *Veda*, les *Upaniṣad*...), ainsi qu'à la *Smṛti* : Tradition humaine fondée sur la « Mémoire » (*smṛti*), par exemple le *Dharmaśāstra* - traité sur le Dharma (loi).

Les *śāstra* (शास्त्र), « traité », instruments de transmission et de savoir, toujours actuels

Le *śāstra** se définit comme un texte normatif destiné à acquérir une connaissance valide, en clarifiant les notions essentielles et en effaçant les conceptions erronées, les pseudo-savoirs ; il allège ainsi l'esprit de la nescience (*avidyā**), de son savoir approximatif. Cette forme concerne quatre catégories de texte : *śruti*, *smṛti*, *purāṇa*, *tantra*. Les *śāstra* sont fréquents dans certains domaines tels que le yoga, la médecine, la peinture.

Enseignement révélé ou traité annexe, le *śāstra* apparaît toujours, dans la tradition indienne, à un moment critique en fonction de certaines circonstances ; il répond à une intention précise : de la confusion, faire émerger la vérité. Il fait ainsi écho à une demande de clarification (de la part des disciples), ou exprime une nécessité (ressentie par une divinité par exemple) de remédier à une lacune de connaissance. Il s'agit par exemple de la prise de conscience de la nature non-duelle de la réalité, dans le contexte des *Tantra* cachemiriens, sous la forme énoncée dans la *Śivadr̥ṣṭi* de Somānanda (IX^e siècle) : « Tout est Śiva » (*sarvaśivatā*, *sarvasamatā*).

Śiva représente ici la Réalité absolue, Conscience créatrice infinie.

Le mot *śāstra* a pour racine verbale *ŚĀS*, suivie du suffixe instrumental *tra* ; cette racine signifie enseigner, instruire ; gouverner, conseiller ; voire punir. Le *śāstra* est ce au moyen de quoi on enseigne..., on atteint ce qui est le meilleur (*śreyas*) (Dictionnaire Potter). D'où les significations suivantes : ordre, règle, précepte, précepte sacré, traité religieux ou ayant trait à un domaine de connaissance quelconque.

Le *śāstra* fait ainsi accéder à une compréhension nouvelle, au moyen de la raison, du raisonnement juste (*yukti*). Il vise une connaissance valide (*pramāṇa*).

yukti : ce qui met en relation (*YUJ*) avec justesse *pramāṇa* désigne une connaissance exacte, et les enseignements se fondent précisément sur les *pramāṇa**. La tradition hindoue en donne trois essentiels : la perception (directe, sensorielle), l'inférence, le témoignage vrai.

Ancrés dans la tradition, les *śāstra* servent aujourd'hui encore de textes de référence dans de nombreux domaines.

LA DÉCOUVERTE DU SANSKRIT EN OCCIDENT

Tournons-nous maintenant vers un autre mode d'approche avec l'histoire de la découverte du sanskrit en Occident, son rôle dans la naissance de la linguistique et l'hypothèse de l'indo-européen.

Au sein de la famille des langues indo-européennes, le sanskrit passe pour la plus ancienne de celles aujourd'hui connues. Elle se situe en amont des deux branches linguistiques européenne et asiatique ; la première compte les langues d'origine grecque et latine, le français, l'allemand, l'anglais, l'italien, l'espagnol... la seconde le perse...

Longtemps demeurée prioritairement orale dans ses formes de pratique, de transmission et de diffusion, la langue des dieux apparaît aux linguistes comme une branche dérivée de l'indo-européen, sœur aînée du grec, du latin... Le vocabulaire est de nature composite, certains termes ne dérivant pas du fond des *arya*, mais se rattachant aux langues naturelles appelées *prākṛt*.

Deux approches sont envisageables : selon la première, traditionnelle, le sanskrit est considéré depuis les *Veda* comme la langue divine, sacrée, pour les Hindous ; selon la seconde, le sanskrit est envisagé d'un point de vue scientifique, linguistique et il présente un intérêt majeur dans l'histoire des langues, car il correspond à une étape ancienne de l'évolution des langues indo-européennes. Voyons de plus près ce second aspect.

Le sanskrit fut longtemps considéré comme la plus ancienne des langues regroupées sous l'appellation « indo-européennes » ; la langue des brahmanes est cependant resituée aujourd'hui par les linguistes à une place plus relative, les datations difficiles ne permettant plus d'être aussi catégorique.

C'est à la fin du xvi^e siècle que Leibniz et le Florentin Filippo Sassetti ont suggéré la parenté des principales langues indo-européennes, thèse qui fut formellement établie dès la première moitié du siècle dernier. Cependant, on considère souvent que la célèbre communication présentée le 2 février 1776 par Sir William Jones (1746-1794) devant la Royal Asiatic Society de Calcutta, dont il était le fondateur, représente le coup d'envoi des études indo-européennes. Employé comme « *Chief Justice* » à la Compagnie britannique des Indes orientales de Bombay, Jones, après avoir successivement appris le latin, le grec, le gallois, le gothique et le sanskrit, avait acquis le sentiment que ces langues dériveraient probablement d'un ancêtre commun. « La langue sanskrite, quelle que soit son antiquité, déclara-t-il devant la Royal Asiatic Society, est d'une structure admirable, plus parfaite que le grec, plus riche que le latin, et plus raffinée que l'un et l'autre ; on lui reconnaît

pourtant plus d'affinités avec ces deux langues, tant en ce qui concerne les racines verbales que les formes grammaticales, qu'on ne pourrait l'attendre du hasard. Cette affinité est si forte qu'aucun philologue ne pourrait examiner ces trois langues sans croire qu'elles sont sorties de quelque source commune, qui peut-être n'existe plus. Il y a des raisons similaires, mais moins contraignantes, de supposer que le gothique et le celtique, quoique mêlés à un idiome très différent, ont eu la même origine que le sanskrit ; et l'on pourrait ajouter le persan à cette famille, si c'était le lieu de discuter des questions relatives aux antiquités de la Perse. »

Les idées de Jones furent vulgarisées par Friedrich von Schlegel (*Über die Sprache und Weisheit der Indien*, 1808), avant d'être reprises et approfondies par les linguistes Rasmus Rask (1787-1832) et Franz Bopp (1791-1867), qui furent les premiers à comparer systématiquement la grammaire des différentes langues indo-européennes. Fondateur de la philologie nordique, précurseur de la linguistique générale moderne, Rask publia en 1811 la première grammaire scientifique de l'islandais, puis écrivit en 1814 un mémoire prouvant la parenté de cette langue avec le slave, le balte, le grec et le latin. Franz Bopp, formé à Paris à l'étude du sanskrit par Antoine de Chézy, publia en 1816 un traité sur le système de la conjugaison en sanskrit. Sa grande œuvre, la *Grammaire comparée du sanskrit, du zend, du grec, du latin, du lithuanien, du vieux slave, du gothique et de l'allemand*, parut en cinq volumes de 1833 à 1852. Ses travaux furent traduits et popularisés en France par Michel Bréal (1832-1915).

Peu après, tandis que Kaspar Zeuss (*Die Deutschen und die Nachbarstämme*, 1837) explorait les correspondances morphologiques

entre les langues slaves et germaniques, Adalbert Kuhn (*Zur Ältesten Geschichte der indogermanischen Völker*, 1845) formulait, à partir d'une comparaison systématique des langues indo-aryennes et slaves, le programme de ce qui allait devenir la « paléontologie linguistique ». En 1852, Kuhn fonda également la première revue de grammaire comparée, la *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, qui allait exercer une influence considérable, notamment sur Johann Wilhelm Mannhardt (1831-1880), directeur à partir de 1855 de la *Zeitschrift für deutsche Mythologie und Sittenkunde*. Le premier dictionnaire étymologique des langues indo-européennes fut publié en 1859 par August Friedrich Pott (*Etymologische Forschungen auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen*). À la même époque, le linguiste anglo-allemand Friedrich Max Müller (1823-1900), auteur d'un mémoire sur la philologie comparée des langues indo-européennes qui avait remporté en 1849 le Prix Volney de l'Institut de France, jetait les bases de l'histoire comparée des religions. Adolphe Pictet, de son côté, explorait systématiquement le vocabulaire. Tous ces efforts aboutirent à la formation de l'école des « néo-grammairiens » rassemblés autour de Karl Brugmann, dont la monumentale *Grundriss der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen* parut à Strasbourg à partir de 1886. Les études de l'indo-européen, dont on ne retracera pas ici l'histoire, n'ont cessé depuis lors de se développer. Elles restent aujourd'hui portées avant tout par la linguistique, mais font aussi appel à l'archéologie, à l'anthropologie, à la mythologie comparée, à l'histoire ancienne, à l'histoire des religions, à la sociolinguistique, etc. Sur le plan archéologique, les fouilles intensives

qui ont été entreprises depuis 1945, notamment en Russie et dans les Balkans, ont permis de mieux connaître les cultures préhistoriques et les mouvements de population intervenus entre le v^e et le iii^e millénaires. Sur le plan linguistique, l'étude en profondeur de l'évolution diachronique de certains termes a permis d'en établir définitivement la signification d'origine. Enfin, l'essor de la mythologie comparée a permis d'éclairer la corrélation entre la structure sociale et la hiérarchie interne des principaux panthéons. Les noms de Marija Gimbutas, Émile *Benveniste* et Georges Dumézil, pour ne citer qu'eux, incarnent ces approches nouvelles.

Émile Benveniste (1902-1976), spécialiste de la grammaire comparée des langues indo-européennes :

« Une phase nouvelle s'ouvre au début du xix^e siècle avec la découverte du sanskrit. On découvre du même coup qu'il existe une relation de parenté entre les langues dites depuis indo-européennes. »
(*Problèmes de linguistique générale*, 1, p. 19)

Quelques éléments sur la langue indo-européenne

La parenté des langues indo-européennes a été aperçue à la fin du XVIII^e siècle, avec la découverte du sanskrit, et elle a été démontrée au début du XIX^e par Franz Bopp, fondateur de la grammaire comparée.

Voici un certain nombre de caractéristiques de la langue indo-européenne primitive ; on peut faire la comparaison avec le grec ou le latin, ainsi qu'avec les langues actuelles.

– Noms, adjectifs :

* système de déclinaisons, à 8 cas : nominatif, vocatif, accusatif, génitif, datif, locatif, ablatif, instrumental ; soit 2 de plus qu'en latin (mais survivance du locatif en latin)

* 3 nombres : singulier, duel, pluriel (*cf.* en grec et en russe)

* 3 genres grammaticaux : masculin, féminin, neutre (*cf.* grec, latin)

– Verbe :

* système de conjugaisons, avec 3 nombres et 3 personnes, sans distinction des genres (français : 2 nombres, 3 personnes)

* désinences pour marquer les temps (différentes pour présent / passé)

* expression des modalités : indicatif, subjonctif, optatif ; et différents aspects des temps (comme la distinction entre l'imparfait et le passé simple [aoriste] : inachevé/achevé, durée...)

– Morphologie lexicale :

* construction des mots par dérivation : radical + préfixe, suffixe (un grand nombre de suffixes)

– Prononciation :

* système d'accentuations ; les mots comportaient des accents, faisant varier la durée et la force ; un accent par mot, sur le radical (pas sur un affixe ou une désinence) ; on avait donc des alternances de syllabes accentuées (longues et fortes) et inaccentuées (brèves et faibles) comme en grec ou en latin

* nous n'entrerons pas dans le détail du phonétisme, qui est le plus délicat à analyser, le plus sujet à caution.

* À côté des mots de base qui sont déclinés ou conjugués, fléchis (nom, verbe), relevons l'existence de mots-outils invariables qui font penser par exemple à nos conjonctions.

– Sémantique lexicale :

* comme dans les langues actuelles, les relations entre la forme et le sens (signifiant / signifié) sont complexes : homonymie, synonymie, etc.

Existence de relations métaphoriques (même mot pour soleil et œil).

Le sanskrit est très proche de cette structure linguistique, il possède de plus une remarquable potentialité de création lexicale, en particulier par des mots composés parfois interminables.

Vers 1500 avant n. è., le premier texte qui nous soit parvenu est déjà un monument littéraire, ce qui laisse deviner que la langue est déjà ancienne, bien constituée, reposant sur une littérature riche.

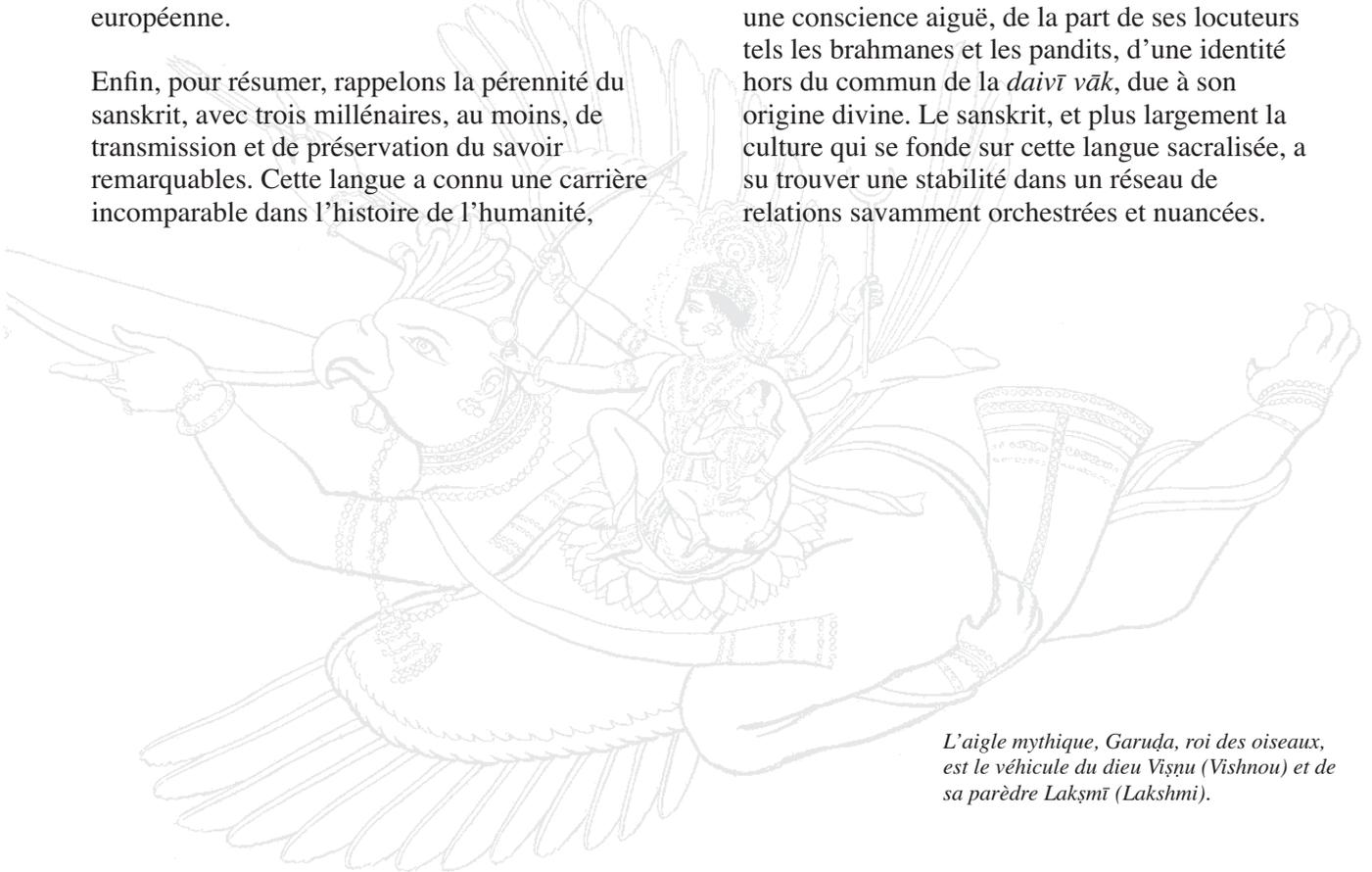
Le sanskrit se caractérise de toute évidence par l'une des plus riches littératures au monde, même si une grande quantité de textes est aujourd'hui perdue.

En conclusion, quelques remarques sur la langue indo-européenne. D'abord, elle n'est pas uniforme, mais connaît des variantes ; on peut supposer soit que plusieurs dialectes aient convergé (polygénèse), soit qu'une langue unique ait divergé (monogénèse). Ensuite, sur le plan diachronique aussi, on trouve plusieurs couches ; tout porte à croire que si on creuse, on trouvera, comme dans une fouille archéologique, plusieurs niveaux chronologiques. Cela tend à démontrer que l'indo-européen n'est pas un mélange venant d'un conglomérat de populations hétérogènes, mais qu'il s'agit bien de la langue d'un peuple (monogénèse). Aujourd'hui, la moitié de l'humanité parle une langue d'origine indo-européenne.

Enfin, pour résumer, rappelons la pérennité du sanskrit, avec trois millénaires, au moins, de transmission et de préservation du savoir remarquables. Cette langue a connu une carrière incomparable dans l'histoire de l'humanité,

marquée non seulement par sa longévité dans une forme constante (intégrant des variations n'altérant pas la compréhension), mais aussi par son rayonnement en Inde et hors de l'Inde (en Asie centrale, en Asie du Sud-Est, en Occident...), où sa découverte au XIX^e siècle par les savants marque un tournant dans l'histoire des idées, favorisant l'émergence d'une science nouvelle, la linguistique.

Ainsi pourrait-on penser, dans un premier temps, le fonctionnement du sanskrit en tant que langue et culture placées sous le signe d'une tendance à la différenciation, s'exprimant jusque dans les stratifications socio-religieuses les plus complexes. Le sens de la différence paraît ici lié à une conscience aiguë, de la part de ses locuteurs tels les brahmanes et les pandits, d'une identité hors du commun de la *daivī vāk*, due à son origine divine. Le sanskrit, et plus largement la culture qui se fonde sur cette langue sacralisée, a su trouver une stabilité dans un réseau de relations savamment orchestrées et nuancées.



L'aigle mythique, Garuda, roi des oiseaux, est le véhicule du dieu Viṣṇu (Vishnou) et de sa parèdre Lakṣmī (Lakshmi).

2. Premiers aperçus sur le fonctionnement de la langue

Conservé sous forme écrite par divers alphabets, telles la *devanāgarī*, et ses ancêtres, la *brāhmī* (consacrée ou relative à Brahṁā) ou la *kharoṣṭhī* (écriture en langue de chèvre, arrondie), le sanskrit demeure avant tout une langue orale ; douée d'euphonie et d'une grande rigueur syntaxique, cette langue fut préservée au cours des siècles du fait de son statut de langue sacrée. La puissance d'expression et la concision de cette langue vont de pair avec la recherche de la précision et la science de l'agencement interne que les brahmanes cultivèrent dans divers domaines. Grammaire de la parole, grammaire du corps ou du monde, indissolublement liées à celles du rite en ses aspects variés, codifiés à l'extrême, toutes ces formes procèdent d'une même intention, qui trouve une image parlante dans les structures des *maṇḍala** : il s'agit de mettre au jour des visions hautement différenciées du monde, du corps, de la parole, afin de mieux percevoir la structure du réel, de le célébrer et de le préserver, puisqu'il est une expression de l'Absolu. Si la *māyā**, puissance d'illusion à l'origine des formes, est à démystifier, elle n'en est pas moins une énergie divine, aux visages multiples et insaisissables, aussi divers que les courants de l'hindouisme !

En tant que science qui purifie la parole, et donc affine la pensée, la grammaire fut ainsi considérée comme un antidote agissant contre la confusion dans la sphère de l'expression verbale et de la

conceptualisation ; or c'est bien de ces deux fonctions que dépend dans une large mesure notre rapport au monde ; la grammaire constitue bien de ce fait une voie de transformation de soi, et, si elle contribue à surmonter la *māyā*, peut être considérée comme moyen de délivrance. Grâce aux maîtres-grammairiens éminents que connut l'Inde ancienne, des intuitions déconcertantes sur la parole virent le jour : sur sa nature réelle, sur ses multiples dimensions, mais aussi sur cette faculté, non seulement humaine mais également partagée avec tous les êtres vivants qui peuplent l'univers, dieux, animaux, reptiles, oiseaux. Le sanskrit apparaît ainsi comme un aspect, certes essentiel dans la hiérarchie des langues, mais non unique en dépit de sa forme parachevée. On le dit « purifié » (*samskr̥ta*) par la grammaire, considérée comme une science à part entière en Inde.

DE LA LETTRE AU TEXTE

L'alphabet, guirlande des lettres (*varṇamālā*) वर्णमाला

Dans ce chapitre sont abordées quelques notions indispensables pour comprendre comment fonctionne la langue sanskrite. Mais avant d'aborder ce domaine de manière théorique, l'auditeur attentif, à l'écoute de la parole

sanskrite, découvre une forme sonore recherchant l'euphonie, un rythme propre, scandé par des intonations particulières (haussement de la voix), un balancement syntaxique équilibrant la phrase. Les sonorités rythmiques des *mantra**, des poèmes ou *sūtra*, rappellent celles des torrents de montagne... Une pulsation et une énergie sensibles, associées à une véritable richesse vocalique et consonantique, caractérisent cette langue toute en nuances, portée par un alphabet comptant de 49 à 51 phonèmes ou même davantage, selon les classifications.

Le sanskrit classique possède, parmi tous ceux connus à ce jour, l'alphabet le plus complet.

Il est composé de :

– cinq voyelles brèves et quatre longues, ainsi que de quatre diphtongues ;

– deux sons accessoires :

*résonance nasalisée *anusvāra**, ण
proche de l'*anunāsika** suivant une voyelle ;
* le *visarga**, aspiration légère en fin de mot, ह
– les consonnes sont réparties d'après leur qualité sonore ou sourde, selon qu'elles vibrent ou pas ; selon leur aspiration (souffle), et leur point d'articulation :

-gutturales, *kaṅṭhya*

-palatales, *tālavya*

-cérébrales (langue vers le sommet du palais), *mūrdhanya*

-dentales, *dantya*

-labiales, *oṣṭhya*

-nasales, *nāsika*

(voir le tableau ci-après, partie II, 1, p. 123)

– les semi-voyelles *ya, ra, la, va* correspondant respectivement aux voyelles *i, ṛ, l, u*

– les sifflantes *śa, ṣa, sa* (les prononciations sont, pour les premier et dernier, proches des mots « chat », « sa » ; quant au *śa*, il se prononce entre

les deux, comme le *sa* suivant un *r*, ou comme le *ch* allemand de *Kirche* (cerise).

L'alphabet : *akṣarasamāmnāya*

akṣara impérissable, phonème – *samāmnāya* mémoire intégrale

Neuf voyelles (ces graphies ne valent qu'en initiale)

a	ā	i	ī	u	ū	ṛ	ṝ	l̥
अ	आ	इ	ई	उ	ऊ	ऋ	ॠ	ऌ

(dans les *Veda*, on trouve également Ṛ Ṝ :
l voyelle long)

Quatre diphtongues

e ai o au

ए ऐ ओ औ

Ces lettres-sons sont également porteuses d'une riche symbolique, notamment dans les *Tantra*. Ce point sera abordé avec les *varṇa* (partie II. 1 *infra*).

Musicalité et composition d'une phrase sanskrite

Les règles de *sandhi*, les jonctions au sein des mots et des phrases.

Pāṇiṇi a donné dans son traité de grammaire, l'*Aṣṭadhyāyī*, les nombreuses règles qui régissent les *sandhi*. Voici seulement quelques exemples de ces transformations euphoniques, très fréquentes en sanskrit.

– *manas* (pensée, esprit) suivi de *hara* devient *manohara* : ce qui ravit la pensée, beau, charmant.

De même *manas-gata* devient *manogata*, caché dans le « cœur-pensée ».

bhagavat- gītā → *bhagavad gītā* ;

tad tārā → *tat tārā* ;

saḥ aham → *so'ham*

Pour les transformations de voyelle, le nom composé *Īśa-Upaniṣad* prend la forme *Īśopanishad*.

La structure de la phrase et le balancement

Yathā... tathā, de la même manière que, ... ainsi

Yataḥ... tataḥ, du fait que (puisque), ... alors

Yadā... tadā, quand... alors

Yadi... tarhi, si... alors certes

La phrase sanskrite se caractérise par une grande souplesse dans l'ordre des mots, le verbe étant en général rejeté en fin de proposition.

Imbrication des subordonnées au sein d'une phrase-fléuve

Certains ouvrages, tels les traités (*śāstra*), emploient des phrases structurées selon un enchaînement (ou plutôt un emboîtement) de propositions subordonnées, qui court parfois sur plusieurs lignes.

Voici pour exemple le commentaire qu'apporte Abhinavagupta au verset d'Utpaladeva dans l'*Īśvarapratyabhijñāvimarśinī* :

ईश्वरप्रत्यभिज्ञा । [१अ० ५आ०

स्वातन्त्र्यमेतन्मुख्यं त-

दैश्वर्यं परमात्मनः ॥ १३ ॥

चेतयति इत्यत्र या चितिः चितिक्रियाँ
तस्याः प्रत्यवमर्शः स्वात्मचमत्कारलक्षण आत्मा
स्वभावः, तथाहि – घटेन स्वात्मनि न चमत्क्रि-
यते स्वात्मा न परामृश्यते न स्वात्मनि तेन
प्रकाश्यते न अपरिच्छिन्नतया भास्यते ततो
न चेत्यत इति उच्यते । चैत्रेण तु स्वात्मनि
अहमिति संरम्भोद्योगोच्छासविभूतियोगात्
चमत्क्रियते, स्वात्मा परामृश्यते स्वात्मन्येव
प्रकाश्यते इदमिति यः परिच्छेद एतावद्भू-
पतया तद्विलक्षणीभावेन नील-पीत-मुख-
दुःख-तच्छून्यताद्यसंख्यावभासयोगेन आभा-
स्यते, ततः चैत्रेण चेत्यते इति उच्यते । एवं
च विमर्शः स्वात्मनि अविमर्शोऽपि स्वात्मनि

Le verset d'Utpaladeva

*citiḥ pratyavamarshātmā parā vāk svarasoditā /
svātantryam etan mukhyaṃ tad aiśvaryaṃ
paramātmanaḥ // I.V.13*

चितिः प्रत्यवमर्शात्मा परा वाक् स्वरसोदिता ।
स्वातन्त्र्यमेतन्मुख्यं तदैश्वर्यं परमात्मनः ॥

« La conscience-en-acte est conscience réfléchie de soi. On l'appelle également "Parole suprême" qui se révèle d'elle-même (à tout instant). Elle est liberté absolue et ineffable souveraineté du Soi ultime. »

(Ce passage extrait du commentaire d'Abhinavagupta se déroule en quatre phrases :)
« Le terme *citi* (conscience active), de la forme verbale *cetayati* (il est conscient de), s'assimile à cette activité de la conscience dynamique (*citi-kriyā*) qui a pour nature la prise de conscience réfléchie de soi, caractérisée par l'émerveillement de sa propre essence (*svātma-camatkāra*). À titre d'illustration, (on cite) la jarre qui ne connaît pas cette conscience émerveillée de soi, et on la qualifie de non-consciente du fait qu'elle ne se manifeste pas de façon autonome et ne brille pas libre de toute entrave.

Quant à Caitra, il bénéficie au contraire, en son essence même (*svātmani*), de l'intuition spontanée de lui-même sous la forme "je" (*aham**), en raison d'une abondance d'énergie se déployant (*ullāsa-vibhūti*) (soudain) lors de l'ébranlement dû à une intense émotion, un effort extrême, une allégresse très vive. Cette essence (*svātmā*) brille, est perçue, en lui seul ; (cependant) sa conscience se limite elle-même sous forme de "ceci" (tel objet) – lui-même soumis aux innombrables phénomènes tels que le jaune, le bleu, le plaisir et le déplaisir, comme à leur suppression.

On en déduit donc que Caitra est animé de conscience (puisque) un objet "ceci" est appréhendé par sa conscience. Par suite, on ne peut logiquement soutenir que présence et absence de prise de conscience (*vimarśa*) s'excluent mutuellement. En effet, la faculté de représentation (*vimarśa*), pourvue d'une puissance illimitée, a pour nature de faire de l'objet un sujet, et, inversement, de les unir et les plonger en la vacuité. Et cette conscience réfléchie de soi (*pratyavamarśa*), est par essence énonciation d'une parole intérieure (*antar-abhilāpa*) indépendante de tout signe conventionnel (*saṃketa*), et émerveillement sans faille (*avicchinna-camatkāra*) ; elle ressemble à un signe de tête intérieur, imperceptible, sans relation à aucun objet. Et cette conscience est la vie même de toutes les conventions de langage qui marquent le domaine de *Māyā*, telles que la lettre "a", etc. (*a-kārādi*), puisqu'elle est le substrat (*antarbhitti*) où germent les prises de conscience : "c'est bleu...", "je suis Caitra..." ; du fait de sa plénitude, on qualifie de "suprême" (*para*) et de "parole" (*vāk*), car elle "énonce" (*vakti*) l'univers et le "nie" grâce à sa faculté de représentation (*pratyavamarśa*).

Ainsi cette puissance intrinsèque du Soi suprême - dont l'essence est conscience de soi (*svarasena cid*), repose en sa propre essence (*svātma-viśrānti*), inextinguible essor, immuable (*nitya*) je (*aham*) - est appelée "souveraineté du Soi suprême" et parfaite liberté. (Telle est donc la Parole suprême : *Paravāk*). »

Autre style: les *sūtra*, versets concis, aphorismes...

Nous avons déjà rencontré ce style avec les deux versets des *Yoga sūtra* (cf. partie I. 1 *supra*, p. 39-40, « Le sanskrit des *sūtra* »). Les *sūtra* consistent en des formules de style aphoristique si condensées qu'elles ne comportent la plupart du temps pas de verbe. On les appelle également « versets mnémoniques », une telle concision ayant en effet pour but la mémorisation des textes.

Le terme *sūtra* est polysémique ; parmi ses divers sens, du plus concret au plus abstrait, notons « corde, cordon, fil, fibre, ligne, trait, règle exprimée en aphorisme ».

Ce style épuré à l'extrême conduisit nécessairement à l'écriture de commentaires pour éclairer le/les sens des mots composés et du verset lui-même. Cette pratique fort courante pour les versets et les stances (*kārikā*) porte divers noms : *vṛtti*, *vivṛtti*, *vimarśinī*, *bhāṣya*...

... et l'art des commentaires

Divers termes désignent les commentaires *vṛtti*, *vivṛtti*, *vimarśinī*, *ṭīkā*, *bhāṣya*..., chacun connaît une spécificité. *Vimarśinī* renvoie à une réflexion approfondie, à une investigation ; la *vṛtti* à une glose brève ; *vivṛtti*, consiste en un commentaire plus développé, comme l'*Īśvarapratyabhiññā-vivṛtti-vimarśinī* d'Abhinavagupta.

Pour une idée des règles précises qui structurent le commentaire, reposant sur la syntaxe, cf. Pierre-Sylvain Filliozat, *Grammaire sanskrite paninéenne*, p. 171.

Quelques exemples de maximes : *subhāṣitam*, « ce qui est bien dit »...

Le terme *subhāṣita* est formé de *su-* (bien) et *bhāṣita* (dit).

udyamena hi siddhyanti kāryāṇi

C'est par l'effort que s'accomplissent les actes
na manorathaiḥ /

Non par les souhaits

suptasya siṃhasya mukhe

Dans la gueule du lion endormi

na praviśanti mṛgāḥ //

N'entrent pas les gazelles !

उद्यमेन हि सिद्ध्यन्ति कार्याणि न मनोरथैः ।

सुप्तस्य सिंहस्य मुखे न प्रविशन्ति मृगाः ॥

... ou *sūktimālā* « la guirlande des proverbes »

su - ukṭi (parole) - *mālā* (guirlande)

« Un homme sage devrait penser à la connaissance et la richesse comme s'il n'allait jamais vieillir ni mourir. Et il devrait accomplir le *dharma* comme si la Mort le tirait (déjà) par les cheveux. »

*ajarāmaravat prajño vidyāmarthaṃ ca cintayet/
grhīta iva keśeṣu mrtyunā dharmamācaret //*
Hitopadeśa, 3

अजरामरवत्प्रज्ञो विद्यामर्थं च चिन्तयेत् ।

गृहित इव केशेषु मृत्युणा धर्ममाचरेत् ॥

« Qu'est-ce que la conduite juste ? La bonté généreuse envers tous les êtres.

Qu'est-ce que le bonheur ? Être en bonne santé.

Qu'est-ce que l'amour ? La confiance parfaite.

Qu'est-ce que l'instruction ? Le discernement. »

*ko dharmo bhūtadayā kiṃ saukhyamārogitā jagati
jantoh /
kaḥ snehaḥ sadbhāvaḥ kim pāṇḍityaṃ paricchedaḥ //
Hitopadeśa, 1.149*

को धर्मो भूतदया किं सौख्यमारोगिता जगति
जन्तोः ।
कः स्नेहः सद्भावः किं पण्डित्यं परिच्छेदः ॥

La poésie et le jeu du double sens : *śleṣa** (prononcé shlesha)

L'expression sanskrite se caractérise par de nombreux indices de sens en un minimum d'espace : le défi des brahmanes est en effet de s'exprimer de manière très synthétique. S'appuyant sur les règles de construction fournies par les traités de grammaire, les poètes inventent de nouvelles formes. L'un des éléments les plus étonnants du *kāvya* (art poétique) consiste à écrire des versets possédant un sens équivoque, dans ces *śleṣa* l'interprétation joue sur la polysémie et l'homonymie des mots sanskrits. Voici un exemple de *śleṣa* (relevé par P.-S. Filliozat, *Le sanskrit*, p. 108) rassemblant deux énoncés en un seul, puisqu'une même suite de sons évoque d'une part le ruissellement du Gange et une famille de brahmanes ; les *śleṣa* sont par ailleurs un habile moyen stylistique pour suggérer la parenté de deux éléments ainsi reliés. Le composé *sakalakalāgamagambhīra* peut ainsi se comprendre de deux manières :
– concernant la famille, *sakalakalā-āgamagambhīra* signifie « profondeur (dans la connaissance) de tous les arts et traditions »,
– concernant le Gange, commençant son cours dans les cieux, *sa- kalakala- āgamagambhīra* évoque son ruissellement céleste « profond dans sa chute accompagnée de tumulte ».

Richesse sémantique et lexicale du sanskrit

En les nommant, la langue sanskrite met en lumière des nuances subtiles de la réalité, qui passaient inaperçues. Il semble alors que parler une *autre* langue permet de s'entretenir avec le monde (et avec soi) sur un autre mode, à la lueur d'une parole qui rehausse les couleurs de l'expérience. Prenons l'exemple des mots exprimant la vie de la conscience, construits sur une même racine *CIT*.

cit : pure conscience, conscience absolue

citi : conscience dynamique, conscience en acte

citta : psychisme (ce qui s'est déposé dans la pensée) part. passé passif de *CIT*, *cetayati*

cetas : conscience, sensibilité

cetanā : perception

caitanya... : conscience en sa plénitude

Un mot ne livre son sens qu'après avoir été analysé étymologiquement ; le dictionnaire ne suffit pas toujours ! Et l'on découvre ainsi la dynamique d'une image illustrant une notion (au premier coup d'œil fort théorique) ; la démarche d'investigation des racines permet ainsi un enrichissement de sens rendant plus accessible sa compréhension.

Voici quelques exemples, dont certains déjà vus précédemment :

śraddhā śrad-dhā : la foi, la confiance : être établi *DHĀ*, dans le cœur *hr̥d/śrad*

samādhi sam-ā-dhi : l'absorption, la méditation : être parfaitement (*sam*) posé (*dhi*) dans le centre (*ā*) – le sujet.

saṃsāra saṃ-sāra : le fleuve du devenir, l'écoulement (*sāra*) universel : tout (*sam*) s'écoule.

sūtra sū-tra : le verset, l'aphorisme, le fil ; instrument (-tra) pour *SIV* coudre, unir.

nirvāṇa nir-vāṇa : l'extinction-délivrance : souffler (*VĀ*) pour éteindre la flamme des désirs... complètement (*nir-*).

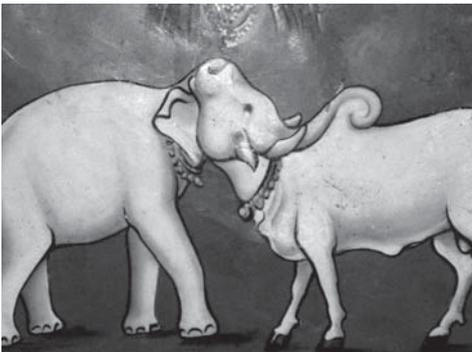
āsana ās-ana : la posture, être en train de, manière d'être, modalité du devenir adjectif verbal du verbe *ĀS*

prāṇa (pra-ana) : le souffle (*ana*) qui anime, qui va de l'avant (*pra-*).

Il est également stimulant, pour la compréhension de l'esprit de cette langue, de discerner au cœur des mots, souvent intraduisibles de manière satisfaisante, des images qui ramènent à des archétypes simples, et qui puisent dans la nature une force suggestive universelle :

Pra-kāśa, lumière de la conscience : celle qui met en lumière *KĀŚ*, qui manifeste les phénomènes, en les pro -(*pra*)-jetant au sein de la lumière infinie, métaphore de la Conscience cosmique. *cit* (*CIT* racine au double sens d'assembler les bûches, d'observer/rassembler les divers éléments), suggérant la nature ignée de la conscience.

Notons également la carrière insolite de certains termes illustrant des concepts philosophiques, et s'appuyant sur des images sensibles :



Tête d'éléphant ou muffle de vache ? Ce tableau illustre la possibilité d'une double lecture de la réalité, de même que les *Sleṣa* en littérature.

*spanda** : vibration (réalité absolue dans le Śivaïsme du Cachemire)

dhvani : résonance (puissance de suggestion comme essence d'une œuvre d'art)

saṃskāra : sacrement, synergie inconsciente (œuvrer ensemble), dérive de *saṃs KR*

vāsanā : vestige inconscient, (tout acte, telle une fleur odorante, laisse un parfum imprégnant la pensée).

LA GRAMMAIRE, UNE SCIENCE DE LA PAROLE – UN ART DES NUANCES

Tout au long de sa longue carrière, le sanskrit a joué le rôle de laboratoire de recherche ; la langue raffinée des lettrés est devenue espace d'interprétation (des textes, des mots, des lettres). L'élaboration de la grammaire, de la phonétique... est animée par une intention évidente d'euphonie et de synthèse, au service du détail, de la nuance, de la différenciation.

Les diverses fonctions d'une langue sacrée et savante à la fois résident pour l'essentiel en sa capacité à transmettre de l'un à l'autre (de maître à disciple), d'un temps à un autre, d'un lieu à un autre, tout en demeurant fondamentalement, « dans l'esprit », identique à elle-même. Ne serait-ce pas dans l'art de cet incessant et vital passage de soi-même vers autrui, vers autre chose, et réciproquement, dans le retour à elle-même, accompagné d'une intense réflexion sur sa structure propre, que cette langue a su puiser son excellence ? C'est ainsi que s'est développée la grammaire, *vyākaraṇa** ou science de l'analyse comme l'indique ce terme *vi-ā-karaṇa* contenant l'idée d'opérer (le verbe *KR* faire, agir) une

différenciation (le préfixe *vi-*). La grammaire ainsi définie apparaît alors comme l'étude de l'articulation interne du discours, sous l'angle de la phonétique avec la combinaison d'un son à un autre, ou encore de la syntaxe, de la morphologie, exprimant par les noms, les verbes, etc. les nuances de sens par lesquelles les mots se différencient mutuellement. Il existe en sanskrit des formes verbales telles que les modes désidératif ou intensif, les voix (hormis la forme passive) dites active ou moyenne (*parasmai-* et *ātmane-pāda...*), suggérant que l'action est faite pour soi (*ātman*) ou pour autrui (*para*). Les penseurs, notamment les poéticiens, ont par ailleurs élaboré une théorie des niveaux de la parole, depuis l'intuition première de l'idée jusqu'à son expression verbale. Nous en verrons plus loin la théorie développée en Inde ancienne par les philosophes-grammairiens, ainsi que par les penseurs cachemiriens médiévaux.

Aperçus sur le verbe dans la grammaire sanskrite

Avant d'aborder des aspects plus techniques, écoutons le poète bengali Lokenath Bhattacharya (1927-2001) évoquer son apprentissage « mélodique » de la grammaire.

Une conjugaison enchantée, la perception d'un poète

« La pluie tombe. En moi j'entends, comme des feuilles mortes qui tombent elles aussi dans des forêts lointaines : *ti tas anti / si thas tha / mi vas mas...* Et après, qu'est-ce qui vient juste après ? Oui, maintenant je me souviens : *tu tam antu / hi tam ta / ani ava ama.* (...) »

« Non ce ne sont pas des mots doués de sens, mais des formules de conjugaison en sanskrit : des signes, des symboles, des désinences à la fin d'un verbe. Comme un bras, une jambe ou une queue qui transforme un verbe en un corps, un animal reconnaissable, un organisme vivant, un être au souffle vital qui fait ou dit quelque chose, qui marche ou se contente de penser. Par exemple on reconnaît en "*ti tas anti*" les marques du présent. Outre le temps chaque désinence exprime la personne et le nombre. De même qu'il y a trois personnes il y a trois nombres : le singulier, le duel et le pluriel. Il ou elle, eux deux ou elles deux, plusieurs d'entre eux ; toi, vous deux, plusieurs d'entre vous ; moi, nous deux, plusieurs d'entre nous. (...) » Lokenath Bhattacharya, « *Ti tas anti* », *Où vont les fleuves*, p. 99-101 dans *L'autre rive*, trad. Marc Blanchet.

Du verbe poétique au verbe dans la grammaire

Les deux paragraphes suivants visent à donner un aperçu du fonctionnement de la langue sanskrite, focalisé sur le verbe : tout d'abord les voix, puis les modes et les temps. Cet aspect technique peut être éludé. Le lecteur peut se reporter directement au paragraphe intitulé *Une philosophie de la parole accordée à la grammaire*, p. 58.

-*Prayoga*, les trois voix du verbe en sanskrit

Active	<i>kartari</i>
Passive	<i>karmaṇi</i>
Impersonnelle	<i>bhāve</i>

Les verbes transitifs *sakarmaka* peuvent se conjuguer à l'actif et au passif.

Les verbes intransitifs *akarmaka* aux voix active et impersonnelle.

Pour les verbes « transitifs » : un objet est nécessaire pour compléter le sens du verbe, tandis que les intransitifs ne sont pas dans ce cas.

Karman, action, œuvre, devient *karma-* en premier membre d'un mot composé ;

Karmaka signifie de manière générale « effectif, efficace » et dans le domaine grammatical « complément d'objet direct ».

racine <i>dhātu</i>			
verbe transitif <i>sakarmaka</i>		verbe intransitif <i>akarmaka</i>	
voix active <i>kartari</i>	voix passive <i>karmaṇi</i>	voix active <i>kartari</i>	impersonnelle <i>bhāve</i>

Quelques exemples :

a- *kartari*, voix active

l'enfant lit un livre :

bālaḥ pustakaṃ paṭhati /

le soleil met en lumière l'univers :

sūryaḥ viśvaṃ bhāsayati /

En raison d'une règle phonétique (*aḥ* + sonore devient *o*), cette phrase se transforme ainsi :

sūryo viśvaṃ ābhāsayati /

Dans l'écriture, les consonnes en fin de mot se trouvent liées à la voyelle du mot qui suit :

viśvaṃābhāsayati /

b- *karmaṇi*, voix passive

la conscience est perçue comme un espace

cid ākāśaḥ iva anubhūyate /

cid ākāśa iva anubhūyate /

cidākāśa ivānubhūyate /

– dans ces phrases sont employées des règles de transformation phonétique des mots :

cit devient *cid* devant une consonne sonore ou une voyelle (phonème sonore par nature).

Devant une voyelle autre que *a*, *aḥ* devient *a*.

Deux voyelles se succédant se fondent (sauf exception, avec les formes optionnelles des pronoms ou des transformations déjà issues de *sandhi*)

BHŪ bhavati, passif *bhūyate*

anu-BHŪ embrasser, ressentir, éprouver, percevoir

– *Bhāve* : forme impersonnelle

Cette tournure constitue un élément typique du style sanskrit.

padmena sthīyate (forme passive de *STHĀ* se tenir debout, prendre place...) à la place de la forme active (le lotus se dresse *padmaḥ tiṣṭhati*)

Les modes et les temps du verbe sanskrit

La conjugaison comporte trois axes appelés :
 – système du présent comprenant le présent, l'imparfait, trois modes (indicatif, optatif, impératif) ;
 – système de l'aoriste, auquel est relié le précatif ;
 – système du parfait.

Quelques exemples de formes conjuguées à la 3^e personne du singulier (à la voix active *parasmaipada*) pour le verbe *BHŪ bhavati*, exister, devenir

- présent de l'indicatif : *bhavati*
- imparfait de l'indicatif : *abhavat*
- impératif : *bhavatu*
- optatif : *bhavet*
- aoriste : *abhūt*
- précatif : *bhūyāt*
- parfait : *babhūva*

Au futur : *bhaviṣyati*, au conditionnel *abhaviṣyat*,
 Au causatif : *bhāvayati* au présent, toutes les autres formes (optatif...) se retrouvent dans cette rubrique.

Au désidératif, de même : *bhubhūṣati*...
 À l'intensif : *bobhavīti*.

Une philosophie de la parole accordée à la grammaire

Une valeur éminente est attribuée à la parole comme essence de la réalité, et à la connaissance de la parole comme principe de dévoilement et d'éveil. Le philosophe-grammairien Bhartṛhari a développé une théorie.

L'absolu est Parole, proclame le *Ṛg Veda* dans son célèbre hymne à la Parole ; mieux encore, le monde est Parole, car il est une expression de la Parole ou Son, *śabda*, image suggérant le Brahman selon la formule *Śabda-Brahman*, Brahman-Son.

Il est pour nous étonnant de découvrir la grammaire sanskrite, telle qu'elle a été pensée par ses plus brillants techniciens, comme instrument essentiel de la pensée philosophique et religieuse, mais pas seulement, puisqu'il faut tenir compte de l'immense corpus dédié aux autres champs du savoir : art de la politique...

Pour résumer cette approche, le réel est perçu comme parole et la parole comme essence du réel, évoquée comme l'Un, l'Originel immuable, le Brahman ou absolu, devenant *nāmarūpa* « noms et formes », composant la réalité en son infinie variété. L'Absolu est ainsi conçu comme Parole ineffable *vāk*, ou Son *śabda*, trame indivisible et vibrante, silence sous-jacent à toute expression sonore. Bien qu'indicible cet Un fonde toute parole.

Selon Bhartṛhari, *śabda* désigne un mot doué de sens (*upadāna śabda*). *Śabda** est l'unité présente en chaque forme de discours, sous-jacente à toute parole, tel le feu latent dans le bois qui éclaire et diffuse sa chaleur lorsqu'il se manifeste.

*Araṇiṣṭhaṃ yathā jyotiḥ prakāśāntarakāraṇam /
Tadvacchabdo'pi buddhiṣṭhaḥ śrutīnām kāraṇām
prṭhak // Vākyapādīya, I.46*

« De même que la lumière (*jyotis**) infuse dans les bois de friction est source d'autres luminosités (*prakāśa*),

De la même façon, c'est la parole, présente à l'état latent dans la conscience intellectuelle (*buddhi*), qui est cause des paroles (émises et) entendues. »

Il faut reconnaître dans ce verset le terme *śabda* au début de la seconde ligne, qui a subi une métamorphose en raison des *sandhi* (règles d'euphonie) : *tadvat śabdah api* devient *tadvacchabdo'pi*.

Les *araṇi* sont les morceaux de bois utilisés dans le sacrifice védique pour allumer le feu sacrificiel : ils sont formés de deux pièces en bois s'emboîtant, le socle en acacia (*śamī*) percé d'un trou où l'on fait tourner rapidement un bâton de pippal, ce qui provoque l'étincelle de feu. Quant à *buddhi*, ce terme désigne l'intelligence ou la pensée irriguée d'intuition intellectuelle.

Dans son œuvre majeure, la *Vākyapādīya*, Bhartṛhari (v^e-vi^e s. ?) fait état de correspondances plaçant la grammaire à un rang incomparablement plus noble que dans la culture occidentale.

En amont, l'Absolu est conçu comme la Parole, ou *Śabda-Brahman* ; le cheminement vers la réalisation, c'est la connaissance ; quant à la grammaire, elle est déclarée comme la porte ou la voie (*dvāra*) ouvrant sur la réalité absolue.

*tad dvāram apavargasya vāṇmalānām cikitsam /
pavitram sarvavidyānām adhividyām prakāśate //
... iyaṃ sā mokṣamāṇānām ajihmā
rājapaddhatiḥ //*

« (La grammaire) est une voie de délivrance (et de béatitude) (*apavarga*), une panacée pour les impuretés de la parole, elle illumine et purifie toutes les sciences... (Telle est) la voie royale sans méandre des chercheurs de délivrance. » *Vākyapādīya*, I.14 et 16b

*śāstrapūrvake prayoge'bhyudayas tat tulyaṃ
vedaśabdena / Kātyāyana, Vārttika, I.10.21*

« Quand on se sert (de la langue) après avoir étudié la grammaire, on obtient le bonheur céleste (*abhyudaya*) tout comme par la parole du *Veda* (*vedashabdena*). » *Kātyāyana, Vārttikā* (trad. M. Biarreau, *Théorie de la connaissance*, p. 269)

Parmi les intuitions de ce grammairien-philosophe :

*tasmād yaḥ śabdasamskāraḥ sā siddhiḥ
parātmanaḥ / tasya pravṛttitattvajñas tad
brahmāmṛtam ashnute // Vākyapādīya, I.132
(ibid., p. 266)*

« L'univers est une parole dont le sens est *Brahman*. »

« La purification de la parole est la réalisation de l'*Ātman* (Soi) suprême ; celui qui connaît le principe du fonctionnement de la (parole) parvient au *Brahman* immortel. » *Vākyapādīya*, I.132

Comme la lumière, dans un même élan, illumine et se dévoile, apparaît et fait apparaître, de la même manière *sphoṭa* se dévoile, en révélant le sens du mot. Bhartṛhari évoque la luminosité intrinsèque du *sphoṭa*. Dans le verset cité ci-dessus (*Vākyapādīya*, I.46), la mise en lumière est suggérée, les termes *prakāśa* et *jyotiḥ* évoquant couramment la lumière contiennent une image dynamique, un élan contenu, exprimé par *pra-* (vers) et la racine *DYUT* étinceler,

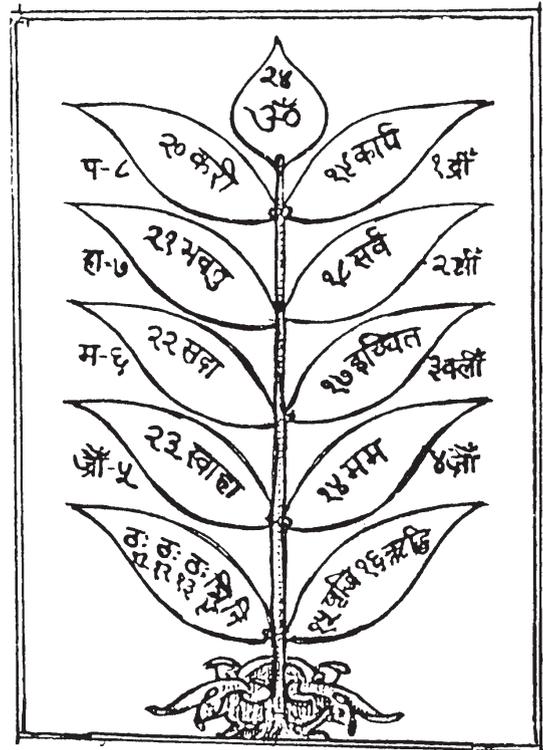
étymologiquement lié à *jyotis*. De même, le verbe *praKĀŚ* (*Vākyapādiya*, I.14 et 16b) suggère pour le phénomène de la parole l'image d'une manifestation extérieure d'une « connaissance » qui réside intérieurement (*antarajñāna*), à la manière d'un bourgeon qui éclôt (*sphoṭa*) : *sphoṭa* : éclosion de sens, puissance de déploiement du sens ; ce par quoi le sens éclate, tel un bourgeon, passant de l'invisible au visible, de l'inaudible à l'audible, du sans-forme à la forme. Sans séquence, indivisible, telle est la nature essentielle de la parole qui engendre le multiple.

Araṇi : bois de friction qui sert dans le rituel védique à faire jaillir l'étincelle qui allume le feu (*agni*). Ce terme dérive de la racine *R* (agencer, mettre en place)

Selon cette approche, une parole (phrase, texte...) procède par scintillement de sens, affleurant en une succession ininterrompue, ou éclairs intuitifs successifs, si brefs qu'ils passent inaperçus dans le flot des pulsations de sens.

Un point essentiel, souligné par les grammairiens, concerne la purification de la parole, *śabda* - *saṃskāra**, qui est précisément l'œuvre de la grammaire (*vyākaraṇa*), sa vocation même ; atteindre à une forme parachèvement de la langue est considéré comme un chemin vers la délivrance... dans la mesure où cette réalisation délivre de la nescience (*avidyā*), de la confusion (*moha*). Il s'agit d'accéder à la forme essentielle (*svarūpa*) de la parole.

Dans les *Upaniṣad* et les *Tantra*, des jeux « herméneutiques », des devinettes ou énigmes, sont utilisés, pour aiguïser la curiosité et inciter à déceler des sens cachés, comme par exemple le retournement des mots, qui joue sur la symétrie (cf. p. 127 « Les racines verbales en miroir VID – DIV... ») Il s'agit là de pratiques ludiques, débouchant sur l'intuition de sens nouveaux.



Yantra auspicious.

Vyākaraṇa (व्याकरण), Grammaire sanskrite

La grammaire est considérée comme une discipline logique qui confère à la langue un haut degré de raffinement et de précision ; une telle approche correspond au terme « sanskrit » ou *saṃskṛta* signifiant purifié, consacré, raffiné. L'agencement complexe des unités de son et de sens, propre au langage articulé, appartient à l'ordre du *ṛtam* ; plus subtil il est, plus riche est l'expression de la pensée. Elle comprend de nombreuses parties, morphologie, phonétique, philologie, étymologie... Selon la tradition indienne, *vyākaraṇa* forme l'un des six membres du *Veda*, *vedāṅga*, et fut mis en forme de manière synthétique par le grammairien fameux, Pāṇini. Cet état des lieux de la langue correspond semble-t-il à celui du sanskrit tel qu'il fut parlé au ^ve ou ^{vi}e siècle avant notre ère, et tel qu'il est utilisé dans les textes religieux. Ce n'est qu'aux alentours du ⁱⁱe siècle qu'il apparaît dans les textes littéraires, le théâtre notamment.

Le sens de *vyākaraṇa* (analyse grammaticale)

La valeur de la grammaire dans la culture sanskrite est incomparable, car elle est considérée comme une voie de libération ; cela s'explique si l'on se réfère au point de vue de la pensée religieuse hindoue sur la nature du monde, conçu comme un reflet vivant de la Parole oxoriginelle. Dans cette perspective, comprendre la nature véritable des mots (*pada*) et des phrases (*vākya*) donne ainsi accès à une plus claire vision de la réalité. Ce nom est formé sur un substantif dérivé de la racine *KṚ* faire, créer, préfixé de *vi-* et de *-ā* :

L'étymologie de *vyākaraṇa* met en lumière deux aspects complémentaires de signification, discrimination et dévoilement :

- d'une part : distinction, analyse (lié à *vi-*)
- d'autre part : manifestation, révélation (lié à *ā-karaṇa* masse, origine).

De manière plus générale le préfixe *vi-* indique un mouvement de dissociation, de diffusion, de discrimination, d'intensité, de déviation (cf. dictionnaire Renou-Stchoupak). Le préfixe *-ā* donne, pour les expressions verbales, les sens de « retour vers » le sujet ou « à partir » de celui-ci.

Kāraṇa signifie ici instrument, moyen, mais de manière générale, possède les sens de cause, motif, moyen. Il est formé sur *KṚ*, *karoti*, verbe qui a donné naissance à un vaste réseau de termes fondamentaux dans la philosophie indienne, par exemple *karman* : acte, fruit des actes, *saṃskāra*, sacrifice, etc.

Le verbe *KṚ*, « faire, accomplir, agir » et ses dérivés, racine du terme *vyākaraṇa*

La racine verbale et ses modulations *KṚ* *karoti*, *kurute* (formes active et moyenne) : faire, accomplir, préparer, entreprendre, employer.

Cette racine est apparentée aux termes latins *creo* (croire), *caerimonia* (cérémonie), aux termes grecs *chronos* (cf. dictionnaire Monier-Williams) Titan, fils d'Ouranos, dieu du temps, équivalent de Saturne, ou *chrainô* : réaliser, accomplir, achever, ainsi qu'au terme irlandais (hibernien) *ceard* : art, fonction, pour ne citer que quelques exemples.

De nombreuses expressions sont construites avec *KṚ* ; en voici quelques-unes, parmi les plus évocatrices :

- *kṣaṇam kuru* « prépare l'instant », « prends patience un instant »

le verbe est ici à l'impératif 2^e pers. *kuru* (prononcé kourou)

Kṣaṇam signifie l'instant.

- *matiṃ* ou *buddhiṃ KṚ* : tourner son esprit vers ; *mati* ou *buddhi* sont ici à l'accusatif, en tant que complément d'objet direct. Ils désignent la pensée intuitive.

- *dharmaṃ KṚ* : accomplir son devoir (*dharma*)

À la forme *ātmanepada* (appelée « moyenne », originellement l'action est faite au bénéfice du sujet, contrairement à la forme *parasmaipada* où l'action est accomplie pour autrui) : *KṚ* prend alors d'autres sens :

- assumer une forme, un nom
- honorer (les dieux)
- prononcer.

Quelques substantifs dérivés de la racine *KṚ*

kara- : qui fait, qui cause

la main, la trompe de l'éléphant

karaṇa : adjectif verbal (le fait de faire)

qui fait, accomplissement, organe des sens, instrument

kāraṇa : cause première, motif, moyen

kāraka : qui crée, fait ;

relation casuelle entre un nom et un verbe ou entre deux noms (excepté le génitif)

kārikā : brève explication destinée à éclairer le sens d'un texte ardu.

aphorisme

karman : œuvre, action

kārya : qui doit être fait ; tâche, obligation ; effet, résultat

kriyā : acte, activité, pratique médicale, sacrificielle

personnification comme fille de Dakṣa (« adroit », « intelligent », nom d'un Prajāpati – seigneur des créatures, protecteur de la vie –...) et épouse de Dharma, l'Ordre cosmique, le devoir...

karuṇa : le pathétique

karuṇā : compassion

kṛti : action de créer, de faire, composer, activité, œuvre

kṛtya : qui doit être fait, juste ; devoir, dessein

kṛtrima : artificiel, faux, factice, acquis, non naturel.

Le jeu des préfixes

Dans les exemples suivants est mise en évidence la capacité de moduler le sens de la racine grâce aux préfixes :

- *vyākāra* : description détaillée, développement, justesse grammaticale (selon le dictionnaire sanskrit-anglais Monier-Williams).

vi-, issu probablement de *dvi-* (deux), exprime la dissociation, l'arrangement, ou même l'opposition. Devant une voyelle il devient *vy-*.

ā- a le sens de mouvement à partir de ou jusqu'à – prenant pour référence un sujet central.

Le verbe *vyā-KR* indique un processus de développement qui, dans le domaine du langage, renvoie à une analyse explicative de la structure grammaticale.

- *saṃskāra* (*saṃ-s-kāra*) : ce qui agit ensemble, synergie (*saṃ* : tout, ensemble, complètement), sacrement.

Ce terme dérive de *saṃsKR saṃskaroti* (3^e pers. sing.) : assembler, préparer, fabriquer, purifier, consacrer.

- *adhikāra* : charge, privilège (*adhi* : sur, au-dessus, concernant ; très).

Le verbe, *adhi-KR*, signifie confier une charge, traiter comme une chose essentielle.

- *vikāra* : transformation, altération, hostilité ; *-vi* suggère une disjonction, une discrimination, un écart, voire une intensité. Le verbe *vi-KR* (à la forme active) a pour sens altérer, défaire, ruiner, agir en ennemi ; à la forme moyenne : changer d'humeur.

Pāṇini, un grammairien d'exception

Pāṇini, grammairien de renom, également connu sous le nom de Śālātūrīya, a vu le jour au IV^e av. n.è. à Śālātūra (actuel Pakistan). Héritier d'une longue tradition brahmanique, il a laissé à la postérité une œuvre célèbre, l'*Aṣṭādhyāyī*, nommée aussi *Dākṣiṣputra* ou *Pāṇinīyam*. Ce traité de grammaire aphoristique forme un monument impressionnant par ses qualités de synthèse, notamment par un code étonnant d'abréviations monosyllabiques. En quatre mille *sūtra* (versets à mémoriser) il livre une description de la langue sanskrite et de ses règles si achevée qu'il est considéré comme l'ancêtre de la linguistique. Il élabore une phonétique précise, il structure l'ensemble des phonèmes pour aboutir à un ordre alphabétique suivant un ordre logique, selon le point d'articulation, différenciant les consonnes sourdes, sonores, aspirées, non aspirées (*cf.* le tableau des consonnes). Cet ouvrage donne également le mode de formation des mots à partir de leur racine verbale (*dhātu*). Il existe environ deux mille racines verbales en sanskrit, classées en dix groupes (*gaṇa*), qui donnent naissance à une famille de mots formés sur la syllabe originelle ; leurs formes connaissent de nombreuses transformations possibles, jouant d'une part sur les degrés de la voyelle : ex. i, e (é), ai (aï), d'autre part sur le rajout de préfixes et de suffixes.

Buddha prêchant son premier sermon, les mains jointes en dharmacakra-mudrā, symbolisant la mise en mouvement de la roue de la Loi (dharma). Sarnath, v^e s.

Les variations vocaliques

Voici un exemple de variations des voyelles à partir d'une même racine verbale *BUDH* :

BUDH bodhati (3^e pers. sing.) s'éveiller, percevoir, comprendre, connaître.

De cette racine dérivent les mots :

budha sage, intelligent

buddha (participe passé) éveillé, compris, qui a atteint l'illumination

buddhi esprit, intelligence, présence d'esprit

bodhi connaissance, illumination, éveil

bauddha relatif au *Buddha*, adepte bouddhiste.

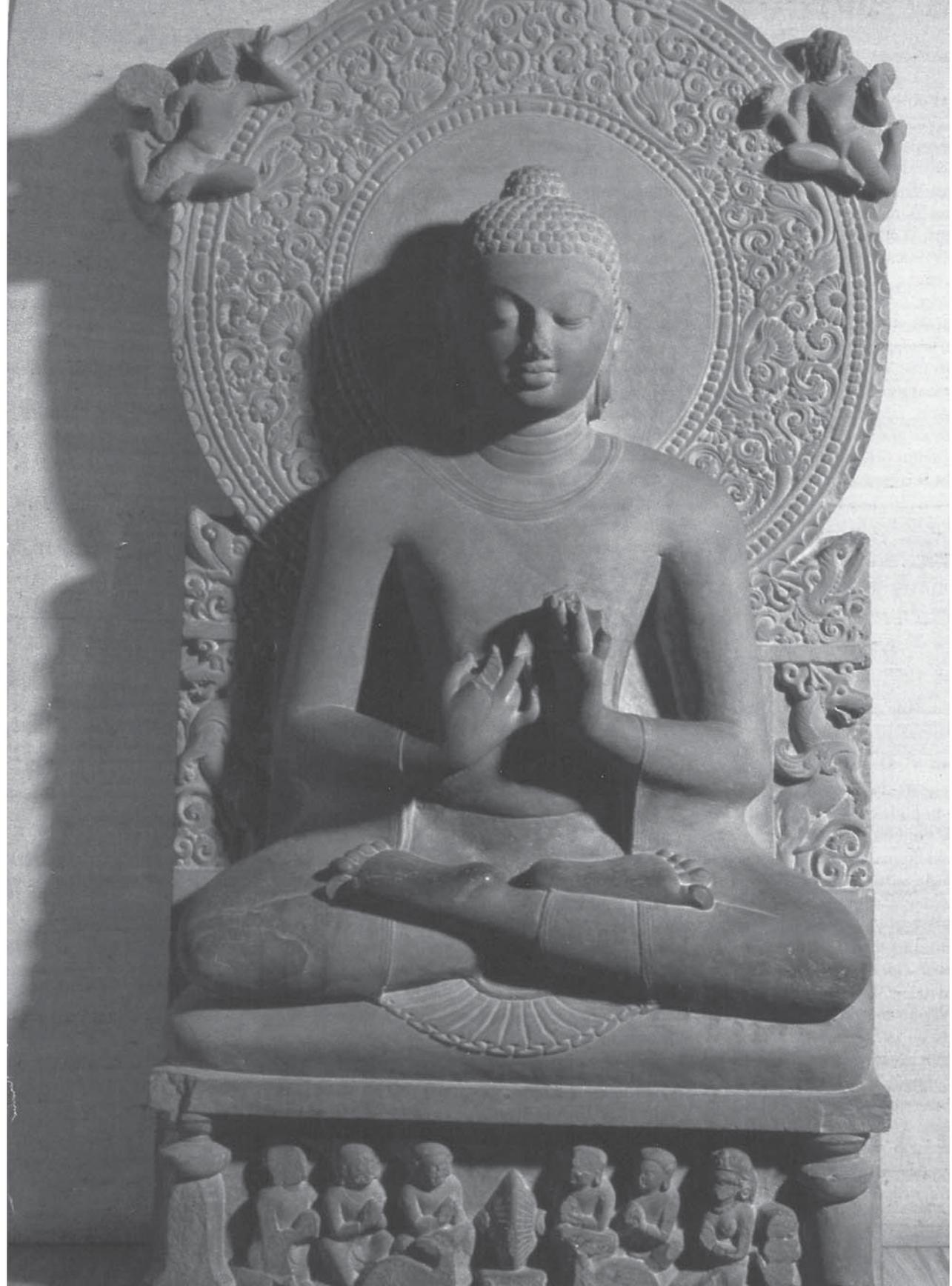
Cette présentation systématique du sanskrit et de ses règles par Pāṇini fera date en fixant la norme du sanskrit classique. Certaines de ses expressions sont passées à la postérité dans la linguistique moderne, par exemple *saṃdhi* ou *sandhi* (ligature), *bahuvrīhi* (composé possessif)... Grâce à une analyse poussée de ses structures, le sanskrit a ainsi pu demeurer presque inchangé durant une trentaine de siècles ; on a coutume de diviser l'histoire du sanskrit en trois périodes : védique (*Veda*, *Upaniṣad*...), épique (*Mahābhārata*, *Rāmāyana*...), classique enfin, avec l'apogée de la culture sanskrite que l'on fait correspondre avec l'ère Gupta (iv^e-vi^e siècles), notamment avec Kālidāsa, le grand poète et dramaturge, auteur renommé de *Shakuntalā*. Bien d'autres lettrés, *paṇḍita*, éminents ont jusqu'à aujourd'hui écrit dans « la langue des dieux » des ouvrages philosophiques, poétiques de grande envergure. Ce qui conduit à penser que le sanskrit n'est pas une langue « morte », mais qu'il continue de vivre à travers ceux qui, de nos jours encore, utilisent ce véhicule de pensée et de connaissance sur un mode créatif, et non pas seulement comme parole faisant référence au passé.

Les Maheśvarasūtra et l'Aṣṭādhyāyī (aphorismes grammaticaux) selon Pāṇini...

On rapporte, selon la tradition, que Pāṇini, fils de Paṇina et de Dākṣī, perdit son père alors enfant et qu'il sombra pendant longtemps dans un ennui profond ; à la suite d'une remontrance de sa mère qui lui reprochait sa nonchalance, il s'enfuit un jour de la maison et se met à pratiquer une ascèse intense. C'est alors que Maheśvara (ou Śiva) se manifesta à lui et dévoila, en les scandant sur son petit tambour, le *damarū*, les quatorze versets (*sūtra*) composant l'alphabet sanskrit. Ces versets (*sūtra*) portent le nom de *Maheśvarasūtra**. Ainsi, en une nuit, par la grâce de Śiva, le jeune Pāṇini devint un érudit. De retour chez lui, il composa le célèbre traité de grammaire intitulé *Aṣṭādhyāyī* comptant huit (*aṣṭa*) chapitres, et attira désormais auprès de lui de nombreux disciples.

... et leurs commentateurs

Le grammairien Kātyāyana nommé également Vararūci (iv^e-ii^e siècles avant notre ère ?), composa une glose *vārttika* sur les *sūtra* de Pāṇini, ainsi qu'un recueil de traités de phonétique destiné à la récitation exacte du *Veda*. Quant à Patañjali (ii^e siècle avant notre ère, vers 144 av. n. è.), philosophe et grammairien, il est lui-même l'auteur d'un « grand commentaire », intitulé *Mahābhāṣya*, aux *vārttika* de Kātyāyana sur l'*Aṣṭādhyāyī*. Selon la tradition hindoue, il passe pour la réincarnation du serpent mythique Śeṣa (prononcé *shesha*) (Vestige) ou *Ananta* (Infini), en lequel subsistent les « résidus » (*śeṣa*) des univers, après leur destruction cyclique, et qui serviront à la re-création des suivants. On lui attribue encore le rôle de fondateur du Yoga royal, *Rājayoga* ou *Aṣṭāṅga-yoga* (yoga à huit



membres) et la paternité des *Yogasūtra* ; il est fort probable cependant qu'il ne s'agisse pas de la même personne en raison de leur décalage temporel. Il est courant néanmoins qu'au seuil des *Yogasūtra* l'étudiant récite traditionnellement ce verset en hommage à Patañjali, reconnu simultanément comme médecin du corps, de la parole et de l'âme :

Yogena cittasya padena vācām malaṃ śarīrasya tu vaidyakena /
Yo'pākarot taṃ pravaraṃ munīnām patañjalim prāñjalir ānato'smi //

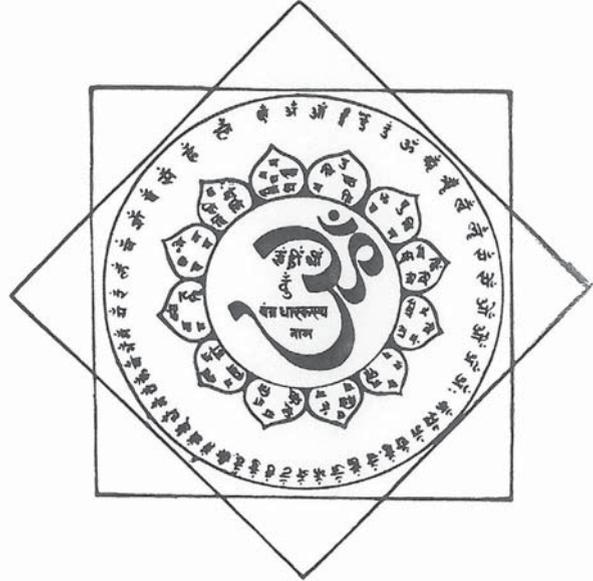
योगेन चित्तस्य पदेन वाचां मलं शरीरस्य तु वैद्यकेन ।
योऽपाकरोत् तं प्रवरं मुनीनां पतञ्जलिं प्राञ्जलिरानतोऽस्मि ॥

« Mains jointes je m'incline devant Patañjali, le plus éminent des sages, qui réduisit à néant les (trois) impuretés, celle de l'esprit par le yoga, celle de la parole par la grammaire, celle enfin du corps par la médecine. »

Signalons également, dans la lignée des commentaires à l'*Aṣṭadhyāyī* de Pāṇini, une autre glose essentielle, la *Laghusiddhāntakaumudī*, « Clair de lune sur la doctrine abrégée », qui est l'œuvre de Varadarāja (de date incertaine).

Les versets du Maheśvarasūtra et le commentaire de Nandikeśvara

Les *Maheśvarasūtra*, « versets du Seigneur suprême », sont ainsi nommés car ils furent, selon la tradition shivaïte, révélés à Pāṇini par Śiva Naṭarāja, le Seigneur de la Danse cosmique, qui les énonça en les rythmant sur son petit tambour, appelé *damarū*. Ils égrènent en quatorze formules lapidaires les phonèmes du sanskrit, dans un ordre suggérant un processus de résorption (*pratyāhārasūtra*), de A à HA ; celui-ci ne suit pas l'ordre alphabétique habituel. Notons par ailleurs que seules quarante-trois lettres y figurent, tandis que ni les voyelles longues ni le *visarga* (*h*) – souffle expiré après une voyelle – ni le *bindu* (*m*) – nasalisation – ne sont mentionnés.



Yantra du Son primordial, omkāra, sous l'aspect de Durgā-dhāraṇa-yantra.

La divinité féminine Durgā est une autre représentation de Kālī.

Les quatorze formules des *Maheśvarasūtra*, « Versets du Seigneur suprême ».

<i>a, i, u, ṇ</i>	अ	इ	उ	ण्					
<i>r, l, k</i>	ऋ	ळ	क्						
<i>e, o, ñ</i>	ए	ओ	ङ्						
<i>ai, au, c</i>	ऐ	औ	च्						
<i>ha, ya, ra, va, ṭ</i>	ह	य	र	व	ट्				
<i>la, ṇ</i>	ल	ण्							
<i>ñā, mā, nā, ṇā, nā, m</i>	ञ	म	ङ	ण	न	म्			
<i>jha, bha, ñ</i>	झ	भ	ञ्						
<i>gha, ḍha, dha, ṣ</i>	घ	ढ	ध	ष्					
<i>ja, va ga, ḍa, da, ś</i>	ज	व	ग	ङ	द	श्			
<i>kha, pha, cha, ṭha, tha, ca, ṭa, ta, v</i>	ख	फ	छ	ठ	थ	च	ट	त	व्
<i>ka, pa, y</i>	क	प	य्						
<i>śa, ṣa, sa, r</i>	श	ष	स	र्					
<i>ha, l</i>	ह	ल्							

Les commentateurs des *Maheśvarasūtra* se fondent sur une conception de la Parole-Énergie ou Conscience suprême, Vibration originelle, qui « prend forme » depuis son état primordial, infiniment subtil, dans un processus cosmogonique. L'émanation qui en résulte, sous ses aspects les plus concrets, correspond à l'énonciation phonématique.

Le grammairien Nandikeśvara, qui fut probablement contemporain du philosophe-grammairien Patañjali (II^e siècle av. n. è.), composa un bref commentaire aux *Maheśvarasūtra*, la *Nandikeśvarakāśikā* comprenant 27 stances (*kārikā*), proposant une lecture symbolique des phonèmes composant l'alphabet sanskrit, en correspondance avec les trente-six catégories de la réalité cosmique : le *a* représente l'absolu, lumière originelle indifférenciée, le *i* l'énergie (*śakti*) universelle, etc. tandis que le *ha* suggère la réintégration dans la réalité primordiale. Nandikeśvara évoque les phonèmes en les transposant sur un plan métaphysique (nous en donnons ci-après un aperçu avec les lettres *a*, *i*, *u*, *ṇ*, *ha*). Le philosophe cachemirien Abhinavagupta s'intéressa également à cette conception dans son ouvrage intitulé *Parātriṃśikā Vivaraṇa*¹, de même que dans le troisième chapitre du *Tantrāloka*, consacré à la voie de Śiva, *Śāmbhavopāya*², commenté par Jayaratha. En

substance, c'est au sein de la Conscience cosmique qu'apparaît la série des phonèmes sanskrits, *vācaka** (« qui expriment »), à partir desquels émanent les éléments *vācya** (« à exprimer »). Les réalités universelles adviennent ainsi à la manière de reflets à l'intérieur de la Conscience-Parole.

Voici donc les premier et dernier versets de la glose de Nandikeśvara (la *Nandikeśvarakāśikā*³), d'après la traduction de Madeleine Biarreau dans son livre *Théorie de la Connaissance et philosophie de la Parole dans le brahmanisme classique* (p. 324).

« le *a* a pour forme essentielle (*rūpa*) Brahman ; il est sans qualité, il se fonde sur le *i*, aspect dynamique de la Conscience en toutes choses. *U* a pour forme le monde animé, mouvant (*jagat*) ; *ṇ* est le Seigneur *Īśvara*. Le *a*, phonème premier, est lumière rayonnante (*prakāśa*), il est le suprême Seigneur, émané du mot *aham* “je (suis)”, coalescence du phonème originel (*a*) et de l'ultime (*ha*)... » (*sūtra 1 a i u ṇ*)
« le suprême témoin (*paraḥ sākṣī*) (Śiva), transcendant toutes les catégories de la réalité cosmique, a pour qualité essentielle la bienveillance universelle. *Śambhu* le bienfaisant, s'évanouit en disant “moi-même ; essence suprême (*ātman*), puissé-je être *ha*, l'ultime” ».

1. Le *Parātriṃśikā Vivaraṇa* a été édité dans les *Kashmir Series of Texts and Studies* en 1918 (numéro 18).

2. *Śāmbhavopāya* signifie « la voie de Śiva » (*śāmbhava-upāya*). *Upāya* désigne le moyen (de réalisation) tandis que *Shambhu* est l'un des multiples noms de Śiva. Cette voie se caractérise par l'intensité de l'élan qui porte le disciple vers l'état divin ; c'est pourquoi on l'appelle également voie de l'aspiration ardente (*icchā*).

3. David Ruegg, *Contributions à l'histoire de la philosophie linguistique indienne*, p. 108-109.

PANORAMA SUR LA GRAMMAIRE SANSKRITE

« L'indien aime les recettes, les codes, les chiffres, les symboles rigoureux, la grammaire. »
H. Michaux, *Un barbare en Asie*, p. 45

Par rapport à la grammaire classique telle que nous la connaissons, l'approche des grammairiens indiens montre des différences radicales, révélatrices de deux mondes culturels totalement distincts. Cependant, l'ingéniosité d'un Pāṇini fut telle qu'il eut recours à certaines expressions passées aujourd'hui à la postérité dans la linguistique moderne, en Occident, par exemple *sandhi* (ligature), *bahuvrīhi* (composé possessif)... En fixant les normes du sanskrit, cet érudit perça à jour des aspects subtils, inhérents au fonctionnement des langues (dans le champ indo-européen), qui, dès qu'ils furent connus, comptèrent comme éléments décisifs de la linguistique.

Il n'est pas du ressort de ce livre de fournir une étude approfondie de la grammaire, voici donc seulement une vue d'ensemble des éléments à découvrir pour entrer dans l'univers de la grammaire sanskrite ; dans une perspective pédagogique visant le contact direct avec les textes, ces divers éléments devraient être abordés de manière coordonnée et progressive :

- Euphonie des lettres et syllabes
 - l'alphabet et sa prononciation, conçu comme une *varṇa-mālā* (guirlande des lettres)
 - l'écriture alphabétique classique *devanāgarī*
 - les jonctions consonne-voyelle et consonne-consonne *sandhi* (jonction euphonique)
 - alternances vocaliques
 - phonétique du mot et de la phrase, et les règles d'euphonie (*sandhi*)

- Modulations des mots, compositions
 - les racines
 - les dérivés et les modulations vocaliques *guṇa* et *vrddhi*
 - les adverbes, préverbes et les prépositions, (indéclinables)
 - noms et mots composés, polysémie
- Structure de la phrase et construction du discours
 - phrase nominale
 - interrogative
 - négative
 - coordination
 - subordination
 - construction et ordre des mots, les *samāsa* (mots composés)
- Noms et pronoms
 - valeur des cas dans les déclinaisons
 - déclinaisons vocaliques (en a, i, u)
 - déclinaisons consonantiques
 - Déclinaison
 - Le nom, formes et transformations (dérivations nominales)
 - noms d'agent *-tr, -in, -aka, -ana...*
 - noms d'action *-ti, -tu, -as, -tra...*
 - dérivés secondaires :
 - les abstraits *-tā, -tva -iman* comparaison
 - nombres
- Verbe
 - conjugaisons et valeur des modes et des temps
 - (formes remarquables : causatif, désidératif, intensif...)
 - divers systèmes (présent, futur, aoriste, parfait)

Conjugaison du verbe et spécificités remarquables
 temps et systèmes, modes, *parasmaipada* (actif) et *ātmanepāda* (moyen)
 être (et non avoir)
 Structure de pensée : aimer au locatif, ordre inversé de la 3^e et de la 1^e pers. : il, tu, je
 Impersonnel, il est venu par moi
 - formes nominales
 - formes invariables (infinitif, absolutif...).

Pour ceux qui souhaiteraient s'intéresser de plus près au fonctionnement des verbes et des noms, nous proposons une plongée dans cet univers fascinant de complexité et de nuances. Ce qui suit ne se veut en rien une présentation exhaustive, moins encore une méthode d'apprentissage. Nous les présentons sous forme de « fiches » synthétiques. Cependant, les passages aux reliefs quelque peu ardu qui suivent peuvent tout aussi bien être contournés !

REGARDS SUR LE VERBE ET SES MULTIPLES FORMES EN SANSKRIT

Racines et radicaux des verbes, notions premières

Trois personnes et trois nombres

En sanskrit, le verbe (*ākhyāta*) connaît des formes conjuguées (simple et dérivée), ainsi que des formes nominales déclinées (participes...) ou invariables (infinitif, absolutif).

La forme conjuguée implique trois personnes (je, tu, il/elle) et trois nombres :

- singulier	<i>ekavacana</i>	<i>eka-vacana</i>
- duel	<i>dvivacana</i>	<i>dvi-vacana</i>
- pluriel	<i>bahuvacana</i>	<i>bahu-vacana</i>

eka (un) ; *dvi* (deux) ; *bahu* (nombreux) ;
vacana (neutre) parole, ordre, conseil

Ainsi les pronoms ne sont pas nécessaires dans la conjugaison : pour comprendre « tu parles » il suffit de reconnaître :

-*si* : *vadasi* racine verbale *VAD*, *vadati* (3^e sing.)
 Pour signifier « nous deux parlons » :
 -*vaḥ* *vadāvaḥ*

Dhātu, racine verbale

La racine *dhātu* est la forme fondamentale des verbes. Monosyllabique, elle donne le/les sens du verbe, qui peut être modifié par les préfixes, et autres éléments. Selon les approches, on en distingue entre huit cents et deux mille.

En général consonne-voyelle-consonne,
PAT tomber, *VAD* parler
 ou consonne-voyelle,
BHŪ devenir *JĪ* vaincre *KṚ* faire
 ou voyelle-consonne
AS être *ĪṢ* désirer
 ou voyelle seule
I aller *Ṛ* participer, ajuster

Cf. William Dwight Whitney, *The roots verb-forms and primary derivatives of the sanskrit language.*

Le radical, ou base verbale, ***aṅga***, est la forme assumée par la racine devant les terminaisons du verbe.

Ex. Pour le verbe *NĪ nayati*, conduire : la racine est *NĪ*, le radical est *naya-*
 Ou encore pour *BHṚ bharati*, porter : la racine est *BHṚ*, le radical est *bhara-*

Dhātu (racine) et aṅga (radical) :
une analyse lexicale

dhātu (m.) : couche, assise, fondation, partie essentielle, minerai
 en grammaire : « racine verbale »

La racine verbale de *dhātu* est :
DHĀ dadhāti poser, établir, produire (thèse, *facere*, *do*, *tun* : ces formes variées semblent dériver de cette même racine *cf.* dict. Monier-Williams, p. 513)

Un mot de la même famille, *dhāman* (neutre), désigne l'habitation, la demeure, la puissance, l'énergie, la splendeur.

Notons le mot composé (*samāsa*) construit avec ***dhātu*** : *dhātuvāda* (masculin) « doctrine sur les métaux » signifie : métallurgie ou alchimie.

aṅga (neutre) membre, partie du corps
 homonyme : *anga* eh bien ! *kim anga* à plus forte raison !
AG, *agati* ou *AṅG aṅgati* se mouvoir

Remarques sur le radical et ses modulations

Le radical se caractérise par la transformation, au moyen de l'allongement, de la voyelle de la racine. Les voyelles simples (degré zéro) : a, i, u, ṛ, ḷ, ou leurs formes longues, connaissent deux types d'allongement nommés :
 – degré *guṇa* (qui présente une « qualité » *guṇa*)
 – degré *vṛddhi* (qui présente une « augmentation » *vṛddhi*).

Dans les exemples suivants, on observe les formes de radical modifiées :

NĪ nayati : *nīyate netum*
BHṚ bharati : *babhāra bhṛta*
TUL tolyati : peser
VID veti : connaître

Tableau des degrés de voyelles

Voyelles au degré zéro brèves ou longues	<i>a / ā</i>	<i>i / ī</i>	<i>u / ū</i>	<i>ṛ / ṝ</i>	<i>ḷ</i>
degré <i>guṇa</i>	<i>a/ā</i>	<i>e/ay</i>	<i>o /av</i>	<i>ar</i>	<i>al</i>
degré <i>ṛddhi</i>	<i>ā</i>	<i>ai/āy</i>	<i>au /āv</i>	<i>ār</i>	<i>āl</i>

Prenons encore l'exemple de deux verbes présentant une diversité de voyelles dans les radicaux :

YU « joindre »

YU *yauti yūyute* (présent)
yavisyati (futur)
yuyūṣati (désidératif)
yuta (part. passé)
yavitum (infinitif)

LIP oindre, écrire...

LIP *limpati*
lepsyati
lilipsati
lipta
leptum

VID savoir, connaître

VID *vetti, vidati*
vetsyati
vivitsati
vedita
vettum

Il existe bien sûr des règles précises pour former chaque temps et mode. Celles-ci sont réunies de manière synthétique dans le traité de Pāṇini, mais demeurent sous cette forme difficiles, voire impossibles à assimiler par un lecteur non initié à la science grammaticale indienne traditionnelle.

Les modulations vocaliques (propres aux voyelles) sont omniprésentes dans les mots formant les champs lexicaux de chaque racine verbale. En voici un exemple encore avec *VID* connaître :

VID *vetti, vidati* : connaître, comprendre, percevoir.

Notons la racine homonyme *VID vindati*, trouver, découvrir (lié à l'anglais *to find*, à l'allemand *finden*, signifiant tous deux « trouver »). Celle-ci aurait été identique avec la première à l'origine (cf. dictionnaire sanskrit-français, Renou-Stchoupak, p. 654).

Les trois mots suivants déclinent trois états vocaliques : *i, e, ai* (prononcés *i, é, ai*).

vidyā connaissance
veda science sacrée
vaidyā lettré

De plus, préfixes et suffixes, adjoints à la racine ou à une forme de radical, permettent de suggérer de nouvelles significations :

– le préfixe privatif *a-* devant *vidyā* (connaissance) donne *avidyā* (absence de connaissance, ignorance) ;
– le suffixe *tr* indiquant le sujet de l'action, l'agent donne *vet-tr* (témoin, connaisseur, auteur de l'observation).

Le jeu nuancé des préfixes

De nombreuses autres modifications de ce type composent le lexique infini du sanskrit, de nouvelles expressions pouvant être mises au jour si besoin est, selon les règles cela s'entend.

Parmi la longue liste des prépositions ou préfixes, en voici sept qui entrent dans la composition de nombreux vocables :

- **ati** : très, trop, au-delà de ; préfixe marquant l'excès, l'intensité
- **adhi** : près, vers, sur, concernant
- **anu** : plus tard, le long de, selon
- **apa** : écart, absence, infériorité
- **abhi** : vers, au sujet de, supériorité, intensité
- **ava** : vers le bas, descente, écartement
- **ud-**, ou **ut-** vers le haut, hors de, supériorité, cessation.

Pour rendre plus concret ce jeu de transformation, voici, à partir de deux termes *gama*, mouvement et *jñāna*, connaissance, les modulations de sens induites :

- gamaḥ* : qui marche, mouvement
- atigamaḥ* : dépassement, le fait de passer outre
- adhigamaḥ* : gain, étude
- anugamaḥ* : le fait de suivre
- abhigamaḥ* : approche, visite
- avagamaḥ* : expérience, compréhension (faire descendre en soi)
- udgamaḥ* : élévation, apparition, origine

- jñānam* : connaissance
- anujñānam* : consentement
- abhijñānam* : reconnaissance, signe de reconnaissance, souvenir
- avajñānam* : mépris, dédain

Temps et modes verbaux

Concernant maintenant les verbes, il existe deux types de désinences (primaires et secondaires) selon les temps et modes.

Les définitions de ces termes en sanskrit ne correspondent pas à celles connues dans nos langues. La conjugaison sanskrite est structurée en systèmes liés à tel ou tel radical, correspondant aux trois systèmes suivants :

- système du présent sur lequel est établi le système du futur ;
- système de l'aoriste ;
- système du parfait.

Il existe également un futur formé sur le radical du présent :

VAD vadati il/elle parle ; *vadiṣyati* il/elle parlera.

D'autres formes encore, telles que le causatif, l'intensif, le désidératif, le passif..., viennent enrichir les possibilités d'expression du sanskrit. Si l'on souhaite par exemple exprimer une action faite avec un désir intense, le désidératif est employé :

« Il aspire intensément à devenir... » se dit ainsi *bhubhūṣati*, forme dérivant de la racine *BHŪ*, *bhavati*, devenir.

Le plus complet est le « système du présent », qui comprend des temps du passé, et des modes divers :

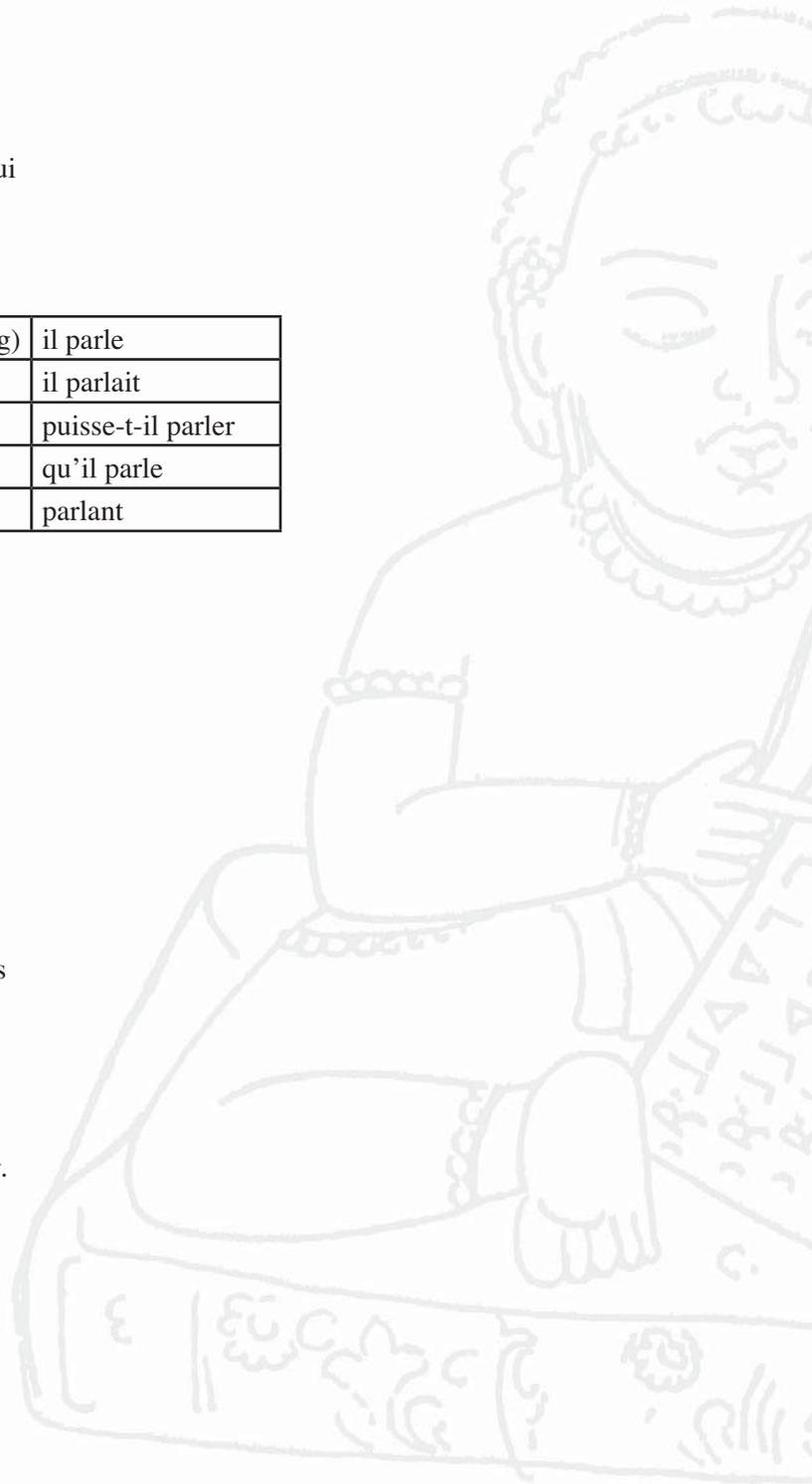
présent de l'indicatif	VAD <i>vad-ati</i> (3 ^e p. sing)	il parle
imparfait	<i>a-vad-at</i>	il parlait
optatif	<i>vad-et</i>	puisse-t-il parler
impératif	<i>vad-atu</i>	qu'il parle
participe présent	<i>vadant</i>	parlant

La phrase avec participe passé et la tournure impersonnelle

L'emploi du participe passé dans la phrase de forme passive

Le verbe sanskrit possède ainsi une conjugaison complexe, variée, avec de nombreux modes et temps, qui se donnent aux trois personnes singulier, duel, pluriel : ce sont les formes *personnelles*. Cependant, on note dans la phrase dite classique une nette tendance à privilégier les tournures *impersonnelles* du verbe. Le participe passé fournit ainsi une manière très courante de construire la phrase sous une forme impersonnelle : en voici quelques exemples. Au lieu de dire *l'enfant lit un livre*, on s'exprimera ainsi : *un livre est lu par l'enfant*. De même, *l'homme dit cela* devient : *cela est dit par l'homme*.

Très courante pour citer une maxime, l'expression « et il a été dit » : *uktaṃ ca /* ou bien « et cela fut dit » : *tad uktaṃ ca /*



Le discours, la citation et la parole adressée

Le verbe *parler*, *VAC*, a pour participe passé *uktam*.

Kṛṣhna parla ainsi Ainsi fut-il parlé par Kṛṣhna.
iti kṛṣṇena uktam /

iti signale la fin du discours, et correspond à « fermer les guillemets ».

- *namaste parvatī iti muninā uktam /*

« hommage à toi, Parvatī » ainsi par le sage fut-il parlé (est-il parlé).

L'application des règles de *sandhi* (jonction des phonèmes visant l'euphonie) transforme ainsi cette phrase :

namaste parvatīti muninoktam /

i+ī = ī, a+u = o

– Arjuna s'adressa (parla) à Kṛṣhna

Kṛṣhna fut (interpellé) par Arjuna.
(cf. la forme anglaise *was told by*)

kṛṣṇaḥ arjunena uktaḥ / → kṛṣṇo'rjunenoktaḥ /

- *OM tat tvam asi iti upaniṣadi uktam / → OM tattvamasītyupaniṣadyuktam /*

ॐ तत् त्वम् असि इति उपनिषदि उक्तम् । ॐ तत्त्वमसीत्युपनिषद्युक्तम् ।

OM tat tvam asi iti upaniṣadi uktam /
« Om cela toi (tu) es » ainsi dans l'*Upaniṣad* (est-il) parlé.

« OM tu es Cela, ainsi est-il dit dans l'*Upaniṣad*. »

Dessin réalisé à partir d'une sculpture, représentant un enfant apprenant l'écriture brahmī sur un tableau de bois.

Autre tournure remarquable, le passif des verbes intransitifs existe en sanskrit.

Même dans les cas où le verbe n'est pas transitif (se construisant avec un complément d'objet direct), le sanskrit emploie cette forme impersonnelle avec un complément d'agent à l'instrumental.

Exemples

« l'éléphant court », à la forme active, devient à la forme passive :
« par l'éléphant il est (a été) couru »
gajena dhāvitam /

gajah (éléphant) au cas du sujet (nominatif) se transforme ainsi à l'instrumental singulier (par l'éléphant) : *gajena*
duel (par les deux éléphants) : *gajābhyām*
pluriel (par les éléphants) : *gajaiḥ*

Ainsi, au pluriel, la phrase :
« les éléphants courent » devient
« il est couru par les éléphants »
gajaiḥ dhāvitam /

De même, dans les exemples suivants la tournure active est remplacée par la tournure passive :

« le lion va au palais »
siṃhaḥ prāsādaṃ gacchati /
« par le lion au palais il est allé »
siṃhena prāsādaṃ gatam /

« l'enfant lit un livre »
bālaḥ pustakaṃ paṭhati /
« un livre par l'enfant est lu »
pustakaṃ bālena paṭhitam /

« l'homme dit cela »
janaḥ tad vadati /
« cela par l'homme est dit »
tad janena uktam /



Yantra destiné à conférer chance et prospérité.

La formation du participe passé

Le participe passé se forme sur la racine verbale, s'accorde comme un adjectif en genre et en nombre avec le nom auquel il est rattaché. Dans le cas de la forme impersonnelle, il est au neutre singulier. La terminaison est *-ta*, sauf exception, comme dans *buddha**, éveillé, connu, de la racine *BUDH* car *budh-ta* subit une transformation du *ta* en sonore *da*, avec report d'aspiration, ce qui donne au final *buddha*. Voici quelques formes de participe passé, données après leurs racines, et classées selon l'ordre alphabétique du sanskrit (gutturales, palatales...):

<i>KṚ</i>	<i>kṛta</i>	fait, agi
<i>JĪ</i>	<i>jīta</i>	vaincu
<i>DHYĀ</i>	<i>dhyāta</i>	médité
<i>BUDH</i>	<i>buddha</i>	éveillé, connu
<i>BHŪ</i>	<i>bhūta</i>	devenu
<i>MAN</i>	<i>mata</i>	pensé
<i>YUJ</i>	<i>yukta</i>	joint

Regards sur le nom et la déclinaison

Huit cas pour exprimer les relations des mots dans la phrase

Langue fort ancienne, le sanskrit apporte le témoignage d'une étonnante richesse et précision dans l'expression des idées. Grâce à ses huit « cas », de nombreuses informations sont inscrites dans le nom même, sans besoin de préposition supplémentaire.

Par exemple pour dire « au moyen d'une histoire, d'un conte », il suffit de mettre le nom « histoire » (*kathā* en sanskrit) à l'instrumental : *kathayā*.

Voyons quelle est l'application de chaque cas... en révisant quelques termes de grammaire française :

Nominatif : sujet (attribut, apposition, adjectif)

Vocatif : invocation

Accusatif : complément d'objet direct, lieu où l'on va

Instrumental : complément de moyen, accompagnement, cause

Datif : complément d'attribution, de but

Ablatif : complément de lieu /origine (d'où l'on vient), cause

Génitif : complément de nom

Locatif : complément de lieu (où l'on est)

Il faut encore distinguer chez les substantifs diverses terminaisons :

- soit vocaliques : a, ā, i, ī, u, ū, ṛ

ex. *muni*- le sage, *latā* la plante grimpante

- soit consonantiques : ex. *vāc** la parole (*vāk* au nominatif), *jyotis* la lumière

Des déclinaisons spécifiques s'appliquent à chaque type, des analogies entre les désinences (ou terminaisons) se retrouvent cependant selon les cas.

Pour donner une idée des modulations d'un nom, voici la déclinaison (en -a) complète du substantif *spanda-* (masculin), signifiant « la vibration, la pulsation ».

Un exemple : la déclinaison du masculin en « a »

Spanda (vibration)

	Singulier	Duel (deux)	Pluriel
Nominatif	<i>spandaḥ</i> स्पन्दः	<i>spandau</i> स्पन्दौ	<i>spandāḥ</i> स्पन्दाः
Vocatif	<i>spanda</i> स्पन्द	<i>spandau</i> स्पन्दौ	<i>spandāḥ</i> स्पन्दा
Accusatif	<i>spandam</i> स्पन्दम्	<i>spandau</i> स्पन्दौ	<i>spandān</i> स्पन्दान्
Instrumental	<i>spandena</i> स्पन्देन	<i>spandābhyām</i> स्पन्दाभ्याम्	<i>spandaiḥ</i> स्पन्दैः
Datif	<i>spandāya</i> स्पन्दाय	<i>spandābhyām</i> स्पन्दाभ्याम्	<i>spandebhyaḥ</i> स्पन्देभ्यः
Ablatif	<i>spandāt</i> स्पन्दात्	<i>spandābhyām</i> स्पन्दाभ्याम्	<i>spandebhyaḥ</i> स्पन्देभ्यः
Génitif	<i>spandasya</i> स्पन्दस्य	<i>spandayoḥ</i> स्पन्दयोः	<i>spandānām</i> स्पन्दानाम्
Locatif	<i>spande</i> स्पन्दे	<i>spandayoḥ</i> स्पन्दयोः	<i>spandeṣu</i> स्पन्देषु

Pour achever ce bref tour d'horizon sur le fonctionnement de la grammaire sanskrite, il serait intéressant de l'observer « en situation », au fil de quelques passages bien connus de la littérature sanskrite. Sans prétendre à ce niveau de

connaissance, cerner l'analyse de ces phrases, ce qui suit invite plutôt à s'immerger dans une « musique des mots », faite de rythme, de sens suggérés ou résonance (*dhvani**).

L'ATELIER DU GRAMMAIRIEN

Quatre exemples de phrases extraites de textes sont ici proposées, qui figurent parmi les œuvres les plus connues de la littérature indienne :
 la *Bhagavad-gītā*, insérée dans le sixième livre du *Mahā-Bhārata* ;
 les *Yoga-sūtra*, « aphorismes sur le yoga » de Patañjali ;
 la *Haṭha-yoga-pradīpikā*, texte composé par Svātmārāma aux environs du xv^e siècle ;
 le *Vijñāna-bhairava-tantra*, appartenant à la tradition des *Tantra* shivaïtes non-dualistes du Cachemire.

1 - *Bhagavad-gītā*, deux versets sur le yoga, art du détachement dans l'action

*yogasthaḥ kuru karmāṇi saṅgam tyaktvā dhanañjaya /
 siddhyasiddhyoḥ samo bhūtvā samatvaṃ yoga ucyate // II.48*

योगस्थ कुरु कर्माणि सङ्गं त्यक्त्वा धनञ्जय ।
 सिद्धसिद्धयोः समो भूत्वा समत्वं योग उच्यते ॥

yoga-sthaḥ : établi dans le yoga
kuru : impératif 2^e pers.
karmāṇi : *karman* accusatif pluriel, les actions
saṅgam : lien, attachement (accusatif)
tyaktvā : après avoir abandonné (participe passé indéclinable), une fois abandonné (tout lien)
dhanañjaya : vocatif, littéralement « conquérant de la fortune »
samo : *samaḥ* égal
bhūtvā : une fois devenu

नात्यश्नतस्तु योगोऽस्ति न चैकान्तमनश्नतः ।
 न चाति स्वप्नशीलस्य जाग्रतो नैव चार्जुन ॥
 युक्ताहारविहारस्य युक्तचेष्टस्य कर्मसु ।
 युक्तस्वप्नावबोधस्य योगो भवति दुःखहा ॥
 यदा विनियतं चित्तमात्मन्येवावतिष्ठते ।
 निःस्पृहः सर्वकामेभ्यो युक्त इत्युच्यते तदा ॥
 यथा दीपो निवातस्थो नेङ्गते सोपमा स्मृता ।
 योगिनो यतचित्तस्य युञ्जतो योगमात्मनः ॥
 यत्रोपरमते चित्तं निरुद्धं योगसेवया ।
 यत्र चैवात्मनात्मानं पश्यन्नात्मनि तुष्यति ॥
 सुखमात्यन्तिकं यत्तद्बुद्धिग्राह्यमतीन्द्रियम् ।
 वेत्ति यत्र न चैवायं स्थितश्चलति तत्त्वतः ॥२१॥
 यं लब्ध्वा चापरं लाभं मन्यते नाधिकं ततः ।
 यस्मिन्स्थितो न दुःखेन गुरुणापि विचाल्यते ॥
 तं विद्याद्दुःखसंयोगवियोगं योगसंज्ञितम् ॥
 स निश्चयेन योक्तव्यो योगोऽनिर्विण्णचेतसा ॥

Versets en devanāgarī extraits de la *Bhagavad Gītā*.

siddhyasiddhyoḥ : *siddhi-asiddhi* au génitif ou locatif duel, dans le succès et l'insuccès
samatvam = *sama-tvam* : le fait d'être égal, équanimité
yoga ucyate = *yogaḥ ucyate* (le yoga est appelé, est dit...).

« Prenant assise dans le yoga, accomplis les actions, délié de (tous) liens, ô Dhanañjaya, demeurant égal dans le succès et l'insuccès ; (car) équanimité (rime avec) yoga. »

*buddhiyukto jahātīha ubhe sukr̥taduṣkr̥te /
Tasmād yogāya yujyasva yogaḥ karmasu
kauśalam // II.50*

बुद्धियुक्तो जहातीह उभे सुकृतदुष्कृते ।
तस्माद्योगाय युज्यस्व योगः कर्मसु कौशलम् ॥

Buddhi-yukto... yuktaḥ : doté d'intelligence intuitive

Jahātīha = jahāti iha

HĀ jahāti : abandonner 3^e pers. présent

iha : ici, en ce monde

ubhe : tous deux

sukr̥ta-duṣkr̥te : ces deux mots forment un mot composé *dvandva* dont les termes sont coordonnés par « et » ; les antonymes *su-kr̥ta* et *duṣ-kr̥ta* signifient « œuvre pieuse, méritoire » et « mauvaise action, démerite ».

tasmād : c'est pourquoi

yogāya : *yoga* au datif (but, intention)

yujyasva : impératif 2^e pers. passif : sois uni vers, consacre-toi, attèle-toi

karmasu : locatif pluriel « dans les actes »

kauśalam : habileté, adresse

« Celui qui est doté d'une intelligence éveillée, abandonne en ce monde les deux (notions de) mérite et démerite.

Ainsi, consacre-toi à la discipline du yoga, (car) le yoga est habileté dans les actes. »

2 - *Yoga-sūtra* de Patañjali, la pratique des mots composés (*samāsa*)

Ce texte fondamental du yoga est composé d'aphorismes (*sūtra*) exprimant en un minimum d'espace et avec précision la quintessence de la doctrine. Les *Yoga-sūtra* comptent cent soixante-deux versets répartis en quatre chapitres : *samādhi-pāda*, *sādhana-pāda*, *vibhūti-pāda*, *kaivalya-pāda* exposant respectivement la réalisation de l'absorption parfaite, la pratique de l'accomplissement, les pouvoirs merveilleux, la réalisation de l'Un.

Les deux premiers versets sont bien connus des pratiquants du yoga.

- *atha yogānuśāsanam / 1 /
Atha yoga-anuśāsanam*

अथ योगानुशासनम् ।

« Voici maintenant (*atha*) l'enseignement (*anuśāsanam*) du yoga. »

- *yogaścittavṛttinirodhaḥ / 2 /
en défaisant les sandhi : yogaḥ citta-vṛtti-
nirodhaḥ*

योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः ।

« Le yoga (est) suspension/suppression des activités mentales (ou des modalités de l'esprit). »

Quelques éclaircissements :

- dans le style des *sūtra* la présence des verbes est rarissime ; « être » est sous-entendu.
- les mots composés (*samāsa*) sont en revanche fort nombreux ; ils consistent en une succession de deux termes ou davantage, reposant sur des types variés de relation.

Les trois grands types de *samāsa* sont :

- *les *dvandva*, composés copulatifs, reliés par la coordination « et » : *sukhaduḥkha*, bonheur et malheur
- *les *tatpuruṣa*, composés déterminatifs (le premier complète le suivant, etc., *yoga-sūtra* « versets sur le yoga » et le terme antérieur est en général un nom).
- *les *karmadhāraya*, composés appositionnels où les deux membres sont au même cas, sont du même type que les précédents ; l'un qualifie l'autre (*nīlagiri* montagne bleue). Le terme antérieur est souvent un adverbe ou un préfixe (*abhinava* : « tout jeune »).
- *les *bahuvrīhi*, composés possessifs (*vīraputraḥ* « celui qui possède un fils-héros »).
- *les *avyayībhāva*, composés adverbiaux (*upatīram*, « le long de la rive »).

Une perception cinétique du déroulement du *sūtra*

Tous ceux qui se sont intéressés à ce texte ont noté la variété des traductions auxquelles il a donné naissance. Chacune d'elles propose une approche, sans conteste, justifiée reposant sur une interprétation spécifique de tel ou tel terme, et excluant les autres, telles sont les contraintes et restrictions de la traduction. On n'y échappe pas ! Il est cependant possible, pour mieux « entendre » les résonances contenues dans un verset, de se tourner, non seulement vers les définitions données par le dictionnaire, mais également vers la racine verbale, le plus souvent porteuse d'une « image » dynamique concrète.

Voici donc en premier lieu les mots sanskrits, accompagnés de leurs traductions et de l'image suggérée par la racine verbale :

YUJ mettre sous le joug, préparer, fixer (l'esprit)
-yoga- la mise en œuvre d'un acte qui vise à « joindre », « juguler » des énergies, des réalités non contrôlées, non maîtrisées.

citta : psychisme, organe de la pensée où se mêlent les registres conscient et non-conscient ; participe passé de *CIT cetati* percevoir, observer...
 qui peut être mis en rapport avec *CI cinoti*, accumuler, arranger, placer
 Littéralement « ce qui s'est déposé dans la conscience ».

vr̥tti : fait de rouler, mode d'existence, activité, fluctuation
vr̥tta : qui tourne, qui roule, qui existe, participe passé de *VRT vartate* tourner, rouler, exister, agir (cf. en latin *vertere* tourner, faire tourner ; en allemand *werden*, devenir)

nirodhaḥ : fait d'enclorre, restriction, retenue
ni-RUDH : obstruer, arrêter, restreindre, supprimer

En considérant ces termes à la suite, surgit une évocation du processus à mettre en route, par la discipline du yoga, pour atteindre la délivrance. Ce qu'il s'agit de maîtriser, voire de suspendre, c'est l'incessant déferlement des pensées, impressions, vestiges inconscients... exprimé par le nom *vṛtti* « ation de tourbillonner ». Ces *vṛtti* agitent des vestiges du passé (idée suggérée par le terme *citta*, « ce qui fut perçu, ce qui s'est accumulé en l'esprit »), et le moteur de cette agitation n'est autre que le « moi » factice. L'espace mental apparaît ainsi dès le deuxième verset comme une nuée agitée, un fleuve dont les ondes turbulentes suscitent d'incessants tourments, désirs, illusions... Afin de rétablir l'harmonie, il faut donc apaiser, ralentir ces flots : tel est le rôle suggéré par *nirodha*.

Le mot composé *citta-vṛtti-nirodhaḥ* raconte donc l'histoire d'une libération en trois temps :

- prendre conscience de la nature du *citta*, pétri de passé, de conditionnements, réactions...
- réaliser la puissance de cette dynamique poussant l'esprit à sans cesse assumer des modalités autres, telle la *māyā*, puissance d'illusion cosmique et mentale.
- viser la restriction, voire la suspension, de ces turbulences sources d'affliction.

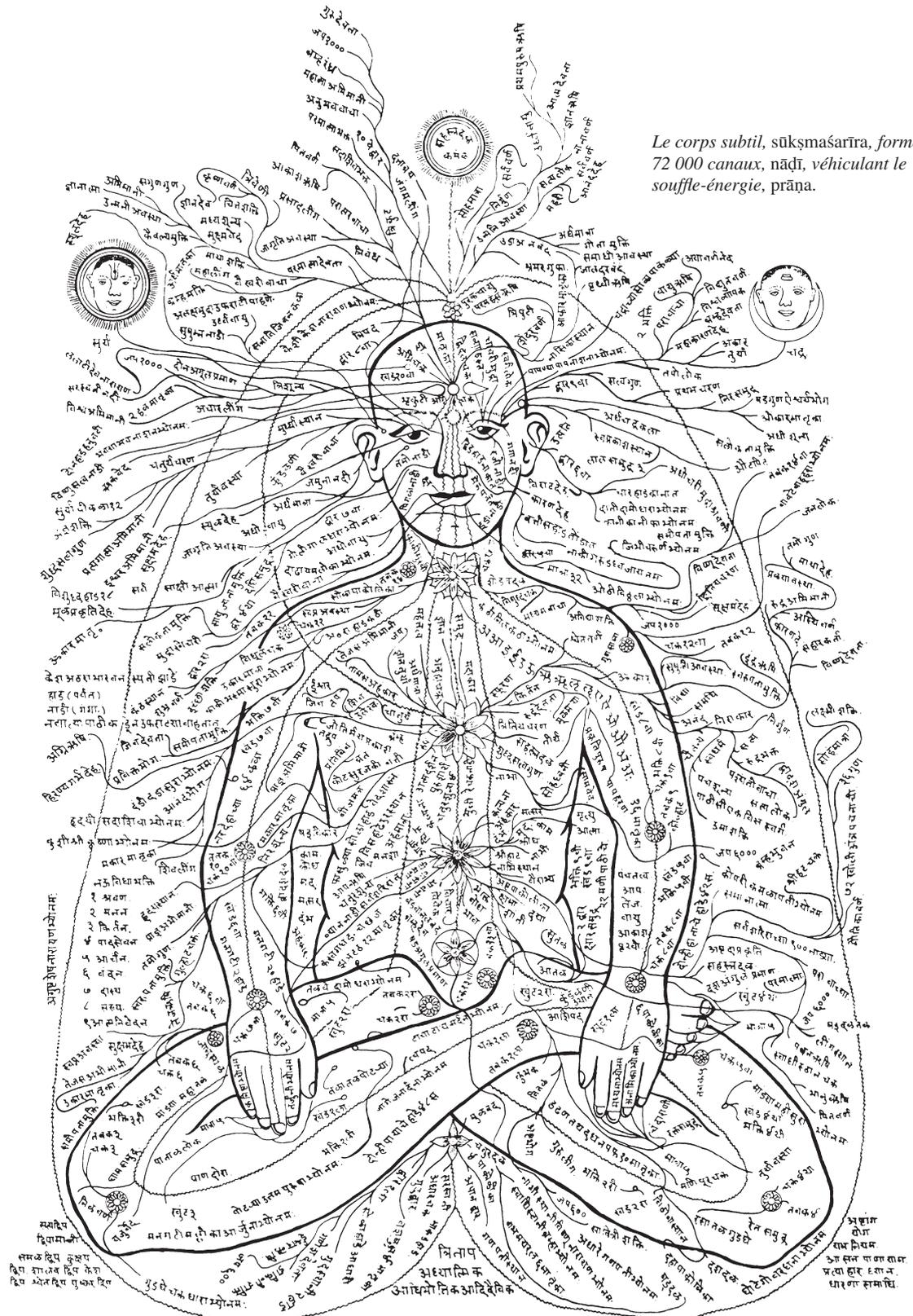
Le yoga est ici suggéré comme la mise en œuvre d'un apaisement visant la suspension, puis la disparition, des modes anciens de la pensée, engagés aveuglément dans un devenir source de souffrances, car dénué de la nécessaire connaissance de soi. La racine *YUJ* rappelle le mouvement « en arrière », régulateur, du conducteur du char, tenant fermement les rênes,

ou la vertu équilibrante du joug qui maintient les bœufs dans un mouvement unifié. Telle est l'image de la discipline antique de l'Inde coordonnant la vie du souffle, de l'esprit, dans l'espace du corps maîtrisé et harmonisé.

3 - *Haṭha-Yoga-Pradīpikā* et *prāṇāyāma*, la discipline du souffle

Dans ce texte le corps est considéré comme un espace rituel ; ce monde intérieur est éprouvé comme un reflet vivant du cosmos. L'axe de la colonne correspond au mont Meru (prononcé mérrou) considéré comme l'axe du monde, c'est dans cet espace médian, s'étirant entre terre et ciel que prend place la *suṣumnānāḍī*, où ruisselle le Souffle de Vie cosmique. Ainsi les souffles présents dans l'homme sont-ils perçus comme autant d'aspects de la respiration universelle. Les versets suivants donnent un aperçu de la pratique fondamentale reposant sur le souffle (*prāṇāyāma**) et de ses enjeux.

Le corps subtil, sūkṣmaśarīra, formé de 72 000 canaux, nāḍī, véhiculant le souffle-énergie, prāṇa.



*prāṇāyāmaṃ tataḥ kuryānnityaṃ sāttvikayā
dhiyā /
yathā suṣumnānāḍīsthā malāḥ śuddhiṃ prayanti
ca // II.6*

प्राणायामं ततः कुर्यान्नित्यं सात्त्विकया धिया ।
यथा सुषुम्नाडीस्था मलाः शुद्धिं प्रयन्ति च ॥

en défaisant les *sandhi* :

*prāṇāyāmaṃ tataḥ kuryāt nityaṃ sāttvikayā
dhiyā /
yathā suṣumnā-nāḍī-sthā malāḥ śuddhim
prayanti ca // II.6*

« Le (*yogin*) doit avec régularité pratiquer avec un esprit pur le *prāṇāyāma*, de telle sorte que les impuretés logées dans le canal (médian) de la *Suṣumnā* accèdent à la purification. »

prāṇāyāmaṃ accusatif (complément d'objet direct)
tataḥ : ainsi
kuryāt : verbe *KR*, faire au potentiel (devoir faire)
nityaṃ : constamment, toujours, régulièrement
sāttvikayā : pur, (s'accorde avec *dhi*)
dhiyā : instrumental singulier du nom féminin *dhī*, esprit, méditation, sagesse
yathā : de telle sorte que
suṣumnā-nāḍī-sthā(h) se tenant dans le canal de la *suṣumnā*
malāḥ : les souillures, impuretés (*mālā*)
śuddhim : accusatif, purification, authenticité
prayanti : 3^e pers. pluriel *pra-YĀ* aller, accéder à
ca : et

Cet autre verset évoque trois aspects de la technique respiratoire employée dans le yoga : vider, emplir, retenir le souffle.

*prāṇāyāmastridhā prokto
recakapūrakakumbhakaiḥ /
sahitaḥ kevalas̄ceti kumbhako dvididho mataḥ /
yāvat kevalasiddhiḥ syāt sahitaṃ tāvadabhyaset
// II.71*

प्राणायामस्त्रिधा प्रोक्तो रेचकपूरककुम्भकैः ।
सहितः केवलश्चेतिकुम्भकोद्विविधो मतः ।
यावत्केवल सिद्धिः स्यात्सहितं तावदभ्यसेत् ॥

en défaisant les *sandhi* :

*prāṇāyāmaḥ-tridhā proktaḥ recaka-pūraka-
kumbhakaiḥ /
sahitaḥ kevalaḥ ca iti kumbhakaḥ dvididhaḥ
mataḥ /
yāvat kevala-siddhiḥ syāt sahitaṃ tāvad abhyaset
// II.71*

« Le *prāṇāyāma* se compose dit-on de trois (processus) : *Recaka* (prononcé *retchaka*) : le fait de vider (expirer ?), *pūraka*, le fait d'emplir (inspirer ?), et *kumbhaka*, le fait de retenir le souffle, à la manière d'une petite jarre. *Kumbhaka* est de deux sortes : *sahita* et *kevala* ; il faut pratiquer le premier, celui accompagné (de *recaka* et *pūraka*), jusqu'à la réalisation de *kevala* (pur, seul). »

prāṇāyāmaḥ : nominatif, sujet
tridhā : de trois sortes
proktaḥ : est dit
recaka-pūraka-kumbhakaiḥ : instrumental pluriel
« en tant que *recaka -pūraka- kumbhaka* »

recaka : le fait de vider le ventre de l'air
pūraka : le fait d'emplir la poitrine d'air
kumbhaka : ayant rempli d'air son corps, à la manière d'une jarre, c'est le fait de l'y maintenir. Le terme *kumbhaka* est le diminutif de *kumbha* (pot, jarre).

sahitaḥ : accompagné

kevalaḥ : seul, un

ca : et

iti : fin de citation

dvidvidhaḥ : de deux sortes

mataḥ : pensé, considéré

yāvat : jusqu'à ce que

kevala-siddhiḥ : *siddhiḥ* réalisation ; *kevala*

unique, absolu

syāt : optatif du verbe être AS 3^e pers. singulier

sahitam : accusatif complément d'objet direct

tāvad : autant, jusque-là

abhyaset : optatif du verbe *abhi-AS* 3^e pers.

singulier : il doit pratiquer.

4- Le *Vijñāna-Bhairava-Tantra* et la suggestion de l'ineffable

Le titre de cet ouvrage fort ancien signifie « Discrimination de la réalité ultime » ; il est vénéré par les shivaïtes du Cachemire comme l'un des *Tantra* ou *Āgama* les plus éminents de leur tradition qui le considèrent comme un résumé du *Rudrayāmala Tantra*. Il livre un enseignement original, fondé sur l'expérience intérieure, et se présente sous la forme d'un recueil de cent douze méditations destinées à conduire le disciple au seuil de l'Éveil. Discerner l'essence indicible, telle est la gageure de cet enseignement.

Il n'est, en définitive, de voie de délivrance que celle conduisant à l'espace du Cœur-Conscience.

Et ce chemin est accompli grâce à l'élan de l'Énergie (*śakti**), mot-clef de ces écoles *tāntrika*. Les versets qui suivent évoquent, pour le premier, l'illumination consécutive au discernement de la Réalité ineffable, pour le second, la pratique récitative du nom « Bhairava » (autre nom de Śiva, sous son aspect terrifique), et son étymologie « fantaisiste », mais néanmoins signifiante !

L'ineffable Réalité

yad avedyaṃ yad agrāhyaṃ yac chūnyaṃ yad abhāvayam /

tat sarvaṃ bhairavaṃ bhāvyaṃ tadante bodhasambhavaḥ // 127

यदवेद्यं यदग्राह्यं यच्छून्यं यदभावयम् ।
 तत्सर्वं भैरवं भाव्यं तदन्ते बोधसंभवः ॥

« L'inconnaissable, l'insaisissable, le vide et ce qui n'accèdera (jamais) à l'existence, imaginez tout cela comme Bhairava* et, à la fin de cette (évocation), l'illumination se produit. » (trad. Lilian Silburn, *Vijñāna-bhairava-tantra*, p. 153)



Śiva Natarāja, Seigneur de la Danse cosmique.

En défaisant les *sandhi* :

*yad avedyaṃ yad agrāhyaṃ yat sūnyaṃ yad
abhāvayam /*

*tat sarvaṃ bhairavaṃ bhāvyaṃ tad-ante bodha-
sambhavaḥ // 127*

यदवेद्यं यदग्राह्यं यच्छून्यं यदभावयम् ।
तत्सर्वं भैरवं भाव्यं तदन्ते बोधसंभवः ॥

yad : pronom relatif au nominatif neutre, cela qui
a-vedyam : non connaissable, de *VID* voir,
percevoir

a-grāhyam : non saisissable, de *GRAH* saisir
sūnyam : le vide, espace vacant

a-bhāvayam : ce qui ne peut être manifesté

tat : pronom démonstratif, relié à *yad* : cela qui...
cela même

sarvam : tout, accusatif, complément d'objet
direct

bhairavam : accusatif complément d'objet direct

bhāvyaṃ : devant être éprouvé, imaginé (adjectif
verbal d'obligation de *BHŪ* causatif) *bhāvayati* :
faire advenir, imaginer, 3^e pers. sing. cf. *bhāvanā*
l'imagination créatrice.

tad : cela

ante : à la fin

bodha : fait d'être éveillé, de se réveiller,
compréhension, illumination

sambhavaḥ : origine, possibilité

Il apparaît que de multiples possibilités de traductions s'offrent à partir de ces expressions. Il est bien sûr nécessaire de tenir compte du contexte doctrinal dans lequel ces textes ont émergé, ce qui permet par exemple de choisir le verbe « imaginer », en se référant à la pratique fondamentale des *Tantra*, *bhāvanā**,

contemplation dynamique mettant en jeu les capacités imaginatives, au sens fort, de la conscience-énergie, cette pratique visant essentiellement l'unification avec la divinité.

L'étymologie tāntrika de *Bhairava*

*Bhayā sarvaṃ ravayati sarvado vyāpako'khile /
Iti bhairavaśabdasya saṃtatocāraṇāc chivaḥ //
130*

भया सर्वं रवयति सर्वदो व्यापकोऽखिले ।
इति भैरवशब्दस्य संततोच्चारणाच्छिवः ॥

« Au moyen de “*bhā*”, la lumière-conscience, il fait résonner (*rava*) toute chose. “*sarvadah*” : il donne toute chose (*da* = *RĀ*), il pénètre dans tout (l'univers) (*vyāpaka* = *VĀ*).

Ainsi, par la récitation ininterrompu du mot *Bhairava*, on devient Śiva. »

En défaisant les *sandhi* :

*Bhayā sarvaṃ ravayati sarvadaḥ vyāpakaḥ
akhile /
Iti bhairava-śabdasya saṃtata-uccāraṇāt śivaḥ //
130*

Bhayā : instrumental féminin de *bhā* lumière
sarvam : tout

ravayati : 3^e pers. sing. causatif de *RU* *ravati*
« faire résonner »

sarvadaḥ : donateur universel

vyāpakaḥ : omniprésent, qui pénètre tout

akhile : intégralement

iti : fin de citation

bhairava-śabdasya du mot (*śabda*) au génitif
« *bhairava* »

saṃtata : ininterrompu

uccāraṇāt : ablatif (origine), *uccāraṇa* récitation avec poussée ascensionnelle du souffle
śivaḥ : nominatif, sujet.

Revenons, pour conclure ce tour d'horizon des mille et une formes de l'expression sanskrite, à l'aspect historique de la réception de cette langue en Occident, et aux avancées inestimables que celle-ci suscita, dans le domaine linguistique notamment.

L'IMPORTANCE DE LA DÉCOUVERTE DE LA GRAMMAIRE SANSKRITE EN OCCIDENT AU XIX^e SIÈCLE

Au XIX^e siècle, naît parmi les chercheurs humanistes, un fort enthousiasme pour le sanskrit et la culture indienne, ainsi que pour les sciences de l'Antiquité. Christian Lassen, philologue, voit dans le sanskrit « l'une des littératures les plus anciennes et les plus riches qui a été préservée jusqu'à nous (... et) nous donne les moyens d'explorer l'évolution historique de l'un des peuples les plus grands, les plus précocement civilisés et les plus singuliers du monde antique (...). » Il poursuit ainsi : « La connaissance approfondie et critique de la langue est l'exigence première et la seule base sûre pour cette orientation des études, mais elle ne sera jamais féconde pour la recherche historique si elle n'est pas mise au service de la compréhension des textes, (...) (ce qui nécessite) une grande familiarité avec l'état de la culture indienne dans son ensemble. » *Indische Altertumskunde*, tome I, p. V-VI

La démarche de Franz Bopp dans l'histoire de la découverte du sanskrit en Occident

Sa connaissance du sanskrit permet au linguiste Bopp de poser les bases d'une grammaire comparée. Son projet de recherches consiste à cerner les formes grammaticales communes aux diverses langues indo-européennes liées au sanskrit. C'est ce qu'il met en place dans son premier livre *Système de conjugaison*, où il s'intéresse au système verbal, particulièrement complexe en sanskrit. Il évoque en spécialiste son admiration :

« De toutes les langues qui nous sont connues, la langue sacrée des Indiens se présente comme l'une des plus capables d'exprimer les relations et les rapports les plus divers d'une manière véritablement organique, en recourant à la flexion interne de la syllabe radicale et en la modelant. Mais nonobstant cette souplesse admirable, elle préfère parfois incorporer la copule à la racine, ce qui a pour effet immédiat que la syllabe radicale et la copule qui a été incorporée se répartissent les différentes fonctions grammaticales. » *Conjugationssystem* (p. 3) cité dans Pascale Rabault-Feuerhahn, *L'archive des origines*, p. 81

Bien d'autres chercheurs et études dignes d'intérêt seraient à évoquer à propos de cette aventure intellectuelle extraordinaire que fut la découverte du sanskrit par l'Occident, au cours des deux derniers siècles ; tous ceux-là ont unanimement exprimé leur admiration à son égard, déclarant que cette langue raffinée, compacte, complexe et souple, semblait faite pour exprimer avec nuances les multiples facettes du monde, ainsi que les mouvements de la pensée cherchant à les saisir sur le vif.



Parvatī-Umā, « fille de la montagne », parèdre de Śiva, en son aspect de Maheshvarī, dans la posture de la triple courbe (tribhanga), époque Chola, XI^e s. ; musée de Chennai-Madras. (Photo C. Poggi)

3. Quelques mots-clefs dévoilant un univers de sens

L'intention de cet ouvrage n'est pas de donner de manière exhaustive un descriptif de la langue sanskrite, cette langue ancienne est fort complexe et dense dans sa structure ; beaucoup d'informations en un minimum de place, telle est la règle. On rapporte qu'un brahmane est plus heureux de raccourcir un *sūtra* (« soutra », aphorisme) d'une syllabe que d'avoir un fils ! Il suffit d'ailleurs d'un regard sur le texte original et de comparer avec sa traduction dans une langue actuelle, français, anglais, pour comprendre la différence.

Le sanskrit fournit aujourd'hui une clef pour entrer dans le vaste univers des champs de connaissance de l'immense culture indienne (médecine, astronomie, politique...) ; nous nous limiterons à ceux de la philosophie et de la spiritualité indiennes. Cette langue sacrée, pratiquement inchangée depuis quatre millénaires, peut dévoiler à l'homme d'aujourd'hui une richesse de signification exceptionnelle par sa grande variété lexicale : le sanskrit offre en effet un vocabulaire exprimant des nuances de sens inhabituelles pour nous, qui révèlent ainsi une vision différente des choses ; il en va de même pour l'alphabet *devanāgarī* dont les cinquante lettres sont associées, particulièrement dans les *Tantra*, à une fascinante symbolique. Par la souplesse et l'éventail des possibilités de construction, le sanskrit peut être

approché comme un jeu poétique, au sens premier de création, en prenant en compte la plasticité des mots. Tel un jeu de Lego®, il s'agit de construire et déconstruire selon des règles très précises. Cette langue sacrée offre une richesse de signification exceptionnelle, non seulement par sa grande variété lexicale, mais aussi dans l'univers des *Tantra*, par son alphabet, en *devanāgarī*, dont chaque lettre possède une valeur symbolique. Prenons en exemple le mot *prāṇa*, souffle, construit sur la racine *AN* au triple sens de se mouvoir, vivre, respirer ; il est préfixé par *pra-* vers l'avant. Ce terme suggère ainsi le mouvement du souffle, de la vie... ou mieux, le souffle, la vie en tant que dynamique interne, qui, dans les *Upaniṣad*, les *Tantra*..., est vue comme animée par un principe universel, le Souffle cosmique. D'autres noms sont construits sur *ana*, *apāna* (expir), *samāna* (souffle égalisé), *udāna* (souffle ascensionnel), *vyāna* (souffle de diffusion)..., désignant chacun une direction distincte du souffle.

Apa vers le bas, *sama* égalisé, *ud*, vers le haut, *vi/vy* (devant voyelle) : dispersion, diffusion.

Ces quelques notions de base livrent accès à une plus profonde compréhension, non seulement de l'immense culture indienne (philosophique, esthétique, prophylactique...), mais de la nature humaine et de la manière dont est conçue par la culture sanskrite son inscription dans le cosmos.

L'apprentissage du sanskrit, comme de toute langue, présente ainsi, en dépit du sérieux de l'entreprise, un réel aspect ludique et donne une occasion de cultiver l'inventivité qui demeure latente en tout être doué de parole.

Cette approche des mots-clefs de la pensée indienne propose à la fois une analyse étymologique et sémantique. Les qualités de précision et de plasticité du sanskrit apparaissent avec évidence au regard de certains termes qui constituent les mots-clefs de la pensée indienne. C'est par cette fenêtre que l'on peut prendre goût à l'imaginaire créatif de cette langue. On y découvre une expression du monde qui s'ancre dans des images concrètes, même lorsqu'il s'agit de termes philosophiques... à première vue abstraits.

UNE INITIATION AUX MOTS-CLEFS DE LA PENSÉE INDIENNE À TRAVERS SES RACINES ET SES IMAGES

Il faut ici préciser que l'étymologie n'est pas une science exacte, elle procède, comme toute science d'ailleurs, par hypothèses ; celles-ci fournissent des bases pour aller plus loin dans la réflexion, et ne sont nullement irréfutables. Celles qui sont proposées s'appuient sur le dictionnaire sanskrit-anglais de Monier-Williams et le dictionnaire des racines sanskrites de Whithney (cf. bibliographie).

Les présentations des termes sanskrits obéissent dans ce qui suit au même modèle : le mot est décomposé si besoin est, la racine verbale est donnée en premier lieu, puis les mots de la même famille. Ces listes de mots permettront peut-être de prendre la mesure des variations lexicales possibles à partir d'un même radical, et de

discerner, sous cette diversité, l'image première, portée par la racine et s'exprimant en divers registres.

Ouvrons ce catalogue à la Prévert par le mot *samskr̥ta* (origine du terme sanskrit), suivi de ceux qui désignent

- l'ordre de l'univers, la réalité universelle, *ṛta*, *dharma*, *sat*,
- la nature véritable de l'homme et de l'univers : le Soi *ātman*, la Vie universelle *brahman*, analogiquement définis comme espace lumineux infini, la Conscience *cit*, elle-même imaginée comme espace irradiant de lumière (*prakāśa*) dans le Shivaïsme du Cachemire ;
- l'espace *ākāśa*, de l'infini au corps, représentations symboliques : *citra*, l'image, nom probablement lié étymologiquement au précédent (*cit*) ; *maṇḍala* et *yantra*, images symboliques formant des schémas de méditation sur le monde et le corps ;
- l'imaginaire du corps subtil, architecture harmonieuse, tissée de rivières de souffle, *nāḍī*, qui structurent le *maṇḍala* du corps subtil ; notamment les trois principales *nāḍī* : *īḍā*, *piṅgalā*, liées aux symboles lune-soleil, et *suṣumnā*, voie centrale ;
- quelques éléments de doctrine pour passer de l'illusion à la connaissance : *māyā*, puissance d'illusion cosmique, dont l'un des remèdes consiste à unir les énergies lune-soleil dans l'axe médian selon les *Tantra*, (*tantra* et *āgama*, textes révélés, énoncés par les divinités telles que Śiva, Viṣṇu, Śakti, Ganeśa, Sūrya, adaptés au Kali-yuga) ;
- ... et quelques éléments de pratique pour surmonter l'illusion-ignorance liée à la dispersion, l'extériorité : se poser, se recueillir, s'unifier ; ces pratiques sont destinées à faire traverser (*tara*) l'océan tumultueux du devenir

(*saṃsāra*), à se poser dans une assise tranquille (*āsana*), à transmettre la pratique du recueillement, *dhyāna*, qui constitue un élément essentiel des voies de réalisation dans l'hindouisme, le bouddhisme... ; et enfin, à réaliser l'unification intérieure, ainsi que la jonction (*yoga*) individu-univers, humain-divin, dans la tradition hindoue. Nombreux sont les autres termes qui mériteraient de figurer dans cette étude, ceux-ci ont été choisis parmi les plus connus, pour commencer...

L'ordre harmonieux de l'univers, « ce qui est »

Samṣkṛta (संस्कृत), le sanskrit

saṃskṛtam (संस्कृत) au nominatif (cas du sujet dans la phrase)
saṃ-(s)-kṛta : fait (*kṛta*) complètement, parfait, parachevé, raffiné
 la sifflante *s* vient naturellement se placer entre *sam* et *kṛta* : *saṃ-(s)-kṛta*
sam : syn- (ensemble, totalement)
kṛta : participe passé du verbe faire *KṚ*, *karoti* (3^e pers. sing. présent)

dérivés sanskrits de *KṚ kriyā* action, *karman* acte, fruit de l'acte
saṃskāra (ce qui agit ensemble, ce qui purifie) désigne à la fois les sacrements qui rythment l'existence des hindous et les « complexes inconscients », synergie de *vāsanā* (impressions résiduelles, mémoires oubliées)
 - dérivés en d'autres langues *creo*... créer

Rta (ऋत), ce qui est bien articulé, l'harmonie cosmique – *ṛtam* (ऋतम्) au nominatif

L'harmonie cosmique au cœur de l'être et de l'univers

Les *Veda* (II^e millénaire avant notre ère), textes fondateurs de l'hindouisme, mettent au premier plan le *ṛtasya cakram* – prononcé *ṛtasya tchakram* – (*Rg Veda*, I.161) « la roue du *ṛtam* », de l'Ordre cosmique qui soutient le réel, l'être. Le but du rituel, ou même de tout acte (social, artistique, etc.), est de se mettre au contact de la vérité – réalité universelle désignée alternativement par les mots *satyam*, *ṛtam*, *dharma*. Cette réalité innée serait comme perdue par les hommes dans la mesure où elle est oubliée ; cette notion recouvre les idées d'ordre universel, de loi cosmique, de mystère de la vie et de la nature. La graphie de la lettre *Ṛ* semble illustrer le sens de cette racine : ऋ. Cette notion très ancienne, et centrale, de la pensée indienne suggère l'idée de lien, de jonction assurant la cohérence et l'harmonie vivante de la totalité du monde. Entretenir l'harmonie naturelle, (cette notion est-elle vraiment dépassée ?) se veut le principal but du *Veda*. Dans les *Veda*, ce participe passé au neutre (*ṛtam*) de la racine verbale *Ṛ* (agencer, fixer) désigne l'ordre des choses, le cours naturel du cosmos, régulé par les *Āditya*, déités qui président aux lois du *karman*. Le gardien du *ṛtam* est Varuna qui incarne l'ordre cosmique. Celui-ci coordonne les multiples énergies qui rendent l'existence possible, et cette action est symbolisée par la Roue aux rayons parfaitement agencés et reliés au centre (*kha*). C'est grâce à cette structure intérieure harmonieuse que la dynamique de

la roue s'avère possible. De même, c'est par le principe d'harmonie préétabli que la cohésion est maintenue : cours des astres, des saisons, des fleuves, des formes multiples de la vie...

Un acte, un événement, s'opposant au *ṛtam* – ordre immanent qui soutient le cosmos – était qualifié d'*anṛta* (erroné, faux), induisant une disharmonie, une rupture dans l'ordre moral, rituel... Il faut noter qu'une récitation incorrecte des stances des *Veda* pouvait provoquer, dans cette logique d'interdépendance et compte tenu de la puissance du verbe (*mantra*), un désordre dans le *ṛtam*.

Étymologie : *Ṛ* *rcchati* (AR en indo-européen) idée de jointure, d'arrangement
agencer, *ṛta* participe passé : arrangé, en ordre.

Ṛta (ऋतम्) : étude lexicale (rappel)

Racine verbale : *Ṛ*

3^e pers. sing : *ṛcchati* ou *archati*

participe passé : *ṛta*

Ṛ : Participer à, atteindre, au causatif *arpayati* : fixer, agencer

Ṛta adj. : vrai, régulier

nom neutre : *ṛtam* règle morale, droit, justice, loi religieuse, foi

adverbe : *ṛtam* à juste titre, véritablement

- en sanskrit :

ara : roue, rayon

aritra : gouvernail

arya : noble

ṛtu : saison, cycle

artha : sens, but...

ratha : char

irma : le bras

Quelques mots composés sur *ṛta* :

ṛtadhī : à l'esprit juste

ṛtavādin : qui dit ce qui est vrai

ṛtambhara : porteur de ce qui est juste, vrai, (de vérité)

ṛtavrata : qui a fait vœu de charité

L'antonyme de *ṛta* : an-ṛta

anṛta : non vrai, faux, qui ment, chaotique

anṛtamaya : mensonger



Char sculpté dans la cour du temple de Darasuram, près de Tanjore. (Photo C. Poggi)

Quelques dérivés en latin et grec

ars, artis latin : manière d'être
harmos grec : jointure
aretê grec : vertu (? étymologie contestée par le dictionnaire Chantaine)
artus latin : membre
harma grec : attelage
artuô grec : ajuster
articulus : articulation, jointure des os, membre de phrase, partie, division
ritus : rite, cérémonie religieuse ; usage, coutume

Quelques dérivés en français

rta → art, artiste, artisan articuler
 rite, arranger, harmonie, (arithmétique ?)

En allemand :

artig (gentil)

Dharma (धर्म), ce qui soutient la réalité, l'ordre cosmique

dharmah (धर्मः) au nominatif (sujet)
 Le terme *dharmā* s'est imposé peu à peu dans l'hindouisme classique (également dans le bouddhisme avec des nuances), et a peu à peu remplacé *rta*. « Tout se tient dans l'univers » : cette phrase traduit l'intuition centrale des Hindous, exprimée par le terme sanskrit *dharmā*. La racine de *dharmā* est *DHR̥ dharati* : porter, tenir ferme, soutenir, maintenir.
 Les autres sens de cette racine verbale fondamentale pour la compréhension de la pensée indienne sont : préserver, fixer, restreindre, fixer l'attention sur (+ locatif ou datif).

dhṛta : porté, tenu.

Les significations principales de *dharmā* : ordre, loi, droit, justice, doctrine religieuse, devoir, morale, vertu, qualité fondamentale, trait caractéristique...

**Sanātana dharma सनातनधर्म :
la tradition hindoue**

Sanātana signifie universel, éternel. En effet, pour les Hindous, le *dharmā* est sans commencement ; il se révèle de lui-même et exprime la loi de l'harmonie cosmique à chaque re-commencement de l'univers.
 « Tout se tient » signifie que toutes les réalités visibles et invisibles sont en inter-relation. Il appartient à l'homme de s'inscrire dans le métier à tisser de la création avec harmonie et justesse. Ainsi, *dharmā* en vient à désigner également l'expérience ou la réalité authentique à laquelle il s'agit de se conformer afin d'accomplir son *svadharma*.
 Voici comme illustration deux versets de la *Bhagavad Gītā*

« Considère ton devoir personnel et tu ne reculeras pas... » II.31

« Mieux vaut accomplir son devoir propre *svadharma*... » XVIII.47 (trad. É. Senart)

Divers sens de dharma :

Ordre, droit, loi, usage
Règle religieuse ou morale, religion
Devoir, justice, vertu, mérite
Nature d'une chose, qualité fondamentale

Mots construits sur la base dharma :

dharmin qui connaît et observe la loi, accomplit son devoir

dharmya conforme à la loi

Mots construits sur la base de DHR :

dhārā flot, courant, torrent, averse
dhārā bord, jante de roue, point culminant
dhārana qui porte, garde en mémoire, protège
dhāranā concentration de l'esprit, certitude
dharani terre, sol
dharmin qui observe la loi
dhīra ferme, stable, énergique, courageux
dhur joug
dhurya éminent, qui assume des responsabilités
dhṛti constance, contentement
dhruva stable, invariable, étoile polaire, etc.

En latin :

ferrumen, soudure
firmus, ferme
firmamentum, firmament

Sat (सत्) (masculin, neutre), satī (सती) (féminin), ce qui est, vérité d'être

Un mot, des sens

Participe présent de AS *asti*, être, *sat* possède une grande richesse de sens, dont voici un aperçu : étant, existant, étant présent réel, actuel, vrai, bon, juste
tan na sat (*tat na sat* ; *tat* devient *tan* par euphonie) : « ce n'est pas juste .»
beau, sage, vénérable, honnête
un sage, un homme respectable,
ce qui *est* vraiment, essence, *brahman* le Tout, *ātman* le Soi

Quelques mots composés :

satkarma une bonne action, un acte vertueux
satkṛta honoré, traité avec respect
satpuruṣa homme bon

La nature véritable de l'homme et de l'univers : le Soi, la Conscience, la Vie universelle

Ātman (आत्मन्), l'âme individuelle, le principe de vie, le soi

ātmā (आत्मा) au nominatif
L'étymologie offre plusieurs pistes et rattache ce terme à plusieurs racines exprimant un mouvement.
AT : aller, se mouvoir *atamāna* (participe présent dans le *Rg Veda*)
atithi (l'hôte) est de la même famille
AN : respirer, vivre
ana (souffle)
anila (le vent)

VĀ : souffler, tisser
vāyu (vent) ; vāta, vāna (tissage)

Tman / ātman

On note, à la place d'ātman, une forme proche, tman « souffle vital », par exemple dans l'hymne du Ṛg Veda, I.63, adressé à Indra*.

त्मनम् ऊर्जं न विश्वध क्षरद्यै ॥
tmanam ūrjaṃ na viśvadha kṣaradhyai /
« Fais à jamais se répandre en nous ton souffle puissant. »

Ātman, « souffle des dieux » dans le Ṛg Veda

आत्मा देवानां भुवनस्य गर्भो यथावशं चरति देव
एषाः ।
ātma devānāṃ bhuvanasya garbho yathāvaśaṃ
carati deva eṣāḥ /
« Souffle des dieux, germe du monde, tel est ce dieu, (le Vent) qui se meut selon son gré. » Ṛg Veda, X.168.4

Brahman (ब्रह्मन्) (neutre), le sacré, l'absolu, le Veda

brahma (ब्रह्म) au nominatif neutre¹

Ce principe universel, impersonnel, est mis en correspondance avec le Soi (ātman) dans les Upaniṣad.

BRH br̥hmati, croître, augmenter ou VRH vṛhāti, parfois du fait de la ressemblance entre les lettres va et ba dans l'alphabet devanāgarī.

Brahman (force de) croissance, expansion, développement

Énigme sacrée, vie sainte

Brahman, nom au neutre, impersonnel, devient au nominatif brahma

Il est donc distinct de Brahmā (masculin) : dieu créateur personnel

le dieu créateur de la Trimūrti hindoue (Brahmā, Vishnou, Śiva)

Brahmā est la forme au nominatif de brahman
Brāhmī : énergie de Brahmā, parole, divinité de la parole

Nom d'une écriture indienne

Brāhma adjectif construit sur brahman : relatif au Brahman, au Veda, saint, divin

brāhmaṇa homme de la caste sacerdotale

latin flamen, flamine -prêtre romain-
arbre vṛkṣa dériverait de BRH (dictionnaire Monier Williams, p. 1008)

Brahman, l'absolu, ne pourrait-il pas être évoqué comme une arborescence infinie ? La très riche symbolique de l'arbre en Inde, développée par les Veda et les Upaniṣad, permettrait de l'envisager. La similitude constatée entre les graphies des lettres ba et va, toutes deux appartenant au groupe des labiales (prononcées avec les lèvres), se retrouve en d'autres langues indo-européennes : une certaine confusion existe dans de nombreuses langues anciennes ou modernes (en espagnol par exemple) – non pas bien sûr au niveau graphique mais phonétique, car il s'agit de sonorités très proches.

1. Le nominatif de ce même nom, mais au masculin, Brahmā, désigne le dieu doté de puissance créatrice, premier de la triade trimūrti Brahmā-Viṣṇu-Śiva symbolisant création-conservation-destruction).

La symbolique de l'arbre

« Jailli du Non-manifesté, surgissant comme unique support, son tronc est la *buddhi* (faculté intuitive d'éveil), ses vaisseaux intérieurs les canaux sensoriels, les grands éléments ses branches, les objets des sens ses feuilles, ses fleurs sont le juste et l'injuste (*dharma-adharma*), le plaisir et la peine ses conséquences. Cet éternel Arbre-Brahma est source de Vie pour tous les êtres. » *Mahā-Bhārata, Anugita-parvan*, 4.12-15

Dans ce passage *Brahma* est le nominatif neutre de Brahman, l'Absolu. S'il s'était agi de Brahman masculin, le principe créateur, le nominatif serait alors *brahmā*.

« En séparant la Terre et le Ciel par un pilier (*stambha* ou skambha**), il créa l'Espace originel de l'Existence. » *Ṛg Veda*, VIII.41.10

*yaḥ śvetān adhinirṇijaś cakre kṛṣān anu vratā /
sa dhāma pūrvaṃ mama yaḥ skambhena viroduṣī
ajo na dyām adhārayan nabhantām anyake
same //*

यः श्वेतानधिनिर्णिजश्चक्रे कृषानानु व्रता ।
स धाम पूर्व्यं ममे यः स्कम्भेन विरोदुषी अजो
न द्यामधारयन्न्भन्ताम् अन्यके समे ॥

« Quelle fut la plus élevée, la plus profonde, celle intermédiaire, parmi les formes que créa Prajāpati ?

Comment Skambha, le Pilier cosmique, vint-il à l'existence ? Lui en qui repose ciel, atmosphère, terre, en qui sont fixés feu, lune, soleil..., en qui résident les trente-trois dieux, c'est à partir de lui aussi que naquirent les Versets, les formules sacrificielles, les Chants des *Veda*.

Quant à l'Embryon d'Or (*Hiraṇya-garbha*), le Suprême, c'est Skambha qui en versa l'Or dans le monde. » *Atharva Veda*, X.7.8 et 32



Yakṣī, être semi-divin, féminin, lié à la fertilité, ici adossé à un arbre ; pilier du temple de Darasuram. (Photo C. Poggi)

Cit (चित्), *cittam* (चित्तम्), *caitanya* (चैतन्य)... les mots de la conscience

Les deux termes *cittam* et *cit* dérivent de la racine verbale *CIT*, et plus anciennement de *CI* : s'apercevoir, observer. Ces racines ont donné naissance en Inde à un vocabulaire nuancé des notions de conscience : *cit*, *cittam*, *caitanya* (esprit, conscience), *cetas* (conscience, cœur), *cetana* (intelligence, sensibilité, compréhension)... Selon les écoles de pensée, ces termes connaissent de légers glissements de sens.
– *cit* : conscience absolue

Ce mot a pour synonymes les plus proches : *caitanya*, *saṃvid*, *dṛṣṭi*.

– *caityanyam* (neutre) désigne la plénitude de la conscience.

– *citi* : la pure conscience dynamique (comme l'indique le suffixe *-ti*).

– *cittam*, organe mental, activité mentale, pensée, conscience empirique

Dans le bouddhisme, on met en rapport *manas*, la pensée, l'organe pensant, et *cittam*, son contenu : ce qui apparaît à la pensée. L'un des courants du Māhāyāna, le *Vijñānavāda*, porte comme autre nom *Citta-mātra-vāda* : la doctrine de la seule pensée, ou la doctrine de la pensée sans plus. Selon cette approche, tous les aspects du réel ne sont que des modalités variées de la conscience. « Le monde n'est que pensée. » La vraie nature des choses est information : *vijñāpti-mātra*, et, en dernier ressort, vacuité (*śūnyatā*) ou « ainsité » (*tathātā*).

L'espace, de l'infini au corps, représentations symboliques

Ākāśa (आकाश), espace, ciel, éther

ākāśaḥ (आकाशः)

kāśa le fait de devenir visible

KĀŚ apparaître, être visible, resplendir, briller

ā- à partir du centre

Ākāśaḥ (आकाशः) « l'espace irradiant de lumière » dans les *Upaniṣad* et les *Tantra*

Le terme *ākāśa* espace-lumière dérive de la racine verbale *KĀŚ* signifiant briller, être visible, resplendir ; il évoque un espace ouvert, intangible, invisible mais absolument réel, ne faisant qu'un avec la lumière. Il est à la fois lumière, vacuité-plénitude, et correspond symboliquement à l'essence de l'être :

« De quoi procède le monde ? De l'espace, dit-il, car tous les êtres émanent de l'espace. L'espace est leur aîné, l'espace est leur asile. » *Chāndogya Upaniṣad*, I.9.1

« Ce que l'on appelle Brahman, l'Absolu, c'est cet espace à l'extérieur de l'homme ; et cet espace est le même à l'intérieur de l'homme. Cet espace à l'intérieur de l'homme est le même qui repose dans l'intime du cœur. C'est le plein, c'est l'immuable. Celui qui connaît cela connaît une plénitude inébranlable. » *Chāndogya-Upaniṣad*, III.12.7-9

Ākāśa et *diś*, une approche contrastée de l'espace

L'expérience de l'espace intérieur se ramène dans les traités yogiques des *Tantra* à deux intuitions essentielles :

- celle d'un espace fondamental, fait de lumière, infini, animé par la vibration cosmique (*spanda*) nommé *ākāśa** ;
- celle d'un espace animé par des lignes d'énergie, structurant le précédent : *diś**.

Le terme *diś* espace-énergie vient du verbe *DIS* (pointer, ordonner, indiquer) ; il relève de la géométrie, suggérant des lignes de direction, des positions relatives, un système de relations entre les éléments. Il assure l'orchestration des choses dans l'espace. Les textes mettent également en évidence le rapport de *diś* avec le son, si important dans la pratique des *mantra* et l'expérience intérieure de la vibration.

Citra (चित्र), l'image

La pratique du *maṇḍala* ou du *yantra* s'articule sur la conception indienne de l'image (*citra*), mot aux multiples significations : multicolore, varié, merveille, chose étonnante, tableau, image. En réalité, ces sens s'expliquent à partir de l'analyse étymologique de *citra* ; celle d'un moyen, d'un instrument (*-tra*) qui rassemble, recueille (*CI*) – racine verbale signifiant « arranger, rassembler », liée à *CIT* (observer, penser). Comme l'image qui rassemble, embrasse (*cit*) toutes choses en une unité inscrite dans un cadre, la pensée ou conscience (*citta* ou *manas*) organise, compare... de multiples éléments. Elle agence un paysage intérieur ; elle fait de chaque être conscient un *maṇḍala*, plus ou moins harmonisé, qui, s'il est invisible (*adr̥ṣṭa* prononcé *adriṣṭa*), n'en contient pas moins une saveur (*rasa*) de tout l'être, captée par la sensibilité-sensation.

Maṇḍala en forme de pétales de lotus, symbolisant le déploiement (et la résorption) cosmique à partir du mantra OM.

Maṇḍala (मण्डल) :

Plusieurs origines lui sont attribuées ; ces étymologies s'appuient pour certaines, non pas sur la philologie, mais sur une démarche herméneutique qui vise à faire éclore un sens (*sphoṭa*).

En voici quelques exemples :

- du verbe *MANḌ* *maṇḍayate* : orner, parer
- *maṇḍalayati* : tourner, s'enrouler, former un cercle
- *DAL* *dalati* : s'ouvrir, s'épanouir
- *aṇḍa* : œuf, forme ovoïde.

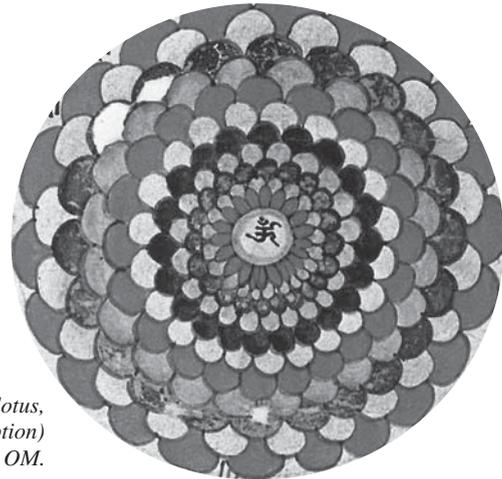
En français sont probablement dérivés de *maṇḍala* : amande, mandorle, monde.

Définition technique du *maṇḍala* :

- cercle de construction, territoire, province ;
- siège, surface délimitée, quadrillée, destinée à un dessin coloré.

Il est orienté dans l'espace et utilisé au quotidien dans les rites, parfois sous forme strictement mentale, sans support matériel.

Image douée de puissance, animée de souffles, et centrée.



Yantra (यन्त्र), diagramme symbolique :

Le *yantra* est à la fois un diagramme géométrique sacré exprimant une circulation spécifique de l'énergie (dans l'univers, le corps...), un symbole abstrait et un archétype. Comme son étymologie le suggère, il sert d'instrument de contrôle, de régulation de cette énergie omniprésente dans l'univers, que l'Inde nomme Śakti.

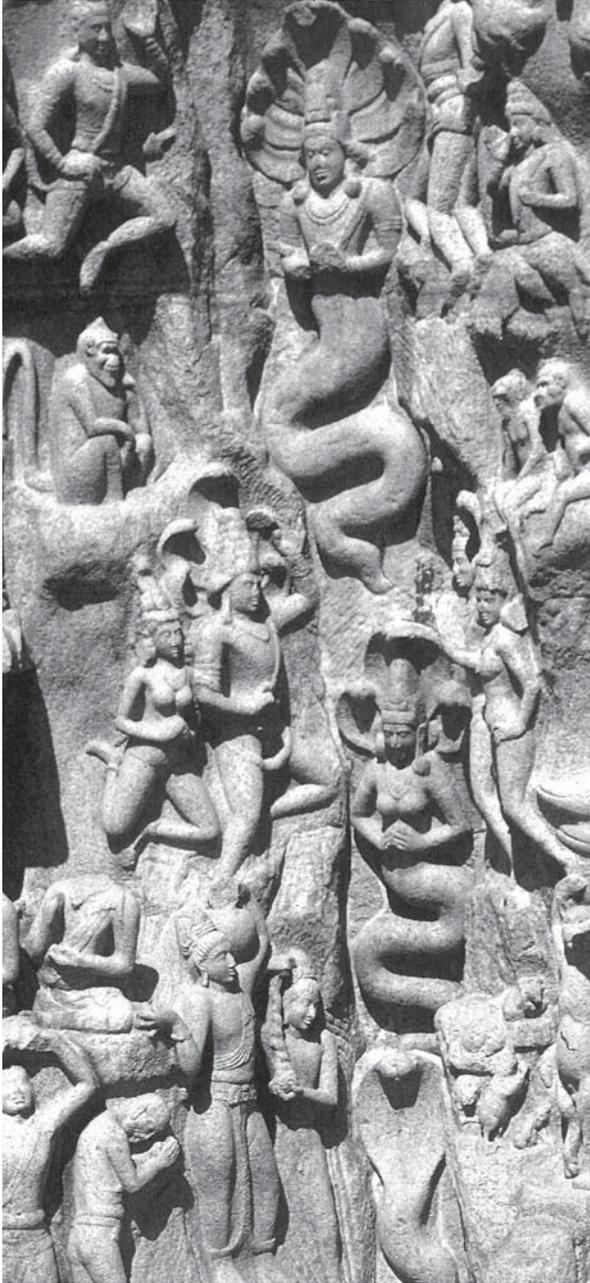
Yan-tra : racine verbale *YAM* (maintenir, soutenir, canaliser, réguler...), *-tra* : suffixe neutre signifiant « instrument pour », et notamment « passer au-delà », cf. la racine *TR tarati* (traverser). On pourrait dire ainsi que le but du *yantra* est de maintenir, soutenir une énergie.

Le *KularṇavaTantra* donne une définition essentielle du *yantra* : « la forme (représentée) est une configuration particulière de l'énergie ». Il est conçu comme un guide pour que le *sādhaka* (celui qui est en quête de la réalisation) reconnaisse les modes d'énergie spécifiques à l'œuvre dans l'univers, et surtout le principe unique qui repose derrière eux : la Śakti.

Du point de vue rituel, le *yantra* devient « animé », selon le langage des *Tantra*, par la résonance (*nāda*) du *mantra*. Celui-ci est le symbole de la source cosmique présente sous la forme d'un écho de la vibration primordiale (*spanda*).



Yantra avec écriture devanāgarī. Le triangle pointe en haut symbolise, selon les cas, Śiva ou l'énergie ignée.



La descente du Gange, Mahābalipuram, VIII^e s. (Photo C. Poggi)

L'imaginaire du corps subtil, architecture harmonieuse, tissée de rivières de souffle

Nadī (नदी), fleuve ; *nāḍī* (नाडी), canal, rivière

La même racine *NAD* semble avoir donné naissance à deux termes *nadī*, fleuve, rivière et *nāḍī**, canal, vaisseau ; ce dernier *nāḍī* sert de terme technique pour désigner dans les textes *tāntrika* les canaux subtils où circule le *prāṇa*, souffle de vie. Parmi les 72 000 *nāḍī* qui irriguent le corps humain, trois, se tenant dans l'axe central, sont reconnus comme essentiels : *idā*, *pingalā* et *suṣumnā*. Les divers sens mis en jeu dans ces textes sont liés aux thèmes mythologiques des *Veda*. Entre *Idā* et *Pingalā*, le rapport est le même qu'entre lune-soleil.

Les *maṇḍala* et les *yantra* sont des diagrammes géométriques symboliques, utilisés comme support de méditation et de transformation intérieure.

L'art du *maṇḍala* remonte en Inde à la plus haute antiquité. Cet art traditionnel consiste à entrer en contact avec une divinité, une réalité... en traçant par exemple un schéma de l'univers, en dégagant des lignes de force, afin de les interioriser et de les retrouver dans le microcosme humain.

prāṇa : *pra-* mouvement vers l'avant - *AN aniti* (3^e p. sing.) vivre, respirer, se mouvoir

prāṇa-śakti : l'énergie du Souffle cosmique

nāḍī : vaisseau ou canal subtil, tige creuse, pipeau, flûte

NAD nadati : résonner, bruire, vibrer

NAND nandati : se réjouir (selon W. D. Whitney, *The roots verb-forms of the sanskrit language*, ces deux racines sont identiques à l'origine).

Le poète Henri Michaux met ces deux termes (musique et fleuve) en résonance dans le passage suivant :

« (...) Un autre disque de musique Karnatique lui succéda. Les premières notes, à l'instant d'une importance inouïe, furent comme frappées à l'intérieur de l'oreille même. Musique telle qu'on en avait jamais de la vie entendu d'aussi près. Elle nous cueillait au passage. Force intérieure de l'Inde, encore intensifiée ; celle-ci apportait prééminence, poussait à la grandeur, à une ferveur impersonnelle.

Comme l'eau avance dans le lit d'un fleuve, pareillement la musique avance dans le lit de mon être, entretenant, entraînant ampleur, et aspiration à l'ampleur. »

Henri Michaux, *Le jardin exalté*, p. 16.

Observons l'étymologie des termes désignant les trois *nāḍī* essentielles (canaux où circule le souffle de vie, *prāṇa*) : *Idā-Piṅgalā-Sushumnā*, selon la physiologie du *yoga*.

Idā (इडा) – Lune (*Candra*, चन्द्र) –
Soma (सोम)

ĪD : rendre hommage

*Idā** : libation sacrée, flot de prière et célébration personnifiés en la déesse de la parole et de l'action *Sarasvatī*, invoquée en même temps que *Aditi* (la déesse originelle). Vache sacrée, symbole de la Parole sacrée. Fille de Manu, Homme archétypal. (*Veda* et *Brāhmaṇa*)

« Tu es *Idā*, celle qui soutient le vœu sacré... Ô *Idā*, viens vers moi, demeure auprès de moi, ô *Idā*, viens, ô *Aditi*, viens, ô vache, viens, ô Foi, viens, par la vérité je t'appelle. »

Candra (prononcé tchandra, terme signifiant « lumineux », de la racine *ŚCAND/CAND* briller)

sert aux dieux de breuvage d'immortalité (*soma*, *amṛta*) ; la lune est, selon le mythe, apparue lors du barattage de l'Océan de lait. Les quinze portions composant, d'après l'astronomie indienne, le rythme lunaire croissant et décroissant, se fondent sur un substrat invisible, appelé la seizième portion, elle-même inépuisable qui régénère les parties de la lune lors du cycle, et remplit l'univers de son ambroisie. La tradition ésotérique des *Tantra* notamment assimile cette part cachée et immuable à la réalité du Soi, dont la connaissance comble de félicité.

Idā, courant lunaire, occidental.

Soma : l'un des noms de la lune

Le jus extrait de la plante *Soma* (correspondant à l'*Haoma* avestique), utilisé comme breuvage dans le sacrifice védique, est par la suite considéré comme *amṛta*, ambroisie, nectar d'immortalité. *Soma* est aussi identifié à la divinité lunaire.

*Piṅgalā** (पिङ्गला) – *Sūrya* (सूर्य, soleil) :

PIÑJ : peindre, colorer, résonner, adorer, être fort, briller

Piṅga : jaune, rouge, safran

Savitṛ (*Savitar*) l'incitateur, *Sūrya* le lumineux... emblème de Viṣṇu, Buddha, logos divin, oiseau rougeoyant (*R̥g Veda*, V.47.3), cheval blanc étincelant de l'aurore (*R̥g Veda*, VII.77.3).

**La voie médiane : *Suṣumnā* (सुषुम्ना),
Sarasvatī (सरस्वती), *Brahmanāḍī*,
*Madhyānāḍī***

Su-ṣu-mnā* : très agréable, gracieux,
un des sept rayons du soleil

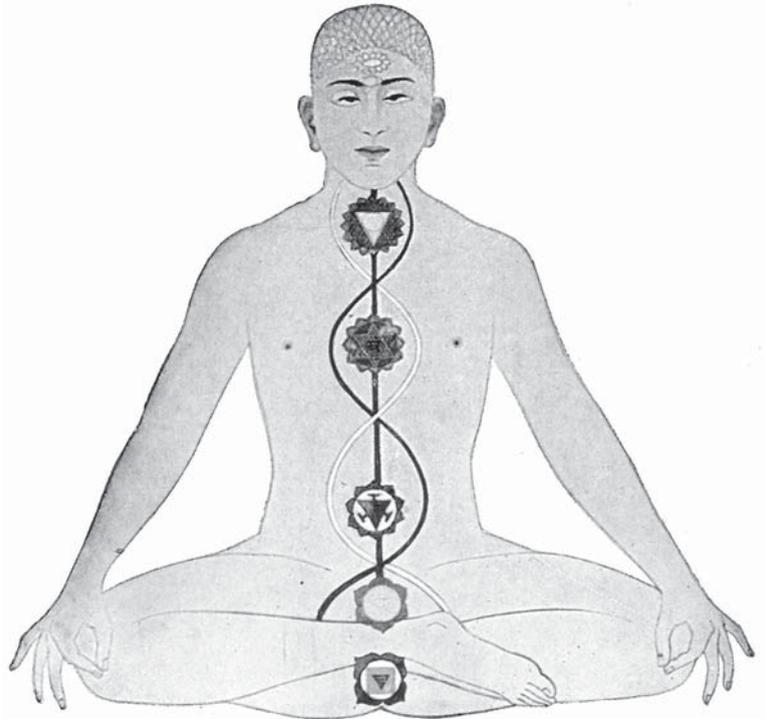
Dans ce mot féminin le préfixe *su-* qui a pour sens « beau, bien, heureux, aisé, à un haut degré » est redoublé. L'axe médian du corps subtil est ainsi désigné (littéralement) par une expression suggérant « ce qu'il est éminemment bon de se souvenir ».

MNĀ : se souvenir
su- bon, favorable, heureux...

Notons le mot *su-mnā* : bienveillance, dévotion, paix, bonheur.
donnant lieu à l'expression *sumnayā* : avec ferveur, grâce (à l'instrumental).

« *Suṣumnā*, la voie du Brahman, vibre au centre du corps subtil ; elle jaillit depuis la racine et s'élève jusqu'à l'ouverture du Brahman, aussi délicate qu'une tige de lotus, tel un serpent lové sur lui-même. En elle, flamboyant de mille éclairs, demeure Śakti ».
Advaya Tāraka Upaniṣad

Selon les pratiques méditatives du *yoga*, le corps subtil, énergétique, est « imaginé » lors de contemplations intenses comme structuré par un *pañjara* (diagramme) dont les lignes créent des champs d'énergie vivante, nommés *kṣetra* ou *koṣṭhaka* trésor. Du *bindu* central fuse le *prāṇa*, se transformant à la fois en *nāda* (résonance sonore) et en *rūpa* (forme lumineuse).



Le corps subtil, structuré à partir d'un axe central, la *suṣumnā*, possède des centres d'énergie étagés, appelés *cakra* (roues) ou *padma* (lotus).

***Sarasvatī* « dotée de flots »**

« Infini, étincelant, son flot impétueux s'élance en un bruissement ininterrompu. Cette porteuse de vérité, puisse-t-elle nous amener par-delà toute opposition, au-delà de ses deux sœurs, *yamunā-gaṅgā*, *iḍā* et *piṅgalā*, et, comme le soleil, diffuser sans relâche ses lumineux rayons. Cette *Sarasvatī* qui sut porter à leur plénitude les royaumes de la terre comme les régions de l'espace, honorons-la. Celle qui possède la triple nature solaire, lunaire et ignée ainsi que les sept degrés, elle qui nourrit les cinq naissances des hommes, puisse-t-elle être honorée de tous. »
R̥g Veda

Éléments de doctrine et de pratique

De l'illusion à la connaissance

Māyā (माया), *illusion, puissance mesuratrice*

Originellement, *māyā* désigne la faculté de construire et de mesurer les formes (physiques, mentales), de les comparer. Cette fonction relève de la divinité védique Varuṇa.

Māyā est l'énergie primordiale, douée d'efficacité, mais ambivalente :

- elle crée les formes réelles et les ordonne
- elle suscite les formes illusives.

Le sens ancien est celui de puissance extraordinaire, d'ampleur cosmique. Elle vient se surimposer à la Réalité absolue (*sat, dharma*), comme une profusion de formes et apparences.

On la compare aux vagues de la mer, aux feuilles d'un arbre.

Māyā est aussi conçue comme l'imagination cosmique, la puissance de transformation, magie créatrice ou créativité spontanée de l'absolu.

Māyā dérive de la racine verbale *MĀ* :

- mesurer, délimiter en mesurant
- changer, échanger

D'autres termes apparentés :

- *mātr* (mère), *mātra* (mesure)...

En français : magie, mental, di-mension, im-mense, mensuel, mètre, mesure

- Percer le voile de la *Māyā* : connaître au-delà du connaissable (domaine de la *Māyā*).

Āgama (आगम), *tantra* (तन्त्र), *textes révélés*

Ces deux termes désignent dans la tradition dite tantrique les textes révélés par telle divinité (Śiva, Viṣṇu, Śakti, Gaṇeśa, ou Sūrya).

Āgama

Le terme « technique » *āgama* est associé aux *Tantra*. Cependant, il possède en amont bien d'autres sens liés à l'étymologie :

āgama : approche, origine, courant (d'un fleuve), science, texte sacré, tradition.

ā – *GAM* arriver, atteindre, revenir, entrer dans tel état, rencontrer, apprendre...

(*GAM* aller, passer, atteindre)

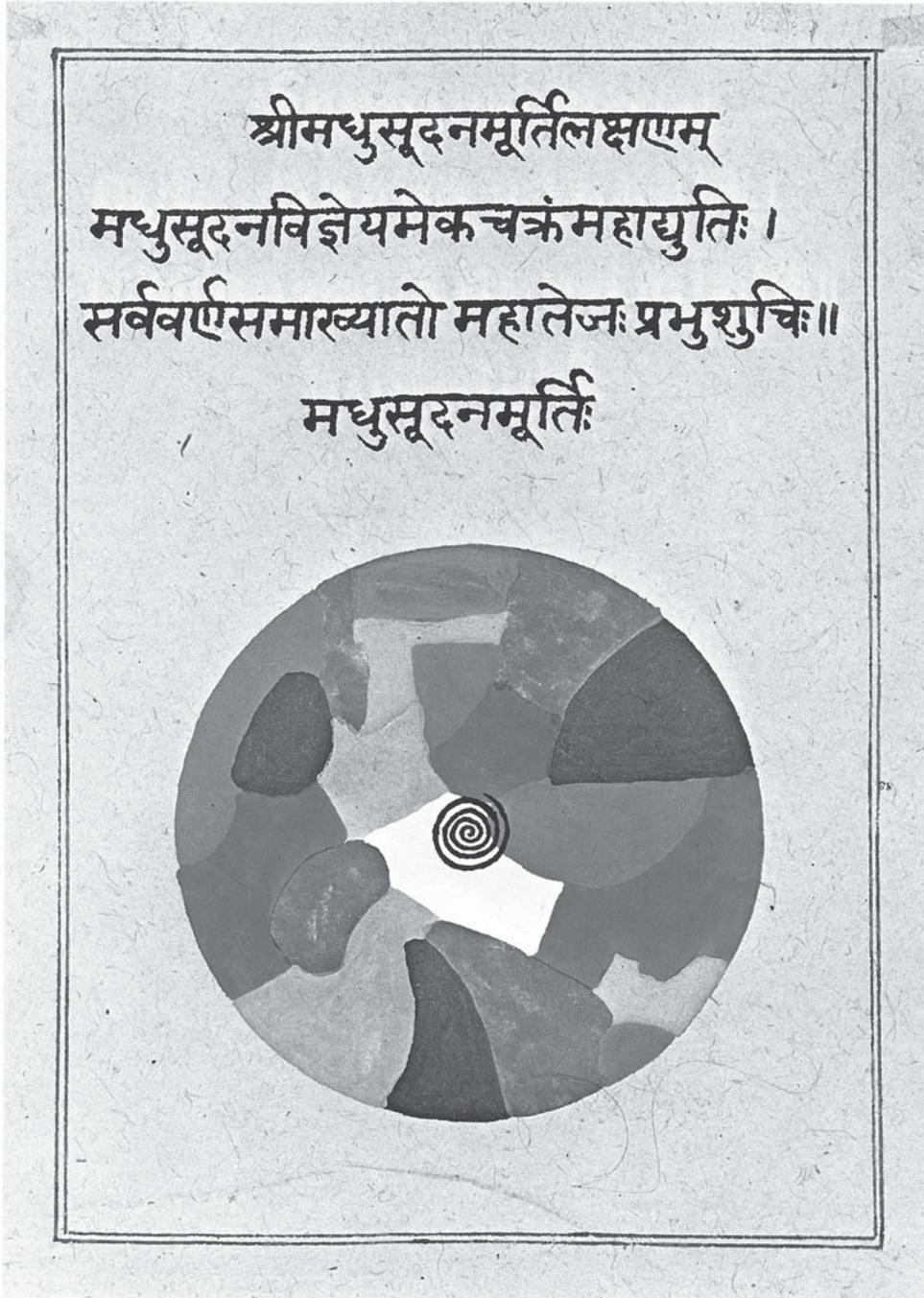
La distinction āgama-nigama Śabdakalpadruma

Dans le mot composé *āgama-nigama*, *āgama* s'oppose à *nigama* pour exprimer la distinction *tantra-veda*.

nigama : *veda* (*Pāṇini*, VI.3.113)

nigama : établissement, certitude, défini comme « ce par quoi l'on apprend » (*nigamyate jñāyate anena iti nigama*) selon le *Śabdakalpadruma*, « l'Arbre aux souhaits des mots », lexicque établi au XIX^e siècle à Calcutta par Radhākāṇṭhadeva.

« Il est venu de celui qui a cinq bouches et il est dans la bouche de celle qui est née de la montagne et il est ce que reconnaît Vasudeva c'est pourquoi il est *āgama* » *Śabdakalpadruma*



Mandala représentant la puissance créatrice originelle sous la forme d'une spirale ; c'est sous l'impulsion de la Conscience cosmique (incarnée par Śiva) unie à son Énergie, Śakti, que se manifeste l'infinie variété des phénomènes.

*Une manière de penser l'origine des āgama (आगम)
dans le Shivaïsme du Cachemire*

À la fin de la *Śivadr̥ṣṭi*, Somānanda*, philosophe shivaïte cachemirien (IX^e s.), qui le premier évoqua le thème de la Reconnaissance intérieure (*pratyabhijñā*), donne un schéma de la diffusion de la Révélation de Śiva. En quelques mots, il raconte qu'aux temps anciens, la connaissance secrète (*rahasya*) résidait dans les cinq bouches ou visages de Śiva nommées *Īsanā*, *Tatpuruṣa*, *Sadyojata*, *Vāmadeva*, *Aghora*. Elle était connue correctement, mais lorsqu'arriva le *kaliyuga*, les enseignements ne furent plus saisis dans leur signification véritable. C'est pourquoi Śiva s'incarna sur terre sous la forme du sage Śrī Kantha... une lignée de maîtres spirituels apparut ainsi. Ces transmissions véhiculent des enseignements qui diffèrent sur des points de la doctrine, notamment concernant la dualité et la non-dualité.

Tantra (तन्त्र) : tissage d'un tissu, composition, livre

Interprété ainsi : *TAN* étendre, *TRĀ* sauver
« Il développe les sujets étendus relatifs aux essences et aux formules et confère le salut c'est pourquoi il est appelé *tantra*. »
En fait, ces deux termes désignent le même genre de texte, d'inspiration shivaïte ou vishnouite, *tantra* étant employé plus au nord, *āgama* plus au sud, même si l'on y trouve aussi *tantra* (voire *saṃhitā*, collection). Il existe également des *tantra* consacrés à Śakti, Gaṇapati et Sūrya. Ainsi, *tantra*, *āgama* et *saṃhitā* désignent tous trois des manuels techniques relatifs à la vie religieuse ; ils traitent des croyances, pratiques, idées philosophiques... les rituels y jouant un rôle essentiel.

**La pratique comme traversée de l'illusion :
se poser, se recueillir, s'unifier**

Tara (तर) : *la traversée, le passage,
ce qui fait traverser, qui sauve*

Traverser *TR tarati TIR TUR - TURV (tūrvati)*
franchir, surmonter
TVAR tvarate (hâter)
TRĀ trāyate (sauver)
tari bateau
tira rive, bord
taru arbre
taruna jeune, récent neuf, à peine paru
tiras transversal
tīrtha gué
turana prompt
turaṅga cheval
tūrya turīya quatrième, quart, esprit pur, impersonnel
tītr̥ṣā désir, intention de traverser

Āsana (आसन) : assise, posture de yoga, situation

āsanaḥ (आसनः)

De la racine *ĀS*, signifiant exister, se poser, s'asseoir, ce terme désigne une manière d'être, de se « poser », ce qui élargit le sens de la « posture » en général.

Dhyāna (ध्यान) *recueillement*

Ce substantif vient de la racine verbale *DHĪ / DHYĀ* (penser), liée à *DHĀ* (poser) (cf. Monier-Williams, p. 513). Il désigne le mouvement de recueillement intérieur, continu, tel un flot apaisé ; il évoque le fait de se poser dans le centre avec confiance, dans la stabilité et la sérénité. Le suffixe *-ana* signifie « le fait de » (se poser intérieurement).

Yogasutrā, verset III.2 « le recueillement est l'unification des perceptions mentales »

tatra pratyayaikatānatā dhyānam

tatra pratyaya-ekatānatā dhyānam

Dans sa glose aux *Yogasūtra*, Bhoja (XI^e siècle), roi du Mālva (Madhya Pradesh) qui fut un éminent protecteur des arts et des lettres, auteur de quelques traités sur la poésie et la philosophie, précise que le recueillement s'enracine dans l'attention, qu'il produit une élévation du mental et qu'il forme le seuil vers l'absorption, pour laquelle il précise :

« la vraie nature de la connaissance est l'humilité ». L'auteur fait aussi référence à la vacuité de la nature essentielle (*svarūpa-sūnyatā*), expérience fondamentale de l'esprit, mise en lumière par les bouddhistes.

- expression de l'unification intérieure dans le Bouddhisme ancien

Dérivés : *facere* (faire, latin).

***dhyānam* (ध्यानम्)**

Deux citations bouddhiques issues de textes anciens, évoquant l'absorption :

« Ce bonheur accompagné de joie, né du *samādhi*, inonde alors tout son être, tel un étang profond où l'eau jaillirait d'une source souterraine. »

« Il inonde tout son être de ce bonheur dépouillé, joie, dont la plénitude est pareille au lotus aux couleurs variées, tout entier en l'eau. » *DighaNikāya*
« Cela produit une félicité remplissant tout le corps, c'est comme une joie chaude qui inonde le corps, le rend flexible, tendre, heureux. »

« Le moine reconnaît la grande angoisse inhérente à ce dont on dépend, il avance autonome, vigilant, ne s'agrippant à rien. » *Suttanipata* (d'après la traduction de L. Silburn, *Bouddhisme*, p. 54)



Sculpture de Viṣṇu représenté en Yogāsana (posture de yoga), propice au recueillement, dhyāna. Musée de Mathura (période Kushana env. I-IV^e s).



Yoga (योग), jonction, unification

yoga : fait de lier, d'atteler, véhicule, moyen, méthode, contact, conjonction (astronomie)

YUJ : atteler, mettre en activité, offrir en sacrifice, fixer l'esprit sur, méditer, unir, joindre.

YUJ yunakti : unir, joindre, arranger, appliquer, insérer, concentrer (l'esprit).

(dérivés : *jungere, jugum, joug, yoke*).

À rapprocher de :

YU yauti unir, attacher (dictionnaire Monier-Williams, p. 853).

AU PLAISIR DES MOTS

Cette approche étymologique donne accès à une compréhension plus profonde des mots, des notions qu'ils véhiculent et, de ce fait, à une recherche qui ne se contente pas des traductions toutes faites, certes indispensables, des mots du dictionnaire.

Elle nous conduit d'autre part à redécouvrir notre propre langue à travers les mots du sanskrit, ce qui devient alors un cheminement vers des racines encore bien vivantes, se déployant en diverses cultures contemporaines en plein épanouissement (hindie...).

Enfin, le plaisir des mots sanskrits nous laisse imaginer une certaine fluidité, alliée à une liberté créatrice, aux origines de cette langue, dans un temps où probablement les langues baignaient dans un imaginaire empreint de mythologie liée aux phénomènes naturels. Cette joie créatrice du verbe s'exprime en sanskrit par le fait de penser par image, à l'aide de mots-idéogrammes, forgés à partir d'une racine et prolongés par ses modulations : telle est la créativité plastique du sanskrit.

II. Formes sonores, formes écrites



« Je suis une ligne faite d'eau. »
Roubayat

*Yakṣī, créature féminine, semi-divine, associée aux arbres et aux végétaux, gardienne de la porte d'un sanctuaire (dvarapāla), sur un pilier de porte au temple de Cidambaram (Tamil Nadu)
Photo C. Poggi.*

Introduction

Le sanskrit vit d'images cinétiques, c'est une langue en mouvement. Notre présence à la vie s'éprouve et s'exprime dans une très large mesure à travers la parole ; un lien intense se tisse bien avant que nous ne sachions parler en « mots et phrases » (*vākyapāda*) ; nous baignons dans un lac de langage et de vie, qui s'alimente à des sources inconnues. L'expérience de vivre, pour nous autres êtres humains, se tisse d'instant en instant dans une trame de son et de sens, et cette fulguration éclaire nos pas à chaque instant. Immergés en cet univers, nous n'en percevons jamais que l'écume des mots ; la plupart du temps nous utilisons le langage comme moyen de communication, et le monde regorge aujourd'hui de sollicitations, le monde devient bruit ! Il est pourtant un besoin vital pour l'homme, celui de se nourrir d'une parole vraie, substantielle, qui peut être musique, brise, souffle, et même silence. Un accord inattendu, fait de fluidité sonore et lumineuse à la fois, semble parfois émaner de certaines paroles, car celles-ci mettent en lumière ce qui est, redonnent vie à la réalité. De telles paroles émergent d'un esprit limpide, ordonnées à une intention, détiennent en elles-mêmes une puissance de déploiement. Il convient de se poser aux sources de cette parole comme aux sources du Gange.

Un détour par une autre contrée, une autre musicalité, rend plus intense la perception, la puissance évocatrice. Le sanskrit offre un espace favorable à cette écoute ; traversant vers un autre rivage de la Parole, ondes de son et de sens, nous pouvons y retrouver l'écho d'une vérité qui cherche à se dire. Paradoxalement, c'est auprès de ces sages que l'on appelait les « silencieux » (*muni*) que les hommes aujourd'hui, submergés par des flots d'images et de paroles banales, ressentent parfois le besoin vital de se ressourcer. Quelles sont les raisons qui confèrent à la culture sanskrite un attrait puissant ? Plusieurs peuvent être invoquées :

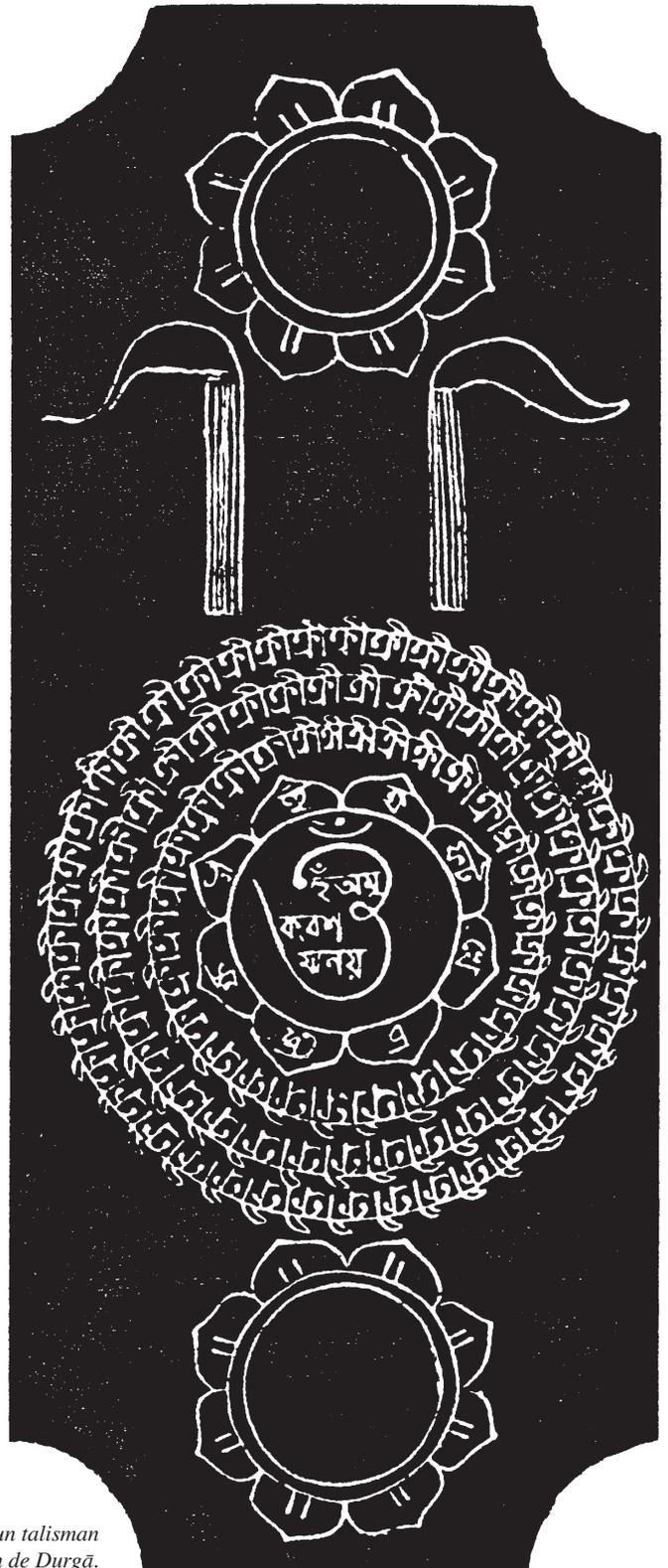
- les couleurs d'une pensée reliée à l'univers, à la Nature, et de ce fait à un monde « enchanté ». *Upaniṣad, Tantra...*
- la découverte d'un lexique nuancé, puisque pour un mot en français le sanskrit propose parfois plusieurs dizaines de synonymes et périphrases, dont chacun exprime un aspect spécifique : tel est le cas pour les noms courants comme soleil, eau, corps, conscience...
- une pensée qui s'interroge, réfléchit non seulement sur la réalité, mais observe son mode de fonctionnement (thèmes de la connaissance, mémoire, parole...)
- enfin, la forme sonore et écrite du sanskrit.

La calligraphie qui se réalise sur le modèle du *maṇḍala* ou du *yantra*, comme l'enseignent certains textes d'inspiration *tāntrika*, requiert la pratique de la concentration qui permet d'allier énergie sonore, gestuelle, image en une synesthésie portée par le souffle.

Certaines lettres sont formées par des lignes-méandres : *इ* (*i*), *ह* (*ha*).

D'autres s'ordonnent autour d'un axe *क* (*ka*). Suspendues à la ligne horizontale supérieure, comme des feuilles à la branche de l'arbre-texte, les lettres respectent une organisation de l'espace harmonieuse.

Comme nous allons le voir dans les chapitres qui suivent, l'alphabet sanskrit, en tant que langue sacrée, participe d'une vision empreinte de mythologie, de symbolique, et sert de support à des recherches d'ordre métaphysique.



Tvaritā-dhāraṇa-yantra, formant un talisman consacré à Tvaritā, autre nom de Durgā.

1. Formes sonores. *Varṇa*, lettre-phonème

« (Pour l'Inde) le rythme est l'unique réalité. »
P. Masson-Oursel

AU CENTRE DE LA VIE RELIGIEUSE : LA PAROLE (*VĀK*) ET LE SON (*ŚABDA*) :

De *vāk* dérive en latin *vox-vocis*, voix, vocal...
Śabda signifie son et parole à la fois.

La tradition hindoue se caractérise de toute évidence par le rôle fondamental accordé à la Parole et au son (*śabda*) dans les pratiques et théories religieuses. Déjà, dans les *Veda* (circa 1800 avant notre ère), ils forment l'âme du rituel ; la notion de Vibration sonore et d'Énergie cosmique est au cœur des *Tantra* (IV^e s.). La Parole, divinisée, représente l'énergie, la force efficiente : Parole, Puissance et Féminin sont en corrélation. Des dévots de Śiva, Viṣṇu..., ou de tout autre divinité peuplant le panthéon hindou, expriment leur credo de manières variées, tous cependant croient en *Śabda-Brahman*, le Brahman-Son, l'Absolu en tant que Parole ou Son éternel, incréé, ineffable, résumant l'Énigme de l'univers. Comme nous l'avons vu auparavant, « l'univers est une phrase dont le sens est Brahman », selon Bhartṛhari, l'un des plus célèbres philosophes-grammairiens au VI^e s.

Il n'est dès lors pas étonnant que les sons des phonèmes (*varṇa*, *akṣara*), formant la cinquantaine de lettres de l'alphabet sanskrit, soient considérés comme des symboles exprimant la puissance sacrée originelle qui manifeste,

soutient et résorbe la création. Du point de vue du pratiquant, ces sons, prononcés ou même simplement formulés intérieurement, incarnent les germes (*bīja**) d'énergie cosmique qui constituent les diverses essences du monde phénoménal (terre, eau, feu... pensée...), jusqu'aux trente-six catégories de réalité déclinées dans le Shivaïsme du Cachemire. Les deux termes sanskrits *varṇa* et *akṣara* contiennent en germe une variation de sens qui met en lumière l'approche originale de la Parole dans l'univers du sanskrit.

Les phonèmes, *varṇa*, *akṣara*, aux sources de la manifestation

Varṇa, variation de couleur ou de son

Le nom *varṇa* signifie tout d'abord « apparence, forme, couleur », de là « espèce, catégorie, classe », ainsi que « lettre, son, phonème ». Le verbe *varṇayati* (peindre, décrire, expliquer) est formé sur le nom *varṇa*.

Des deux racines verbales homonymes (*VR*) c'est la première, au sens de « couvrir », qui est probablement à l'origine de *varṇa* ; selon W. D. Whithney, *The roots verb-forms* (p.163), il se pourrait cependant que toutes deux soient liées : 1 -*VR* *vṛṇoti*, *varati*, couvrir, cacher, voiler, restreindre

La graphie symbolique du mantra-syllabe originel OM incarne la vibration primordiale, essence universelle ; elle suggère également le principe de triade au cœur de la création, qu'il s'agisse de la triade divine (trimūrti), de celle des guṇa (qualités inhérentes à la manifestation cosmique) ou des trois phonèmes A, U, M, qui composent le OM. Quant au point (bindu) surmontant les trois courbes, il symbolise l'Un, au-delà du temps et de l'espace.



d'où dériveraient les termes allemand *wehren* (empêcher) et anglais *weir* (barrage)
 2 -VR *vṛṇoti* (3^e pers. sing.) choisir, élire, aimer, d'où dérivent le verbe latin *velle* (vouloir), allemand *wollen* (*idem*), ainsi que les noms *Wahl* (choix), *wohl* (bien), anglais *will* (volonté).
 Ce qui voile (VR 1) ne suggère-il pas dans un même mouvement un dévoilement, une mise en évidence, incitant à à opérer des choix (VR 2) parmi les nuances sonores, colorées... Ainsi, en partant du/des sens premier(s) de VR on comprendra mieux la polysémie de *varṇa* : ce qui couvre / ce qui opère un choix, une distinction, et de là, couleur, sorte, lettre, son, syllabe, note musicale.

Akṣara, impérissable

Les phonèmes appelés *akṣara* (prononcer akshara) sont perçus comme les éléments de base « indestructibles, impérissables, inaltérables, immuables », qui se combinent entre eux pour exprimer toute idée. Le terme *akṣara* vient du verbe *KṢAR kṣarati*, s'écouler, périr ; il est formé de *kṣara* (qui s'écoule, périssable) précédé du préfixe privatif *a-*.

Le terme *akṣara* (*a-kṣara*) possède divers autres sens associés à cette notion d'impérissable : il désigne par exemple des divinités fondamentales telles que Śiva et Viṣṇu, le sacrifice, l'eau ; sur le plan de la parole, la syllabe, la syllabe sacrée OM ou *mantra* OM, le phonème ou lettre-son, la voyelle.

Cette conception originale des lettres-sons conduit à réfléchir sur la nature cosmique de la Parole et du Son, tels qu'ils sont célébrés dans les textes sacrés de l'Inde, les *Veda* (1800/1500 avant notre ère), ainsi que dans les *Tantra*, autre courant

de Révélation datant du milieu du 1^{er} millénaire. La supériorité de l'oral sur l'écrit est évidente, les textes religieux, *Veda*, *Upaniṣad*, *Tantra*, accordent la prééminence à la Parole.

La nature cosmique de la Parole et du Son

Comme cela a déjà été mentionné, le sanskrit (*saṃskṛtam*) fut tout d'abord appelé « parole » *vāk*, ou *bhāṣā*, langue. Rappelons brièvement l'étymologie *sam-s-kṛta* (préparé, raffiné, parfait) : participe passé du verbe *sam-* (parfaitement) - *KṚ*, créer, faire, attestée par cette déclaration issue des *Veda* : « Le prêtre prépare cette parole (quand il construit l'autel avec des briques). » La parole est ainsi assimilée dans la culture sanskrite védique à une construction de « briques » sonores, de même, l'architecture des temples, des espaces sacrés, repose sur une architecture subtile faite de *mantra*, selon la perspective développée dans la culture des *Tantra*. Comme on le voit, la notion de structure bien agencée est essentielle dans la pensée hindoue, et ceci à tous les niveaux, cosmique, microcosmique, dans l'art, dans l'architecture... La notion même de *dharma* (Loi du bon ordre des choses, Harmonie cosmique) qui suggère l'acte de tenir toutes choses ensemble (cf. *DHR̥ dharati* porter, tenir, soutenir) est en étroite connexion, dans la pensée indienne, avec le terme *satya*, désignant le réel, le vrai, ce qui est. *Satya* est construit sur *sant* (*sat* au neutre) littéralement « qui est, étant, existant, présent », participe présent de *AS asti*, être. Ce terme véhicule de nombreuses significations : vrai, réel, actuel, sincère, pur, efficient, valide... *satyam eva jayate*, la devise de l'Inde : « C'est la vérité seule qui triomphe. »
सत्यम् एव जयते ।

Ces quelques aperçus sur la théorie des lettres-sons nous aident à entrer dans l'imaginaire de la Parole que certaines écoles ont forgé pour accéder à la compréhension de la réalité et de son essence. Cette manière d'envisager les choses qui peut au premier regard sembler bien étrange a l'avantage de tenir ensemble deux aspects indissociables du processus : d'une part émission créatrice (des phénomènes) ou expansion / énonciation d'une parole, et d'autre part disparition de toutes formes / résorption dans le silence. Le « silence » de l'origine, comme celui de la résorption, est alors perçu comme le substrat vivant, la trame vibratoire en laquelle viennent s'inscrire la parole, les phonèmes, mais aussi, sur un autre plan, le cosmos, le corps, et toutes les formes possibles. La métaphore du Son comme Énergie originelle rappelle l'image de la mer et de ses vagues sans cesse surgissantes et disparaissantes, mais plus encore celle de la Conscience comme espace infini de résonance...

Pour résumer, les trois plans de la parole, du microcosme et du macrocosme sont explorés et compris comme des processus interdépendants se reflétant mutuellement. Citons pour exemple :

- la théorie des *mantra* (formules syllabiques sacrées) : corps sonore de la divinité, etc.
- le corps subtil de l'homme, tissé des lettres-sons en spirale
- la cosmogénèse à partir de l'émanation phonématique¹.

Cette aspiration à retrouver la résonance des origines n'aurait-elle pas un écho aujourd'hui, puisque, grâce aux avancées de la science, nous

1. Pour une étude approfondie de cet aspect, se reporter à A. Padoux, 1975.

pouvons entendre depuis quelques années le son originel du cosmos dans la rumeur de la déflagration du big-bang.

L'un des textes les plus anciens de l'Inde imagine le surgissement de l'univers à travers la puissance de la parole : « Au commencement, comme un vent qui souffle, je profère les mondes de l'espace », chante le *Ṛg Veda*. Un texte *tāntrika*, la *Śaradātilakā*, lui fait écho, quelques siècles plus tard : « De l'être qui est conscience et béatitude est issue l'Énergie cosmique qui se manifeste sous la forme d'une vibration primordiale (*nāda*) – origine des mondes. »

L'IMAGINAIRE DE LA PAROLE, VARṆA, LETTRE-PHONÈME

La vibration, essence des lettres-sons

Selon les philosophes hindous, la Parole est de nature vibratoire (*spanda*) ; non seulement elle assure la transmission de la connaissance, mais c'est par elle que toute chose existe, le corps même est tissé de *mantra* ; les lotus (*padma*) ou roues (*cakra*) qui s'étagent le long de l'axe médian forment une spirale composée de l'ensemble des lettres-sons, résonnant chacune d'une énergie vibratoire spécifique. Ainsi ces éléments de base, de l'ordre de phonèmes subtils, appelés *varṇa* « lettre-son » ou *akṣara* « immuable, indestructible », se combinent-ils pour exprimer toute idée, susciter toute réalité.

Consonnes et voyelles, sous le signe d'une polarité lumineuse

Une distinction essentielle entre voyelles et consonnes réside dans le fait que les premières peuvent se prolonger indéfiniment, tandis que les secondes mettent un terme à cette durée. Selon cette image, les voyelles diffusent une lumière que les consonnes viennent rythmer et structurer, dans l'espace de la parole.

svara : lumière, voyelle, souffle

svar : ciel, demeure des dieux

vyañjana : consonne, ce qui met en lumière les voyelles

vi-Añj : oindre parfaitement, au causatif : faire apparaître, manifester, exprimer, rendre visible.

vyañjana : ce qui manifeste, allusion, suggestion

Añj anakti : appliquer un pigment, oindre, décorer, préparer, honorer

au causatif, faire apparaître ; parler, briller.

Latin *ungo* oindre.

Les voyelles (*svara*), germes créateurs

Les voyelles (*svara*) jouent un rôle essentiel car elles sont considérées comme les « germes » (*bīja*) - brillant par eux-mêmes - des consonnes (*vyañjana*). Issues immédiatement de Śiva, elles incarnent ses énergies (conscience, élan de volonté, connaissance, activité, plénitude, félicité...).

« Les voyelles sont la cause originelle de tous les phonèmes. »

Tantrāloka d'Abhinavagupta, commenté par Jayaratha *ad loc.* III.184.

Le mot *svara* signifiant « son, voyelle, souffle » vient de la racine *SVAR svarati* « prononcer un son, résonner, briller ».

Le terme *svar* indéclinable désigne la demeure des dieux et des bienheureux ; il est utilisé comme interjection dans les *mantra*, notamment dans la *gāyatrī*.

Svarga signifie en tant qu'adjectif « céleste » et en tant que nom masculin « le ciel », en particulier « le ciel d'Indra » où les âmes vertueuses font une halte.

On donne une origine explicative à ce terme en associant les deux premières syllabes de l'expression « *sva-yam rā-jante* » signifiant « celles qui brillent par elles-mêmes ». En effet, les voyelles sont considérées comme pouvant surgir de manière autonome et se prolonger indéfiniment.

Selon Abhinavagupta, les voyelles, *svara*, sont ainsi « celles qui brillent d'elles-mêmes, indépendantes », « les lumineuses » :

« (La voyelle première) A est la totalité de l'Énergie, inaudible, spontanée, lumière infinie, repos, océan sans houle, émerveillement intérieur, qui, de l'origine à la dissolution cosmique, est prise de conscience de l'univers, et parfaite plénitude du Je (*aham*). » *Paratrimśikālaghuvṛtti*, Abhinavagupta (X^e-XI^e s.)

Selon la métaphysique du Shivaïsme cachemirien, c'est la vibration sonore primordiale qui donne naissance :

- aux voyelles :

A,	Ā,	I,	Ī,	U,	Ū,
अ	आ	इ	ई	उ	ऊ

Ṛ,	Ṝ,	Ḍ,	Ḍ̄,
ऋ	ॠ	ॡ	ॢ

- aux diphtongues :

E,	AI,	O,	AU.
ए	ऐ	ओ	औ

La lumière, de la conscience à la parole

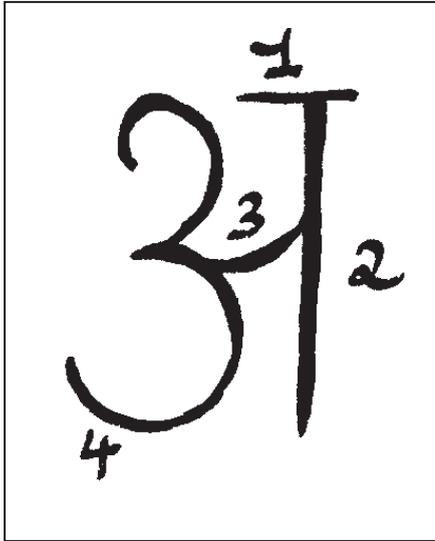
Pour en revenir à *svara*, lumière-voyelle, se diffusant dans la parole au rythme des consonnes, rappelons la parenté de cette image avec celle de la conscience, telle que les penseurs cachemiriens l'ont élaborée.

« En vérité le Seigneur suprême est pure Lumière, et cette lumière est Conscience, fulguration du Je absolu et spontané, source, substrat et fin de l'univers... Cette Lumière-Conscience est évoquée dans ce courant par des termes tels que : pure conscience (*cit*), Parole suprême née d'elle-même, liberté, souveraineté du Soi suprême..., Cœur, vibration originelle. Lui, le suprême Seigneur, Je absolu, incréé, se revêtant de qualités, brille, fulgure et se manifeste par son énergie sous la forme de l'univers, depuis la catégorie de Śiva jusqu'à celle de la terre. » Kśemarāja (XI^e s., Cachemire), *Parā-praveśikā*.

Enfin, en guise d'illustration, ce passage du *Vātūlanātha sūtra* montre l'analyse de la lettre A, qui sera complétée dans le chapitre suivant, consacré à la calligraphie.

La graphie du A (अ) dans le Vātūlanātha sūtra

Les énergies formant les lignes de la lettre (A), selon le verset 13 des *Vātūlanāthasūtra*, dans le Shivaïsme du Cachemire.



- 1- tête du A - Parole suprême - *Raudrī*
- 2- bouche de A - Parole voyante - *Vāmā*
- 3- bras du A - Parole moyenne - *Ambikā*
- 4- arme du A - Parole étalée - *Jeṣṭhā*

Le treizième et dernier verset de ce texte appartenant au Shivaïsme du Cachemire est consacré à la « science de la lettre A », lettre initiale de l'alphabet.

Akathanakathābalena mahāvismayamudrāprāptā khasvaratā / 13

« La sonorité de l'éther (de la Conscience) atteinte par le sceau (geste) mystique du grand émerveillement grâce à la force de la transmission de la science de la lettre A. »

Le commentaire précise que la science de la lettre A, reçue de la bouche du maître, porte sur la compréhension parfaite de la doctrine relative à la transmission orale du phonème A.

Dépassant les aspects de son frappé (issu de percussion) et non frappé, la vibration (*spanda*) du Son, essence suprême, est représentée par une forme graphique triangulaire, correspondant à *Raudrī*, l'énergie transcendante de Śiva.

Le grand émerveillement est à mettre en correspondance avec la pénétration dans sa propre essence, dans l'état de Silence absolu.

(résumé d'après la traduction de Lilian Silburn)

Dans les *Tantra* ou les *Āgama*, la lettre A est en correspondance avec la réalité nommée *anuttara*, l'absolu. Cette voyelle-son (*svara*) fait figure de résonance (*nāda*) originelle, de plénitude surgissant du Silence, et se concentrant en un point indifférencié, le *bindu*, rassemblant toutes les énergies potentielles en un foyer de lumière. *Mahāspandaprathamakoṭi*, telle est l'expression employée par Anantaśaktipāda, commentateur de Vātūlanātha, signifiant « pointe initiale de la grande vibration (cosmique) » ou « la vibration universelle, (saisie en) son plus haut degré, à l'origine ».

Koṭi : extrémité courbe (d'un arc...), pointe, le plus haut degré, excellence, le plus haut chiffre de l'ancien système de numération (dix millions), nombre incommensurable.

Mahat (*mahā-* en composition nominale) : fort, grand, éminent...

MAH mahate exalter, magnifier, honorer, fêter (dérivés, lat. *magnus*, angl. *much*).

Dans cette représentation présidant à la science des *mantra*, A n'est autre que la Parole suprême, *parāvāk*, l'Un qui ne s'est pas encore différencié, antérieur à l'étape de la parole où pensée et expression verbale, signifié et signifiant, se scindent. Ainsi, à partir d'une conception de l'univers s'inspirant de la vie de la parole, se dévoile un élément important du processus de l'expression verbale : l'évidence de la conscience dynamique comme réalité sous-jacente. En d'autres termes, dans le processus d'expression créatrice, Śiva se révèle à lui-même sous la forme « je suis » (*aham*), se réfléchissant dans le miroir de son énergie, il éprouve félicité et s'émerveille de cette splendeur, dans un acte de grand (*maha*) émerveillement. Trois énergies sont ainsi à l'œuvre : vibration de la pure conscience (*Anuttara*), énergie de félicité (*Ānanda*) et élan du désir (de créer) (*icchā*), symbolisées par un triangle (*trikoṇa*) dont le centre est le *bindu*. A ou Ā s'unissent à I et forment le E (prononcer é). À partir de l'Insurpassable (*anuttara*) ou *Raudrī*, apparaissent ainsi les trois énergies de l'élan intérieur ou volonté (*icchā*), connaissance (*jñāna*) et action (*kriyā*), en correspondance avec les formes de la parole *paśyantī* (celle qui voit, intuition), *madhyamā* (intermédiaire, pensée), *vaikharī* (étalée, audible), de même qu'avec les trois aspects de Śiva (*vāmā*, *ambikā*, *jyeṣṭhā*) qui entrent dans le graphisme du A.

Cf. dessin dans *Vātūlanātha sūtra*,
Lilian Silburn, p. 74

La théorie des quatre niveaux de la Parole

Au début du 1^{er} millénaire apparaît un autre versant de la Révélation, véhiculée par les *Tantra* ou *Āgama*, liée à Śiva, Viṣṇu, Śakti (Énergie cosmique, principe féminin), etc. L'un de ses courants les plus remarquables, le Shivaïsme du Cachemire, expose une vision de la parole et des *varṇa*, mettant en jeu les niveaux de conscience correspondants, nous y reviendrons ultérieurement. En bref, la parole possède quatre dimensions, allant du niveau suprême au niveau ordinaire, audible, se déployant dans le temps. Dans le passage suivant, la voyelle *a* apparaît, au regard d'Abhinavagupta, comme symbole sonore de la vie universelle.

– *Paravāk*, Parole suprême ou *Śabda-Brahman*, l'Absolu en tant que Parole.

« activité intérieure de Śiva, Conscience, inextinguible essor, parfaite liberté ». « Sans relation à aucun objet... cette conscience est la vie même de toutes les conventions du langage qui marquent le domaine de *Māyā* (illusion cosmique). Telle la lettre *a*, elle est le substrat où germent toutes les prises de conscience. Du fait de sa plénitude, on la qualifie de parole car elle “énonce” (*vakti*) et résorbe l'univers par sa faculté de représentation » Abhinavagupta, *Īśvara-Pratyabhijñā-Vimarśinī* « Commentaire sur la Reconnaissance du Seigneur », I.V.13.

– *paśyantī*, Parole voyante : moment-clé de la connaissance où la pensée naissante est sur le point de se métamorphoser en parole, instant de l'intuition par excellence ou recueillement dans la dimension du « je » (*aham*).

– *madhyamā*, Parole intermédiaire, pensée, verbalisation intérieure, non articulée.

– *vaikharī*, « parole étalée » (phonèmes, mots...).

Les consonnes (*vyañjana*), réceptacles des voyelles-germes

Les consonnes sont donc issues des voyelles ; elles constituent les « matrices » (*yonī**) des voyelles-germes (*bīja*) et sont donc dépendantes d'un autre son (voyelle). Elles sont nées de la « coagulation, de la condensation » des voyelles. C'est à partir des germes que se constituent ces réceptacles ; les voyelles infusent pour ainsi dire leur énergie créatrice dans les consonnes. Selon les sages, les consonnes depuis la première (*KA 𑀓*) jusqu'à la dernière (semi-consonne ou plutôt semi-voyelle) de la classe des spirantes, (*HA 𑀡*) forment les creusets engendrant l'activité des lettres-semences.

Vyañjana désigne les consonnes. Ce mot se décompose en un préfixe *vi* et une racine verbale *AÑJ* ; *vy-AÑJ* signifie « faire apparaître, manifester, révéler, rendre visible ». Les Textes ajoutent que les consonnes limitent les voyelles en s'y associant.

Vyañjana : indice, au féminin : suggestion.

Consonne : *vyañjana* « signe extérieur, suggestion »

Les consonnes (*vyañjana* = manifestation) sont ainsi subordonnées à la catégorie des voyelles.



Kolam (terme tamoul désignant un dessin géométrique tracé sur le sol) : temple de Cidambaram, lors des fêtes de Pongal (en hiver).

Bindu et *visarga* : signes opératoires de l'alphabet

Entre consonne et voyelle, deux signes qui ont un statut important pour la phonétique ainsi que la symbolique de la parole.

m bindu, « goutte, point focal »

Sur le plan métaphysique, ce terme désigne la source universelle, le germe ou point d'énergie rayonnante, sonore ou visuelle, intemporel, origine du temps, symbolisant l'unité indifférenciée, le rassemblement des énergies avant leur manifestation.

Le *bindu* ou *anusvāra* correspond à la résonance nasale du *m* (prononcé bouche fermée) après une voyelle.

Anusvāra signifie « ce qui prolonge la voyelle », c'est-à-dire la résonance nasale :

Il se note à l'aide d'un point au-dessus de la lettre : 𑀓̣ (*kaṃ*)

Dans le monosyllabe OM ॐ, le point au-dessus est le *bindu*, point unique qui représente la Conscience-Énergie de Śiva. « Le *bindu* n'est rien d'autre que la pure conscience. » déclare Abhinavagupta.

– *ḥ visarga*, dynamisme de l'émission créatrice, souffle qui s'échappe, se note à l'aide de deux points superposés : 𑀓̣̣ (*kaḥ*)

visarga : souffle, émission créatrice de la manifestation

doublement du *bindu*, polarité

orientation de l'intériorité vers l'extériorité (les consonnes).

« *Visarga* est l'acte d'émettre », l'émission créatrice, qui se déroule comme un expir de Śiva qui projette à l'extérieur son intériorité. Il se prononce en effet avec un souffle expiré, en répétant la voyelle qui précède : *iḥ* se prononce « *ih* ». Les deux points symbolisent la bi-polarisation, à partir de l'unité originelle, en Śiva et Śakti, deux principes complémentaires et indissociables qui vont donner naissance à la manifestation phénoménale (l'univers dans toute sa multiplicité).

Exemple : *aḥ*, *iḥ*, *uḥ*.
 अः इः उः

Quelques termes-clés de l'écriture devanāgarī
akṣara, *varṇa*, *bindu*, *anusvāra*, *avagraha*,
sandhi

Chacun de ces termes possède un sens premier lié à une qualité spécifique du langage, selon l'approche hindoue.

akṣara : inaltérable, mot, parole, syllabe, lettre-phonème de l'alphabet

varṇa : apparence, couleur, catégorie, lettre, son, syllabe, phonème

bindu : goutte, point, signe de l'*anusvāra*

anusvāra : phonème nasal « qui suit *anu*, la voyelle *svāra* »

avagraha : suppression du *a* dans la syllabe

sandhi : jonction des phonèmes.

स हि पूर्वानुभूतार्थो-
 पलब्धा परतोऽपि सन् ।

Verset I. 4 (première partie) de l'Īśvarapratyabhijñārikā
 d'Utpaladeva (x^e s.).

MĀTRKĀ-CAKRA, LA THÉORIE DE L'ALPHABET DANS LE SHIVAÏSME CACHEMIRIEN

La roue des phonèmes sur fond de résonance suprême

L'expression *mātrkā-cakra* (prononcer *matrika-tchakra*) signifie la roue des « petites mères » ou phonèmes, matrice vibratoire d'où jaillissent les sons-germes, *bīja*. Selon cette vision, l'univers est l'expression d'une émanation phonématique, il émerge au sein de la trame du Silence primordial, et n'en est ainsi jamais distinct. Même s'il est autre (*antara*), tel un reflet dans l'eau, il ne peut s'en distinguer vraiment puisqu'il est de même nature et n'existerait pas sans elle. Plus justement, l'univers n'est pas créé, mais reflété en Śiva, conscience ultime et infinie, analogue à un miroir convexe¹. La manifestation se lit donc comme un passage du subtil au grossier, et la résorption cosmique, comme son symétrique : réintégration du niveau du grossier au niveau subtil. Ce mouvement universel, présent en chaque strate de l'existence, est l'œuvre de la Śakti, l'énergie cosmique.

Sous l'apparence des multiples états, demeure l'unicité inaltérable de la Conscience-béatitude, *cidānanda*, rayonnante, représentée par le *bindu* *m*, ou *anusvāra*. Le *bindu* symbolise ainsi la nature essentielle de Śiva, omniprésente. Rappelons que les termes *bindu* et *anusvāra* signifient respectivement goutte et résonance nasale.

1. Un miroir convexe rassemble en lui l'espace à 360 degrés, dans une demi-sphère. En optique, un verre est appelé convexe s'il présente une courbe en saillie.



Somaskanda-Śiva, assis sur un trône de lotus en sukhāsanamūrti, posture (āsana) agréable (sukha), xv-xvi^e s., Thanjavur Art Gallery.

Réfléchissement sonore de l'univers

Le reflet de l'univers sous forme de miroir convexe est représenté par la 16^e lettre, le *visarga*, qui correspond à deux points placés l'un au-dessus de l'autre (:) et est transcrit *ḥ*. Il symbolise Śiva, au-delà de toute manifestation, pure transcendance, engagé dans l'émission des phonèmes (*varṇa* lettre-son), correspondant aux catégories de réalité (*tattva*) :

- des seize voyelles (*svara*), les diphtongues, suivies du *bindu* *m*, et du *visarga* *ḥ*
- des trente-quatre consonnes (*vyañjana*), de *ka* jusqu'à *kṣa*.

Les deux points du *visarga* représentent les deux miroirs convexes dans lesquels apparaît le reflet de l'univers ; le *bindu* se dédouble en *śiva-bindu* et *śakti-bindu*. L'image du miroir est fréquemment utilisée par les auteurs cachemiriens pour illustrer l'unité homogène (de l'absolu), qui sous-tend la multiplicité et la différenciation à partir de l'unité originelle.

Śabdārāśi, l'ensemble des sons, apparaît comme le corps cosmique de la Parole suprême qui se projette et se reflète en se différenciant dans le miroir de la Parole au stade appelé *paśyantī* (Voyante¹).

« *Mātrkā*, la “petite mère” de l'univers, inconnue des créatures enchaînées, procréatrice de tous les *mantra* et *tantra*, revêt la forme des phonèmes de A à KṢA. » Kṣemarāja, *Śivasūtra-vimarśinī*, I.4

« Elle est le principe divin sous-jacent aux diverses énergies, et qui les fait briller/apparaître ; c'est elle qui dispose dans le bon ordre les lettres de l'alphabet... » *Ibid.*

Elle sous-tend le langage, la pensée, elle est l'Énergie-mère.

« Tous les *mantra* sont faits de phonèmes, et les phonèmes sont énergie.

Mais il faut savoir que l'énergie est faite de *mātrkā* et celle-ci est Conscience (Śiva) par nature. » *Ibid.*

1. Sur la Parole et ses quatre niveaux, voir II. 3 p. 117 et III. 1 p. 176.

Bhāskara commente ainsi ce verset :

La *mātrkā* est la suprême énergie d'activité de Śiva qui naît de l'énergie de volonté lorsqu'il veut manifester sa puissance, elle est le souffle animateur de toute la manifestation, son non frappé *anāhatanāda*, elle est la Parole contenant les 50 phonèmes.

Dans ce système, la manifestation relève d'une mise en lumière (*ābhāsa*), à la manière d'une projection lumineuse, où rien de ce qui existe au niveau inférieur, manifesté, n'est présent en germe, dans la source universelle.

Nāda, la résonance originelle inaudible selon Abhinavagupta, est comprise comme le phonème sous-jacent à tous les autres, correspondant au *bindu*, dans le terme symbolique *ahaṃ*.

Le souffle qui vivifie *yantra*, *maṇḍala*... est porté par les *mantra* qui symbolisent des énergies cosmiques ou divines, représentées par les 14 voyelles (*svara*) et deux signes fondamentaux de l'alphabet sanskrit.

Vers la manifestation

Voyelles pures

A	अ	<i>cit-śakti</i>	Conscience-Énergie cosmique, infinie, Śiva
Ā	आ	<i>ānanda-śakti</i>	Énergie de félicité
I	इ	<i>icchā-śakti</i>	Énergie de volonté, élan, apaisée
Ī	ई	<i>īśāna</i>	Effervescence, souveraineté (<i>īśa</i> seigneur)
U	उ	<i>unmeṣa</i>	Énergie de connaissance, éveil, éclosion
Ū	ऊ	<i>ūnatā / ūrmi</i>	aspect objectif de la connaissance, diminution/ onde

Quatre amṛta-bījā

(germes d'immortalité) : de la luminosité à l'immobilité

Ṛ	ऋ	Énergie brillante, feu
Ṝ	ॠ	plus durable
Ḍ	᳚	Énergie stable, terre
Ḍ̄	᳛	Énergie très stable

Quatre diptongues

E	ए	<i>trikoṇa</i> (triangle)
AI	ऐ	<i>ṣatkōṇa</i> (six angles, union de deux triangles), union archétypale de Śiva et Śakti
O	ओ	croissance de l'énergie de connaissance et d'activité
AU	औ	Énergie pleinement manifestée, symbolisée par le trident <i>triśula</i> , unité dans la triplicité

Se reporter aux tableaux p. 236-237

CLASSIFICATIONS DES VARṆA

Les consonnes en sanskrit

Quand on aborde l'étude du sanskrit, l'usage est d'utiliser la transcription romaine adoptée lors du congrès d'Athènes en 1912. Il est indispensable de l'apprendre en même temps que les lettres en caractères *devanāgarī*.

Les consonnes sont au nombre de trente-trois. Elles suivent une classification répondant à des critères précis sur leur point d'articulation et leur nature. Elles se prononcent avec un « a » à la suite de la consonne pure : ka, pa, va...

Point d'articulation

Les grammairiens hindous les ont nommées selon leurs cinq points d'articulation :

- les gutturales ou vélares (articulées dans la gorge) émanées de *A*
- les palatales (articulées dans le palais) émanées de *I*
- les cérébrales (prononcées avec la pointe de la langue vers le haut-cerveau) émanées de *Ṛ*
- les dentales (la pointe de la langue est contre les dents) émanées de *L*
- les labiales (prononcées avec les lèvres) émanées de *U*.

Classification en sourde-sonore ou dure-douce

Un autre critère concerne leur caractère vibrant ou non :

- si la consonne fait vibrer le larynx, elle est dite « *douce* » ou « *sonore* »
- si elle ne vibre pas, elle est dite « *dure* » ou « *sourde* »

Classification en aspirée-non aspirée

Certaines consonnes sont prononcées avec un souffle expiré, comme si l'on soufflait sur une bougie. Par convention, on note l'aspiration par un « h » suivant la consonne.

Exemple : *ta* non aspiré, et *tha* aspiré



Danseuses évoluant dans un réseau de volutes végétales, pilier de temple de Darasuram, Tamil Nadu. (Photo C. Poggi)

Tableau des consonnes

Les consonnes sont ainsi réparties en cinq séries composées de sept éléments comprenant deux fois le « visarga » (*ḥ*) qui se note en sanskrit avec deux points et signale un « souffle ». On les prononce associées au « a » pour plus de facilité. Exemple : les gutturales ka, kha, ga, gha, ña, ha

Rappel :

- le *bindu* (m) se note avec un point au-dessus de la syllabe dans l'écriture *devanāgarī*, ex. *laṃ* लं.
- le *visarga* se note avec un *ḥ*. Dans la pratique, on répète la voyelle : *aḥ* se prononce a-ha ; *iḥ* se prononce i-hi dans le souffle expiré.

	sourdes	sourdes	sonores	sonores	sonores	sonores	sourdes
	non aspirées	aspirées	non aspirées	aspirées	nasales	semi-voyelles	sifflantes
gutturales	ka क	kha ख	ga ग	gha घ	ña ङ	ha ह	ḥ :
palatales	ca च	cha छ	ja ज	jha झ	ña ञ	ya य	śa श
cérébrales	ṭa ट	ṭha ठ	ḍa ड	ḍha ढ	ṇa ण	ra र	ṣa ष
dentales	ta त	tha थ	da द	dha ध	na न	la ल	sa स
labiales	pa प	pha फ	ba ब	bha भ	ma म	va व	ḥ :

Voyelles et semi-voyelles en sanskrit

Les cinq voyelles (A, I, R, U, Ḍ) correspondent à cinq consonnes particulières (HA, YA, RA, VA, LA) nommées « semi-voyelles », du fait de leur parenté avec ces voyelles.

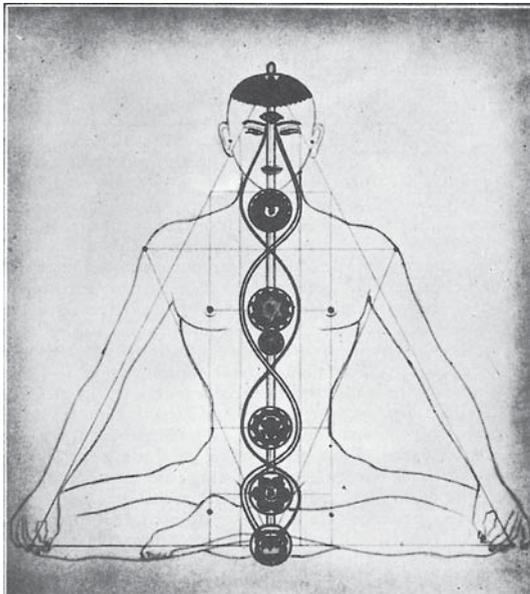
Ces phonèmes sont également mis en correspondance avec les cinq grands éléments cosmiques (*mahābhūta*). Ces correspondances se poursuivent dans les doctrines tantriques avec l'étagement des centres d'énergie subtile nommés « roues » (*cakra**). À partir de la base, ils s'échelonnent en suivant le même ordre, depuis la terre jusqu'à l'éther, et ils sont associés à un son ou *mantra* qui incarne cette réalité :

voyelles	semi-voyelles	grands éléments	son/mantra
A अ	HA ह	Ether-Espace (<i>ākāśa</i>)	<i>viśuddha-cakra</i> (gorge)
I इ	YA य	Air (<i>vāyu</i>)	<i>anāhata-cakra</i> (cœur)
Ṛ ऋ	RA र	Feu (<i>agni</i>)	<i>manipūra-cakra</i> (nombril)
U उ	VA व	Eau (<i>jalam</i>)	<i>svādhīsthāna-cakra</i> (région sacrée)
Ḍ ऌ	LA ल	Terre (<i>bhū</i>)	<i>mūlādhāra-cakra</i> (base)

Cette énumération des centres d'énergie subtile en l'homme, tels que les présentent les *Tantra*, ne saurait être complète sans les deux centres supérieurs :

ajñā-cakra (entre les sourcils), associé au *mantra* OM.

sahasrāra-cakra (lotus aux mille pétales situé le plus souvent au sommet de la tête), comprenant toutes les lettres de l'alphabet.



Selon les Tantra, le corps subtil est structuré par l'étagement de centres vibratoires appelés cakra (roues).

Le monde manifesté, une expression de son et de sens

Comme nous l'avons déjà évoqué précédemment, pour la pensée indienne, la parole façonne le monde, tel que nous le vivons. Les grammairiens ont élaboré la théorie de *nāma-rūpa* (noms et formes) selon laquelle les formes émanant des noms, une unité pré-établie relie chaque chose à son nom. Une manière d'imaginer que la manifestation phénoménale se fonde sur le modèle de l'émanation phonématique de l'univers à partir des cinquante lettres qui constituent l'alphabet sanskrit, « la guirlande des lettres ». *Les versets du Seigneur suprême (Maheśvara-sūtra)* (cf. I.2 Premiers aperçus sur le fonctionnement de la langue) contiennent en quatorze versets les phonèmes de l'alphabet sanskrit, scandés par le *damarū** de Śiva-Naṭarāja. Ces *sūtra* s'ouvrent avec des voyelles, énergies les plus subtiles correspondant dans la symbolique *tāntrika* aux plus hautes énergies divines. Par un double processus de voilement et de dévoilement, les lumineuses, *svara* (voyelles), surgissent dans le rythme du monde, et se manifestent grâce aux consonnes qui les mettent en évidence (*vyāñjana**).

Le message symbolique des *Maheśvarasūtra*

Selon la vision indienne de la nature humaine et de la vie, l'homme se coupe de la vie universelle, fuyant depuis le foyer de sa conscience et de sa vie profonde, toujours vers un ailleurs, alors que son existence toute entière procède de la vie universelle. Considéré dans les textes sacrés comme un centre de la Conscience universelle, l'individu passe sa vie à en ignorer la présence et, par négligence, se laisse entraîner dans les flots du *saṃsāra*, au sein du vaste mouvement (*jagat*) de la manifestation cosmique. La cause réside en la méconnaissance de soi, en l'engourdissement (passager !) des énergies vitales, de la conscience (*cit-śakti*). Il en découle de multiples formes d'attachement aux objets, au moi, à la notion de temps..., qui engendrent agitation et peur. Pour y remédier, il existe de nombreuses pratiques liées à l'art, à la vie religieuse, à la méditation... gravitant autour de la théorie des *varṇa*. Ainsi *maṇḍala*, *yantra*..., innervés par les *mantra* et les *varṇa*, sont ordonnés à une compréhension plus profonde de la nature de la vie s'exprimant en des formes infinies. Une perception de la parole en ses plus subtils éléments pourrait-elle remédier à cet oubli qui assombrit les vives couleurs de la vie ? Tel est le défi relevé par la théorie des *varṇa*, suggérant à l'adepte un cheminement vers l'« unique maintenant », source du temps. Les quatorze versets connus sous le nom de *Maheśvara-sūtra*, et dont on trouve référence dans le traité de grammaire de Pāṇini intitulé *Aṣṭadhyāyī*, se présentent sous la forme de formules faites de phonèmes qui symbolisent l'émission créatrice de l'univers, dans un sens, et la résorption cosmique, dans l'autre. La Parole est ici perçue comme la trame de la réalité.

VARṆA ET MANTRA DANS LA PRATIQUE RELIGIEUSE EN INDE

Sons et Parole fournissent les instruments premiers du rituel ; ils servent de vecteurs essentiels à l'Énergie divine (en essence pure énergie de *vāk*) sous des formes variées, allant de l'audible à l'inaudible, de la syllabe unique à la liane de sons. Une telle pratique vise l'efficacité, quel qu'en soit le domaine, magique, sotériologique... Les *mantra*, qu'il s'agisse de phonème, de syllabe, mots ou phrases, etc. tirent leur valeur et leur puissance de la vibration qui les sous-tend. Ils permettent d'entrer dans une autre temporalité, de glisser d'une perception du temps instable à celle de l'instant sans cesse vivant, assimilé à la pulsation de la conscience, dans les philosophies cachemiriennes. Sous les innombrables nuances sonores de la parole (*svara*), veille la vibration du silence, comme les couleurs du monde visible tirent leur vie d'une unique lumière.

Quelques exemples :

OM symbole de la totalité spatiale et temporelle, au-delà du temps et de l'espace...

L'Absolu ou l'Un (*ekam*) comme Parole ou Son, désigné par l'expression *Śabda-Brahman*, *Brahman-Son*, doué d'efficace, symbolisé par le *praṇava OM*.

« De cette Parole principielle, le *Veda* est moyen d'accès et figure ; en dépit de son unité, les *ṛṣi*, “voyants”, l'ont transmis comme comportant de multiples voies distinctes les unes des autres. » *Vākyapadīya*

« Cet Un tient toute chose en germe et apparaît sous de multiples formes : celle du sujet qui éprouve, celle de la chose éprouvée, et celle de l'expérience elle-même. » *Vākyapadīya*

« La Parole est sans fin, au-delà de toute création, sans limite. Tous les dieux, les Gandharva, les hommes, les animaux, vivent en elle. Dans la Parole, les hommes ont leur assise. La Parole est la Syllabe OM, première née de l'Ordre (*ṛta-dharma*), mère des *Veda*, nombril de l'immortalité. » *Taittirīya Brahmana*, II.8.4-5

So'ham

« je suis Lui » (principe spirituel) ॥ सोऽहम् ॥

HRĪM

mantra du cœur dans le Shivaïsme du Cachemire ही

Śruti-Smṛti – Révélation-Tradition orale

La Révélation qui forme le socle de l'hindouisme est exprimée par les *Veda*, dont le contenu comme la forme sonore sont sacrifiés. La vibration de ces paroles est censée établir un pont avec le monde des dieux.

Bref rappel sur les textes sacrés :

Veda : II^e millénaire avant notre ère, toujours utilisés dans les rituels :

Ṛg-veda : *Veda* des strophes ; il compte environ mille hymnes aux divinités du panthéon ;

Yajur-veda : *Veda* des formules accompagnant la liturgie ;

Sāma-veda : *Veda* des mélodies, lié au *Ṛg Veda* avec notations musicales ;

Atharva-Veda : formules magiques et développement spéculatif.

Dans le prolongement des *Veda*, s'inscrivent divers ensembles de textes :

– les *Brāhmaṇa* : commentaires en prose sur les rites : « interprétations sur le *Brahman* » ;

– les *Āraṇyaka* : traités forestiers ;

– les *Upaniṣad* : enseignements spirituels (VIII^e av. n. è. pour les plus anciens).

Les *ṛṣi* (*rishi*) traduisent en mots ce qu'ils ont « entendu ».

Śabda ou *śabda* : le son, la parole proférée

Deux corpus de textes :

– la *śruti* ou audition : les textes révélés. Ce terme (avec le suffixe *-ti*) suggère une activité de la part de l'homme, celle d'entendre, d'être attentif (*ŚRU*), il s'agit de se mettre à l'écoute de la Parole divine qui s'auto-révèle ;

– la *smṛti* ou mémoire : les textes issus de la tradition humaine, dont l'autorité se fonde sur celle de la *śruti*. Il s'agit de traités *śāstra*, d'aphorismes *sūtra*, relatifs au droit, à la politique, à la grammaire, à la poétique... ainsi que d'épopées, *Mahābhārata*, *Ramāyāna*...

Le jeu symbolique des lettres, quelques exemples

Varṇa et *mantra* jouent un rôle essentiel dans le processus de compréhension et d'imagination des éléments constitutifs du réel. Ils donnent lieu à un jeu d'interprétation qui conduit parfois à une permutation des phonèmes, à une pratique étymologique visant moins la rigueur grammaticale qu'une liberté d'interprétation féconde. Voici un exemple de ces retournements de mots, devenant miroirs de sens et de sons.

VID / DIV : voir, connaître / resplendir
regard / lumière
AHAM / MAHA : je (suis) / grand
(émerveillement)

DIV दिव् rayonner et *VID* विद् voir

VID voir les correspondances cachées, un savoir-lieur, relier, le dieu lieur.
Les grands événements de la spiritualité indienne semblent liés à la qualité d'une vision des choses révélatrice de connexions :

- les correspondances (sens du mot *upaniṣad**) dans les enseignements upanishadiques ;
- l'éveil du Bouddha : vision intuitive de l'interdépendance, sa compréhension subite de la nature du *saṃsāra* en une vision panoramique, saisissant simultanément l'ensemble des mouvements, universels et individuels, physiques et psychiques... comme une trame infinie suscitant une illusion d'optique (le filet d'Indra, *indrajāla**).

DIV, DĪV deux racines homonymes :
resplendir, rayonner → divin, dieu, etc.
se mouvoir librement, s'amuser

En Inde, les dieux jouent et dansent ! La doctrine du Shivaïsme non dualiste porte également le nom de « Doctrine de la liberté » (*svātantryavāda*). La création est une expression ludique de la surabondance d'énergie divine.

DĪV lié à *DYUT dyotati*, briller, être lumineux ; au causatif, illuminer, expliquer, élucider, faire apparaître (dictionnaire L. Renou) ; a donné naissance à divers termes essentiels :
dyu : jour → latin *dies* ju-piter,
Zeus, *day*, diurne
dyumna splendeur, gloire, vigueur

Il existe deux formes de la racine *VID* originellement identiques :
VID vetti savoir, comprendre, étudier, être conscient de ; latin *videre*, allemand *wissen*
VID vindati, trouver.
vidyā : connaissance, science, philosophie

AHAM अहम् je (suis) / *MAHA* मह grand (émerveillement)

AHAM : (je) suprême sujet conscient, soi absolu, source de la puissance du *mantra sphurattā*, jaillissement (de Conscience-Énergie), d'où tout provient, où tout retourne.

La Conscience *cit* « je » *aham* correspond ainsi à une profondeur irréductible du principe « je suis », avant même que celui-ci ne se « colore » de quelque qualité individuelle. La source intérieure, au-delà du temps et de l'espace, du psychique, du perceptible, etc. est éprouvée comme un jaillissement, un dynamisme d'où fluent la conscience et la vie.

Citi est un dérivé de *cit* (conscience) dénotant l'énergie, l'activité (*-ti*).



Kāla-Bhairava, Śiva Seigneur du Temps. Temple de Darasuram, Tamil Nadu. (Photo C. Poggi)

L'inexprimable se dit à travers le souffle, début et fin (*a – ha*), inspir-expir, sur fond de la résonance universelle (*m*). Formant un *mantra* fondamental dans le Shivaïsme du Cachemire, *AHAM* symbolise le flux et reflux de la Grande Vie qui nous traverse, et dont il est nécessaire de prendre activement conscience (*citi*) pour déboucher dans la Grande (*MAHA*) Existence.

On note la structure en miroir : *AHAM-MAHA* ; elle suggère le retour vers l'originel en soi.

Un mouvement jailli de son propre fond... acte pur d'exister ou pur sentiment de vie.

Énergie de résorption : *MAHA*

Alternance incessante d'émanation-résorption, où vibre la pulsation du *spanda*.

Śiva-Bhairava-Maha ramenant tout en lui, la résorption s'accompagne de *camatkāra*, émerveillement éprouvé dans le cœur.

MA manifestation → *HA* (souffle expiré) → se fondant dans l'infini originel, libre, *A*.

Le *svadharma* du yogin est de participer à ce souffle universel qui n'est autre qu'un aspect de la Conscience-Énergie.

VALEUR DU SILENCE ET DE L'INEXPRIMÉ

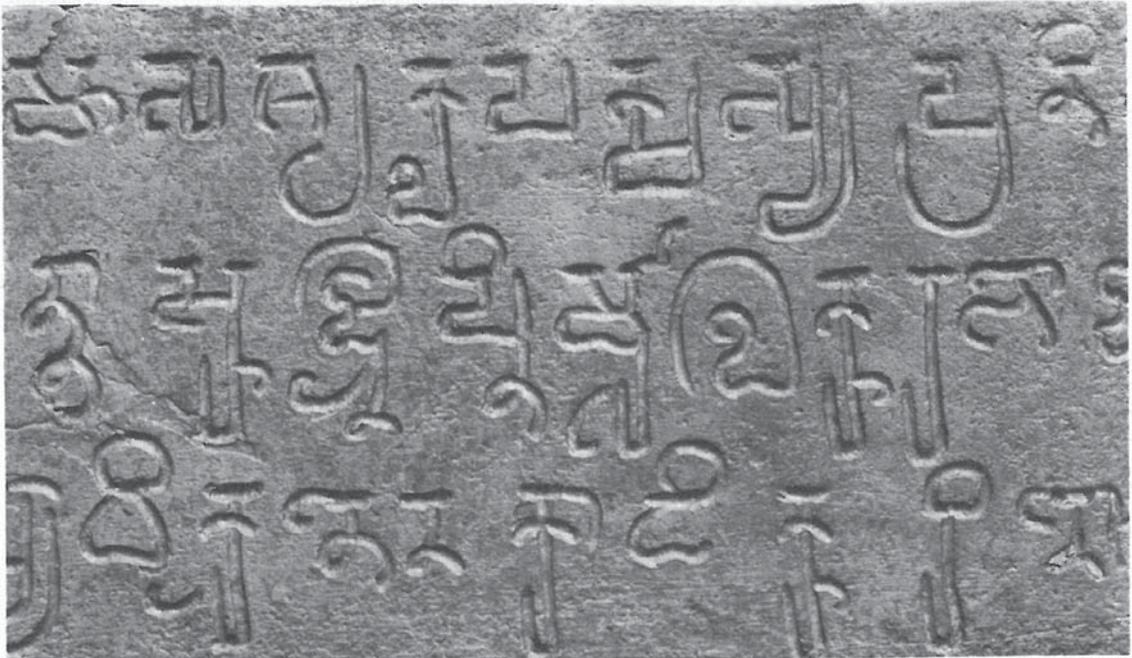
Cette approche de la théorie des *varṇa* mériterait un plus long développement, car les siècles de pratique et de réflexion ont enrichi ses perspectives multiples.

Quels en pourraient être les éléments les plus féconds permettant d'entrer plus aisément dans l'imaginaire de la Parole né avec, dans, et par la culture sanskrite ? Voici quelques pistes de réflexion :

– Comme le rite cherche à établir des connexions plus solides entre individu et univers, humain et divin..., de même les lettres-sons (*varṇa*) mises en œuvre au fil des *mantra*..., tissent une trame plus subtile que le discours et la conscience ordinaires, rendant plus intense l'expérience de la réalité, et rompant avec la routine de la parole commune. Un autre registre est mis en œuvre pour mieux s'entretenir avec le monde et soi-même.

– Au cœur de la musicalité des *varṇa*, une place essentielle est cependant accordée au Silence et à l'Inexprimé (le *Brahman* / l'Absolu), pressenti à travers le *a* et la résonance du *bindu* et de l'*anusvāra*, *ṃ*. À la source des *varṇa*, vibre le silence qui dépasse le mot, et met au diapason de la vie universelle. L'approche des *varṇa* a ainsi pour but essentiel de rendre sensible la vibration du silence au cœur de chaque son et de toute parole.

– Enfin, pour conclure cette approche du sens des *varṇa*, nous évoquerons la polysémie de *go**, l'un des noms essentiels désignant tout d'abord la vache (symbole de fécondité cosmique), le « troupeau céleste » des étoiles, les rayons de lumière, mais encore la parole ainsi que la divinité de la Parole et de Connaissance, *Sarasvatī*. Il peut bien sûr s'agir simplement d'homonymes, cependant ne pourrait-on y déceler un indice de la coalescence des images parole-lumière dans l'imaginaire indien que la langue sanskrite a portées à une expression achevée ?



Inscription sur cuivre (ix^e s.) en caractères grantha.

2. Formes écrites.

Alphabets, transcriptions et écritures du sanskrit

L'invention de l'alphabet se fonde sur la décomposition d'une langue en « phonèmes » (sons les plus simples du langage articulé), représentés par un nombre limité de signes graphiques. Certains chercheurs émettent l'hypothèse que cette invention se produisit au Proche-Orient, à partir du II^e millénaire avant notre ère, dans la région de Syrie-Palestine, et que l'efficacité du nouveau système en assura le succès, de la Méditerranée aux confins du monde indien.

Origine de l'alphabet

Il semblerait que les premiers alphabets, servant de base à l'écriture alphabétique, soient issus du Proche-Orient (Syrie), entre le XVIII^e et le XIV^e siècle avant notre ère ; on songe particulièrement aux tablettes de Sumer, en 3300 av. n. è. Aux alentours du premier millénaire avant notre ère (*circa* 1200), apparaît l'alphabet phénicien, doté de 22 lettres, et qui subira de nombreuses adaptations pour devenir la source des divers alphabets occidentaux. À partir du IX^e siècle avant notre ère, par exemple, le grec innove en incorporant des voyelles. De là dérive l'alphabet latin, transitant par les Étrusques.

ALPHABETS : LA QUESTION DES ORIGINES

La suite des lettres que nous appelons alphabet compte dans notre langue 26 lettres, commençant par a, b..., telles sont en effet les deux premières lettres *alpha* et *bêta*, issues de l'alphabet grec. Cette langue ancienne, ainsi que le latin, est considérée comme l'ancêtre des langues plus récentes telles que le français, l'italien... Il en va tout autrement en sanskrit, la séquence des lettres, au nombre de cinquante dans l'alphabet *devanāgarī* (qui peut varier selon les théories de 49 à 52), porte le nom de « guirlande des lettres » *varṇamālā*. Cet alphabet n'est cependant pas le seul à transcrire la langue des dieux, *daivīvāk*. *varṇamālā* : ce terme procède d'une métaphore végétale ;
varṇa : couleur, choix, classe, ton ;
mālā : guirlande, liane.

L'origine des alphabets, aujourd'hui connus de l'Inde ancienne, n'a cessé de soulever des polémiques parmi les chercheurs, y compris ceux du monde indien. Depuis les premières traces retrouvées à la fin du XIX^e siècle dans la vallée de l'Indus datant du deuxième millénaire avant notre ère, ces mystérieuses écritures n'ont pas encore livré leur secret. À quelle(s) langue(s) appartiennent-elles ? Probablement s'agit-il de langues dravidiennes. Peut-on les rattacher aux graphies ultérieures qui ont servi de véhicule au sanskrit, appelées *kharoṣṭhī* ou *brāhmī* ?



Les sceaux de l'Indus, mystère encore non dévoilé

Au début du xx^e siècle (dès 1920), des fouilles entreprises à Harappa et Mohenjo-Daro ont mis au jour, dans la vallée de l'Indus, des traces d'une antique civilisation datant de l'âge du Bronze. Celle-ci présentait des caractéristiques d'un style de vie évolué, tel un habitat de vastes dimensions, doté de réseaux élaborés pour acheminer et évacuer les eaux, des puits, un « grand Bain », un « Grenier ». Dès le milieu du troisième millénaire avant notre ère, et jusqu'au début du deuxième millénaire, une constellation de cités, abritant près de cinquante mille habitants chacune, compose cette civilisation perdue, dont on sait qu'elle eut des échanges commerciaux avec la Mésopotamie ou l'Égypte. Plus de cinq mille inscriptions gravées sur des sceaux ont été répertoriées (cf. *Corpus of Indus Seals and Inscriptions*), mais demeurent encore indéchiffrées, en dépit de nombreuses tentatives. Cette écriture, dont la langue est hélas également inconnue, comporte quatre cents signes environ et pourrait correspondre, selon le spécialiste Asko Parpola, à une écriture logo-syllabique faite de « signes-mots iconiques complétés par des signes syllabiques ».



Sceaux en stéatite provenant de Mohenjo-Daro.

C'est peut-être dans le dessin mouvant de l'écume sur le sable, ou dans les traces d'oiseaux sur les rivages, que l'idée de l'écriture a jailli. Toute la pensée dans l'Inde ancienne est imprégnée, inspirée, par la Nature. La divinité de la Parole et de la Connaissance, parèdre de Brahmā, le dieu en son aspect créateur, se nomme Sarasvatī, « faite de flots », ceux de la Parole qui s'écoule harmonieusement, de la musique, formée d'ondes sonores et de rythmes ; en effet, Sarasvatī est représentée jouant de la *vīṇā*. Ces ondes et ces flots d'ordre acoustique illustrent symboliquement l'infinie diversité du monde, surgissant sous l'effet de la pulsation de la Vie cosmique. L'écriture ne serait-elle pas alors destinée à restituer, à fixer dans le temps, sous la forme d'une ombre graphique, leur ruissellement insaisissable ? On sait que la thématique de l'image et du reflet (ou son-écho), connue sous le nom de *bimba-pratibimba*, connut un grand développement, dans les doctrines shivaïtes non-dualistes du Cachemire notamment, pour illustrer l'émergence de la manifestation universelle : une (apparente) multiplicité jaillissant, tel un écho, de la Conscience créatrice de Śiva.

DIFFUSION DE LA CULTURE SANSKRITE ET TRACES ÉCRITES

Par rapport à nos références occidentales, on pourrait s'étonner de la présence rare et tardive des écritures (textes et pratiques) en Inde ancienne, alors que la culture et la connaissance sont vénérées parmi les plus hautes valeurs, avec l'accomplissement de soi. Les maîtres, de toute évidence, font preuve de réticence vis-à-vis du passage à l'écrit, soit qu'ils ne souhaitent pas une diffusion des enseignements hors d'un cadre maître-disciple (tel est le cas des connaissances ésotériques), soit qu'ils en redoutent le caractère figé et définitif, car la transmission s'effectue traditionnellement au sein d'un rapport personnel vivant qui permet de nuancer, d'enrichir, et donc de mieux adapter l'enseignement au disciple. Selon les sources dont nous disposons aujourd'hui, il semble que l'écriture se soit répandue en Inde à partir d'une période située quelques siècles avant notre ère et que, jusqu'à cette époque, le sanskrit, en sa dimension orale, ait largement prévalu. Sans doute l'écriture existait-elle, mais, réservée à une élite, elle ne fut pas diffusée. Les premières traces d'écriture du sanskrit correspondent à ce jour à des manuscrits bouddhistes retrouvés en Asie centrale, ayant pour support des feuilles de palmier et datant des III^e-IV^e siècles.

Ainsi, avec la pratique de l'écriture, les textes et manuscrits sont devenus vecteurs de connaissance (philosophique, religieuse...) et des sciences diverses, permettant à la culture sanskrite un épanouissement sans égal dans divers champs du savoir : textes sacrés et révélés, philosophiques, relatifs à l'expression artistique (théâtre, poésie...), ainsi que des études sur l'expérience esthétique, épopées...

Le sanskrit, parlé ou écrit, apparaît dès lors comme l'instrument et le véhicule d'une culture incomparable, tissant dans un immense pays, aux us et coutumes variés, une trame de connaissance partagée et vivante. Puisant leur inspiration créatrice dans cette langue d'une richesse et d'une subtilité inouïes, de nombreux grammairiens, philosophes, poètes indiens... ont, au cours des siècles, contribué à la genèse d'une pensée originale et d'un imaginaire du monde, qui aujourd'hui savent toujours nourrir nos questionnements et nos recherches. Mieux encore, ils tiennent en réserve cette saine capacité à nous surprendre par la pertinence et la profondeur de leurs intuitions. Il ne s'agit pas de prendre leurs formulations à la lettre et de les plaquer artificiellement sur un fond anachronique, mais de laisser résonner une idée capable d'éveiller une compréhension autre. L'analyse étymologique, la manière d'appréhender le mot à travers sa racine et ses multiples sens, peut contribuer à cet étonnement bienfaisant. Nous en avons vu quelques exemples dans la partie I. 3 consacré aux *Mots-clefs de la pensée indienne*.

DEVANĀGARĪ, LA FORME CLASSIQUE DE L'ALPHABET SANSKRIT ET LES AUTRES ALPHABETS

Langue essentiellement orale dont l'ancienneté remonte au deuxième millénaire avant notre ère, le sanskrit n'apparaît semble-t-il sous forme écrite qu'aux alentours du début du III^e siècle avant notre ère avec deux écritures syllabiques, la *kharoṣṭhī* et la *brāhmī*, contemporaines des inscriptions en quadrata, qui se multiplient au même moment dans l'empire romain, depuis le I^{er} siècle de notre ère, tracées sur parchemin ou à l'encre, avec des calames ou plumes d'oiseaux...

de formes quadrangulaires, voire sur pierre. D'origine araméenne selon certains, la *kharoṣṭhī* s'est propagée vers l'Asie centrale, tandis que la *brāhmī* caractérisée par son système syllabique se diffuse en Asie du Sud-Est et en Indonésie.

La *devanāgarī* dériverait de la *brāhmī* avec laquelle elle présente de nombreuses analogies. Voyons quels sont les grands traits de cette écriture aujourd'hui couramment employée, non seulement pour le sanskrit mais aussi pour l'hindi, avant de remonter aux écritures plus anciennes.

Dès le III^e siècle av. n. è., apparaissent deux écritures *kharoṣṭhī* et *brāhmī*, associées à de nombreuses variantes selon les langues des pays respectifs.

De la *devanāgarī*, sont dérivées diverses écritures spécifiques aux pays suivants : Tibet, Laos, Thaïlande, Cambodge, Birmanie. Leur support varie : écorce de bouleau, feuilles de palmier...

Elle se lit de gauche à droite et de haut en bas, et s'organise à partir d'une barre supérieure à laquelle sont accrochées les lettres. Elle est parfaitement adaptée à la richesse de l'éventail sonore du sanskrit avec une cinquantaine de lettres, le nombre variant selon l'inclusion de signes annexes et de lettres au statut un peu différent.

En Inde, l'écriture *brāhmī* qui, selon certains, emprunterait le graphisme de ses signes au monde sémitique, est à l'origine du système syllabique *nāgarī* qui note, outre le sanskrit et l'hindi, de multiples écritures d'Inde et d'Asie. Elle s'est diffusée dans le nord-ouest de l'Inde. La *brāhmī* passe pour la plus ancienne des écritures, hormis celle retrouvée sur les sceaux des cités de l'Indus. Le nom *brāhmī* signifie « écrit de Brahmā », émanant de ou accordée par Brahmā le dieu de la création.

Écriture du sanskrit dans l'alphabet nommé *devanāgarī*

Aux enfants indiens qui abordent l'apprentissage de la *devanāgarī*, les maîtres enseignent, selon une image empruntée aux arbres si appréciés des Indiens, la symbolique de l'arbre-texte, la ligne-branche, les lettres-feuilles... Cet alphabet sert de graphie au sanskrit comme à l'hindi.

Il s'agit d'une écriture syllabique comportant néanmoins un signe pour chaque lettre-son (*varṇa*, *aksara*).

Pāṇini a classé les consonnes selon leurs caractéristiques sourde/sonore, aspirée/non aspirée ; ainsi que selon leur point d'articulation. Cf. tableau, *supra*, partie II. 1, p. 123.

La guirlande des lettres dans les *Tantra* : la convertibilité des énergies lumineuse et sonore

La vision indienne des *Tantra* fait appel à la métaphore suivante : en amont de toute existence, se trouve un silence analogue à l'océan primordial, vivant, riche de tous les possibles, suscitant des vagues non distinctes de lui sous la forme de trame vibratoire, tissée de rayons lumineux et sonores. Les éléments de vie sont imaginés sous la forme de germes sonores distinctifs, pouvant s'organiser pour créer du vivant et du sens : les *varṇa*.

Selon le *Kāma-Kāla-Vilāsa-Tantra*, chaque lettre correspond à la forme visible d'une énergie invisible, l'Énergie primordiale, indifférenciée, qui assume l'éventail de tous les possibles. Cette approche prend tout son sens dans la perspective des *Tantra*, présentant un faisceau de courants fondés sur une approche dynamique de l'univers.



Les écritures du subcontinent. Le nom de chaque langue principale est écrit dans son écriture propre. Limites d'aires: Politiques et linguistiques; Politiques; Politiques, linguistiques et scripturales.



Trimūrti, triade des dieux Brahmā, Viṣṇu, Śiva, grotte d'Ellora.

La *trimūrti* (triade) hindoue Brahmā-Viṣṇu-Śiva

Divinités présidant respectivement à la création, à la préservation, et à la dissolution du monde des êtres et des choses.

Le sens caché des lettres selon la Parātriṃśikā, Tantra shivaïte

La *Parātriṃśikā* forme la partie conclusive du *Rudrayāmala-Tantra* qui fait partie des soixante-quatre *Tantra* non dualistes. Abhinavagupta a composé un commentaire sur ce texte intitulé *Parātriṃśikā-Vivarāṇa*. La Réalité absolue s'y trouve désignée par les termes de conscience-lumière (*prakāśa*), ayant pour essence la conscience-énergie (*vimarśa*) identifiée, en son aspect le plus subtil, à la Parole suprême (*parāvāk*). Ainsi, l'univers apparaît-il comme signifié *vācya* et signifiant *vācaka*. Cette œuvre se présente sous la forme d'un dialogue entre Bhairava et Bhairavī.

Comme nous l'avons vu précédemment, une lettre, *varṇa*, possède à la fois une essence sonore et lumineuse, toutes deux indissociables, autrement dit, l'énergie germinale de la lettre

assume potentiellement cette double forme.

Chaque lettre exprime pour ainsi dire une qualité originale, un niveau du déploiement phénoménal, qui connaît inmanquablement la phase symétrique de reploiement, en la Parole suprême, *parāvāk*.

Quant au mot *aham*, pronom personnel « je », signifiant aussi « je suis » dans une phrase où le verbe être serait sous-entendu, il rassemble en lui l'ensemble des lettres, du commencement, *a*, à la fin, *ha* ; le *bindu ṃ* symbolise l'union, l'origine, la dimension au-delà des formes qui est présente dans la pure conscience « je suis ». Ainsi s'exprime de manière unique en chacun l'essence de vie qui vibre sous la forme « je suis ».

A	+	HA	+	M
<i>Śiva Anuttara</i>		<i>Śakti</i>		<i>bindu</i>
première lettre		dernière lettre		vibration cosmique

Les 16 voyelles, appelées également *mātrkā* (petite mère) et *yoginī* (déesse) (dans le *Yoginī-Hṛdaya*), suivies des 34 consonnes, forment l'alphabet complet symbolisant le processus cosmique dans ses deux aspects d'expansion et de résorption, selon l'ordre évolutif ou involutif. Il possède par ailleurs deux niveaux de sens, primaire *vācya* et secondaire *lakṣya* ou *vyāṅgya*.

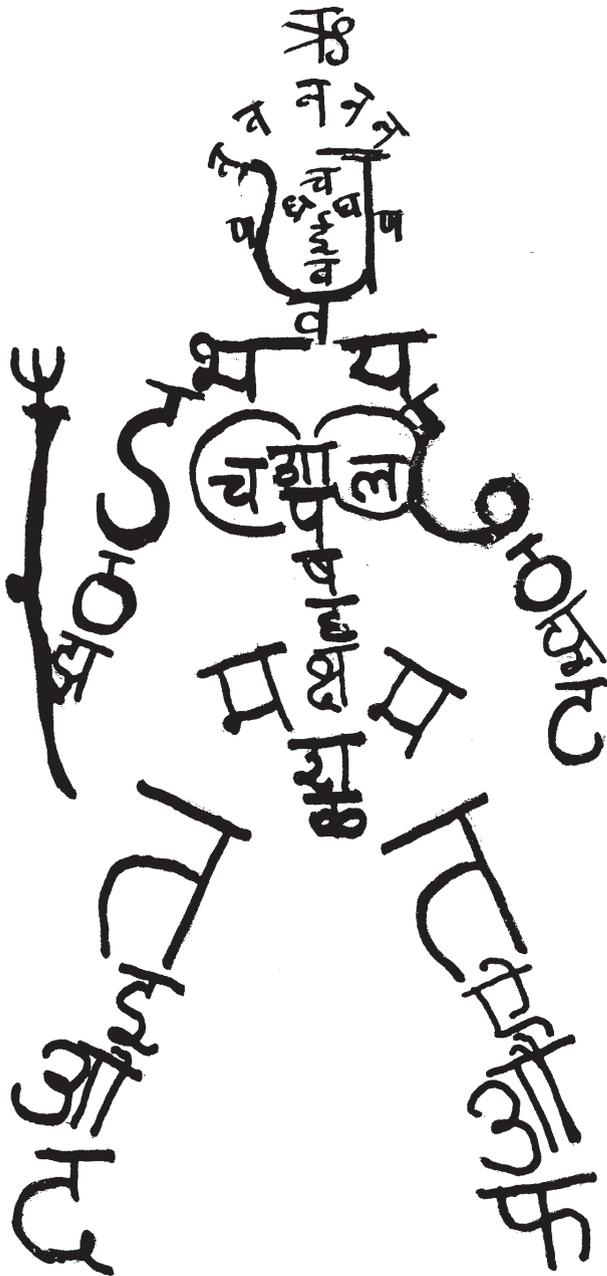
A	अ	
Ā	आ	
I	इ	
Ī	ई	
U	उ	
Ū	ऊ	
R et Ṛ	ऋ	ॠ
L et Ḍ	ॡ	ॢ
E	ए	
AI	ऐ	
O	ओ	
AU	औ	
AM	अं	
AḤ	अः	

Les consonnes au nombre de trente-quatre, classées en six groupes, possèdent un sens symbolique et sont mises en correspondance avec les centres énergétiques du corps subtil¹,

symbolisés par des lotus, *padma* (ou roues, *cakra*) se déployant en un certain nombre de pétales, variant selon les centres. Sur chacun d'eux se trouve inscrite une lettre de l'alphabet, si bien que du premier jusqu'au dernier, de centre en centre, on observe le déploiement spiralé de l'alphabet au complet. L'ensemble des lettres est ainsi présent dans le corps subtil, en un étage différentiel qui met en rapport l'individu et le cosmos, l'humain et le divin. Le corps, vaisseau de l'être, est alors ressenti par le *tāntrika* comme un tout unique (*sarvam*), oscillant entre déploiement et repliement des puissances (*śakti*) d'ordre physique, énergétique, pneumatique (relatif au souffle), mental, spirituel..., et s'exprimant à travers le *mantra* « je suis » *aham* ; de la première voyelle *a* à la dernière, souffle expiré *ha*, se joignant dans la vibration de l'*anusvāra* (à prononcer « anousvara »), résonance suivant (*anu*) une voyelle (*svara*).

nommés grossier, subtil et causal, allant de la périphérie au centre. Le corps subtil se subdivise lui-même en trois instances ou enveloppes : celle faite de souffle, celle faite de pensée (incluant le conscient et l'inconscient), celle faite d'intuition. Le corps subtil (*sukṣma-śarīra*) fut l'objet d'une attention particulière. Perçue sur le modèle d'un réseau formé de soixante-douze mille canaux (*nāḍī*) où circule le souffle de vie (*prāṇa*), la structure corps subtil apparaît comme un étage de sept roues vibrantes d'énergies (*cakra* prononcé *ichakra*) ou de lotus (*padma*).

1. La conception du corps qui s'est élaborée dans l'hindouisme, et dont les premières évocations apparaissent dans les *Upaniṣad*, suggère un emboîtement de trois corps



Les lettres de l'alphabet sanskrit dans les Tantraśāstra

Un certain type d'alphabet « spécialisé » fut ainsi mis au point, la forme de la lettre indiquant la position particulière de la *Kūla-Kuṇḍalinī*, énergie cosmique en l'homme, à la source de la vie physique et psychique. Réservé aux écritures tantriques, cet alphabet est destiné à refléter symboliquement des mouvements de la *Kuṇḍalinī* que la tradition tantrique pose en amont de toute forme de vie, physique, mentale... Le rapport de la vibration sonore à la lettre écrite est imaginé comme analogue à celui de la *Kūla-Kuṇḍalinī*, « éclair de lumière invisible », à la densification de cette luminosité, prenant corps dans l'ensemble des lettres : on assiste ainsi à une convertibilité des dimensions sonore et lumineuse, omniprésente dans l'imaginaire *tāntrika*.

Concernant ce type d'alphabet original, il semble que les formes de graphie, variables selon les régions, dérivent de l'alphabet *brāhmī*.

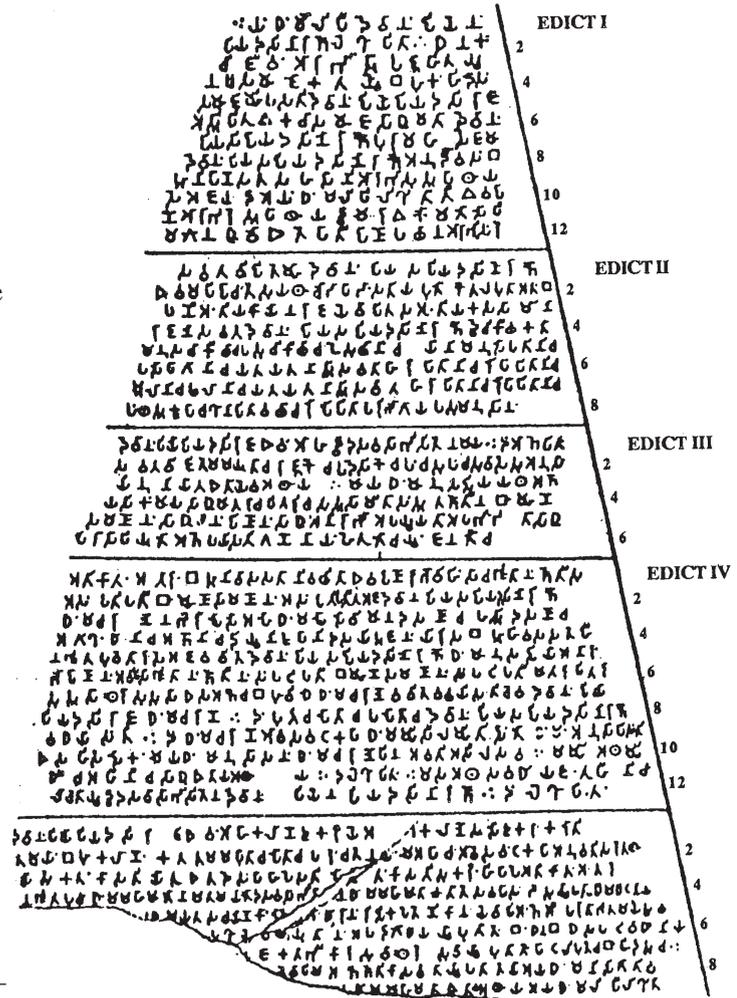
Représentation de la divinité tantrique Mālinī, destinée au culte, incarnant l'ensemble des phonèmes de l'alphabet mis j149 en correspondance avec les diverses parties du corps, selon le Mālinīvijayottara Tantra. Dessin de Josyane Ollivier.

OÙ EN SONT LES RECHERCHES SUR LES ÉCRITURES DE L'INDE ANCIENNE ?

Revenons en arrière dans le temps, aux premières traces d'écritures, tardives comme nous l'avons vu, en Inde.

Il n'existe pas à notre connaissance de traces écrites datant de la période post-Indus et pré-Aśoka¹. Selon le témoignage de Megasthènes, ambassadeur grec (aux alentours de 300 av. n. è.) à la cour de Chandragupta, de la dynastie Maurya, les Indiens ne pratiquaient pas l'écriture ; par ailleurs, l'alphabet *brāhmī*, origine de presque toutes les graphies de l'Inde, est adapté à des phonèmes apparus ultérieurement. Certains spécialistes en arrivent ainsi à la conclusion que la *brāhmī* date de l'époque d'Aśoka ou lui est très légèrement antérieure, et qu'elle ne résulte pas d'une évolution.

Quelques incertitudes subsistent à propos de l'existence de l'écriture (*lipi*) durant la période védique et bouddhique ; ce qui suscite d'ardentes controverses et de nombreuses interrogations pour l'homme d'aujourd'hui, qui baigne dans la culture de l'écrit. Comment une aussi vaste littérature aurait-elle été possible sans l'écriture, de même les calculs relevant de chiffres astronomiques, infiniment grands ou petits (pour mesurer la respiration par exemple) ?



1. Aśoka, troisième empereur de la dynastie des Maurya (273/233 av. n. è.), fut un souverain tolérant, soucieux du bien-être de ses sujets (*priyadarśin*) ; tel était l'un des noms qu'il s'attribuait pour signer ses inscriptions. Imprégné de philosophie bouddhique, il fit en effet graver sur des rochers ou des piliers les célèbres édits prônant le respect de la vie, l'entraide, la moralité.

Dessin reproduisant un extrait des édits d'Aśoka (I-IV) gravés sur le roc en brāhmī, sur la montagne sacrée de Gīrnār, dans le Gujārāt (III^e s.).

LIP *limpati*, oindre, enduire, souiller
lipi : le fait d'oindre, de peindre, d'écrire, alphabet, écriture, inscription, manuscrit, lettre
lipika : scribe, clerc
livi : *idem*
 Dérivés : en allemand *leben* (vivre), *Leib* (corps) en anglais *to live* (vivre), *life* (vie).

Cette rencontre inattendue de deux champs lexicaux, celui de l'écriture et celui du corps vivant, est sans doute liée à une dynamique partagée : le fait de se manifester, d'apparaître, à partir d'un support, grâce à l'adjonction d'une pâte onctueuse, colorée... Ainsi l'un des noms du corps en sanskrit, *deha*, procède également de la même image que *LIP* : oindre, plâtrer. Par ailleurs, dérivent de *DIH*, racine verbale de *deha* : en latin *tingo*, façonner (à la cire), modeler, fabriquer ; *figura*, l'ensemble des traits, la structure, la chose façonnée...

Selon Pierre-Sylvain Filliozat, *Le sanskrit*, p. 46, il serait, pour la première fois, fait mention de l'écriture, exprimée par le terme *lipi*, chez Kātyāyana, grammairien hindou du IV^e siècle auteur du *Prātiśākhya*, un recueil de manuels de phonétique visant la parfaite exactitude dans la récitation du *Veda*.

À partir du début de l'ère chrétienne, divers supports sont attestés pour l'écriture du sanskrit : stèles, plaques de cuivre, pierre, murs de monuments dans le cas de textes destinés par les souverains à être diffusés à la population (sachant lire) ; matériaux d'origine végétale pour les usages personnels (feuille de palmier, écorce de bouleau au Cachemire), *liber* d'agalloche au Bengale et en Assam, papier dès le XI^e s.

De toute évidence, la tradition indienne a depuis les sources védiques accordé une plus grande valeur à la transmission orale qu'à l'écrit, considérant ce mode de transmission comme moins immédiat, moins direct, moins efficient et, de ce fait, moins apte à véhiculer l'énergie vibratoire de la parole. La révélation védique s'inscrit toute entière, comme le feront à sa suite les *Tantra*, dans ce rapport essentiel à la parole énoncée, vibrée, rythmée ; elle porte en effet le nom de *śruti*, signifiant audition, le fait d'entendre.

Un corollaire fondamental de la transmission orale réside dans une aptitude intellectuelle et un entraînement sans concession à la mémorisation ! Rappelons en outre que la littérature védique inclut également au cours de sa longue histoire des sciences annexes, telles que la grammaire (qui purifie la parole), la phonétique, la réflexion philosophique, la logique, mais également l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie, etc.

Diverses hypothèses sont émises par les chercheurs indiens concernant l'écriture *brāhmī* ; pour résumer les théories en présence et leurs interrogations :

- on trouve l'expression *brāhmī-vāk* dans un mantra du *Ṛg Veda*, mais ce terme renvoie-t-il à la langue ou à l'écriture ?
- au temps de Pānini, cela est aujourd'hui attesté (cf. les recherches de Goldstücker), l'écriture était connue. Cet auteur emploie le terme *grantha* pour désigner un écrit sous forme de feuilles reliées entre elles.

Un exemple de textes écrits

Les *āpasthambha-dharmasūtra*, code de lois datant probablement du début de notre ère, véritable composition sur le rituel, sont divisés en *paṭala*, évoquant une enveloppe-tissu qui se roule. Ce terme, dérivé de *pāṭa* (largeur, expansion), signifie rouge pâle, rose, c'est également le nom d'un arbre produisant des fleurs-trompettes, le *Bignonia Suavolens*. Les versets (*sūtra*) étaient, selon la tradition orale, mémorisés et récités à voix haute.

Par ailleurs, les traités de géométrie ne peuvent se concevoir sans le support écrit des symboles géométriques.

Les écritures indiennes

Kharoṣṭhī et *brāhmī*

Les premiers écrits déchiffrés de l'Inde historique sont les célèbres édités de l'empereur Aśoka (ca. 260-230 av. n. è.), gravés principalement sur des rocs et des piliers, au nord de l'Inde (ainsi qu'en Afghanistan) et dans l'actuel État du Karnataka. Ces textes proclament la foi bouddhique de l'empereur. Ils sont en écritures *kharoṣṭhī* et *brāhmī* (textes en langues indiennes), mais aussi en caractères grecs (texte grec) et araméens (texte araméen).

La *kharoṣṭhī* fut utilisée du III^e siècle avant au III^e siècle après notre ère en Inde, particulièrement au nord-ouest, quelques siècles de plus en Asie centrale (manuscrit Dutreuil de Rhins ci-dessous), puis elle disparut. Elle s'écrit de droite à gauche, et présente des ressemblances avec la graphie araméenne tardive, notamment par son aspect plus arrondi et cursif que la *brāhmī*, très régulière et géométrique.



Enfant apprenant à lire l'alphabet, période Shunga (II^e s. av. n.è.).

La *brāhmī* (dont une tradition attribue la création à la divinité Brahmā) est parfaitement développée au III^e siècle avant notre ère et donc bien antérieure à cette époque. Elle est adaptée à la phonologie des langues indiennes. Se traçant de gauche à droite, elle peut marquer précisément tous les sons (consonnes, voyelles, consonnes liées à des voyelles ou à d'autres consonnes) des langues indiennes ; elle distingue les vocalisations longues des brèves (par l'addition d'un trait horizontal ou vertical) et possède un caractère spécial pour chaque voyelle isolée. Plusieurs hypothèses ont été avancées quant à ses origines, soit qu'elle dérive des sceaux de l'Indus (II^e millénaire av. n. è.), soit qu'elle soit issue d'un alphabet sémitique, phénicien ou araméen, soit enfin qu'elle ait été créée au temps d'Aśoka à partir, éventuellement, d'un modèle déjà existant (grec, araméen)¹.

1. *The Indo-Aryan Languages...*, p. 89-91.

Pendant des siècles, de nombreuses écritures furent utilisées, mais depuis plus d'un siècle la *devanāgarī* a pris de l'importance puisqu'outre le sanskrit, elle transcrit le marathi, l'hindi. En dépit de leurs distinctions, ces diverses écritures seraient toutes issues de la *brāhmī* ; les plus anciennes traces datent du IV^e siècle av. n. è. La *devanāgarī*, issue de la *brāhmī*, devient indépendante dès le VII^e s. : on a retrouvé une inscription sur une plaque de cuivre du roi Dantidurga de la dynastie Rāstrakūta vivant dans le sud du Maharashtra.

Écriture syllabique

La *brāhmī* et la *devanāgarī* sont des écritures syllabiques ; cela signifie que l'unité d'écriture est la syllabe. Pour nommer la lettre on ajoute *kāra* : la lettre pa est appelée : *pakāra*. La lettre *ra* porte un nom spécial : *rēpha*.

L'accent

Certaines syllabes sont accentuées ; cette scansion, présente dans les textes védiques notamment, suit le même principe qu'en latin : elle porte sur la pénultième longue ou diphtongue, ou une brève suivie de deux consonnes, sinon sur l'antépénultième.

Exemples :

kumāra mā longue

idem *aīva, hitāsin*

āditya : i suivi de deux consonnes

bhavanti

gandharva

Quand la pénultième est brève, l'accent porte sur l'antépénultième :

manuja, dānava ;

si les trois dernières sont brèves, la première est accentuée : *corayati dhārayitum* ;

anusvāra est considéré comme une consonne : *śaśaṃsa*.

Diffusion des écritures indiennes

De la *brāhmī* dérivent toutes les autres écritures indiennes. Après les édits d'Aśoka se développèrent des styles régionaux de *brāhmī*. L'un d'eux est l'écriture dite kouchane, du nom de la dynastie kouchane (I^{er} siècle-milieu du V^e siècle).

Après la *brāhmī*, la grande écriture indienne est celle dite Gupta, du nom de la dynastie Gupta¹ (IV^e siècle-début du VI^e siècle), qui s'est répandue dans le nord de l'Inde. À partir du VII^e siècle, apparaît l'écriture indienne la plus connue, la *nāgarī* (la « citadine »), surtout employée dans le nord de l'Inde, et qui a pris diverses formes régionales. Dans le sud de l'Inde, à partir de la *brāhmī*, trois types se sont progressivement détachés : kannada, télougou et tamoul. Ces écritures du sud, mais parfois aussi certaines du nord, se répandirent à partir des II^e-III^e siècles en Asie du Sud-Est, y inspirant des styles régionaux particuliers : dans le pays cham (une partie de l'actuel Vietnam), au Cambodge, en Thaïlande, en Birmanie ainsi que dans l'actuelle Indonésie.

1. Durant la période pleine de prospérité correspondant aux Gupta, la culture et l'art parvinrent à un haut degré d'épanouissement (littérature, art dramatique, arts plastiques – notamment les grottes d'Ajanta), ainsi que les sciences telles que la médecine, l'astronomie et les mathématiques.

1. Kouchane (I^{er}-V^e siècles)
Répandue jusqu'en Asie Centrale où elle sert à transcrire des manuscrits bouddhiques.
2. Gupta (IV^e-VI^e siècles)
Nord de l'Inde. Donne naissance à de nombreux types d'écriture, au Cachemire et en Asie Centrale.
3. Siddham (à partir du VII^e siècle)
Issue de la Gupta, elle est associée à la diffusion du bouddhisme tantrique au Népal, en Chine et en Asie centrale.
4. Nagari ou « citadine » (à partir du VII^e siècle)
Écriture indienne la plus connue. Elle a donné naissance à des types particuliers comme la jaina, la gujarat, la népalaise et l'udiya.
5. Gujarati
Répandue dans la région de Goujarate.
6. Népalaise (à partir du XVII^e siècle)
7. Udiya
Répandue dans la région de l'Orissa.
8. 9. 10. Écritures du sud de l'Inde.
Trois types se détachent progressivement à partir du III^e siècle : kannada, telougou et tamoul.
11. Singhalaise
Écriture particulière aux formes calligraphiques qui s'est développée à Ceylan.
Date inconnue. Attestée vers 250 av. n. è.
(extrait du catalogue de l'exposition « L'aventure des écritures : naissances », BNF)

Un mythe, que rapportent plusieurs textes de date incertaine, attribue l'invention de l'écriture au créateur universel Brahmā. Une sculpture, datant environ de 580 de notre ère, représente Brahmā tenant un manuscrit de feuilles de palmiers dans l'une de ses mains. Mais dans la tradition ancienne de l'Inde, la tradition védique des Brahmanes, la Révélation est liée non à une écriture particulière mais à une langue sacrée,

le sanskrit, qui peut se transcrire dans la plupart des écritures de l'Inde. C'est pourquoi la mythologie indienne privilégie plutôt les mythes de naissance de la Parole. La Parole détient l'énergie créatrice, ainsi est-ce par elle que Prajāpati créa l'univers :

« La Parole était tout ce qu'il possédait (...). Il pensa : "Je dois émettre cette Parole, elle emplira tout l'univers" (...) Elle jaillit, s'élança comme un flot ininterrompu. Disant "a", il retrancha un tiers de la parole, et cela devint la terre (...). Il prononça "ka", et ce faisant il retrancha une deuxième partie qui devint l'espace intermédiaire (...). Il prononça "ho", et lança en l'air la troisième partie de la parole, cela devint le ciel. »

La deuxième image du présent manuscrit représente Brahmā, dieu aux quatre visages – trait constant dans l'iconographie indienne –, tenant une feuille de manuscrit dans chacune de ses quatre mains. Les mythes indiens décrivent Brahmā comme le créateur de l'univers, devenu tel par inceste avec sa fille, la Parole (*Vāk* ou *Sarasvatī*). Certaines légendes font aussi de lui l'inventeur de l'écriture.

Sarasvatī est une belle jeune femme, elle porte à la main le Livre du *Veda*, un instrument de musique et un chapelet composé des lettres de l'alphabet. Elle est la mère des écritures, des sciences et des arts. Elle est née de Brahmā qui, lorsqu'il avait voulu créer des êtres, s'était divisé en deux parties : l'une était devenue Sarasvatī, l'autre resta Brahmā.

Dès qu'il la vit, Brahmā s'éprit de Sarasvatī et voulut en faire son épouse. Toute heureuse, Sarasvatī tourna en dansant autour de lui. Éperdu de désir, Brahmā la suivit du regard de sorte qu'une tête lui poussa à droite, une autre à gauche, une devant, une derrière, et enfin une cinquième au-dessus.

Ce manuscrit incomplet du *Dharmapada* en gandharī, ancienne langue du Nord-Ouest de l'Inde, et en caractères kharoṣṭhī, pourrait avoir été copié entre la fin du 1^{er} siècle de notre ère et la fin du 3^e siècle, ce qui en fait l'un des plus anciens documents de langue indienne connus à ce jour. La mission Dutreuil de Rhins (1891-1894) l'acquit en Asie centrale. Ses feuillets, en écorce de bouleau, renforcés dans le sens de la hauteur par une ficelle cousue de chaque côté, sont larges d'environ 20 centimètres. Ici fragmentaires, à l'origine longs d'au moins 1,23 mètre, ils étaient, après lecture, repliés sur eux-mêmes, formant ainsi des cahiers d'environ 20 centimètres de long et de 4 à 5 centimètres d'épaisseur.

La plupart des sentences que contient le *Dharmapada* en gandharī ont leur équivalent dans le *Dhammapada* en palī, dont on possède le texte complet. Recueil de préceptes spirituels et moraux, le *Dharmapada / Dhammapada*, « Versets sur la Loi », est un classique du bouddhisme.

१. मनोपुव्वङ्गमा धम्मा, मनोसेट्ठा मनोमया।
मनसा चे पदुट्ठेन, भासति वा करोति वा।
त्तो नं दुक्खमन्वेति, चक्कं व वहतो पदं॥

मन सभी धर्मों (प्रवृत्तियों) का अगुआ है, मन ही प्रधान है, सभी धर्म मनोमय हैं। जब कोई व्यक्ति अपने मन को मैला करके कोई वाणी बोलता है, अथवा शरीर से कोई कर्म करता है, तब दुःख उसके पीछे ऐसे हो लेता है, जैसे गाड़ी के चक्के बैल के पैरों के पीछे-पीछे हो लेते हैं॥

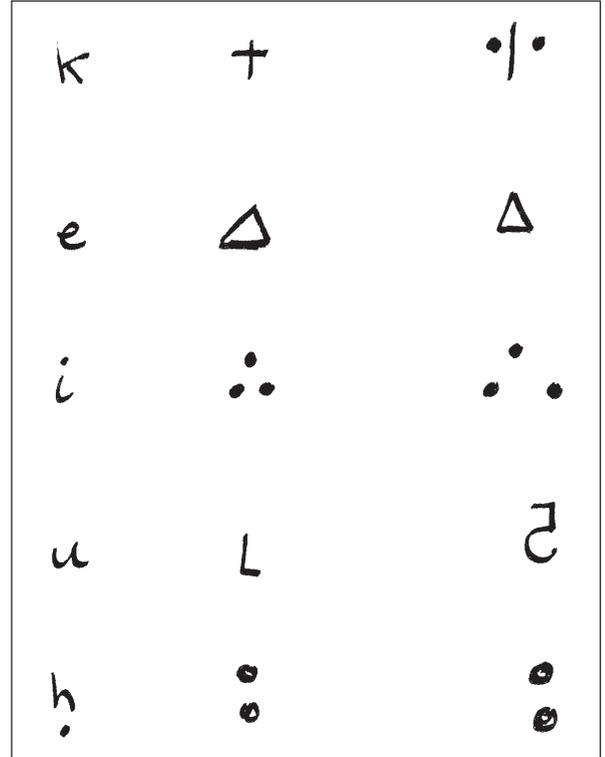
२. मनोपुव्वङ्गमा धम्मा, मनोसेट्ठा मनोमया।
मनसा चे पसन्नेन, भासति वा करोति वा।
त्तो नं सुक्खमन्वेति, छायाव अनपायिनी॥

मन सभी धर्मों (प्रवृत्तियों) का अगुआ है, मन ही प्रधान है, सभी धर्म मनोमय हैं। जब कोई व्यक्ति अपने मन को उजला रख कर कोई वाणी बोलता है, अथवा शरीर से कोई कर्म करता है, तब सुख उसके पीछे ऐसे हो लेता है जैसे कभी संग न छोड़ने वाली छाया संग-संग चलने लगती है।

Des spécialistes étudient en les comparant les écritures de l'Indus, la *Brāhmī*, la *Kharoṣṭhī*. Cette comparaison des symboles de l'Indus avec l'alphabet *Brāhmī* laisse supposer une connexion. Diverses hypothèses s'affrontent : La *brāhmī* fut-elle inventée par les sages des temps védiques afin de préserver les *mantra* ou de les déposer en *śakhā*, *maṇḍala*, *kāṇḍa*, etc. ? Ou bien est-elle le produit de l'évolution de l'écriture d'Harappa ? Existe-t-il des liens avec l'alphabet sémitique, des sources araméennes pour la *Kharoṣṭhī* ? Pour répondre à cette question, le lecteur pourra se reporter aux ouvrages suivants :

Brāhmī script, an invention of the early Maurya Period, S. R. Goyal, Kusumanjali Book World, Jodhpur, 2006.

Origin of Brāhmī and Kharosthī scripts, B. N. Mukherjee, Progressive publishers, Kalkota, 2005.



Correspondances entre les anciennes lettres Brāhmī d'où est issue la devanāgarī et les signes symboliques utilisés dans les Tantra.

Écritures sémitiques, de l'Indus et Brāhmī

Lettre sémitique (phénicien)	Indus	<i>Brāhmī</i> (datant d'Aśoka, III ^e s. av. n. è.)
g ʾ ʾ	ʾ	ʾ, ʾ ga
𐤐 𐤑	𐀀 𐀁	𑀀 tha
b 𐤒	𐀂 𐀃	𑀂 ba
𐤓		

Évolution du A à la période Gupta (IV^e-V^e s.)

𑀀 → 𑀁 → 𑀂 → 𑀃 → 𑀄

Évolution du Ka dans la Mauryan *Brāhmī*

𑀅 → 𑀆 → 𑀇 → 𑀈 → 𑀉

Évolution (rapide) du La à période pré-Kushan (I^{er} siècle)

𑀊 → 𑀋 → 𑀌 → 𑀍
 𑀎 → 𑀏 → 𑀐 → 𑀑

Évolution du AU

𑀒 → 𑀓 → 𑀔 → 𑀕

EVOLUTION OF INDUS SCRIPT IN GUJARAT

B.C. 1300	○ 144 L	○○ 143 L	VV 142 L	Y 占	○ 141 L	𑀓 占 Y	○ 140 L	𑀓 𑀓 𑀓 𑀓	○ 139 R _J	𑀓 占 𑀓 𑀓	B.C. 1500	
	○ 133 L	○ 134 L	○ 135 L	{ 𑀓 𑀓 }	○ 136 L	U 𑀓	○ 137 L	{ 𑀓 𑀓 }	○ 138 L	𑀓 𑀓 𑀓 𑀓		
	○ 132 R _{GP}	𑀓 𑀓	○ 131 L	○ 130							○ 130 R _{GP}	𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓
↑ LOTHAL - B, RANGPUR IIB - III, ROJDI ↑												
1900	○ 124	○ 125	○ 126	𑀓 𑀓 𑀓	𑀓 𑀓	○ 127	𑀓 𑀓	○ 128	Y 占 𑀓 𑀓	● 129	U 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓	1900
	○ 123	○ 122	○ 121	𑀓 𑀓 𑀓	○ 120	○ 119	𑀓 𑀓 𑀓	○ 118	𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓	○ 117	𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓	
	○ 112	○ 113	○ 114	U 𑀓	● 115	𑀓 占 𑀓	● 116	𑀓 𑀓 𑀓 𑀓	○ 117	𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓	○ 106	U 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓
	○ 111	○ 110	○ 109	U 𑀓 𑀓	○ 108	U 𑀓 𑀓 𑀓	○ 107	𑀓 𑀓 𑀓 𑀓	○ 106	U 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓	○ 105	U 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓
	○ 100	○ 101	○ 102	𑀓 𑀓 𑀓	○ 103	𑀓 𑀓 𑀓 𑀓	○ 104	Y 𑀓 𑀓 𑀓	○ 105	U 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓	○ 94 us	𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓
	○ 99	○ 98	○ 97	𑀓 𑀓 𑀓	○ 96	𑀓 𑀓 𑀓	○ 95	𑀓 𑀓 𑀓 𑀓	○ 94 us	𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓	○ 93	𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓
	○ 88	○ 89	○ 90	U 𑀓 𑀓 𑀓	○ 91	𑀓 𑀓 𑀓 𑀓	○ 92	𑀓 𑀓 𑀓 𑀓	○ 93	𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓	○ 82	𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓
	● 87	○ 86	○ 85	𑀓 𑀓 𑀓	○ 84	U 𑀓 𑀓 𑀓	○ 83	𑀓 𑀓 𑀓 𑀓	○ 82	𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓	○ 81	𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓
	○ 76	○ 77	○ 78	U 𑀓 𑀓 𑀓	○ 79	U 𑀓 𑀓 𑀓	○ 80	{ 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 }	○ 81	𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓	○ 71	U 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓
	○ 75	○ 74	○ 73	𑀓 𑀓 𑀓 𑀓	○ 72	Y 𑀓 𑀓 𑀓	○ 71	U 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓	○ 70	U 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓	○ 59	U 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓
	○ 65	○ 66	○ 67	U 𑀓 𑀓	○ 68	𑀓 𑀓 𑀓 𑀓	○ 69	U 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓	○ 70	U 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓	○ 58	U 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓
	○ 64	○ 63	○ 62	U 𑀓 𑀓	○ 61	Y 𑀓 𑀓 𑀓	○ 60	{ 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 }	○ 59	U 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓	○ 58	U 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓
	○ 54	○ 55	○ 56	U 𑀓 𑀓 𑀓	○ 57	{ 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 }	○ 50	E 𑀓 𑀓 𑀓	○ 49	U 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓	○ 48	U 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓
	○ 53	○ 52	○ 51	U 𑀓 𑀓 𑀓	○ 50	{ 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 }	○ 47	U 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓	○ 48	U 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓	○ 37	U 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓
	○ 43	○ 44	○ 45	U 𑀓 𑀓 𑀓	○ 46 us	U 𑀓 𑀓 𑀓	○ 47	U 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓	○ 48	U 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓	○ 36	U 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓
	○ 42	○ 41	○ 40	U 𑀓 𑀓 𑀓	○ 39	(𑀓) 𑀓 𑀓	○ 38	U 𑀓 𑀓 𑀓	○ 37	U 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓	○ 25	U 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓
	○ 31	○ 32	○ 33	' 𑀓 𑀓 𑀓	○ 34	U 𑀓 𑀓	○ 35	𑀓 𑀓 𑀓 𑀓	○ 36	U 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓	○ 24	U 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓
	○ 30	○ 29 us	○ 28	𑀓 𑀓 𑀓 𑀓	○ 27	𑀓 𑀓 𑀓 𑀓	○ 26	𑀓 𑀓 𑀓 𑀓	○ 25	U 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓	○ 24	U 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓
	○ 19	○ 20	○ 21	U 𑀓 𑀓 𑀓	○ 22	𑀓 𑀓 𑀓 𑀓	○ 23	𑀓 𑀓 𑀓 𑀓	○ 24	U 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓	○ 13	U 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓
	○ 18	○ 17	○ 16	U 𑀓 𑀓 𑀓	○ 15	𑀓 𑀓 𑀓 𑀓	○ 14	Y 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓	○ 13	U 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓	○ 12	U 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓
	○ 7	○ 8	○ 9	U 𑀓 𑀓 𑀓	○ 10	𑀓 𑀓 𑀓 𑀓	○ 11	U 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓	○ 12	U 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓	○ 1	U 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓
2450	○ 6	○ 5	○ 4	Y 𑀓 𑀓 𑀓	○ 3	U 𑀓 𑀓 𑀓	○ 2	𑀓 𑀓 𑀓 𑀓	○ 1	U 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓	○ 1	U 𑀓 𑀓 𑀓 𑀓
↑ LOTHAL (PHASE I - IV) ↑												

NOTE: Fragmentary seals/sealings are omitted.

Seals/sealings with: ● Unicorn. ■ Composite animal. ▼ Goat.
 ▲ Bull. ■ Elephant. ◆ Tiger.
 us Unstratified ones. ○ No emblem.

ANNEXE : L'AVENTURE DES ÉCRITURES. CHRONOLOGIE SOMMAIRE

La date indique le début de la période au cours de laquelle se situe chaque événement

- 3300 av. n. è. Tablettes sumériennes en écriture pictographique à Uruk (basse Mésopotamie) : le plus ancien témoignage d'écriture connu.
- 3200 av. n. è. Hiéroglyphes égyptiens.
- 2800 av. n. è. L'écriture pictographique sumérienne devient cunéiforme.
- 2000 av. n. è. Le cunéiforme est utilisé pour noter l'akkadien (assyrien et babylonien) ; le sumérien subsiste comme langue savante.
Traces d'écriture chez les Olmèques (Amérique Centrale).
- 1800 av. n. è. En Crète, écriture dite « linéaire A » (Cnossos), indéchiffrée.
Code d'Hammourabi (Babylone).
- 1600 av. n. è. Les Hittites utilisent un système hiéroglyphique.
- 1500 av. n. è. Au Proche-Orient, écriture protosinaïtique : 30 signes à allure hiéroglyphique ;
Écritures protocananéennes.
- 1400 av. n. è. Chine : textes divinatoires gravés sur os ou plastrons de tortue.
Alphabet ougaritique (Syrie du Nord) : 30 signes cunéiformes.
- 1300 av. n. è. Alphabet phénicien de 22 lettres-consonnes.
- 1200 av. n. è. Sarcophage d'Ahiram à Byblos, en alphabet phénicien de 22 lettres.
- 1000 av. n. è. L'alphabet phénicien se répand en Méditerranée et vers l'Asie.
Alphabet paléohébraïque.
Alphabet araméen.
Écritures sud-arabiques.
- 800 av. n. è. Alphabet grec ;
invention des voyelles.
- 700 av. n. è. Alphabet étrusque adapté de l'alphabet grec.
En Égypte, écriture démotique.
- 600 av. n. è. Écriture hébraïque, dite « hébreu carré ».
- 400 av. n. è. Alphabet latin adapté de l'alphabet étrusque.
L'écriture grecque se répand grâce aux conquêtes d'Alexandre le Grand.
- 300 av. n. è. Deux écritures syllabiques en Inde : la *kharoṣṭhī* (probablement d'origine araméenne) qui essaime vers l'Asie Centrale et la *brāhmī* qui donne naissance par la suite à de nombreuses écritures syllabiques en Asie du Sud-Est et en Indonésie.
Dans l'empire romain, floraison d'inscriptions lapidaires en quadrata (capitales).
- 200 av. n. è. Pierre de Rosette : copie d'un décret de Ptolémée V sur une stèle en hiéroglyphes égyptiens, en démotique et en grec.
Écritures punique et libyco-berbères attestées en Afrique du Nord.



Édits d'Aśoka (III^e s. av. n.è.) gravés sur la pierre.

RAPID EVOLUTION IN SOME LETTERS

IN PRE - KUSHĀNA PERIOD

DA 𑀤 → 𑀥 → 𑀦 → 𑀧 → 𑀨 → 𑀩

IN KUSHĀNA PERIOD

NA 𑀭 → 𑀮 → 𑀯 → 𑀰 → 𑀱 → 𑀲

NA 𑀳 → 𑀴 → 𑀵 → 𑀶 → 𑀷 → 𑀸

MA 𑀹 → 𑀺 → 𑀻 → 𑀼 → 𑀽 → 𑀾

YA 𑀿 → 𑁀 → 𑁁 → 𑁂 → 𑁃 → 𑁄

LA { 𑁅 → 𑁆 → 𑁇 → 𑁈 → 𑁉 → 𑁊

 { 𑁋 → 𑁌 → 𑁍 → 𑁎 → 𑁏 → 𑁐

ŚA 𑁑 → 𑁒 → 𑁓 → 𑁔 → 𑁕 → 𑁖

SA 𑁗 → 𑁘 → 𑁙 → 𑁚 → 𑁛 → 𑁜

HA { 𑁝 → 𑁞 → 𑁟 → 𑁠 → 𑁡 → 𑁢

 { 𑁣 → 𑁤 → 𑁥 → 𑁦 → 𑁧 → 𑁨

IN GUPTA PERIOD

A 𑀀 → 𑀁 → 𑀂 → 𑀃 → 𑀄 → 𑀅

U 𑀆 → 𑀇 → 𑀈 → 𑀉

THA 𑀊 → 𑀋 → 𑀌 → 𑀍

IN POST - GUPTA PERIOD

E 𑀎 → 𑀏 → 𑀐 → 𑀑

BHA 𑀒 → 𑀓 → 𑀔 → 𑀕

EVOLUTION OF Au

𑀚 → 𑀛 → 𑀜 → 𑀝

3. Calligraphie sanskrite et *bhāvanā*, imagination créatrice

Le sanskrit, langue orale avant tout, prit une forme écrite tardivement, et cela au moyen de divers alphabets dans lesquels on retrouve des transcriptions de textes sanskrits.

C'est aujourd'hui l'alphabet *devanāgarī* qui sert principalement pour le sanskrit et l'hindi. Dans la majeure partie des cas, on accorde peu d'importance à la manière dont les lettres sont tracées, il suffit de respecter la forme générale et d'être lisible... Il existe cependant dans certains textes techniques d'origine *tāntrika*, des mentions sur la symbolique de la lettre écrite, et l'ordre du tracé.

Prenons l'exemple de la graphie du a ॐ dans le *Vātulanātha sūtra* (trad. de Lilian Silburn) évoqué *supra* partie II. 1, p. 116.



CALLIGRAPHIE DE LA *DEVANĀGARĪ*

En se référant aux indications d'ouvrages tels que le *Vātulanātha*, ainsi qu'à la symbolique indienne de l'arbre-texte et de la feuille-lettre, il n'est pas difficile de retrouver un mode simple et naturel de la calligraphie en *devanāgarī* du sanskrit.

Dans les exemples suivants, la calligraphie des lettres-sons peut se concevoir, pour plus d'efficacité et d'intensité, en présence du souffle pour accompagner le geste, par la prononciation à voix haute, ainsi que par la visualisation de l'écriture de la lettre dans l'espace : le geste, le son, le regard forment ensemble une synergie qui contribue à une meilleure mémorisation des lettres.

Selon certaines théories liées à l'imaginaire religieux des *Tantra*, l'alphabet obéit à un langage des lignes ; les lettres-sons et les lignes des lettres se correspondraient. Le phénomène des lettres écrites serait du même ordre que celui suscitant des ondes lorsqu'un caillou tombe dans l'eau, ou pour les nervures des feuilles, les spirales des coquillages. Dans ces divers cas, une énergie se trace dans le temps et s'inscrit dans la matière, devient visible.

Calligraphie sanskrite et *bhāvanā*, imagination créatrice

Malgré son apparence harmonieuse, l'écriture, dans la culture sanskrite, ne se pratique pas comme un ornement. Elle exprime une idée métaphysique : le souffle l'anime, les formes des lettres captent un influx cosmique, puisque les lettres-phonèmes sont considérées comme les germes des énergies cosmiques. Elle se définit comme la manifestation visible du son.

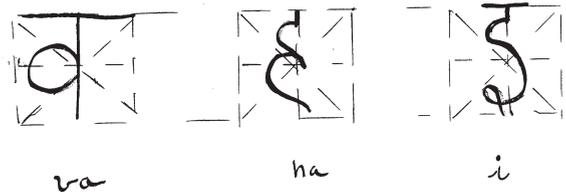
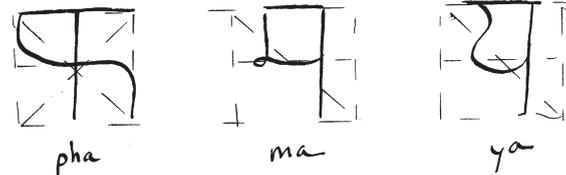
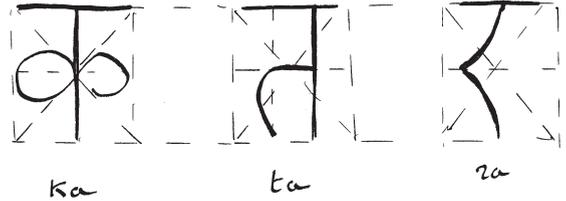
La ligne horizontale est considérée comme la branche où circule la sève, les feuilles-lettres y sont suspendues, et tirent leur vie de la branche. Le trait se trace donc à partir d'elle. La lettre s'organise par rapport à un axe central dans la plupart des lettres, mais il n'est pas toujours entier.

Selon l'analogie texte-arbre, le germe de l'arbre correspond à l'idée originelle d'où naissent livres, phrases, mots et, si l'on suit cette métaphore, c'est bien cette même luminosité (*svara*) originelle de l'intuition première qui vient prendre corps dans la graphie. Le mot est un courant de conscience qui nous traverse, sa trace écrite est telle une mémoire, dont la vie dépend du regard que l'on y porte.

Pratique calligraphique

L'écriture est perçue comme une architecture. Il est nécessaire tout d'abord d'apprendre à centrer la lettre, en l'imaginant inscrite dans un carré ; il faut aussi en considérer l'organisation interne, l'équilibre subtil segment-arrondi.

Quelques exemples de lettres à dessiner dans un *yantra* :



Concernant le *r*, sa graphie a varié au cours du temps ; il se trace communément à la manière d'un *yantra*, structuré à partir d'un axe vertical séparant l'espace de la lettre en deux moitiés. Dans celle de gauche, deux obliques émanent du point central de manière symétrique, formant comme un accent circonflexe ; dans celle de droite, un trois à l'envers, penché, donne une impression asymétrique à la structure générale. Afin d'être plus attentif aux proportions de la lettre, il est possible de l'imaginer à l'intérieur d'un cercle.

Pour apprendre à écrire les lettres de l'alphabet sanskrit en *devanāgarī*, on peut s'entraîner à les tracer dans l'espace, ou à visualiser leur tracé en imagination.

A	I	HA	RA	VA
अ	इ	ह	र	व

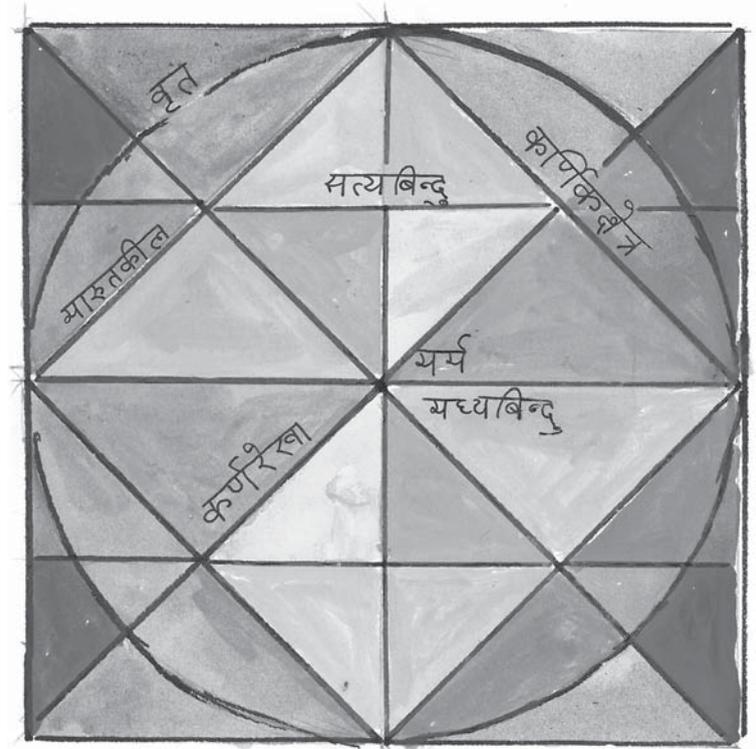
Bien que cet aspect n'apparaisse pas dans les manuels d'apprentissage de la langue, il existe une interprétation ésotérique des lignes formant chaque lettre. Pour bien saisir l'intérêt et la portée de ces théories, il faut se référer à la « science des lignes », telle qu'elle fut élaborée en Inde ancienne, à l'intention des auteurs de *yantra*, des architectes, etc.

Dans cette approche, le trait (*rekhā*) dessine un chemin, une voie (*mārga*). Selon sa direction, on l'appelle dans les *yantra* souffle (*prāṇa*) ou encore *satya* (ligne de vérité) (cf. illustration).

Pour une écriture harmonieuse, il faut chercher à faire ressortir la cohérence interne de la lettre, en visualisant par exemple la ligne médiane pour équilibrer la graphie. Le tracé des lettres ne doit pas être machinal mais plein d'attention aux proportions.

En s'initiant à la langue sanskrite, le fait d'apprendre lettres et mots en suivant l'approche évoquée ci-dessus sollicite à la fois la mémoire auditive, motrice et visuelle. Peu à peu, l'étudiant découvre l'ensemble des sons (*śabda-sarga*) qui donnent naissance à l'univers.

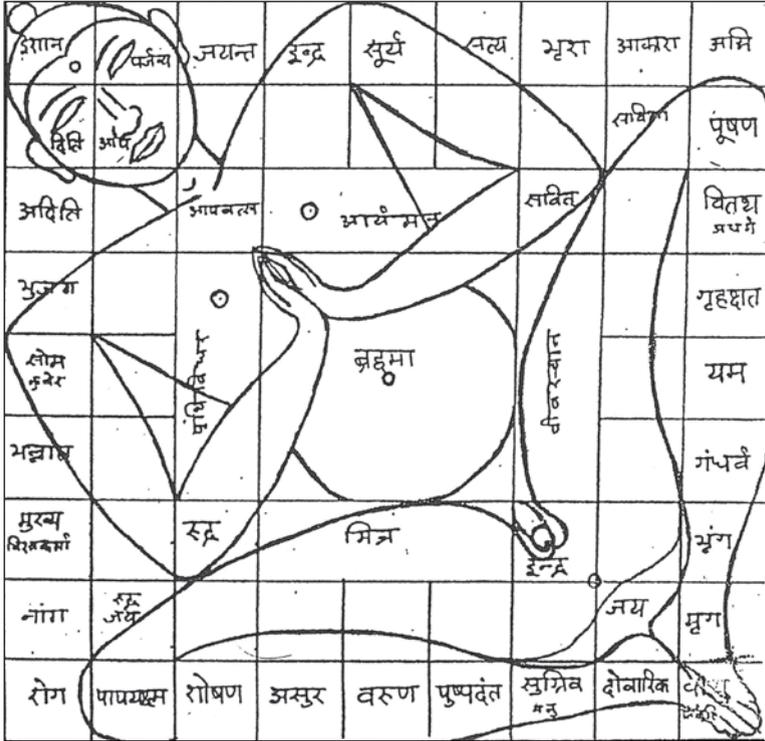
Chacune des lettres forme à elle seule un *mantra*, et leur déploiement intégral suivant l'ordre de



Pañjara, dessin de Mirande.

l'alphabet sanskrit correspond symboliquement à la manifestation universelle. Voyelles puis consonnes, chaque phonème représente ainsi une phase de la Conscience-Énergie se transformant, depuis le niveau le plus subtil jusqu'à l'étape de la terre. Le sanskrit compte ainsi une cinquantaine de phonèmes (*akṣara*) « impérissables », égrenant les catégories de la réalité cosmique et de la vie humaine.

À l'intérieur d'un mot ou entre les mots de la phrase, des jonctions s'opèrent, dans une recherche d'euphonie ; ce processus fondamental en sanskrit se nomme *sandhi*.



Vastupuruṣamaṇḍala représentant l'homme cosmique (puruṣa) inscrit dans un carré subdivisé en soixante-quatre cases, dont chacune correspond à une divinité. Ce schéma, reproduisant la structure de l'univers, préside à la construction du temple.

Sandhi (jonction) consonne-voyelle

Le terme *sandhi* ou *samdhi* est construit à partir de *-dhi* (dérivé de *DHĀ* poser, établir). De cette racine dérivent en anglais et en allemand les verbes *to do* et *tun*, signifiant tous « faire ». *Sandhi* signifie union, articulation et, en grammaire, combinaison de sons suivant des règles d'euphonie. Il est lié au nom féminin *sandhyā*, désignant le moment de transition entre la nuit et le jour, le crépuscule, l'aube.

Ligature (*sandhi*) consonne-voyelle : voyelle située après une consonne

– En sanskrit toute consonne se prononce avec un *a* : *ka*, *ta*, *da*, etc.

– À l'intérieur d'un mot les voyelles sont intégrées dans la syllabe, en modifiant la graphie de la consonne. Voici les diverses modifications, valables pour toutes les consonnes, en prenant *ma* pour exemple.

<i>ma</i>	<i>mā</i>	<i>mi</i>	<i>mī</i>	<i>mu</i>	<i>mū</i>	<i>mṛ</i>
<i>m̄</i>	<i>m̄l</i>					
म	मा	मि	मी	मु	मू	मृ
म̄	म					

<i>me</i> (prononcer mé)	मे
<i>mai</i> (māi)	मै
<i>mo</i>	मो
<i>mau</i> (mao)	मौ

Quelques autres exemples de *sandhi* consonne-voyelle :

<i>ga</i>	<i>gi</i>	<i>gu</i>
ग	गि	गु

<i>gā</i>	<i>gī</i>	<i>gū</i>
गा	गी	गू

<i>ha</i>	<i>hi</i>	<i>hu</i>
ह	हि	हु

<i>hā</i>	<i>hī</i>	<i>hū</i>
हा	ही	हू

– consonne suivie de la voyelle *r*

<i>kr</i>	<i>gr</i>
कृ	गृ

– consonne suivie des diphtongues *e, ai, o, au* dotée de traits distinctifs

<i>ve</i> वे	<i>ke</i> के	→ pas de trait parallèle à droite, une antenne
<i>vai</i> वै	<i>kai</i> कै	→ pas de trait parallèle à droite, deux antennes
<i>vo</i> वो	<i>ko</i> को	→ un trait parallèle à droite, une antenne
<i>vau</i> वौ	<i>kau</i> कौ	→ un trait parallèle, deux antennes

Les sandhi consonne-consonne

Les *sandhi* de consonnes se lisent de gauche à droite, de haut en bas.

Les consonnes possédant une barre à droite la perdent et s'accrochent directement à la seconde consonne ; voici quelques exemples de *sandhi*, suivis d'un mot en lequel ils s'intègrent :

<i>nta</i>	<i>anta</i> ,	le bord, la limite, le voisinage,
न्त	अन्त	la fin, l'intérieur.

<i>mna</i>	म्न	
<i>MNĀ</i> (<i>manati</i>) se souvenir,	मना	
<i>āMNĀ</i> transmettre, enseigner	आम्ना	

– quelques jonctions remarquables :

<i>kṣa</i>	<i>dya</i>	<i>hya</i>	<i>jña</i>	<i>ṅga</i>
क्ष	द्य	ह्य	ज्ञ	ङ्ग

Il est possible de trouver trois consonnes à la suite, ou davantage encore :

<i>ntya</i>	<i>antya</i> (final)
न्त्य	अन्त्य

Exemples de sandhi dans des mots

<i>adya</i> aujourd'hui	अद्य
<i>buddha</i> éveillé	बुद्ध
<i>mudrā</i> (sceau, geste, attitude)	मुद्रा
<i>gaṅgā</i> Gange	गङ्गा
<i>jñānam</i> connaissance	ज्ञानम्
<i>datta</i> accordé, offert	दत्त
<i>mokṣaḥ</i> délivrance	मोक्षः
<i>vidyā</i> connaissance	विद्या
<i>akṣaḥ</i> dé à jouer	अक्षः

Les signes

Le *virāma*, trait en bas à droite de la consonne, signifie la « suppression » de la voyelle *a* après la consonne :

ka devient *k*.

vāk parole वाक्

L'*avagraha* signale la suppression du *a* dans certains *sandhi* :

saḥ aham सः अहम् । devient par les règles d'euphonie (*sandhi*) :

so'ham सोऽहम् । « Je suis celui-ci »

De nombreuses autres règles de *sandhi* suscitent également quelques modifications lors de la jonction de consonnes, sifflantes, etc. Il s'agit d'un corpus de règles bien trop complexe pour l'aborder ici. Au terme de ce rapide survol, il reste à mentionner l'existence des diverses règles d'euphonie interne et externe, c'est-à-dire opérant l'une à l'intérieur du mot et l'autre entre deux mots : la fin du premier et le début du suivant s'unissent (et parfois se modifient) au profit d'une prononciation plus harmonieuse.

Un exemple de *sandhi* dans un verset : vers l'euphonie

L'un des charmes du sanskrit réside dans les liaisons opérées entre les mots, introduisant ainsi des modifications phonétiques. Voici, pour illustrer ce principe, un verset d'hommage à Śiva, composé au IX^e siècle par Bhaṭṭarayaṇa, auteur shivaïte cachemirien, où se succèdent des *sandhi*. Cette stance est citée dans le livre I.5 de l'*Īśvarapratyabhijñāvimarsinī* d'Abhinavagupta, dans le commentaire au verset 11.

*Muhurmuhuraviśrāntastrailokyam kalpanāśataih /
Kalpayannapi ko'pyeko nirvikalpo jayatyeva //
Stavacintāmaṇi v.112*

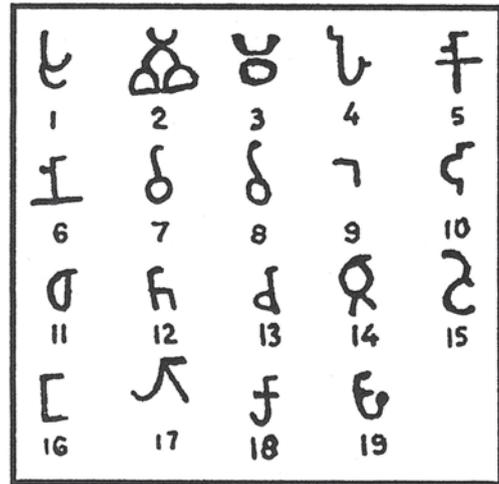
Sans les *sandhi* :

*Muhurmuhur aviśrāntas trailokyam kalpanā-
śataih /
Kalpayan api kaḥ api ekaḥ nirvikalpaḥ
jayati eva // Stavacintāmaṇi v.112*

मुहुर्मुहुरविश्रातस्त्रैलोक्यं कल्पनाशतैः ।
कल्पयन्नपि कोऽप्येको नर्विकल्पो जयत्येव ॥

« Hommage à Lui, non-né, l'Unique indifférencié, qui s'adonne sans relâche à la création des trois mondes, à travers d'innombrables (littéralement des centaines) d'imaginations créatrices. »

Ce verset est en l'honneur de Śiva, Conscience-Énergie infinie, pour qui « imaginer » ou se représenter le monde, signifie le porter à l'existence, sans autre intermédiaire, par le souffle de son imagination. Il en va de même de la parole-pensée des hommes, intérieure tout d'abord, qui s'extériorise en un second temps, en formes sonores ou formes écrites. De manière générale, pour les « philosophes du sanskrit », le monde apparaît comme un paysage tissé de noms (*nāma*) et de formes (*rūpa*), surgissant et se recréant au fil de la perception, de la réflexion, de la remémoration... La parole assume ainsi une fonction centrale à maints égards, non seulement en exprimant et désignant, mais aussi en reconduisant au silence originel, espace infini à partir duquel s'invente toute forme.



Chiffres en brāhmī.

Chiffres sanskrits dans l'écriture *devanāgarī*

On reconnaît à la civilisation indienne une découverte essentielle pour les mathématiques et plus largement pour la science : la numération décimale de position, origine de la numération moderne. Elle inventa également le concept du zéro.

Laissons la parole à P.-S. Laplace, mathématicien, physicien et astronome qui s'intéressa à l'histoire des sciences en Inde :

« C'est à l'Inde que nous devons la méthode ingénieuse d'exprimer tous les nombres au moyen de dix symboles, chaque symbole ayant une valeur de position ainsi qu'une valeur absolue.

« Idée profonde et importante ; elle nous apparaît maintenant si simple que nous en méconnaissons le vrai mérite. Mais sa réelle simplicité, la grande facilité qu'elle a procurée à tous les calculs, met notre arithmétique au premier rang des inventions utiles, et nous apprécierons d'autant plus la grandeur de cette œuvre que nous nous souviendrons qu'elle a échappé au génie d'Archimède et d'Apollonius, deux des plus grands hommes qu'ait produits l'Antiquité. » *Dantzig*, p. 26 (1814).

Noms sanskrits des chiffres de 0 à 9 :

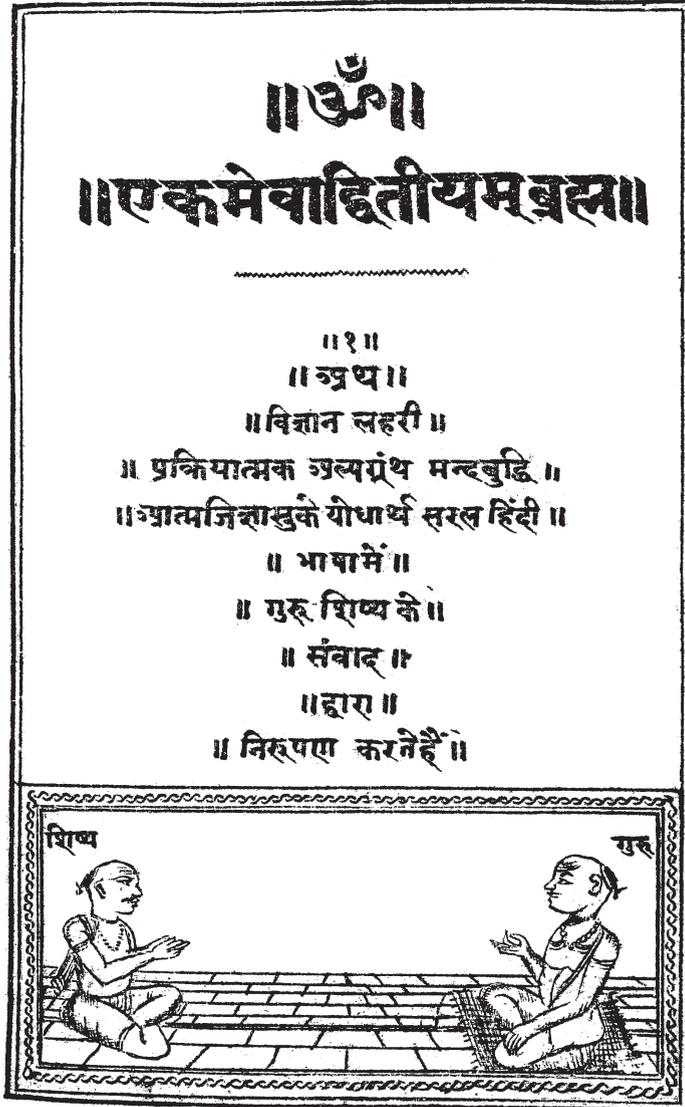
0	1	2	3	4
<i>śūnya</i>	<i>eka</i>	<i>dvau</i>	<i>trayam</i>	<i>catuṛ</i>
शून्य	एक	द्वौ	त्रयम्	चतुर्
5	6	7	8	9
<i>pañca</i>	<i>ṣaṭ</i>	<i>sapta</i>	<i>aṣṭa (aṣṭa)</i>	<i>nava</i>
पञ्च	षट्	सप्त	अष्ट	नव

Ce fut probablement pendant l'époque Gupta (iv^e-vi^e siècles) que l'écriture des chiffres fut fixée dans cette forme en Inde.



Yantra avec chiffres en devanāgarī.

III. Parole sacrée, parole de connaissance, au cœur d'une culture plurimillénaire



Couverture de livre représentant un échange entre le disciple (śiṣya) à gauche et le maître (guru) à droite.

Introduction

Comme nous venons de le voir dans les chapitres précédents, la richesse sonore du sanskrit, avec sa cinquantaine de lettres, a servi de trame à l'élaboration d'une métaphysique de la parole identifiée à l'Énergie cosmique, comprenant le déploiement de l'univers en terme d'émanation sonore, phonème après phonème. Chacun d'eux représente un *mantra* ; l'adepte initié tentera de capter à travers lui l'énergie créatrice – ou vibration (*spanda*) – primordiale ; il l'identifiera alors à sa propre conscience.

Parmi ses multiples tentatives d'interprétation du monde, et en raison de la nature de la Révélation védique exprimée en un sanskrit archaïque, la pensée indienne a très souvent choisi de prendre pour point de départ une réflexion sur l'acte de parole, si bien que ce dernier est devenu l'archétype de toute création ; il a de ce fait bénéficié simultanément d'un examen minutieux de ses structures phonétique, grammaticale..., et d'un statut de langue sacrée dont il jouit toujours en Inde aujourd'hui. Ces deux aspects n'ont cessé de s'enrichir mutuellement, la recherche linguistique fournissant avec cette langue « parfaite » un matériau purifié, souple et complexe à souhait, aux amateurs de spéculation métaphysique ; d'autre part, la place privilégiée de langue sacrée qu'occupe depuis toujours le sanskrit a sans aucun doute contribué à focaliser sur lui l'attention des savants, grammairiens, logiciens, mathématiciens...

Ayant ainsi, avec une grande ingéniosité, mis au jour les ressorts les plus subtils de leur langue, les brahmanes et les pandits, se fondant sur les *Veda* ou les *Tantra*, ont tenté d'utiliser les éléments du sanskrit comme les signes d'un alphabet magique qui pourrait leur permettre de déchiffrer le monde, (re)formuler son sens, et ainsi l'apprivoiser. Aussi imaginatives et fascinantes que soient ces démarches, elles ne doivent pas masquer les immenses réalisations accomplies dans les domaines intellectuels, littéraires ou scientifiques. Si des œuvres marquantes, telles que les traités de grammaire de Pāṇini, de droit ou de mathématique... ont pu voir le jour, c'est grâce à une formation intellectuelle fondée sur le sanskrit, aussi austère qu'intense, soutenue par une culture du débat, de mémorisation extensive des textes, de grammaire, et bien d'autres exercices visant la concentration et l'endurance. L'un et l'autre visages du lettré, le religieux et l'érudit, bien que parfois distincts, ont contribué à l'émergence d'une culture foisonnante, qu'il s'agisse de contes, de théâtre, de textes spirituels, de traités sur l'art, le droit, la médecine...

Nous aborderons ainsi dans les chapitres qui suivent le sanskrit dans deux de ses aspects les plus remarquables, en tant que langue sacrée, puis comme langue de culture comprenant des domaines très divers. Il va de soi que les pages consacrées à ces sujets ne peuvent cerner

l'immense champ couvert par cette langue à l'exceptionnelle longévité.

Le troisième chapitre fournira un témoignage patent du rayonnement de la culture sanskrite, notamment bouddhique, en Chine, avec les récits de pèlerins chinois dépeignant notamment la vitalité des universités indiennes au v^e siècle.

Comprendre comment fonctionne le sanskrit permet, comme nous l'avons déjà souligné, d'entrer avec plus d'aisance et de perspicacité dans l'univers très dense de la pensée indienne. Sans devenir un sanskritiste éminent, quelques mois de pratique assidue offre la possibilité de lire la *devanāgarī*, de saisir la structure d'un verset par exemple, de repérer les racines verbales des mots, et donc de déchiffrer avec une attitude active les correspondances entre le texte original sanskrit et sa traduction en français, anglais, allemand ou italien.

Cette plongée dans le texte originel avive l'intelligence des formes, l'intuition des significations, livrant parfois accès à diverses interprétations. La manière de peindre le monde avec des mots, très différente dans cette culture, met en contact avec un imaginaire créatif ; maints concepts sont en sanskrit présentés au travers de symboles tirés du monde de la nature et du vivant. Nous en avons évoqué précédemment quelques-uns dans le chapitre sur les mots-clés du sanskrit.

Bien que toute bonne traduction demeure un instrument indispensable de circulation des connaissances, il n'en reste pas moins vrai que les difficultés sont innombrables pour essayer de rendre avec justesse le cheminement d'une pensée s'exprimant à partir d'un autre champ d'observation et d'expression.



Lotus (padma), symbole, omniprésent en Inde, d'épanouissement, de régénération et de pureté.

1. Parole sacrée. Conception de la Parole et théorie de ses quatre niveaux.

LANGUE DE CONNAISSANCE – PAROLE SACRÉE : UN JEU D'INTERACTIONS CRÉATIF

L'histoire de l'Inde ancienne montre que le sanskrit fut, dès la plus haute antiquité, considéré par les brahmanes comme langue sacrée, et qu'il a occupé de ce fait, depuis les *Veda*, une fonction rituelle et liturgique de premier plan. Langue sacerdotale, liturgique, littéraire, poétique, le sanskrit devient également un laboratoire d'observation et de recherches pour imaginer le *modus operandi* des êtres et des choses, en leurs multiples registres, de l'infiniment subtil à la matière, de la conscience au non-conscient, du macrocosme au microcosme.

La « langue des dieux » a ainsi servi de modèle pour concevoir la nature du réel ; formant une synergie, ses deux aspects essentiels, véhicule de connaissance et parole sacrée, ont ainsi favorisé au cours des siècles une diffusion unificatrice de la culture sanskrite, dans toute l'Inde, un peu à la manière du latin dans l'Occident médiéval.

Les contenus de connaissance ont varié au gré de nombreux paramètres, écoles, lignées, courants de transmission..., ont généré doctrines, points de vue (*darśana*)..., commentaires, gloses de commentaires..., faisant preuve d'une grande créativité conceptuelle. Cependant, certaines de ces approches « scientifiques » (et même une large part) se fondent sur une expérience du

monde imprégnée de présupposés mythologiques, une pensée religieuse et symbolique qui procède par analogie. Il est de ce fait nécessaire de saisir l'orientation générale de la culture religieuse dont le sanskrit s'est fait l'expression, en participant de l'intérieur à la fabrication des termes et des concepts, car la langue y apparaît de toute évidence comme un creuset d'inventivité et de pérennité. Dans quelle dynamique d'intuition et de perception la sacralisation du sanskrit a-t-elle infléchi sa « pensée » du monde ?

Le mode privilégié par l'imaginaire indien (expression trop générale mais cependant commode) ne procède pas d'une division matière-esprit, humain-divin, individu-univers, mais d'une différenciation progressive à partir d'une réalité première, en amont de toutes les autres, et qui les inclut, telle la guirlande des lettres reliant en un tout les divers éléments de l'alphabet, différenciés et classés selon leur spécificité. Depuis cette unité principielle, pensée à l'image d'une idée-germe, apparaissent dans l'univers tous les champs de l'existence ; comme une phrase, un poème ou livre, les mots-éléments n'existent que dans un double rythme de déploiement et de repliement ; tout surgit, existe, puis se résorbe, telle une phrase, structurée à partir d'une idée intuitive, instantanée, qui se déploie dans le registre des sons en fonction du sens à exprimer, puis se résorbe à nouveau dans le silence de la conscience. Elle n'y disparaît pas

complètement, néanmoins, puisqu'elle demeure à l'état de vestige (*vāsanā*) oublié, dans l'espace mémoriel, structuré lui aussi sous forme de parole.

Les recherches qui se sont échelonnées sur des siècles, depuis celles apparaissant dans la littérature védique, puis dans les philosophies élaborées traitant de la Parole (*vāk*), du Son (*śabda*), de la résonance (*dhvani*), du sens suggéré (*vyañjana*), de la Vibration (*spanda*)..., possèdent en Inde une dimension pratique grâce à l'art des *mantra* : jouant avec les « briques sonores » du langage, les *mantra* forment l'architecture vibratoire au cœur du rite et de l'univers, aussi bien selon les traditions textuelles s'appuyant sur les *Veda* que sur les *Tantra* (hindous, bouddhiques, jaïnes...).

L'univers de la Parole sacrée, inlassablement repensé et réinventé, depuis les *Veda* jusqu'à aujourd'hui, peut ainsi être abordé en se référant à trois de ses aspects essentiels :

- la conception de la Parole védique et hindoue, son origine divine, principe cosmogonique ;
- la pratique des *mantra* ;
- la théorie des quatre niveaux de la parole.

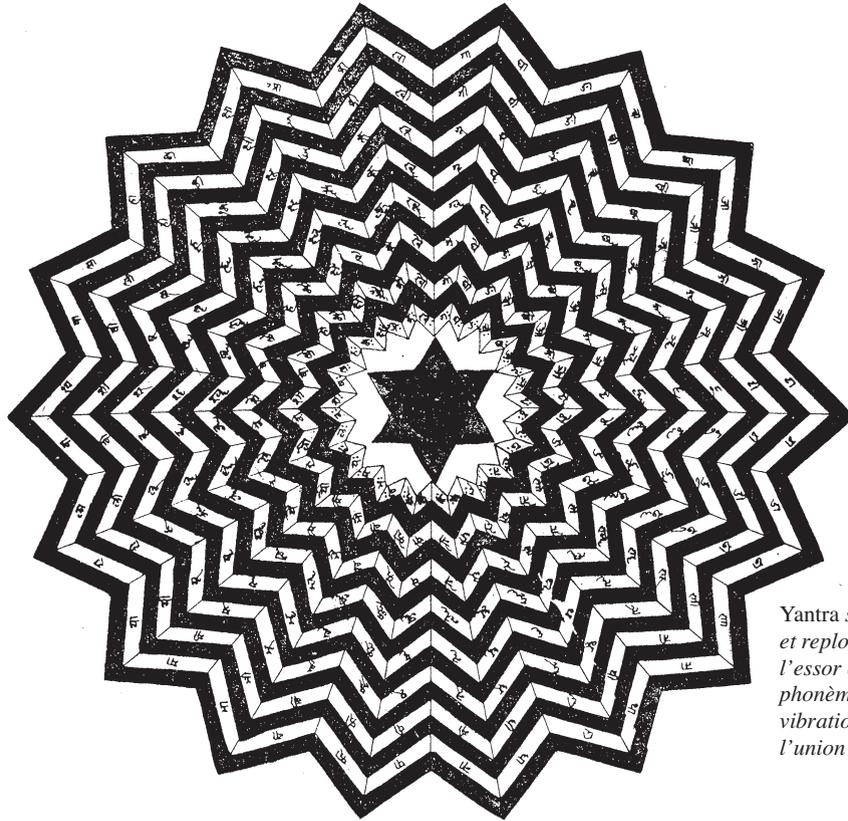
Ces thèmes ne pourront être abordés dans les pages suivantes que sous certains angles seulement, le but essentiel étant de montrer la qualité de la démarche intuitive, intellectuelle et métaphysique que le sanskrit a inspirée aux lettrés.

LA CONCEPTION DE LA PAROLE, ORIGINE DIVINE, PRINCIPE COSMOGONIQUE

Comme les auteurs du Shivaïsme cachemirien le soulignent, la vibration cosmique forme l'essence des lettres-sons (*varṇa*). Reprenant une antique intuition héritée des *Veda*, la Parole, de nature ignée, exprime une puissance cosmique originelle qui est Vie, expression divine (*daivī vāk*), mais dont une dimension transcendante dépasse toute manifestation. Selon un mythe, c'est en récitant les quatre *Veda* que Brahmā, le Créateur, « énonce » les mondes par ses quatre bouches et ses quatre visages.

La parole est identifiée à l'énergie même de Śiva, se déployant en quatorze formules phonématiques, (les *Maheśvara sūtra*, cf. *supra*, p. 66-67) par lesquelles il énonce l'univers. Elle forme dans cette vision une indissoluble unité avec le monde, elle tisse en son sein la trame vivante, sans cesse réinventée, des correspondances cosmos-corps-parole.

Dans cette approche imprégnée de la symbolique *tāntrika*, le corps subtil constitué de foyers vibratoires étagés (nommés lotus, *padma*, ou roue, *cakra*), est structuré à partir d'une invisible arborescence en laquelle se déploie la spirale des lettres-sons, considérées comme *bīja*, semences d'énergie cosmique. La totalité des voyelles, *vara* « les lumineuses », et des consonnes, *vyañjana* « celles qui (les) mettent en lumière », vivifiées par le Souffle de vie (*prāṇa*), vibrent ainsi dans l'axe de la colonne ; demeurant comme assoupies, oubliées, au centre de l'être, du fait de la nature imparfaite (mais perfectible) des hommes, elles se révèlent dans leur plénitude, sitôt l'expérience de ces centres réactivée. Lors des rituels d'initiation selon les *Tantra*, des syllabes mystiques (*mantra*) sont « déposées »



Yantra suggérant déploiement et repliement cosmique selon l'essor ou la résorption des phonèmes, à partir de la vibration primordiale née de l'union de Śiva et de Śakti.

dans les centres du corps subtil, comme des semences d'Énergie divine.

Tout se passe alors comme si la Parole en sa toute-puissance « poétique » (au sens de créatrice et re-créatrice) s'éveillait à nouveau, ravivant la symbiose qui n'avait jamais cessé d'être entre l'individu et l'univers. Cet épanouissement achevé de la conscience et de la vie se trouve symboliquement suggéré par le lotus aux mille pétales (*sahasrāra*) vibrant des germes sonores à une puissance exponentielle ; il est par ailleurs étonnant que ce terme se relie à la racine *HAS* (rire, exceller, dépasser), selon le dictionnaire Monier-Williams. La libération (*mokṣa*) serait

alors vécue comme un immense éclat de rire, un dépassement de toutes choses, secouant les jougs et les fardeaux trop longtemps accumulés, par peur ou par ignorance ; une telle image de liberté et d'exultation n'évoque-t-elle pas la danse cosmique de Śiva Naṭarāja ?

Cette présence latente de la Parole au cœur de l'être ne donne pas accès à la connaissance de toutes choses, mais à l'intuition, au-delà des formes et des apparences, de la nature indicible de la réalité. Elle rend capable d'entrer en résonance (*dhvani*) avec ce qui est autre, inconnu, ignoré, mais ni hostile, ni inconnaissable.

La musique, un aspect de la Parole

La musique (vocale et instrumentale) est assimilée dans la mythologie à une parole entendue dans les arbres, d'essence divine. « Un jour la Parole (*vāk*) s'éloigna des dieux et s'immergea dans les eaux ; mais alors qu'elle s'en retournait chez les dieux qui la demandaient, elle entra dans les arbres... et les dieux la répartirent en quatre objets : un tambour (ou percussion), une flûte, une *vīṇā* (luth indien), un essieu (de char). » *Tāṇḍya Mahābrāhmaṇa*, VI.5.10-13

Le bâton de parole

Des variantes de ce passage se retrouvent dans d'autres textes anciens, la *Taittirīya Saṃhitā*, 6.1.4.1, la *Maitrāyanī Saṃhitā*, 3.6.8, la *Kāthaka Saṃhitā*, 23.4, ou encore dans la *Taittirīya Saṃhitā*, 1.2.2.3 ; par exemple, dans l'extrait suivant la nature de la parole relève, suivant le principe de l'analogie, cher à la pensée indienne, de celle de l'arbre-bois, représentant la force végétale, toujours renaissante, également riche d'une puissance ignée latente.

« La Parole, fuyant les dieux pour ne pas accomplir tel sacrifice entra dans les arbres (...). De la parole qui parle dans l'arbre, cela peut s'entendre dans le tambour, la flûte, la *vīṇā* (...). Conférer le bâton, c'est offrir la parole. » Ce geste appartient à un rituel, évoqué dans cette ligne de la *Maitrāyanī Saṃhitā*, où *vāk* et *daṇḍa* sont placés sur le même plan :

daṇḍam prayacchati, tām evāsmāi vācam prayacchati / Maitrāyanī Saṃhitā, 3.6.8

दण्डं प्रयच्छति तामेवास्मै वाचं प्रयच्छति ।

« en donnant le bâton, c'est cette parole même qu'il donne ».

Ce bâton (*daṇḍa*), suggérant la parole en tant que force en acte, est fait du bois très noble de l'arbre *udumbara*. C'est grâce à lui, selon le *Maitravaruna*, que son possesseur peut exercer l'autorité religieuse. « C'est l'attribut d'un itinérant qui s'avance avec autorité, non pour agir mais pour parler », déclare Émile Benveniste (*Vocabulaire des institutions indo-européennes*). À l'image du bâton d'Homère, emblème de parole et de voyage, il incarne la fonction de messenger pour le *kêrux*, artisan (*kāru*, artisan en sanskrit).

L'aventure de la parole comme voyage et message

Si le bâton est le signe du voyageur-messenger, cela signifie pour la parole, que ce mythe met en analogie avec le bâton, qu'elle est en elle-même et voyage et message. Elle traverse les espaces de toutes natures, et fait traverser, d'une réalité à l'autre, d'un niveau de compréhension à un autre. Elle transforme ainsi celui en qui elle a élu domicile en explorateur de l'existence, doué de conscience, de liberté et de créativité. Cette vocation du « voyageur de parole » à établir des connexions, à découvrir, entendre et porter plus loin les messages infinis que la vie dévoile, ne se limite pas bien sûr au plan verbal, la parole s'entend ici au sens large, elle est de l'ordre d'un sens se revêtant d'une forme expressive. Dans ces brefs passages empruntés à la mythologie, la parole, s'empressant de venir sur terre, s'est blottie dans les eaux ou dans les arbres ; ces divers éléments trouvent un écho d'une part en la divinité de la Connaissance et de

la Parole, Sarasvatī (la Fluide), d'autre part en l'image de l'arborescence qui sied particulièrement bien à la parole, se renouvelant dans ses fruits, de saison en saison. L'arbre, rappelons-le, symbolise le texte (ou le livre), mais aussi l'Absolu, *Brahman*, représenté dans les *Upaniṣad* par un immense *aśvattha* (figuier) aux racines célestes.

***Sphoṭa*, éclosion du bourgeon du sens**

Restons quelques instants encore dans le registre de l'arbre, avec cette notion centrale de la parole, mise en lumière par les philosophes-grammairiens : le mot *sphoṭa*, « éclosion du sens », signifie littéralement le son produit par l'éclatement d'un bourgeon, dévoilant la fleur ou le fruit qui était présent mais caché. Telle est la surprise d'un sens se révélant soudain à la conscience ! Inattendue, cependant déjà là, cette part invisible, inaudible du réel, n'attendait rien d'autre que d'être découverte.

Sphoṭa, substantif dérivé de la racine verbale *SPHUṬ* (prononcé *sphout*), « éclore », désigne pour Bhartṛhari l'unité de sens indivise de la phrase, saisie en un éclair de compréhension. *Sphoṭa* renvoie au Son primordial – substrat de tous les sons perceptibles –, à la Parole principielle – fondement de toute connaissance. Il est mis en correspondance avec *Śabda Brahman* (Réalité absolue en tant que Son ou Parole).

Une autre notion vient se greffer ici, en accord avec la vision brahmanique de l'absolu éternel, celle de l'éternité du *sphoṭa*, au-delà des sons éphémères prononcés dans le langage. Selon Bhartṛhari (*Vākyapadīya*), cette part inaudible de la parole est d'ordre atemporel, elle contient en

elle l'écho de l'origine de l'univers, une étincelle d'éternité, revivifiée dans le rituel ou l'ardeur d'une prise de conscience. Pour cet auteur du traité *Mots et phrases (Vākyapadīya)*, la grammaire est « l'ascèse des ascèses », la voie directe vers l'essence de la parole, le *Brahman*. « C'est la porte du salut, le remède aux impuretés de la parole, elle est purifiante entre toutes les sciences et lumineuse en chacune d'entre elles... » *Vākyapadīya*, I, 11-12 et 14 (traduction de M. Biardeau, *Théorie de la connaissance et philosophie de la Parole dans le brahmanisme classique*).



*Danseuse, pilier de temple à Madurai, Tamil Nadu.
(Photo C. Poggi)*

*Anādinidhanaṃ brahma śabdatattvaṃ
yadaḥśaram /
Vivartate'rthabhāvena prakriyā jagato yataḥ //
Bharṭṛhari, Vākyapadīya, I.1*

अनादिधनं ब्रह्म शब्दतत्त्वं यदक्षरम् ।
विवर्ततेऽर्थभावेन प्रक्रिया जगतो यतः ॥

anādi : sans commencement
brahma : le *Brahman* (neutre nominatif),
l'Absolu
śabdatattva : la réalité-Parole, la parole véritable
akṣara : impérissable, lettre-son
yataḥ : d'où
prakriyā : origine créatrice
jagataḥ : génitif de *jagat*, le monde, littéralement
qui est en mouvement, le mouvant
vivartate : *vi* *VR* se manifester, « tourner *VRT*,
en se diffusant *vi-* »
arthabhāvena : instrumental, « en tant que », « au
moyen de »
artha-bhāva « choses-êtres ou existence »

« Ce *brahman* est sans commencement et sans
fin, la parole véritable, impérissable qui se
manifeste à travers les êtres et les choses, et d'où
vient le monde (mouvant). »
Bharṭṛhari, *Vākyapadīya*, I.1

C'est dans ce climat de pensée, célébrant la
parole comme réalité absolue, douée de souffle
créateur, mais capable aussi de préservation et de
dissolution, que les *mantra* prennent tout leur
relief.

LA PRATIQUE DES MANTRA, DANSE DES SONS, LIANE DES MOTS

Le *mantra** est « l'utilisation consciente de la
puissance secrète du verbe » (Jean Herbert,
L'hindouisme vivant, p. 116). Les prières (*japa**)
qui les utilisent consistent en la répétition
incessante d'une brève formule sacrée contenant
le nom de Dieu, destinée à centrer la pensée et
tout son être, d'un seul élan, vers le divin. Cette
pratique permet à l'adepte de s'immerger dans un
autre état de conscience, car il entre en résonance,
à travers le nom divin ou le *mantra*, fait des
varṇa ou *akṣara* correspondants, avec sa divinité
d'élection « *iṣṭadevatā* ». Dieu et son nom, dit-on
en Inde, sont en effet identiques.

Ces formules mystiques valent par la
participation au rythme cosmique ou à l'énergie
divine suscitée par leur psalmodie ; comme le
frottement des *araṇi** pour le feu rituel, ils
allument des étincelles sonores manifestant la
puissance divine, cosmique..., invoquée.
Si cette « langue de feu » (*vahni**-*vāk*) et
l'univers participent d'une même réalité, comme
le clament les *Veda*, si l'un se reflète en l'autre, il
est aisé de comprendre pourquoi les hommes
d'alors pensèrent, au moyen de la parole, pouvoir
agir sur le monde, en remontant, de reflet en
reflet, à la lumière-énergie originelle. Ce faisant,
ils exercèrent un pouvoir, sinon sur la réalité du
monde, du moins sur celle qu'ils vivaient..., leur
propre manière de ressentir et de concevoir le
monde.

En entrant dans le jeu jubilatoire des *akṣara*, en
combinant entre eux ces éléments les plus
simples du langage, en les manifestant dans
l'éclat rythmé de leur voix, en ces moments hors
du temps où les dieux et les hommes se
rencontrent, les *ṛṣi* (*rishi*) entendent participer à

Les *mantra*, une harmonie dynamique de *varṇa*

Qu'il s'agisse de phonèmes, de syllabes, de mots ou de phrases, de textes entiers..., ces ruissellements de sons tirent leur valeur et leur puissance de la vibration qui les sous-tend. La forme sonore est essentielle, qu'elle soit chantée ou accompagnée par des instruments de musique. La signification vient (apparemment) au second plan, on ne sait au juste ce dont ils sont expression, les registres de sens mis en jeu se référant en réalité à un autre plan que celui de la pensée rationnelle ou pratique qui sévit dans le monde conventionnel.

Les *mantra* jouent un rôle essentiel, dans la sacralisation des *yantra*, des statues, comme de tout objet de culte (hindou ou bouddhiste) ; au moyen des *japa* (prière), le dévot pratique la répétition d'une brève formule sacrée contenant le nom de Dieu, la finalité étant de tourner son esprit vers le divin.

Quant au rituel, il est dit que le sacrificiant (*hotṛ**), par ses *mantra* plus scintillants que le feu, illumine les divers éléments du sacrifice.

Śatapātha Brāhmaṇa, I.3.5.1

Upāṃśu, *anirukta* et *tūṣṇīm* : ces trois termes décrivent une gradation dans la subtilité et le caractère imperceptible, correspondant aux trois niveaux de voix utilisés dans la récitation secrète des *mantra* : certains sont récités à voix basse *upāṃśu**, de manière à n'être pas entendus, d'autres ne sont « énoncés » que sur le mode *anirukta** (de manière indéfinie) ; d'autres encore sont seulement rappelés à l'esprit, mémorisés, *tūṣṇīm** (en silence). Quel sens donner à ces diverses nuances, en sachant que les plus puissants *mantra* sont bien les plus subtils, sans

forme extérieure, sonore ? Une équivalence peut servir d'élément de réponse : *anirukta* « indéfini » est mis en regard avec la notion d'illimité, *aparimita** ; ainsi l'officiant présente son offrande, portée par un *mantra* silencieux, symbolisant la forme indéfinie, illimitée, de Prajāpati (cf. *Śatapātha Brāhmaṇa*, XIV.1.2.18). L'énonciation d'un *mantra* indéfini est considérée comme analogue au processus de la procréation.

Anirukta et *tūṣṇīm* sont en interrelation dans les *Brāhmaṇa*. Le feu est allumé, les deux premières oblations sont présentées à l'Esprit et à la Parole qui, unis ensemble, sont censés conduire le sacrifice aux dieux (*Śatapātha Brāhmaṇa*, I.4.4.1). La Parole apparaît ainsi comme la libation par excellence, faite de *mantra* (cf. *Śatapātha Brāhmaṇa*, I.4.4.5.6). Tissée de silence, elle en exprime l'infinitude, identifiée à celle de la pure conscience.

Le *mantra* OM, des *Upaniṣad* aux *Tantra*

Appelé *praṇava** (célébration, louange), le *mantra* OM résume en lui la puissance de dévotion et d'interprétation inventive déployée en Inde pour rendre hommage à la Parole sacrée. Sa richesse symbolique vise une inclusion de tous les aspects du réel, divin, cosmique... humain, temporel et atemporel :

« (...) Tout est AUM ; tout ce qui fut, tout ce qui est, et tout ce qui sera est AUM ; de même, ce qui est au-delà du temps, cela aussi est AUM. Car tout ce qui existe est le *Brahman*, le Soi est *Brahman*. Le Soi a quatre parties : l'état de veille est le A (connaissance commune ordinaire, *vaiśvanara*)... l'état de rêve est le U (consistant en lumière, *taijasa*)... l'état de sommeil profond

est le M (masse de conscience indivise, *prajñā*)... et le quatrième état, transcendant, abolissant la diversité, non dual, est la syllabe OM, le Soi. Celui qui sait cela, pénètre dans l'essence du Soi. » *Maṇḍukya Upaniṣad*

« Le Son (OM) est la Syllabe originelle, issue de l'Harmonie cosmique, essence des *Veda*, nombril de l'Immortalité. » *Taittiriya Upaniṣad*

« OM est la splendeur du *Brahman* »

« OM a trois modes et de ces trois modes tout l'univers est tissé. » *Maitry Upaniṣad*

Sous sa forme déployée, OM devient AUM :

« Le but que proclament tous les *Veda*, que visent toutes les ascèses..., je te le dis brièvement, c'est AUM. » *Chāndogya Upaniṣad*

Il est formé du A et du U qui ensemble donnent O. A+O font AU. La lettre initiale A possède une symbolique homogène qui traverse les siècles, des *Veda*, en passant par les *Upaniṣad*, jusqu'aux *Tantra*. En voici un bref aperçu inspiré par les textes *tāntrika* d'Abhinavagupta.

« Cette Énergie du A est appelée Suprême, Insurpassable, subtile, libre. Quand, à l'origine, elle se love, telle un serpent endormi, autour du point central – ou germe (*bindu*) – du Cœur, aucun mouvement ne surgit dans la Conscience (cosmique).

Mais sitôt qu'elle s'éveille avec un son très pur sous la forme d'une Connaissance, apparaissent en elle les quatorze mondes accompagnés de la lune, du soleil, du feu et des étoiles... »

« A est la Lumière fulgurante qui suscite la Manifestation. »

« A est cette totale plénitude de l'Énergie, infiniment subtile, spontanée, Lumière infinie, repos, océan sans houle, Émerveillement intérieur qui, de l'Origine à la Dissolution cosmique, est Conscience vivante de l'Univers, et parfaite plénitude intérieure du Je. » Abhinavagupta, *Paratrimśikā vivaraṇa*

Snāpana-yantra, consacré aux rites d'ablutions, centré sur le mantra OM et comptant deux cent seize pots placés sur des lignes faites de cordes et des lettres.

	यं वायु	धं कुबेर	हौं ईशान	
	वं वरुण	ॐ	जं इन्द्र	
	नं निर्ऋति	वं वसु	यं अग्नि	

La symbolique de la syllabe sacrée OM dans le Shivaïsme du Cachemire

Par la récitation de AUM, le son et la vibration emplissent l'espace de la voie médiane (au centre du corps subtil). Cet axe relie dans le corps humain les dimensions individuelle et universelle ou divine. La psalmodie de OM est ordonnée à l'ascension du souffle (*uccāra**, *ut-cāra*), qui prend l'aspect d'une énergie médiane (*madhyaśakti**) nommée aussi *haṃsa** ou *kundalinī**. Le souffle retrouve alors sa nature originelle de conscience universelle (*saṃvid*). Douze étapes sont envisagées, qui suggèrent le processus d'universalisation atteint à travers la pratique du son lié au souffle, du plan audible à l'inaudible vibration :

- 1 à 3 – la prononciation des trois phonèmes A, U, M, permet de réaliser *samanā* (souffle d'égalisation fait d'énergie subtile) ;
- 4 – les trois sons se fondent en un : phase du *bindu* ou *anusvāra*, résonance nasale ;
- 5 – montée du souffle en *suṣumnā* (l'axe médian du corps subtil) ;
- 6 – le yogin s'établit en la *suṣumnā* et éprouve *nirodhikā*, l'énergie qui obstrue ;
- 7 – résonance intérieure (*nāda*) : du front au sommet de la tête ;
- 8 – *nadānta* « fin de la résonance », pure énergie ;
- 9 – Énergie en soi (*śakti*), expérience de la conscience par elle-même (*vijñāna* discernement intuitif : la conscience se « savoure » elle-même) ;
- 10 – Vacuité proche de l'énergie cosmique prise en sa source ;
- 11 – Énergie d'illumination égalisée (*samanā*) parfaite fusion des phases précédentes ;
- 12 – Suprême énergie, *paramaśakti*.

Les pratiques *tāntrika* jouent sur les *mantra* pour ranimer la puissance vibratoire de la vie de la conscience (toujours présente mais ensommeillée lors de son immersion dans le *saṃsāra*). Ainsi, le *Vijñāna Bhairava Tantra* préconise parmi ses cent-douze moyens de délivrance, la pratique de AUM associée à l'évocation de son substrat, l'espace vacant :

« Si l'on récite la syllabe sacrée AUM ou toute autre (formule) et qu'on évoque le vide qui se trouve à la fin du son protracté, au moyen de cette éminente énergie du vide, O Bhairavī, on atteint la vacuité. » *Vijñāna Bhairava Tantra*, verset 39 (trad. L. Silburn).

Une grande importance est accordée au vide, espace dénué de tout objet saisissable, tel l'azur fait de pure luminosité. Les auteurs cachemiriens vont plus loin, redoutant l'enlèvement dans la notion de vide, ils forgent celle de « vide par-delà tout vide » *śūnyātiśūnya**, espace-lumière, où fulgure la Conscience du suprême Śiva, Parama-Śiva.

Cet aspect n'est toutefois pas transcendant, mais immanent, puisqu'il constitue la dimension profonde de toute conscience, sa trame ultime, qu'il s'agit de redécouvrir pour s'unir à la Vie cosmique. On l'appelle « Quatrième état », sans lui donner d'autre nom, car il est sans qualité, mais lui-même laisse place parfois à un état plus profond, nommé dans les courants non dualistes de ces écoles shivaïtes cachemiriennes : « état par delà le quatrième » *turyātīta*.

« Ainsi, en vérité, toutes les fois qu'une forme (de conscience) tournée vers l'extérieur s'apaise dans une essence qui lui est plus intérieure (*svarūpa*), alors fulgure instantanément l'illustre Conscience du Quatrième état. » Kṣemarāja (XI^e s.),

Pratyabhijñā Hṛdayam, commentaire du verset 8
tathā hi yadā yadā bahirmukhaṃ rūpaṃ svarūpe
viśrāmyati /
tadā tadā... iyaṃ turīyā saṃvid-bhaṭṭārikā...
akramaṃ sphuranti sthitā //

तथा हि यदा यदा बहिर्मुखं रूपं स्वरूपे
 विश्राम्यति ।
 तदा तदा... इयं तुरीया संविद्भट्टारिका... अक्रमं
 स्फुरन्ति स्थिता ॥

La résonance du *mantra* OM prépare la voie à *mahāvyaṅgi** « grande fusion » ou intégration. Au cours de ce processus la réalité externe, en tant que perçue, se résorbe dans la réalité interne, à des niveaux de plus en plus profonds, jusqu'à ce que se dévoile l'expérience de *madhya** (l'espace intérieur fait de conscience et d'énergie).

Le praṇava OM dans les *Yoga Sūtra*

Les « Aphorismes du Yoga » de Patañjali (II^e s. environ) ont également évoqué le *mantra* des *mantra*, appelé aussi *praṇava**, en le plaçant d'emblée sur le plan de la Réalité absolue. Voici, concernant la pratique du *mantra* OM, un aperçu du sens de ces versets extraits du *Samādhipada*, dans une traduction libre :

« Ce qui L'exprime est le *praṇava* (la syllabe impérissable OM). » I.27

tasya vācakaḥ praṇavaḥ /

तस्य वाचकः प्रणवः ।

« Répéter dans le recueillement cette syllabe (conduit à) la prise de conscience de sa signification. »

« Par cette pratique on parvient à la conscience intériorisée, et les obstacles disparaissent. » I.29
 « Maladie, langueur, doute, insouciance, apathie, impatience, nescience, incapacité à atteindre l'un des degrés de la progression spirituelle, instabilité une fois ce degré atteint : tels sont les obstacles, les dispersions de la pensée. (I.30)

« Douleur, anxiété, tremblement, inspiration et expiration accompagnent la dispersion mentale. (I.31)

« Pour les juguler, on doit pratiquer l'unification intérieure. » (I.32).

Ces versets suggèrent sans équivoque la vertu attribuée à la puissance de la parole comprise comme *mantra* : vecteur de recueillement intense, il suscite de fait une unification du corps-souffle-conscience, qui devient alors capable de se relier au Tout. L'un des plus célèbres *mantra*, psalmodié chaque matin au lever du soleil par les hindous porte le nom de *Gāyatrī*.



Sūrya, le dieu du Soleil, (Khiching en Orissa, XI-XII^e s.)

La Gāyatrī गायत्री

La Gāyatrī ou Triple Chant, mantra du Soleil

Stance de vingt-quatre syllabes composée de trois versets du *Rg Veda* ; cet hymne au soleil, texte sacré entre tous dans la tradition hindoue, est quotidiennement chanté au lever du jour. Il commence par une triple invocation aux niveaux terrestre, atmosphérique et céleste, la lueur de l'aube révélant ces trois dimensions de nouveau chaque jour. Les trois termes *bhūr bhuvah svaḥ* suscitent par leur couleur sonore une élévation et une ouverture dans l'espace illimité et lumineux (*ākāśa*).

*Om bhūr bhuvah svaḥ
tat savitur vareṇyam /
bhargo devasya dhimāhi
dhiyoḥ yo naḥ pracodayāt //*

om śāntiḥ śāntiḥ śāntiḥ

ॐ भूर्भुवः स्वः
तत्सवितुर्वरेण्यम् ।
भर्गो देवस्य धिमाहि
धियोः यो नः परचोदयात् ॥

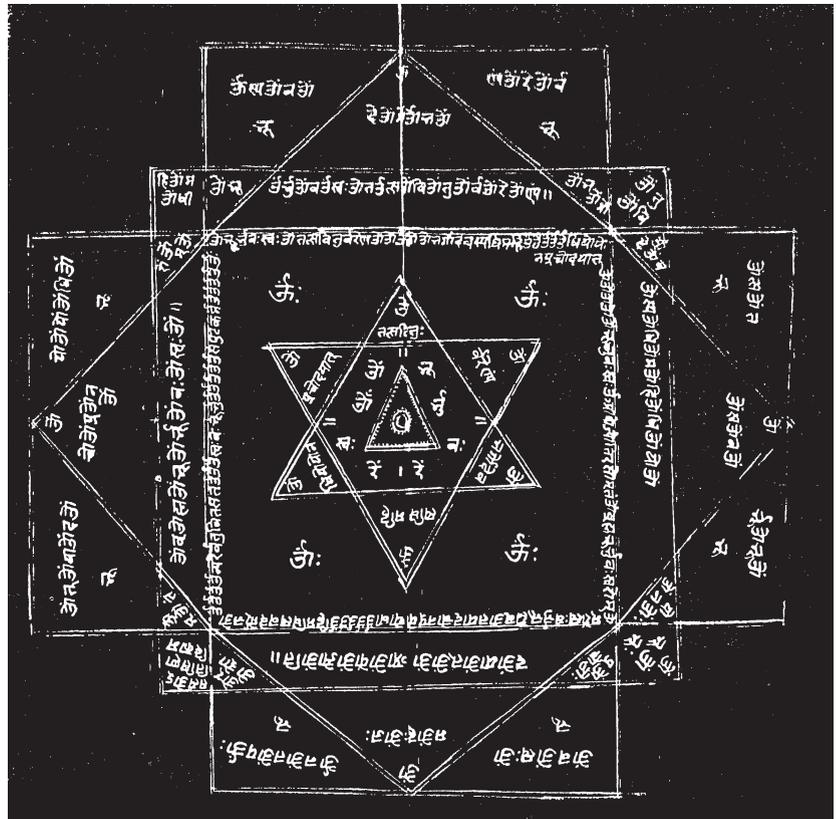
ॐ शान्तिः शान्तिः शान्तिः ॥

« Om Terre, Espace
(intermédiaire), Ciel
Méditons sur cet excellent
Savitṛ, le Soleil,
sur sa Splendeur divine
Puisse-t-il inspirer nos esprits !
Om Paix, Paix, Paix. »

Analyse des mots

Certains mots se trouvent ici sous une forme modifiée par rapport au radical, soit par les *sandhi* (ligature respectant l'euphonie), soit par les déclinaisons ou conjugaisons. La forme radicale est mise entre parenthèses.

– *Om* : syllabe sacrée qui ouvre tous les *mantra*, versets... Son sens se rapproche de *am*, interjection dans les *Veda* qui signifie l'assentiment au déroulement du rituel, à l'ordre du monde, au *dharma*, à la réalité.



Gāyatrī-yantra constitué des stances de la Gāyatrī, Rajasthan, XIX^e siècle.

bhūr (bhūḥ) fém. : terre, sol, lieu, état. Dérive du verbe *BHŪ bhavati* devenir, se produire, exister
bhuvah (bhavar) : espace intermédiaire, atmosphère

svah (svar) : ciel, demeure des dieux et des bienheureux

bhūr bhuvah svah

Ces trois interjections rituelles sont appelées *vyāhṛti*, terme signifiant énonciation, interjection. Elles accompagnent les libations.

Vi-ā-HṚ : *vyāHṚ*, *vyāharti*, parler, prononcer.

– *tat* : cela (neutre), ce (cet), ... ici complète *vareṇyam* (neutre)

savitur (savitr) : soleil, au génitif (complément de nom) - du soleil -, Celui qui incite à la Vie, qui stimule, anime, qui crée.

Vareṇyam : excellence, prééminence

– *Bhargo (bhargas)* : splendeur, rayonnement, fulguration (étymologiquement dérivé de *bhargas*).

BHRJ, bharjati : resplendir, fulgurer.

devasya (devah) : dieu, divin (ici au génitif) - du dieu -

dhimāhi (DHĪ) : méditer, penser, se recueillir (1^e pers. plur.) : nous méditons

– *dhiyoh (dhī)* : esprit (accusatif plur., complément d'objet direct) ; pensée, sagesse...

yo (yah) : qui (nominatif, sujet)

nah : de nous

pracodayāt : inspirer, au potentiel exprimant un souhait (subjonctif 3^e pers. sing.), *pra CUD* imprimer un mouvement, stimuler ; *CUD* : inciter, solliciter, aiguillonner.

Om śāntiḥ śāntiḥ śāntiḥ « paix », répété trois fois pour évoquer les trois corps, grossier, subtil et causal, ou encore les trois espaces terre, atmosphère, ciel.

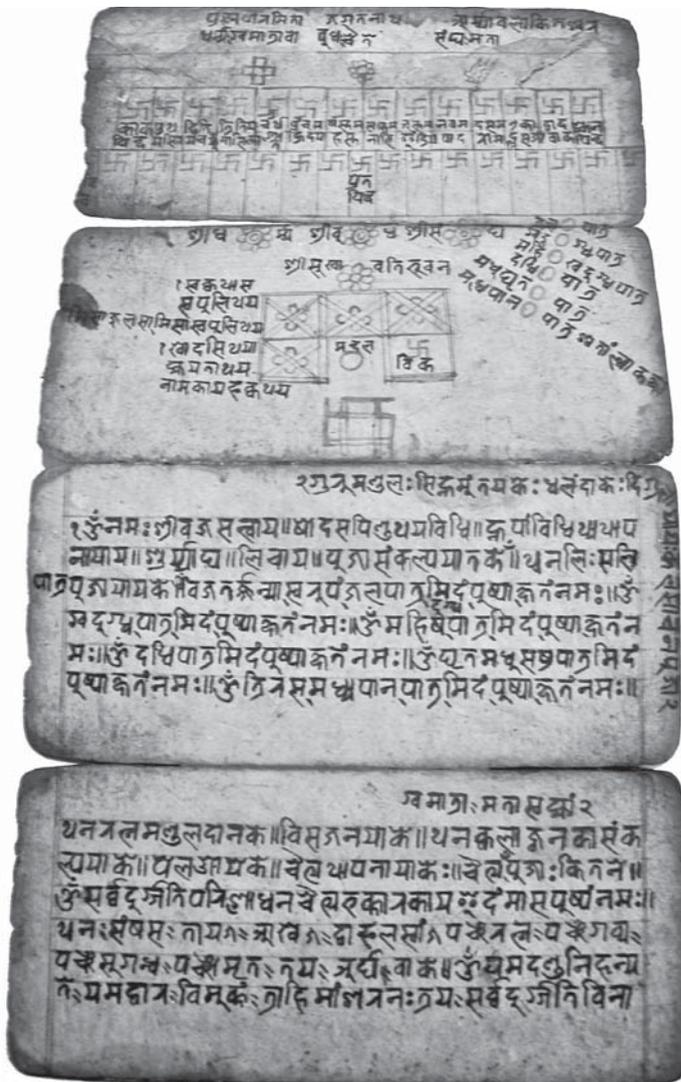
Ces divers exemples montrent que la présence de la Parole imprègne l'univers rituel ; la parole se trouve ici ou là sous des formes modulées, correspondant à plusieurs niveaux sonores : parole proférée/déclamée, murmurée et indistincte.

Yantra et mantra

Un autre aspect original de l'imprégnation « sonore » concerne l'architecture des autels védiques, ou celle des temples, qui repose également sur la théorie des germes phoniques ; ces structures constituent en effet une véritable architecture sonore, sous-jacente à la forme matérielle, visible, chaque pierre étant investie d'un *mantra*. Cet esprit des formes repose sur les modèles du *yantra* (diagrammes sacrés géométriques), un art qui s'est épanoui avec l'essor des *Tantra* (ca IV^e s.). En voici quelques exemples :

– Lors du rituel védique du feu (*agnicayana*) est construit un autel à forme d'oiseau (faucon) aux ailes déployées (cf. illustration p. 41) ; cet autel nommé *uttaravedi* est formé d'un empilement de cinq couches de briques, en tout 10 800, chacune étant déposée, dans un ordre précis, accompagnée d'un *mantra*.

– Les *maṇḍala* et les *yantra* sont des diagrammes symboliques suggérant les corrélations micro-macrocosmiques. Dans les *pūjā* (cérémonies, rites quotidiens) tantriques, l'adepte intériorise ces images représentant la circulation du Souffle cosmique (*prāṇa*) en l'homme et en l'univers. Les *maṇḍala* et les *yantra* sont « vivifiés » par la présence de *mantra* actualisant l'Énergie cosmique. Sans cela ces représentations ne



Manuscrit en devanāgarī avec yantra et mantra.

détiennent aucune efficacité.

– Le rôle des *mantra* est également prééminent dans la sacralisation des statues, ainsi que de tout objet de culte (hindou ou bouddhiste), comme le montre le rite de la *prāṇapraṭiṣṭhā*, consécration de l'image par l'instauration du souffle.

Le *sādhaka* prend une poignée de fleurs, contemple la divinité, l'installe en son cœur (*bhāvanā*), réalise que toutes deux ne font qu'un. Il amène le *tejas*, la brillance de la divinité intériorisée à l'aide d'un *bījamantra* qu'il émet avec le souffle expiré jusque dans les fleurs tenues contre son nez. Les fleurs sont alors déposées sur l'image extérieure.

Quelques *mantra* dans l'univers des *Upaniṣad* et des *Tantra*

Quelques mantra fondamentaux des Upaniṣad :

ahaṃ brahmāsmi
je suis *Brahman*
अहं ब्रह्मास्मि ।

tat tvam asi
tu es cela
तत्त्वमसि ।

ayam ātmā brahma
ce Soi est *Brahman*
अयम् आत्मा ब्रह्म ।

prajñānaṃ brahma
le *Brahman* est Conscience
प्रज्ञानं ब्रह्म ।

so'ham
« je suis Lui » (principe spirituel)
सोऽहम् ।

So'ham « Je suis Lui » dans le Vijñāna Bhairava Tantra

Le *mantra so'ham* symbolise le retournement de la conscience sur elle-même, réalisant sa nature véritable, l'unité de son fond ultime avec l'Absolu (*m*), en partant d'une conscience duelle, tiraillée entre inspir et expir *HA-SA*, tandis que *haṃsa**, l'oiseau migrateur, le cygne sauvage, signifie, dans son éternelle fuite vers un ailleurs, la conscience extériorisée, sous le joug de la dualité et de la méconnaissance du Soi.

Le *Vijñāna Bhairava Tantra*, versets 155 bis-156, propose néanmoins une autre approche de *haṃsa* (souffle au rythme bipolaire) comme *mantra*, c'est-à-dire comme ne faisant qu'un avec le souffle cosmique. *Haṃsa*, le cygne, l'oiseau migrateur, symbolise le souffle sans cesse mouvant qui, rassemblé et apaisé, s'engouffre dans la voie médiane, en une dynamique unifiée et ascensionnelle.

« En émettant le phonème *SA*, il se dirige vers l'extérieur (par le souffle) ; en énonçant le phonème *HA*, il entre à nouveau. C'est ainsi que l'individu répète inlassablement cette formule *haṃsa, haṃsa*.

Vingt et un mille fois, jour et nuit, cette récitation est prescrite comme celle de la suprême Déesse. Très facile à accomplir, elle n'apparaît difficile qu'aux ignorants. » (trad. L. Silburn, p. 170)
« (...) le souffle de vie (...) devient l'exercice respiratoire complet, l'informulé (*ajapa*), et il est aussi la prière la plus parfaite comme la plus primitive et la plus spontanée, celle que l'homme récite sans arrêt jour et nuit... » (commentaire de L. Silburn *ibidem*).

Quelques mantra fondamentaux des Tantra cachemiriens :

SAUH : *mantra* de l'énergie créatrice (*s*) en son plein épanouissement (*au*), qui fait fulgurer (*h*) la manifestation dans un souffle expiré.

HRĪM, *mantra* du cœur *HR* (souffle et feu), *Ī* (élan ardent de l'aspiration intérieure vers l'absolu), *Ṁ* (*anusvāra* (germe-unité originelle, au-delà de la pluralité des formes et des sens).

Mantra du silence, se ramenant à sa plus simple expression : la pure vibration (*spanda*) de la conscience, de même nature que celle de la Conscience cosmique.

La parole sous-jacente aux *mantra* :

« Ainsi est indiquée la reconnaissance (*pratyabhijñāna**) de sa puissance ; cette assise est désignée en tant que "Cœur" (*hṛdaya**) ; les êtres animés ont pour assise ce qui est animé par la conscience, et le principe de conscience, comme on l'a déjà établi, se fonde lui-même en dernier lieu en la puissance de *vimarśa** (énergie consciente de soi) ; et cette énergie de la conscience est appelée également "cœur de l'univers" qui repose en le Seigneur suprême, ultime instance, identique au Seigneur suprême. Ce *mantra* absolu (*para*) n'est autre que le Cœur, il a pour essence la prise de conscience (*vimarśa*) qui est énergie de la Parole suprême (*parā vāk*). C'est pourquoi il fut dit dans les *Āgama* : "Sans *mantra*, point de parole, ni de sens, moins encore d'essor de la conscience."

Le célèbre *Bhartṛhari*, de même :

"Toute connaissance, en ce monde, s'accompagne d'expression verbale. L'expérience cognitive (*pratyaya*) est animée par la parole. Si l'éternelle identité du verbe et de l'intellection (*bodha*) venait à disparaître, alors aucune mise en lumière (de la réalité) ne serait plus, car c'est le verbe (*vāk*), en vérité, qui s'en ressaisit (*pratyavamarśin*)."

Pour résumer ces brefs aperçus sur les *mantra*, leur finalité réside en une action transformatrice et créatrice qui tire sa force et son efficacité du contact avec la Parole suprême (*parā vāk*), essence et vie originelle de la Conscience. Leur pratique prend tout son sens, pour l'adepte sur la voie de la délivrance, dans l'aspiration ardente à faire se rejoindre et à unifier pleinement en lui-même deux polarités qui se sont disjointes par erreur, humain-divin, individuel-universel, masculin-féminin, etc. La Parole joue ici un rôle de catalyseur, préparée dans le creuset du corps-souffle-conscience, il ne s'agit d'ailleurs pas nécessairement de *mantra* à l'état de phonèmes (*a-kṣara* immuables), mais dans certains cas (notamment dans les théories cachemiriennes) du *mantra* du souffle, ou, plus dépouillé encore, du *mantra* du silence vibrant dans le miroir limpide de la conscience, où aucun objet cognitif ne vient affleurer.

LES QUATRE NIVEAUX DE LA PAROLE

Il apparaît, selon la perspective hindoue de la Parole sacrée, brièvement évoquée ci-dessus, que deux aspects (complémentaires) forment les deux pôles de *vāk* : les niveaux suprême et non-suprême *parā* et *aparā vāk*, ce qui relève de la non-mort et de la mort *amṛtya* et *mṛtya*, le transcendant et l'immanent, *uttara* et *nija*, l'inexprimable et ce qui peut être exprimé, comme le suggère ce verset du *Ṛg Veda* :
catvāri vāk parimitā padāni
tāni vidur brāhmaṇā ye manīṣinaḥ /
guhā trīṇi nihitā nengayanti
turīyaṃ vāco manuṣyā vadanti // Ṛg Veda,
 I.164.65

« Les quatre niveaux de la Parole ne sont connus que des brahmanes sages et avisés. Le quatrième niveau est celui de la parole humaine, les trois autres demeurent cachés et non manifestés. »

Un modèle analogue de quadripartition se retrouve sous une forme spécifique dans les *Tantra* qui soulignent la correspondance des niveaux de la Parole avec les centres du corps subtil.

En règle générale, la parole suprême, *parā vāk* (l'ultime réalité sous forme de parole), correspond à *mūlādhāra*, le centre-racine à la base de la colonne ; *paśyantī vāk*, la Parole « voyante ou intuitive », s'ancre dans le centre du nombril ; *madhyamā vāk*, la parole intermédiaire (intérieure) dans le cœur, tandis que *vaikharī vāk* correspond au niveau de l'organe phonatoire, la bouche, produisant les phonèmes audibles par les vibrations du souffle.



Kolam, temple de Ranganathaswamy, Tanjore. Photo C. Poggi.

La pensée indienne s'est intéressée à la Parole dès les débuts de son histoire, aux environs du II^e millénaire avant notre ère, comme nous le montrent ses plus anciens textes révélés, les *Veda* et les *Tantra*, évoquant la puissance créatrice cosmique sous la forme d'une énonciation verbale ou d'une émission phonématique. Tout en établissant des homologues entre l'univers, la pensée et la formulation verbale, ils ouvrent ainsi le champ à une réflexion pluri-millénaire sur la Parole, tant sur le plan grammatical, philosophique, que rituel. Ainsi prend naissance une tradition spéculative, philosophique et « linguistique », centrée sur la nature et la fonction du langage, s'inscrivant dans le cadre de la pensée religieuse indienne. L'une des tâches essentielles de la science des grammairiens consistait notamment à préserver la forme et le sens de la révélation védique exprimée en sanskrit. Le premier grammairien marquant, Pāṇini, vécut probablement au VI^e ou au IV^e siècle avant notre ère. Il composa l'*Aṣṭadhyāyī*, l'ouvrage le plus synthétique de la grammaire sanskrite qui recense quatre mille règles énoncées sous forme d'aphorismes (*sūtra*) concis à l'extrême, offrant une approche logique du fonctionnement de la langue sanskrite (syntaxe, phonétique...). Kātyāyana à son tour, dans son œuvre intitulée *Varttika*, commente environ cinq mille points extraits de mille deux cents *sūtra* de l'*Aṣṭadhyāyī*.

Du fait de son statut de langue sacrée, minutieusement analysée et préservée, le sanskrit a joué depuis l'origine un rôle essentiel en Inde, comme garant d'une tradition se voulant immuable ; mais il a également servi de vecteur, tel le latin en Occident, pour la propagation des savoirs dans le sous-continent indien.

Dans ce contexte, le rôle essentiel de la grammaire tient à la capacité du langage à rendre compte de la réalité ; selon la théorie indienne classique qui considère la parole comme germe de la manifestation, la structure du réel apparaît pour ainsi dire comme un reflet du registre verbal. Rien d'étonnant dès lors à ce que la « voie de la grammaire », approfondissant et clarifiant la lecture de la réalité, soit considérée comme un remède à la nescience, et de ce fait libératrice. Le grammairien-philosophe Bhartṛhari (VI^e s.) suggère une analogie entre le discours et la manifestation : à l'image de l'univers multiple en son déploiement mais un en sa source, « la phrase forme une unité indivise, dénuée de séquence, bien qu'elle apparaisse multiple et séquentielle » (*Vākyapadīya*, II.25). Ce philosophe-grammairien met en évidence l'unité de signification propre à la phrase, ainsi que son pouvoir révélateur de sens ; l'univers est ainsi comparé à une phrase dont le sens – et l'essence – est *Brahman*, l'Absolu. Nous voyons poindre ici le thème « unité-multiplicité » développé chez Abhinavagupta, philosophe shivaïte cachemirien médiéval selon lequel la manifestation, aussi diversifiée soit-elle en sa forme extérieure, surgit sur un fond indivis unique, intérieur, celui du miroir de la Conscience animée d'un dynamisme autonome et parfaitement libre. Ce substrat universel est identifié à la Parole dans son infinie potentialité.

Abhinavagupta, brahmane philosophe *tāntrika* du Shivaïsme cachemirien

Abhinavagupta (cf. illustration p.27) naquit au Cachemire entre 950 et 960 de notre ère et vécut jusqu'à la première moitié du XI^e siècle. Parmi ses multiples domaines de connaissance figurent les systèmes philosophiques orthodoxes (*Nyāya*, *Brahmavidyā*, *Sāṃkhya*), les *Tantra* shivaïtes dualistes et non-dualistes, les doctrines bouddhistes (*Mādhyamika*, *Sautrantika*, *Vijñānavāda*...), l'Esthétique, la Grammaire et les théories de la Parole... Il apparaît aujourd'hui comme l'un des plus originaux penseurs de l'Inde, dont la doctrine essentielle se résume ainsi : la Conscience lumineuse douée d'énergie, principe de toute chose, incarnée par Śiva, l'Énergie cosmique et l'individu composent les trois phases de la manifestation multiforme qui se décline en une infinité de degrés, depuis Śiva jusqu'à la matière inerte.

L'époque où se développe le Shivaïsme cachemirien, du VIII^e au XIII^e siècle, correspond à un temps d'exceptionnelle effervescence intellectuelle et religieuse au Cachemire jusqu'à la conquête islamique. Ce pays se situe durant ce demi-millénaire au carrefour d'échanges entre l'Inde, la Chine et l'Asie centrale ; nombreux sont les érudits qui viennent y étudier et enseigner, apportant un nouveau souffle, suscitant une réinterprétation des dogmes. Cependant, dès le XII^e ou le XIII^e siècle, le courant *Pratyabhijñā*, de tendance philosophique, s'implante en Inde du Sud dans des temples célèbres tel *Cidambaram*, *Kañci*, *Madurai* et survit pendant près de dix siècles dans une forme fort peu modifiée, liée au courant existant déjà nommé *Śrīvidyā*¹.

1. La *Śrīvidyā* relève de la tradition *tāntrika* nommée *śakta*, car elle vénère comme ultime réalité l'Énergie divine, Śakti. Celle-ci est identifiée à la Conscience infinie divinisée sous la forme de Tripurasundarī. Ce courant dont l'origine cachemirienne (shivaïte, écoles *śrīkula*, *kalikula*) remonterait aux alentours du X^e siècle, survit en Inde méridionale (Kerala, Tamil Nadu), sous une forme adaptée, compatible avec la pensée brahmanique de l'*Advaita Vedānta*.

La parole individuelle connaît de même une forme intériorisée, purement mentale, établie par un autre grammairien célèbre, Patañjali (I^{er} siècle avant notre ère), auteur du *Mahābhāṣya* : une corrélation entre le mot et l'objet existe sur le plan de la représentation mentale, qui préside à la compréhension du sens. Celle-ci se déclenche grâce au *sphoṭa*, littéralement « éclosion (du sens) » qui, chez Bharṭṛhari, correspond à l'essence du mot. En outre, il n'accorde de réalité ultime qu'au seul *sphoṭa* de la phrase qui contient et synthétise ceux des divers éléments qui la constituent : seule l'unité globale de la phrase détient le sens véritable. C'est donc en se fondant sur la tradition de ces théoriciens du langage qu'Abhinavagupta élabore sa réflexion sur l'interrelation de la parole, de la connaissance et de la structure du réel.

La parole et le monde

Dès l'antiquité védique, la réflexion indienne, dans sa quête d'un substrat universel, a cherché à mettre en évidence la structure fondamentale de l'univers et son principe ordonnateur, le *dharma*, qui régit tous les niveaux de l'existence, cours des astres, des saisons, société, religion, langage... Dans la pensée d'Abhinavagupta, c'est Śiva, Conscience cosmique douée de vie, qui assume cette fonction et incarne l'unité de la phrase-univers, reliant mutuellement tous les sujets et objets de perception.

Abhinavagupta traite de ce thème tout au long de l'IPV – nous désignons par IPV l'œuvre philosophique majeure d'Abhinavagupta, l'*Īśvara-Pratyabhijñā-Vimarśinī* « Commentaire sur la Reconnaissance du Seigneur » qui glose les versets de l'IPK (*Īśvara-Pratyabhijñā-Kārikā*)

d'Utpaladeva. Notre traduction intégrale de l'IPV paraîtra au Cerf dans la collection *Patrimoines*, mettant en évidence le rôle de la relation qui coordonne, en tout acte conscient, une multiplicité d'aspects. « Les objets, dit-il, apparaissent séparés les uns des autres, circonscrits à eux-mêmes, mais une même unité les relie dans une relation de co-présence, à l'intérieur du sujet conscient : “tout ce qui brille à la conscience, comme le sens d'un thème nominal, etc. implique une relation car toutes les désinences casuelles correspondent en dernier ressort à des relations... La pensée met en œuvre des activités différenciatrices, et à cette fin élabore un discours fait de mots, cherchant à coïncider avec le réel...” » (IPV II.2.3 commentaire). Toute différenciation se fonde ainsi sur le couple « unité-multiplicité ». L'unité correspond au substrat indifférencié de la parole originelle, conscience-énergie qui, depuis cet état subtil, devient parole discursive. Quant à la différenciation, elle procède de la spécification, indispensable dans la vie pratique. « Toute chose apparaît (à la fois) comme distincte et en relation, et l'on ne peut nier la réalité d'aucune de ces modalités car il n'existe à leur endroit aucune contradiction... elles coexistent dans la conscience de tout être vivant. » (*Ibidem*)

La conscience, déclare Abhinavagupta, se trouve ainsi à l'origine d'une double vision de la réalité : d'une part différenciée et discursive en aval, d'autre part en amont non-différenciée en un stade pré-discursif.

Cette plasticité de la conscience et de la parole relève, selon les philosophes-grammairiens, de sa nature faite d'énergie et de liberté : « Au gré de son désir, tout être vivant révèle, en la ciselant, (la réalité)... » (IPV I.6.11). Mettre en lumière et distinguer, telles sont les deux composantes

essentielles de la parole. En sanskrit, « phonème », « voyelle », « consonne » sont exprimés par des métaphores lumineuses : *varṇa* (phonème) signifie aussi apparence, couleur ; *svara* (voyelle) dérive de la racine verbale *SVAR* (briller, résonner), *vyañjana* (consonne) a pour racine *vyAñJ* (mettre en lumière). Les éléments de base qui constituent le langage traduisent l'idée d'un dévoilement du signifié au moyen du signifiant consistant en énergie lumineuse.

La manifestation de la parole participe ainsi de l'énergie lumineuse, analogiquement reliée à celle du son. Tout comme l'univers est issu de la vibration originelle, la nature du mot réside dans le *sphoṭa*, littéralement « éclosion du sens », qui confère aux mots, à la phrase, au poème, au livre une unité parfaite ; la compréhension s'effectue d'une manière globale et soudaine, comme dans un éclair. Un autre concept essentiel qui relève également de la métaphore de la fulguration lumineuse est exprimé par *pratibhā** (fém.), « intuition illuminatrice », « point d'émergence de l'idée au moment précis où elle va se déployer en mots pour s'exprimer au-dehors », inspiration définie par les esthéticiens indiens comme la capacité imaginative d'élaborer du nouveau à partir du connu, ou celle d'un regard sans cesse renouvelé. Activité essentielle de l'esprit, *pratibhā* est comparée à un éclair soudain illuminant un paysage nocturne, intuition inopinée qui puise aux sources du langage, en connivence profonde avec la réalité dont les êtres vivants, les hommes y compris, sont censés posséder une connaissance innée. Telle est la vision développée par les philosophes-grammairiens.

Genèse, formes et métamorphoses de la parole

L'exemple de *pratibhā* montre bien que, pour ces écoles indiennes, il existe en amont une pensée ou parole dénuée de mot. En son premier stade, règne un silence contenant en germe le déploiement possible, et qui correspond à une conscience sans objet. Puis s'amorce un processus intérieur s'extériorisant sous la forme discursive. L'évolution de la parole englobe ainsi une série de formes et de métamorphoses toutes solidaires « organiquement », le(s) niveau(x) précédent(s) restant présent(s) et indispensable(s) à l'étape ultérieure. Même si le *R̥g Veda* (I.164.45) est sans doute le premier à évoquer quatre formes du langage, c'est avec Bhartṛhari et les théoriciens cachemiriens que s'élabore une véritable philosophie (voire une psychologie) de la parole. Quant au philosophe grammairien Nageśa Bhatta, il voit l'origine de la quadripartition de la parole dans les *Veda* (Cf. K. C. Pandey, *Abhinavagupta, an historical and philosophical study*, p. 625).



Śiva Natarāja, Bādāmi, (VI^e s.).

Selon Abhinavagupta, la conscience indifférenciée s'oriente au cours de trois étapes distinctes vers la manifestation du langage conventionnel, permettant d'appréhender la réalité dans toute sa diversité, et de communiquer avec autrui. Ainsi se dessine, depuis la vibration inaudible jusqu'à une série explicite de phonèmes pertinents, la maturation de la parole, liée à l'élaboration de la pensée. Les étapes de la manifestation verbale possèdent dans les théories indiennes des points d'ancrage dans le corps : la parole suprême (*parā vāk*), non soumise au temps ni à l'espace, devient la « voyante » (*paśyantī*), une fois établie dans le cœur (centre d'où émane la pensée). À l'instant où l'on va parler, la gorge est mobilisée : la bi-unité signifié-signifiant se désolidarise, tel est le stade de la parole moyenne (*madhyamā*) intermédiaire. Quant à la parole proférée et articulée en mots et phrases, (*vaikharī*) « l'étalée », elle réside à la pointe de la langue. Examinons de plus près ces quatre formes :

– *Parole suprême* : mise en évidence par Somānanda, elle recoupe le thème de *Śabda Brahman* (l'Absolu en tant que Parole) développé par Bhartṛhari. Fondement de toute parole, elle contient toutes les formes potentielles successives à l'état de germe indifférencié. Pour Abhinavagupta, elle est « activité intérieure de Śiva, Conscience, prise de conscience de soi, vie même de toute activité cognitive, nature essentielle du Verbe » (IPV II.3.2 commentaire), « inextinguible essor, parfaite liberté » (*Ibidem*). « Sans relation à aucun objet..., cette conscience est la vie même de toutes les conventions du langage qui marquent le domaine de *Māyā* (illusion cosmique), telle la lettre "a"... elle est le substrat où germent toutes les prises de

conscience. Du fait de sa plénitude, on la qualifie de parole car elle “énonce” (*vakti*) et résorbe l’univers par sa faculté de représentation. » Le monde est imprégné de cette parole suprême, pure énergie et conscience ; sans elle, souligne Abhinavagupta, il n’y aurait ni vie ni conscience possible.

– *Parole voyante (paśyantī)* : dans le processus linguistique, elle ressortit à la volonté, au désir de voir (d’où son nom), à l’intention. Pour la conscience, s’amorce un mouvement d’orientation vers le monde, l’objet, le « cela », associé à une forme non-verbale de parole. Les textes l’associent en effet à la résonance, à un murmure subtil (IPV I.5.13 commentaire) et à l’énergie présidant à l’émanation – ou à la résorption – phonématique. En tant que résonance, elle représente l’unité indifférenciée de toutes les significations et de leurs expressions, le sens à l’état pur. Elle correspond à un moment-clé de la connaissance, alors que la pensée naissante est sur le point de se métamorphoser en parole, instant de l’intuition par excellence – ou encore à l’autre extrémité du processus linguistique, au moment où le discours différencié se résorbe en l’unité, rejoignant la mémoire du sujet conscient –, et ce repliement précède le recueillement dans la dimension du « je » (*aham*). Cependant, la parole voyante (*paśyantī*), au niveau cosmogonique, ouvre la marche vers le déploiement du monde et de son expression.

– *La parole moyenne (madhyamā)*, intermédiaire (entre indifférenciation et différenciation), relève de la connaissance, au stade où la pensée, unissant intérieurement, superposant, signifié et signifiant, se construit, en une verbalisation intérieure, sans effort ni mots articulés. Son

domaine est celui de la pensée discursive, conceptuelle et du sentiment du moi (*ahaṃkāra*). Dans son ouvrage intitulé *Parātriṃśikāvivaraṇa* (PTV p. 148), Abhinavagupta explique que signifié et signifiant se trouvent l’un à l’autre, étroitement mêlés en l’énergie qui les innerve tous deux. Cette parole correspond au premier éveil de la faculté de représentation où apparaît l’objet en tant que « cela ». C’est en cette dimension intérieure du verbe que l’enfant élabore, avec l’expérience, le langage au moyen de la confrontation des signifiants et des signifiés. L’enfant met en rapport phonèmes, mots et objets, préalablement coordonnés au fil de son expérience et de sa mémorisation au niveau de *madhyamā*. Abhinavagupta évoque, pour insister sur le rôle de la parole moyenne, le cas d’un muet qui néanmoins élabore intérieurement une parole intelligente (*Parātriṃśikāvivaraṇa*, p. 158-159).

– *La parole étalée (vaikharī)* correspond au stade le plus extériorisé ; son activité couvre un domaine où prime l’expression à l’aide de phonèmes constitués en mots, ces derniers étant énoncés grâce aux organes phonatoires et au souffle. Leur articulation répond à des normes (IPV II.2.3 commentaire), relevant des connaissances grammaticales, lexicales... communes, indispensables à la communication. À ce niveau prédomine la conscience empirique « cela », rivée à l’objet.

Plus que d’une quadripartition, ces strates de la parole participent d’une métamorphose en trois étapes solidaires à partir d’un fond immuable. Pour résumer, la doctrine cachemirienne exposée par Abhinavagupta s’ordonne autour d’une forme essentielle, toujours sous-jacente, suprême, indifférenciée, de la parole à l’état séminal ;

à partir de celle-ci, se révèle une conscience-parole synthétique, orientée dans un acte d'intuition vers une « idée » ; puis, en une phase intermédiaire, l'expression intérieure, immanente à la conscience, de cette idée ; et enfin son énonciation verbale sous forme de phonèmes, nécessaire à la vie quotidienne.

Parole : interface entre conscience et réalité

La réflexion sur la nature complexe de la parole devient avec Bhartṛhari indissociable de celle portant sur la nature de la réalité. Celle-ci consiste pour le grammairien en la Parole absolue (*Śabda Brahman*), formant la trame indifférenciée en laquelle naissent les discours particuliers, séquentiels. C'est pourquoi, conscience et parole d'une part, parole et réalité d'autre part, n'ont pas d'existence séparée, comme Bhartṛhari, cité par Abhinavagupta dans l'IPV (I.5.14 commentaire), le précise : « Toute connaissance en ce monde s'accompagne d'expression verbale. L'expérience consciente est animée par la parole. Si l'éternelle identité du verbe et de l'intellection venait à disparaître, alors aucune mise en lumière (de la réalité) ne serait plus, car c'est le verbe (*vāk*) en vérité qui s'en ressaisit. »

La présence de la Parole se situe, pour Abhinavagupta, au cœur de la pensée non-discursive qui précède et forme le substrat de la pensée discursive ; si cette dernière est associée au temps et à la forme conventionnelle du langage, la parole non verbale, indifférenciée, quant à elle est contemporaine du moment où s'opère la prise de conscience en son premier essor. Parmi les termes qui l'évoquent, *unmeṣa* signifie éveil, éclosion du regard, surgissement de la réalité ; étant de l'ordre de l'instant, il ne peut

être perçu qu'entre deux mouvements de pensée discursive. Sur un autre plan, *unmeṣa* désigne aussi le déploiement cosmique en la Conscience de Śiva, archétype de la création.

La parole apparaît ainsi comme une expression sans cesse renouvelée de la conscience interagissant avec la réalité. Cependant, aux origines de la parole, les philosophes cachemiriens reconnaissent le ressaisissement intérieur de la conscience qui forme sa nature essentielle.

L'approche de l'IPV met donc en évidence une base sous-jacente à la parole, expression de la vie de la conscience, en laquelle tous les phénomènes de la vie pratique, objets, langage, perceptions, conceptions mentales, mémoires... sont pour ainsi dire interreliés. Cette vision présuppose en outre l'absence de toute distinction radicale sujet-objet, esprit-matière, pensée-chose... ; tel un rêve sans rêveur, l'univers n'existe pas sans conscience. Le monde ici n'est cependant pas illusoire, il participe de la Réalité, conçue comme une puissance dynamique une, qui sans cesse se renouvelle en d'infinis aspects, se dédoublant (en apparence) en signifié et signifiant. Cette unité sous-jacente à la variété de toutes les expressions et de leurs significations est désignée en sanskrit par un mot appartenant au registre de la métaphore sonore et vibratoire, *nāda* (résonance), germe des formes multiples de toutes connaissances possibles, exprimées par les mots, au moyen des sons articulés. *Nāda* renvoie donc à l'aspect de la conscience-parole caractérisée par sa capacité à exprimer et ressaisir par le verbe l'univers ; c'est en lui que prendra place également sa résorption.

L'activité intérieure de la parole repose ainsi sur la liberté créatrice de la conscience, imaginée

comme infinie ; cependant, en son aspect extériorisé – le discours explicite –, la parole assume une forme nécessairement limitée de la réalité.

Ces questions fondamentales relatives à la réalité et à la connaissance ont, au cours des siècles, suscité de nombreuses polémiques entre les penseurs indiens qui ont eu l'intuition précoce de relier ces thèmes à une philosophie de la parole. L'œuvre d'Abhinavagupta, abordant les trois aspects Conscience-Parole-Réalité, en est un exemple évident. Nous récapitulons brièvement son propos, tel qu'il est présenté dans ce qui précède :

– *La Parole et le Monde* : le langage articulé en mots et en phrases cherche à coïncider avec la réalité, fruit d'un agencement elle aussi, en s'appuyant sur le réseau des conceptions mentales qui conjugue unité et multiplicité sur la base de mises en relation destinées à livrer un sens. Cette créativité verbale repose sur la vie de la conscience orientée vers le monde.

– *Genèse, formes et métamorphoses de la parole* : les énergies de la conscience président intérieurement à l'élaboration de l'image du monde et de la parole (verbale et non verbale). La pensée indienne ne réduit pas en effet la parole à sa forme verbale articulée, et c'est là une vision pertinente que semble confirmer la recherche en neurobiologie — Citons deux chercheurs qui ont publié des études sur ce sujet : Antonio R. Damasio, *Le sentiment même de soi* et Dominique Laplane, *La pensée d'outre-mots*. La théorie des quatre niveaux de parole reconnaît la capacité plastique de la conscience à « penser » en-dehors des mots, et souligne la subtilité et la liberté d'une telle parole, non « ligotée » par sa forme et la succession temporelle. Sous-jacente au langage



Śiva Ardhanareśvara (hermaphrodite), Tiruvankadu, (X^e s.).

conventionnel, à la forme conceptuelle du verbe, existe une source indifférenciée de toute parole que les philosophes définissent comme un courant ininterrompu de conscience douée d'énergie.

– *Parole* : interface entre conscience et réalité. La compréhension de la parole et de ses dimensions non verbales s'approfondit de concert avec la fine analyse de la conscience dont on reconnaît la nature éminemment libre et créative, fondée en premier lieu sur l'auto-révélation, « l'intuition spontanée de soi ».

Selon cette conception, la parole est à même de répondre à une double aspiration de la conscience : connaître et se connaître ; cette approche met en lumière un trait caractéristique de la pensée indienne, la notion de degrés, concernant non seulement la parole, mais aussi la conscience, le temps, la réalité... Un tel jeu de corrélation et de gradation ouvre à une intelligibilité de la structure de la réalité (au sens général) dans laquelle la parole, sur fond de conscience, joue le rôle de catalyseur, depuis l'élan-intention, la mise en forme de la pensée, et son expression verbale destinée à la communication. Ainsi, l'idée d'un passage progressif de l'état de conscience-énergie à son « déploiement » permet-elle d'envisager toutes les formes dans un jeu de différenciation où la distance sujet-objet n'est pas irréductible.

Abhinavagupta explique clairement en effet, à propos des niveaux de parole, que les structures mises au jour ne se superposent pas : le langage est un instrument structuré et structurant qui influe sur la vie de la pensée ; cependant, plus profond on se situe dans l'étoffe de la parole-conscience, plus le sens demeure intègre, libre de l'emprise des mots par lesquels il cherche à s'exprimer. En d'autres termes, Abhinavagupta accepte la présence d'une « fonction » de parole

en deçà des mots, qui ressaisit la réalité, sans pouvoir exactement la retraduire, et qui dépasse donc l'élaboration mentale. Il s'agit là d'une pensée non-verbale, ce qui suppose la possibilité de représentation conceptuelle distincte des mots. L'existence quotidienne (actions, perceptions...) serait ainsi sous-tendue par un ensemble de registres interdépendants, orchestré selon les *Veda* par une harmonie pré-établie (*rta* ou *dharma*), principe ordonnateur assurant la cohérence entre conscience, parole et réalité.

L'INDISSOLUBLE UNION DE LA PAROLE ET DU SILENCE, PRÉSENTE AU CŒUR DU MONDE

Le monde, une réalité tissée de parole

Au regard de la culture indienne telle qu'elle fut véhiculée par la langue sanskrite, la vertu de la Parole ne se limite pas à la communication ; elle incarne l'Absolu sous la forme de Son éternel, incréé, ineffable ou *Śabda-Brahman* (Brahman-Son) en lequel viennent éclore, s'articuler puis se fondre toutes les réalités, à la manière des mots et des lettres d'une phrase, s'unifiant dans l'apparaître de sa signification. La Parole participe ainsi du *dharma*, l'Ordre cosmique, soutenant et maintenant l'harmonie du monde et de la vie en ses formes infinies, de même que la grammaire (*vyākaraṇa*) orchestre l'agencement des phrases, en ses divers niveaux, les interconnexions des mots...

Les approches de la réalité universelle reposent ainsi sur celle de la Parole, considérée comme l'art d'articuler les unités de sens et de son. (Rappelons par un bref détour étymologique, que les mots *art* et *articuler*, *harmonie*... dérivent du sanskrit *rta* de la racine *Ṛ* atteindre, fixer, agencer).

La théorie de *nāma-rūpa* (noms et formes), selon laquelle les formes émanent des noms, présuppose de même une unité préétablie reliant mutuellement chaque chose à son nom, ainsi que les mots entre eux. L'image d'une trame de parole est ainsi sous-jacente non seulement à l'univers, mais aussi à la conscience, à la mémoire... au corps même, ressenti par le pratiquant comme tissé de sons correspondant aux phonèmes de l'alphabet sanskrit, se déployant en une spirale ascensionnelle. Tout espace du monde – physique, subtil, celui de la conscience... –, est pensé comme un creuset de parole, en lequel surgissent, modelées par une intention expressive, les manifestations infinies de l'existence.

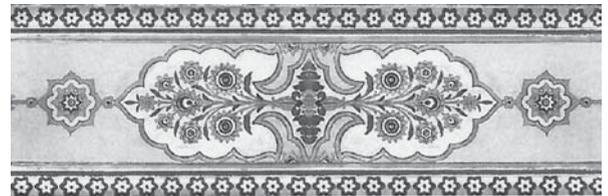
La Parole sacrée, parole divinisée : l'expérience du Silence au cœur de la parole

Il ressort de ces quelques éléments que la Parole n'est mise en lumière que par le champ de silence qui la porte, comme une musique, en ses rythmes et mélodies..., n'est mise en relief que par le silence qui la sous-tend. Le silence dans cette approche n'est pas synonyme de néant ou d'inertie, mais de vibration si subtile qu'elle devient imperceptible aux sens ou à la pensée. La dimension sacrée de la parole confine, dans la pensée indienne (comme dans d'autres traditions religieuses), à son caractère ineffable, cependant l'originalité d'un tel postulat réside pour les *tāntrika* en l'omniprésence de *vāk* au cœur du monde, jaillissant comme sa source intarissable, puis demeurant, tout au long de son existence, comme rivière d'énergies, aux rythmes et nuances infinies, se résorbant enfin dans la vibration du silence atemporel. Dans cette optique, le corps-souffle-conscience, de même que l'univers, est

tissé de Parole vibrant au cœur du silence, et cette dimension ultime, au-delà de l'être et du non-être, défie toute dualité.

Il semble donc que la réflexion métaphysique sur la notion de Parole sacrée ait apporté un éclairage décisif sur la perception du réel. Prenons pour exemple les *Vātūlanātha sūtra* qui suggèrent en la voyelle *a* la vibration de l'absolu, emblématique de la présence du silence dans la parole (*cf.* la graphie du A p. 117).

Mais, en vérité, le symétrique est vrai également car, selon le Shivaïsme du Cachemire, la Parole vibre au cœur de l'Absolu, incarné par Śiva et compris comme le vivant silence de la Conscience cosmique. C'est en effet en cette dimension ultime que demeure l'alphabet porteur des germes des mondes à venir, sous sa forme potentielle ou plénière, selon que le divin danseur, Śiva Naṭarāja, sommeille ou veille, reployant ou déployant l'univers. La Parole, s'exprimant à travers cet imaginaire du sanskrit, danse ainsi au rythme du monde qu'elle porte à l'existence, tournoyant telle une roue qui conserverait en son moyeu la part originelle de Silence et d'Inexprimé sans laquelle il n'est aucune profondeur.





Échange entre deux maîtres (ācārya), celui de droite tenant dans la main un manuscrit ; Khajuraho (ca x^e s.), temple jaïn de Shantinatha dédié au Tīrthaṅkara Adinātha.

2. Parole de connaissance. Un aperçu du riche éventail de l'expression littéraire sanskrite.

Malgré la présence de nombreuses incertitudes encore, on peut aujourd'hui se permettre de penser qu'une forme de culture très ancienne a trouvé, il y a plus de trois mille ans, en la langue sanskrite un moyen d'expression privilégié. Devenue, en tant que langue sacrée, objet d'étude et de vénération, cette « langue parachevée » (tel est le sens de *saṃskṛta*), n'évolua plus que très peu dans le domaine syntaxique et lexical, si bien qu'il est possible d'accéder à la compréhension de textes composés à deux ou trois millénaires de distance. Cependant, il est vrai également que les locuteurs et auteurs du sanskrit n'ont cessé de réinventer, sur la base de termes déjà existants, des concepts et formes lexicales nouvelles, selon les nécessités de leur réflexion, et qu'ils surent ainsi déployer dans toutes les sphères de la pensée humaine la capacité exceptionnelle de l'expressivité sanskrite. Aujourd'hui des mots sanskrits sont utilisés et même créés dans le champs de la recherche scientifique afin de fournir des expressions de concepts nouveaux, en économie, sociologie, mathématiques, astrophysique, philosophie... L'une et l'autre, langue et culture, se sont ainsi mutuellement fécondées dans l'aventure de la connaissance et de la vie, mettant au jour une vision du monde certes plurielle, mais fondamentalement accordée sur un ensemble d'intuitions essentielles. L'interaction du *saṃskṛta** et des *prākṛta** a également joué un rôle déterminant dans ce sens,

même si idéologiquement celle qui était considérée comme langue éternelle devait s'en préserver ! De ce contexte éminemment fécond, a émergé une littérature qui à elle seule suffirait à justifier l'intérêt pour la civilisation indienne. Elle permet en effet d'accéder à une pensée et un imaginaire foisonnant d'informations de toutes sortes sur la vision de l'homme, des temps anciens, ou nées sous d'autres horizons¹. « (...) avec le sanskrit, c'est l'une des littératures les plus anciennes et les plus riches qui a été préservée jusqu'à nous, et cette littérature nous donne les moyens d'explorer l'évolution historique de l'un des peuples les plus grands, les plus précocement civilisés et les plus singuliers du monde antique, ainsi que d'en saisir l'esprit dans toute sa netteté. » Lassen, *Indische Altertumskunde*, t. 1, p. VI-VII, cité dans Pascale Rabault-Feuerhahn, *L'archive des origines*, p. 132.

1. À titre d'illustration, de nombreux ouvrages sont mentionnés dans ce chapitre. On peut se reporter en bibliographie à des publications permettant d'en préciser contenu, contexte et portée.

L'ENTHOUSIASME D'APPRENDRE, DE COMPRENDRE, DE TRANSMETTRE

Le sanskrit donne ainsi accès à un univers riche à la fois d'un immense savoir et de valeurs humaines. Cette parole aux origines méconnues vient témoigner aujourd'hui d'une indéniable qualité : un esprit de recherche à toute épreuve s'exerçant à des énigmes, dont la plupart demeurent insolubles ! Espace, temps, réalité, mémoire, parole... Sans prétendre fournir une réponse définitive, l'attitude indienne tend plutôt à mettre en lumière des variations de degrés ou des dimensions d'une réalité, mettant en perspective les dualités relatif-absolu, multiplicité-unité.

Comme un arbre se déploie depuis le germe unique en de multiples densités, bois, feuille, fruit... et varie au cours des saisons, toute chose n'existe, depuis l'atome jusqu'au cosmos, que dans un jeu éternel de déploiement-éploiement.

Cette simultanété s'écoule dans le temporel puis s'y résorbe, invisible et lumineuse essence se jouant dans les miroirs du monde en d'innombrables reflets ; comment définir ce qui sans cesse feint d'être réel, et finit par se dissoudre dans la trame inconnaissable de l'esprit ? Cette expérience a été suggérée avec une extrême virtuosité par les penseurs de l'Inde ancienne, aussi bien hindous, bouddhistes que jaïns. La culture de l'esprit fut, est toujours, un axe essentiel de l'Inde, et il ne semble pas exagéré de penser que le sanskrit a participé à cet art de l'exploration des possibles par son aptitude à créer des mots « marquant » des nuances et des degrés, tels des dérivés formés à partir d'une unité première, la racine.

Cette « mise en mots » des idées a permis aux générations de penseurs qui se sont succédé de reprendre à l'envi les sentiers découverts jadis, et de les parcourir plus avant. L'aventure de la connaissance (intellectuelle, scientifique, spirituelle) menée en Inde avec passion depuis les



Maître enseignant à ses disciples et commentant probablement un texte sacré.

origines de la tradition védique – nous ne sommes pas encore capables de remonter plus loin –, a en effet trouvé dans le sanskrit un instrument de haute précision pour convertir la pensée en parole. Puis celle-ci en expérience vivante, grâce à la transmission et à l'interprétation.

De cette aventure, nous recueillons aujourd'hui une immense littérature, plus importante que celle du latin et du grec réunis, loin d'être intégralement éditée, et peu traduite en proportion du vaste corpus qu'elle constitue et qui englobe des champs aussi variés que la littérature, la philosophie, les doctrines religieuses (hindoue, jaïne, bouddhique) ; la politique, la médecine, et les autres sciences (architecture...). La littérature jaïne compte des milliers de manuscrits sanskrits dans les *Bhandārs* (réserves-bibliothèques) de l'Inde occidentale ; il en va de même pour les innombrables ouvrages bouddhiques conservés dans les bibliothèques et instituts en Inde ou à l'étranger.

Méthode d'enseignement : étude et transmission du savoir dans le cadre de la tradition hindoue

Adhyayana, *adhi-ayana* (étude), *adhyāpana* (enseignement) sur la base du causatif du verbe *adhi-I* (aller vers, connaître).

Au cours des années d'étude, il s'agit d'apprendre les *Veda* par cœur : le maître récite, l'élève écoute et assimile par transmission orale, jusqu'à ce qu'il devienne capable de les dire correctement. Il en va de même pour les *śāstra*, traités portant sur divers sujets. La puissance de mémorisation des *paṇḍita* (érudits) est étonnante, ils connaissent par cœur des centaines de milliers de versets, ne serait-ce que pour le *Ṛg Veda*. Cette tradition reste aujourd'hui vivante.

Les *gurukula*, *pāṭhaśāla*, ces diverses écoles représentent un élément essentiel de l'éducation. Elles regroupent un nombre variable de garçons¹ dont certains atteignent à un niveau de haute spécialisation, en divers domaines, par exemple le *Nyāya*, art de bien conduire un discours, Logique, ou bien *Mīmāṃsā* (exégèse des *Veda*), *Dharmaśāstra* (traités sur le *dharma*), *Alaṅkāra* (arts), etc.

*guru-kula** *guru* : maître ; *kula* : famille, racine
*pāṭhaśāla** *PATḤ paṭhati* : lire, étudier

La durée des études peut aller jusqu'à dix-huit ans. Pendant ces années, le maître prend en charge tous les frais (vêtements, nourriture), et l'élève procure son aide pour toutes les tâches domestiques, aller chercher du bois pour le feu, etc.

À la fin de ses études, l'élève est soumis à un examen par les érudits (*paṇḍita*) de sa région, au cours d'une cérémonie un certificat lui est remis, et à l'occasion de cette cérémonie l'élève fait un présent à son maître, la *gurudakṣiṇā*.

1. Les textes anciens de tradition védique évoquent une éducation pour les filles (cf. A. S. Altekar, *Education in Ancient India*), cependant différente de celle des garçons, liée à des fonctions distinctes. Aujourd'hui cependant, ponctuellement, des mouvements apparaissent pour remédier à cela : dans le Maharashtra, par exemple, depuis 1990, la *Jñāna-prabodhini-sabha* de Poona est une institution-pilote qui prépare pendant un an les femmes (jeunes filles ou femmes mariées) à la fonction de prêtre (*purohita*), en leur apprenant une vingtaine de *pūjā* (rites) et de *saṃskāra* (sacrements) des rites védiques. Cette innovation répond à une demande grandissante de femmes pour assurer ces fonctions, car celles-ci sont considérées comme plus honnêtes et plus patientes. Cf. Laurie L. Patton (éd.), *Jewels of Authority : Women and Textual Tradition in Hindu India*.

L'ouverture à d'autres horizons et l'établissement de connexions lointaines

Il faut également mentionner des universités réputées attirant de nombreux érudits d'autres régions ou de pays lointains même, à Taxila, Nālandā, Jagadala, Vikramaśīla... et qui ont largement contribué au rayonnement du Sanskrit, y compris dans le Moyen- et Extrême-Orient. Par ailleurs, du Cachemire au cap Comorin, des côtes occidentales aux rivages orientaux, des inscriptions et édits royaux, prouvent la présence ancienne d'écrits en langue sanskrite.

Des pans entiers de littérature sanskrite ou prākṛite ont voyagé jusqu'au Śrī Lanka, à Sumatra, Java, en Indochine ; au-delà de l'Himālaya vers le Tibet, la Chine, la Corée, la Mongolie, le Japon, ou encore vers l'Afghanistan, l'Iran, l'Asie centrale, le Turkestan oriental, le désert de Gobi et Taklamakan.

Signalons enfin une autre forme de diffusion du sanskrit dans le temps et l'espace, comme source de nombreuses langues indiennes : prākṛit, apabrahmśa, pāli, hindī, punjabī, kāśmīrī, bengalī...

Sylvain Lévi (1863-1935), Louis Renou (1896-1966) et Jean Filliozat (1906-1982) : trois indianistes pionniers dans le domaine des recherches sur la culture sanskrite.

– Sylvain Lévi : professeur au Collège de France (élu en 1894)

Le théâtre indien, fasc. 83, Bibl. EPHE IV^e section, 1963 (rééd.), Paris.

La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇa, Paris, bibl. EHESR vol. 11, 1898.

Sylvain Lévi, Études indiennes, histoire sociale, dir. Lyne Bansat-Boudon et Roland Lardinois, bibl. EHSR, Brepols, Turnhout, 2007.

– Louis Renou fut notamment directeur d'études à l'École Pratique des Hautes Études (IV^e section). Parmi ses ouvrages essentiels :

L'Inde classique, manuel des études indiennes en collaboration avec Jean Filliozat, Payot, Paris, 1947.

Suit le tome II (avec également Olivier Lacombe, Paul Démiéville, Pierre Meile), Paris 1957.

Études védiques et paninéennes, 17 volumes, Paris, Institut de Civilisation Indienne, 1955-1967.

Louis Renou : choix d'études indiennes, réunies par Nalini Balbir et Georges-Jean Pinault, EFEO, 2 vol., Paris, 1997.

– Jean Filliozat : professeur au Collège de France en 1952, fonde l'Institut français de Pondichéry en 1955. Parmi ses ouvrages essentiels :

La doctrine classique de la médecine indienne. Ses origines et ses parallèles grecs. Paris, Imprimerie nationale, 1949. (Thèse de doctorat ès lettres, 1946)

L'Inde vue de Rome. Textes latins de l'antiquité relatifs à l'Inde, textes, trad., comm., Paris, Les Belles Lettres, 1986, avec Jacques André.



Le banyan, ou nyagrodha, est l'arbre consacré à Viṣṇu (Vishnou) et aux divinités de villages ; ses racines aériennes, resurgissant pour former de nouveaux arbres, lui confèrent une amplitude spectaculaire, il offre ainsi un havre de paix ombragé aux promeneurs (Photo C. Poggi).

LES GRANDES CATÉGORIES DE LA LITTÉRATURE SANSKRITE

Les sciences védiques

Selon la tradition, quatorze domaines distincts composent le corpus littéraire, parmi lesquels :

- les quatre *veda*, textes sacrés révélés ;
- les six *aṅga* (traités secondaires relatifs aux textes et aux rites védiques) :
śikṣā : prononciation ;
kalpa : rituel, comprenant les *śrautasūtra* et *prayoga, grhya sūtra* (rites domestiques) ;
vyākaraṇa : grammaire ;
nirukta : analyse de mots ;
chandas : métrique ;
jyotiṣa : astronomie.

Autres textes relevant de la tradition védique :
 les *Brāhmaṇa* (appartenant aux *Veda*) ;
 les *Āraṇyaka* appartenant aux *Brāhmaṇa* ;
 les *Upaniṣad*, ou *Vedānta* (fin du *Veda*).

Une halte à l'écoute des *Upaniṣad*

Véritable trésor spirituel de l'Inde, les *Upaniṣad* sont au nombre de cent huit selon la tradition, mais bien plus nombreuses en réalité ; elles contiennent une pensée philosophique et spirituelle qui fut approfondie dans le cadre du *Vedānta*, ainsi que dans les autres *darśana*. Délaissant la pratique rituelle développée à l'extrême dans les *Veda*, les *Upaniṣad* ouvrent une voie où prévaut la Connaissance intuitive du Soi (*ātman*), identifié à l'Absolu (*Brahman*), ainsi que l'expérience du Souffle de Vie (*prāṇa*), perçu dans la *guha* (caverne du cœur).

Les brefs passages qui suivent sont simplement destinés à donner une idée de la puissance poétique des métaphores qui sous-tendent la parole upanishadique :

« Je suis celui qui meut l'arbre.
Ma renommée est comme la cime d'une montagne.
Suprêmement pur, je suis comme la bonne ambroisie dans le coursier.
Je suis un trésor éclatant.
Sage, immortel, impérissable.
Ainsi est l'enseignement du *Veda* par (le poète) Triśanku. »

Taittirīya Upaniṣad, I.10 (trad. E. Lesimple, dans L. Renou, *Les Upanishads*)

« Aussi vaste que l'espace qu'embrasse notre regard est cet espace à l'intérieur du cœur. L'un et l'autre le ciel et la terre y sont réunis, le feu et l'air, le soleil et la lune, l'éclair et les constellations ; tout ce qui se trouve ici-bas et aussi tout ce qui ne s'y trouve pas. »
Chāndogya Upaniṣad, VIII.1-3

« La nature essentielle de l'éther (*ākāśa*) dans l'espace (*kha*) du cœur n'est autre que la splendeur suprême (*tejas*). »
Maitri Upaniṣad, 7.11

Yama, le dieu de la mort, du passage, de la transformation ultime, s'adresse ainsi à Naciketas, désireux d'« immortalité », l'incitant à se dépasser, à sortir de ses limites et de sa somnolence :

« Levez-vous ! Éveillez-vous !
Quand vous aurez obtenu l'objet de vos vœux,
soyez vigilants !

Il est très difficile de marcher sur la lame effilée d'un rasoir,
C'est ainsi que les poètes expriment le péril de la route. »

Katha Upaniṣad III.14 (trad. Alain Porte)

« Lorsqu'ont disparu tous les désirs qui sont rivés au cœur,
le mortel accède alors à ce qui ne meurt pas
il atteint ici-bas à ce qui ne meurt pas. »

Katha Upaniṣad VI.14 (trad. Alain Porte)

Les six *darśana* de l'hindouisme

Ces six « perspectives » ou systèmes sont, chacune à leur manière, des voies de libération visant une juste vision de la Réalité ; ils sont selon la tradition hindoue regroupés par deux : *Vedānta* et *Mīmāṃsā* ; *Nyāya* (logique) et *Vaiśeṣika* (physique) ; *Sāṃkhya* (système dénombrant les catégories universelles) et *Yoga* (art de l'union au divin en soi et dans l'univers).

Dans le courant de l'*Advaita**-*Vedānta*, Śankara (VIII^e-IX^e s.), maître spirituel et philosophe de grand renom, renouvela la métaphysique hindoue ; il eut de nombreux disciples dont des lignées perdurent aujourd'hui. Le sanskrit de Śankara est d'une infinie clarté. Parmi ses œuvres essentielles, citons l'*Upadeśasahasrī* (Traité des mille enseignements), le *Śārīrakamīmāṃsābhāṣya* (Commentaire des *Vedāntasūtra*), *L'Océan de félicité du Délivré-Vivant*.

Tous ces systèmes relevant des *darśana* sont à l'origine d'une littérature prolifique, comprenant les textes et leurs commentaires, ils se sont eux-mêmes ramifiés en des écoles « spécialisées » (*saṃpradāya*) ; par exemple le *Vedānta* dualiste *dvaita* ou non-dualiste *advaita*, ou mitigé *viśiṣṭādvaita*, *dvaitādvaita* (duel non-duel)... Leurs plus éminents auteurs, shivaïtes ou vishnouïtes, connaissent une grande renommée : Śankara, Rāmānuja, Mādhava, Ānandatīrtha, Nimbārka, Rāmānanda, Vallabha, Caitanya...

Sur les lois

Les *dharma-śāstra*, portant sur les lois en tout genre, politiques, sociales, morales, divines... et concernant les rois comme les femmes et les enfants, donnent une vision de la pensée politique de l'Inde ancienne et forment un développement des *dharma-sūtra* védiques. *Dharma* signifie dans ce contexte « devoir à accomplir ». Les plus célèbres législateurs, Manu et Yājñavalkya, ainsi que les *smṛtikāra* tels que Parāśara, Nārada, Kātyāyana..., les auteurs Nibandha, Asahāya, Viśvarūpa, etc. ont produit d'innombrables ouvrages centrés sur la codification des particularités de toutes sortes dans le but de maintenir, par le respect du *dharma*, un bon équilibre dans la société.

Une part importante de ces ouvrages n'a pas été publiée.

Bhaja Govinda, hymne de dévotion en l'honneur de Kṛṣṇa, attribué à Shankara (VIII-IX^e s.).

भज गोविन्दम्

१. द्वादशमञ्जरिकास्तोत्रम्

भज गोविन्दं भज गोविन्दं
भज गोविन्दं मूढमते ।
संप्राप्ते सन्निहिते मरणे
नहि नहि रक्षति 'डुकृञ् करणे' ॥
मूढ जहीहि धनागम तृष्णां
कुरु सदबुद्धिं मनसि वितृष्णाम् ।
यल्लभसे निजकर्मोपात्तं
वित्तं तेन विनोदय चित्तम् ॥ १ ॥
नारी-स्तनभर-नाभीदेशं
दृष्ट्वा मा गा मोहावेशम् ।
एतन्मांस-वसादि-विकारं
मनसि विचिन्तय वारं वारम् ॥ २ ॥
नलिनी-दल-गत-जल-मतितरलं
तद्वज्जीवित-मतिशयचपलम् ।
विद्धि व्याध्यभिमानग्रस्तं
लोकं शोकहतं च समस्तम् ॥ ३ ॥
यावद्विक्तोपार्जनसक्त-
स्तावन्निज-परिवारो रक्तः
पश्चाज्जीवति जर्जरदेहे
वार्ता कोऽपि न पृच्छति गेहे ॥ ४ ॥
यावत्पवनो निवसति देहे
तावत् पृच्छति कुशलं गेहे ।
गतवति वायौ देहापाये
भार्या बिभ्यति तस्मिन् काये ॥ ५ ॥
अर्थमनर्थं भावय नित्यं
नास्ति ततः सुखलेशः सत्यम् ।
पुत्रादपि धनभाजां भीतिः
सर्वत्रैषा विहिता रीतिः ॥ ६ ॥

Quatre autres champs de connaissance furent ajoutés par la suite, portant les noms de *vārtā*, *kāmāsūtra*, *śilpaśāstra*, *daṇḍanīti* et concernant les domaines suivants :

- *vārtā* : agriculture, bétail, commerce ;
- *kāmāsūtra* : science de l'amour et du plaisir ;
- *śilpaśāstra* : art, architecture, sculpture, beaux-arts ;
- *daṇḍanīti* : art de gouverner, politique.

De la politique

Dans ce domaine également, l'Inde produisit une littérature digne d'intérêt, dont le remarquable ouvrage intitulé *Arthaśāstra* composé par Kautilya, est probablement contemporain de Candragupta Maurya (iv^e avant notre ère). On y trouve de nombreuses références à des auteurs plus anciens : Bṛhaspati, Bahudantiputra, Viśālākṣa, Uśanaś...

Quelques autres ouvrages importants dans ce même domaine :

- le *Nītiśāstra* de Kāmandaka s'inscrit dans le droit fil de l'*Arthaśāstra*
- le *Nītivākyāmṛta* de Somadevasūri (jāin)
- le *Laghu arthanīti* de Hemacandra (jāin)
- le *Yuktikalpataru*, attribué au roi Bhoja
- le *Nītiratnakāra* de Candésvara
- le *Nītiprakāśikā*
- le *Śukranīti*.

Il faudrait également mentionner certains passages, notamment dans la *Rājanīti*, des traités sur le *dharma* (*Dharmaśāstra* et *Dharmasūtra*) ainsi que certains passages des épopées *Mahābhārata* et *Rāmāyaṇa*.

Sur la grammaire

L'un des six *anga*, membre ou traité lié au *Veda*, inclut *śikṣā* (prononciation), *vyākaraṇa* (grammaire), *nirukta* (analyse philologique). La brillante tradition de grammairiens qui vit le jour en Inde, en raison de l'importance fondamentale accordée à la parole révélée du *Veda*, donna lieu à des œuvres aussi anciennes que marquantes.

Nirukta « Interprétation » (étymologique)

La tradition linguistique indienne développa, parallèlement à la grammaire, un art de l'analyse sémantique et étymologique (*nirvacana-śāstra*) auquel Yāska (iv^e-iii^e av. n. è.) consacra un ouvrage fameux intitulé *Nirukta*. Celui-ci se présente sous la forme d'un commentaire du plus ancien recueil lexicographique indien, le *Nighantu* (ou *nighantavaḥ* au pluriel), dont le but est de fournir des éclaircissements aux termes difficiles se trouvant dans les *Veda*. Cette méthodologie fondée sur l'herméneutique est omniprésente dans la philosophie indienne, comme dans les textes religieux, ainsi que dans les textes tibétains issus de la traduction du sanskrit. Par exemple, le terme *dīkṣā** (rite d'initiation) est analysé à travers deux activités (donner-détruire) : « ce par quoi la connaissance est donnée (*dīyate*) et l'impression de (recroquevillement) de la conscience individuelle est détruite (*kṣīyate*). » En 1852, Rudolph Roth fut le premier en Occident à éditer le *Nirukta* de Yāska ; en découvrant cette œuvre, les spécialistes de la philologie comparée n'hésitèrent pas à voir en lui un précurseur de la linguistique.

Pānini (*cf. supra*) est l'auteur d'un traité grammatical d'une étonnante ingéniosité quant à ses qualités d'analyse et de synthèse de la langue sanskrite ; il évoque, dans son œuvre intitulée l'*Aṣṭādhyāyī*, certains de ses prédécesseurs (Śākaṭāyana, Pauskarasādi, Śākalya, Āpiśali...). Il faut mentionner, un siècle plus tôt, au v^e avant notre ère, Varṣa et Upavarṣa, établis à Pataliputra.

D'autres grammairiens, tout aussi inventifs, suivirent, Vyādi, Patañjali..., ceux que l'on appelle les philosophes-grammairiens, tel Bhartṛhari auteur de la *Vākyapadīya*, et les auteurs de la *Prakriyākaumudī*, *Kāśikāvṛtti*... Il est impossible de citer tous ces travaux de réflexion sur la grammaire ; nombre d'entre eux ont la particularité de dépasser ce que nous nommons grammaire, en mettant en évidence les correspondances univers-parole, en cherchant à comprendre comment le sens « éclôt » à la conscience, notamment chez Bhartṛhari.

Sur l'histoire

La notion de temps est fort différente en Inde et en Occident. L'intuition d'une temporalité cyclique, au sein de laquelle les mondes se manifestent puis se résorbent alternativement, induit nécessairement une autre approche de l'histoire.

Les rythmes du monde

Les *Purāṇa*, ainsi que les *Upapurāṇa*, au nombre de dix-huit selon la tradition, restituent des événements passés : une histoire, telle qu'elle fut conçue par les auteurs indiens dans la perspective des *kalpa*, des *manvantara*, des *yuga*, termes

désignant les périodes cosmiques fonctionnant sur un mode cyclique. Ni commencement ni fin, pour ces vagues de manifestation cosmique surgissant puis se résorbant dans l'océan atemporel.

*Kalpa**, *manvantara**, *yuga** : ces notions appartiennent à la culture indienne qui conçoit la temporalité de manière cyclique, en « vagues » de temps émergeant de l'océan infini ; la plus vaste de ces « vagues », le *kalpa*, dure quatre milliards trois cent vingt millions d'années (le temps d'une manifestation cosmique), prélude à une dissolution de même durée. À l'intérieur de chaque *kalpa* se dessinent encore de nombreuses subdivisions, successions d'apparitions et de résorptions du monde, telles les « périodes de Manu » (*manvantara*).

- un *manvantara* (*manu-antara*) comprend quatre *yuga* (périodes arithmétiquement décroissantes 4-3-2-1 *satya-*, *treta-*, *dvāpara-*, *kali-yuga*) ;
- une cinquantaine de périodes de Manu (*manvantara*) (chacun durant environ 78 000 ans) composent un *kalpa*, durée de la création d'un univers ;
- plusieurs *kalpa* composent une création cosmique *mahākalpa* (grand *kalpa*).

Les rois des premières dynasties, d'origine lunaire et solaire selon la mythologie indienne, sont énumérés dans les *Purāṇa*. Certaines parties sont consacrées à des branches de connaissance variées : médecine, astronomie, grammaire, rituels festifs, philosophie.

**Quelques passages de la *Rājatarāṅginī*,
la « Rivière des Rois », de Kalhana (XII^e
siècle) : l'un des rares textes historiques de
l'Inde ancienne**

La *Rājatarāṅginī*, composée par Kalhana, fils d'un ministre cachemirien du XII^e s., représente une œuvre historique originale en Inde ancienne. Elle relate les origines mythiques du Cachemire, en un temps où les dieux et les êtres de légende l'habitaient ; puis les dynasties royales qui se sont succédé, les faits et gestes des souverains, les fondations essentielles, etc. Pour cette entreprise, Kalhana se fonde sur des repères de divers types : narrations antérieures, monnaies, inscriptions, monuments...

L'intention de ce récit qui s'adresse aux rois et aux lettrés, est à maints égards didactique ; il s'agit de mettre en évidence la pérennité du *dharma*, notion centrale de l'indianité, « norme cosmique », « loi d'harmonie universelle », garante du bon ordre des choses, maintenant l'équilibre du monde comme de chaque réalité. Une lecture de l'histoire ne peut se faire, dans ce contexte, qu'en référence à cette dimension éthique implicite ; elle se donne pour tâche de mettre en garde contre les conséquences des actes non conformes à l'orthopraxie, cause de disharmonie et désordre divers, cataclysmes, famines, dégénérescence, dépravation... Voici quelques versets du chapitre premier évoquant les origines mythologiques du Cachemire : « Stimulante ou apaisante, selon le temps et le lieu, cette histoire, concordant (avec la réalité) peut se montrer, telle une médication, d'une grande utilité à l'usage des rois. 21 D'autre part, quel homme à l'esprit raffiné pourrait-il demeurer insensible à une telle composition littéraire qui traite d'événements se

succédant à l'infini dans un lointain passé ? 22 Le moment venu, après avoir profondément réfléchi sur le caractère éphémère de l'étincelle de vie (qui anime tous) les êtres, puisse-t-il alors discerner cette onction royale qu'est la saveur de l'apaisement. 23

Quant à vous, ami, buvez et savourez la limpide Rivière des rois, dont les flots harmonieux (regorgent) de saveurs ; (qu'elle soit versée) dans la coupe de vos oreilles (telles) des huîtres perlières. 24

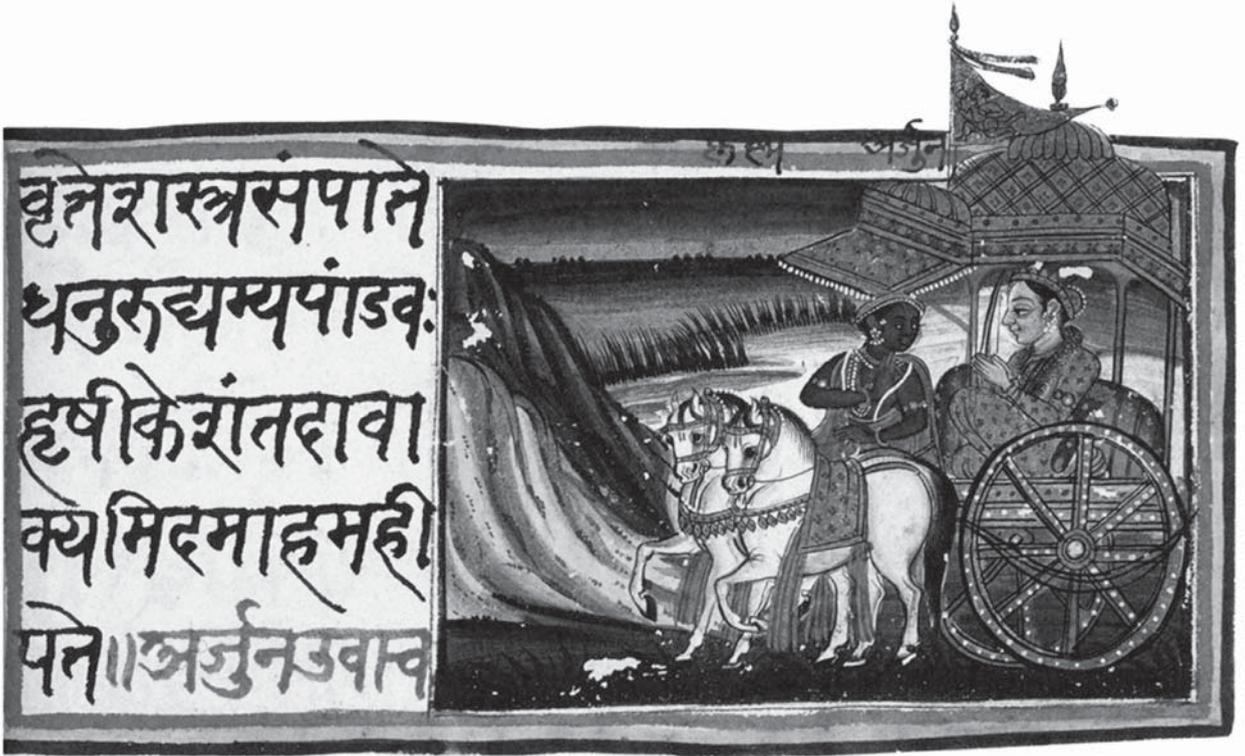
Autrefois (seul) le lac de Satī (existait) ; depuis l'origine du monde, en effet, la terre demeura recouverte par les flots dans le ventre de la vallée de l'Himālaya, et cela dura pendant six périodes de Manu. 25

C'est alors qu'à l'aube de (la période cosmique nommée) *Vaivasvata Manu*, (le Seigneur de la création) Prajāpati Kaśyapa suscita l'existence des dieux tels que Druhina, Upendra, Rudra, etc. qu'il fit « descendre » (sur terre) ; après avoir terrassé Jalodbhava qui y résidait, il établit à l'emplacement du lac le royaume (*maṇḍala*) du Cachemire. 26-27

Il est placé sous la protection de Nīla, suprême souverain de tous les Nāga, qui a pour parasol (emblème royal) Nīla Kunda (bassin) où affluent les eaux de la (rivière) Vitastā. 28

C'est là même que (se tient) Gaurī (la Blanche, Parvatī, parèdre de Śiva), le visage tourné, en adoration, vers Guha (Śiva), alors que son lait abondant est bu par Ganeśa (son fils, le dieu à tête d'éléphant). Cependant, se tournant vers les terres, elle devient (dans un même mouvement) la Vitastā dont les eaux désaltèrent les *nāga*. 29

C'est là que vivent les *nāga*, au premier rang desquels figurent Śankha et Padma, tels les gardiens des trésors-eaux de la Cité de Dhanada, le Dispensateur de Fortune. 30 »



Page de la Bhagavad Gītā avec une peinture montrant Arjuna et son cocher Kṛṣṇa (Krishna), manifestation de Viṣṇu, sur leur char.

Les poèmes épiques : le *Rāmāyaṇa* et le *Mahābhārata*

Le *Rāmāyaṇa* et le *Mahābhārata* sont les deux grandes épopées qui ont traversé les siècles ; chers au cœur de tous les Indiens, ces trésors de connaissance (religieuse, politique, éthique...) sont présents dans chaque village, maison, en langue sanskrite ou dans des traductions en diverses langues régionales, tamoul, telugu, malayalam, bengali, hindi...

Les thématiques de ces deux épopées sont universelles : le *dharma* (devoir, justice) sert de gouvernail pour se diriger sur l'océan du *samsāra*, son respect favorise l'harmonie sur tous les registres ; dès lors qu'il n'est plus considéré, surgissent les conflits déchirant des familles pour des raisons de pouvoir ou autres, l'existence devient un champ de bataille. Telle la scène de

ces épopées où s'affrontent depuis des générations immémoriales des êtres étroitement liés par leur parenté ou d'autres relations privilégiées (maître-disciple...). Rāma, le héros du *Rāmāyaṇa*, connaît les épreuves de l'exil ; les Kuru et les Pāṇḍava s'affrontent tout au long du *Mahābhārata*.

Le *Rāmācaritamānasa* de Tulsidās est célébré comme une œuvre de sagesse marquante.

La *Bhagavad Gītā*, joyau du *Mahābhārata*

La *Bhagavad Gītā*, tout en étant une partie du *Mahābhārata* (qui n'est pas un livre de la Révélation, *śrūti*), est célébré comme un chant sacré, sur le même plan que les *Upaniṣad*. Ce « Chant du Seigneur » était pour Gandhi un joyau spirituel et un refuge inébranlable dans les moments tragiques qu'il dut traverser.

La *Bhagavad Gītā*, « Chant du Bienheureux », est tirée du VI^e livre du *Mahābhārata*. Ce texte sacré, le plus vénéré des hindous, appartient au courant de la *Bhakti*, voie de la Dévotion. Il met en lumière la notion de *svadharma* (« devoir » personnel).

De nombreux commentaires ont été composés sur la *Bhagavad Gītā*, citons celui de Jñāneśvara en marathī, ainsi que celui du philosophe cachemirien Abhinavagupta, non traduit en français, rarement mentionné, qui contient des passages d'un grand intérêt.

Le Gītārthasaṃgraha, commentaire à la Bhagavad Gītā d'Abhinavagupta (X^e-XI^es.)

(traduction adaptée de quelques versets)

« ... Le *karman* ne rend pas prisonnier par lui-même. C'est l'âme qui fabrique ses propres liens lorsque les actions sont transformées en tendances résiduelles (*vāsanā*). » II.39
 « Tant que l'âme reste attachée aux fruits de l'action (profane et même religieuse), elle s'avère inapte au *samādhi*, même si elle bénéficie d'un enseignement juste. » II.44
 « (...) L'attachement au "non-agir" est tout aussi pernicieux, il dérive d'une mauvaise compréhension, et de fait doit être déraciné. » II.47
 « (...) car tout désir est un lien. » II.48
 « Le véritable *yogin*, même immergé au sein des activités quotidiennes, se tient au-delà de l'existence mondaine... Dans la nuit (de *Māyā*) il demeure éveillé. *Māyā* se présente sous deux formes : la première est le monde des noms et des formes (*nāma-rūpa*) ; la seconde est le champ d'expérience et la quête insatiable du plaisir.

Le *yogin* ne se laisse pas prendre au jeu des apparences de *māyā*. » II.69

« Il ne se projette pas au dehors pour satisfaire ses désirs ; lorsqu'ils se manifestent à sa conscience, associés aux sens, les désirs ne l'affectent pas plus que des rivières se jetant dans l'océan ne le troublent. » II.70

« Étrange en vérité la manière dont l'esprit agit dans le yoga : il s'aventure parmi les objets des sens tout en y renonçant. »

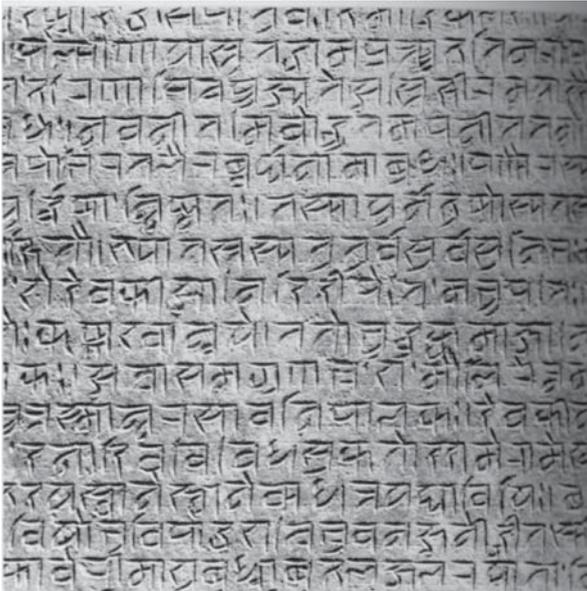
« En ce monde on ne peut se passer d'agir ; corps, parole, pensée procèdent d'une vibration (*parispanda*). » III.3

« Le soi est nourri par l'expérience heureuse des sens. » III.14

« La bienveillance envers autrui est un motif d'action, même lorsqu'on n'a plus rien à attendre pour soi-même. » III.20

« Il n'existe aucun lien de mérite ou de démerite (*karman*) pour celui qui agit libre d'attachement et en accord avec sa propre nature (*svadharma*). Celle-ci est enracinée dans le cœur de toute créature, personne n'en est dépourvu. » III.35

« Même au cours de sa vie, associé à un corps, il met un terme au *samsāra*, grâce à son équanimité, car il demeure inébranlable dans l'expérience ininterrompue de l'unité en *Brahman*, l'Absolu. Il devient un libéré-vivant (*jīvan-mukta*). » V.10



Extrait d'un texte médical de l'Āyurveda.

La littérature sur la science médicale, *āyurveda*

*Āyurveda** : *āyur* ou *āyus**, vie, longévité (racine verbale *I, Ī, AY*, signifiant aller/se mouvoir, dans le courant de la vie, dans le rythme du monde).

L'*āyurveda* aurait pour origine un traité ancien relatif (*upāṅga*) à l'*Atharva Veda* ; on évoque également le nom du sage Ātreya comme fondateur de cette science qui comprenait la chirurgie, le soin des maladies, la démonologie, la pédiatrie, la toxicologie, la science des élixirs et des aphrodisiaques.

Les connaissances en cette matière furent rassemblées dans de vastes recueils nommés *saṃhitā*, dont les plus célèbres portent le nom de leurs auteurs : Caraka, Suśruta, Kaśyapa, Bhela...

Samhitā participe passé de *saṃ-DHĀ* : recueilli, rassemblé, mis ensemble

Six parties composent ces recueils, datant semble-t-il du IV^e siècle avant notre ère : le premier, *sūtrasthāna*, traite des remèdes, de la diététique, de l'éthique du médecin ; le deuxième des huit maladies principales ; le troisième de la pathologie en général et de la formation des médecins ; le quatrième de l'anatomie et de l'embryologie ; le cinquième des diagnostics et pronostics ; les sixième et septième des thérapies spécifiques et générales.

De nombreux autres ouvrages faisant autorité firent suite à ces *saṃhitā*, composés par Vāgbhata, Mādhavākara, Cakrapāni, Nagārjuna, Bhāvamiśra...

Au cœur de l'*āyurveda* se trouve une vision du composé humain tissé des mêmes éléments que l'univers ; cette interconnexion micro-macrocosme s'est trouvée approfondie avec la théorie des *tridoṣa*, qui étudie les conditions d'équilibre (et ses imperfections) des éléments air-feu-eau dans le corps.

Tridoṣa tri-doṣa, les trois humeurs du corps

Les trois humeurs du corps (*vaṭa*, *pitta* et *kapha*) possèdent des équivalents subtils appelés *prāṇa*, *tejas* et *ojas* et pouvant se dénommer « les trois essences vitales ». Ce sont les racines ou les forces maîtresses de *vaṭa*, *pitta* et *kapha* contrôlant les fonctions psychophysiques ordinaires qui, une fois réorientées correctement, stimulent également les potentiels spirituels supérieurs. Elles ne sont pas de simples puissances provenant du corps physique mais elles proviennent également des corps subtil et causal (*cf.* la théorie des trois corps causal, subtil et grossier).

Prāṇa, *tejas* et *ojas* sont les formes essentielles ou bénéfiques de *vaṭa*, *pitta* et *kapha*, maintenant une vitalité positive. À la différence des *dosa* (défaut, manque, dommage) qui sont des facteurs de maladie, elles favorisent la santé, la créativité et le bien-être et fournissent le soutien nécessaire aux pratiques yogiques plus approfondies et aux pratiques de méditation.

Définitions :

Prāṇa (force vitale première) : énergie subtile d'air en tant que force maîtresse et intelligence qui nous guide en toutes choses ; elle est à l'origine des fonctions psychophysiques, responsable de la coordination de la respiration, des sens et de l'esprit. Au niveau intérieur, elle gouverne le développement de tous les états supérieurs de la conscience.

Tejas (rayonnement intérieur) : énergie subtile de feu en tant que rayonnement de vitalité par laquelle nous digérons, et transformons l'air, les impressions et les pensées. Au niveau intérieur, elle gouverne le développement de toutes les capacités perceptives supérieures.

Ojas (vigueur première) : énergie subtile de l'eau en tant que réserve vitale accumulée ou base de l'endurance physique et mentale ; essence intériorisée de la digestion des aliments, de l'eau, de l'air, des impressions et des pensées. Au niveau intérieur, elle est responsable de toutes les facultés supérieures.

Ces trois puissances sont interdépendantes. *Prāṇa* et *tejas* prennent racine dans *ojas* et peuvent être considérées comme des aspects de *ojas*. *Tejas* est l'énergie de chaleur et de lumière de *ojas*, possédant une qualité grasse comme le ghee (beurre clarifié utilisé pour le rituel) et pouvant maintenir une flamme allumée. *Prāṇa* est

l'énergie et la puissance provenant de *ojas*, une fois celle-ci enflammée et transformée en *tejas*. Un *ojas* adéquat représente le potentiel et la résistance que possèdent le mental et le système nerveux à soutenir *tejas* et *prāṇa*. *Ojas* a l'aptitude de se transformer en *tejas* (chaleur), qui elle-même possède l'aptitude à se transformer en *prāṇa* (électricité). (D'après David Frawley, *Yoga et Ayurveda*)

La notoriété de cette science fut telle que les souverains de Perse firent traduire en *pehlvi* un grand nombre d'ouvrages médicaux. De cette version, découlèrent celles en arabe, puis en langues européennes. Les commentaires firent suite aux traités médicaux, selon l'ancestrale tradition indienne. Certains livres sont consacrés également à la santé des éléphants, chevaux, aussi bien que des arbres.

Il est évident que la majeure partie de ces recherches demeure encore peu connue.

Dictionnaires sanskrits

Au-delà de l'indiscutable richesse lexicale du sanskrit, ces ouvrages nous laissent aujourd'hui entrevoir l'ampleur et la vigueur d'une pensée qui a su se doter d'un instrument efficace, nuancé, capable d'inventer et de véhiculer des idées toujours nouvelles à l'aide de formations lexicales novatrices. Une telle attitude prouve combien la parole fut et est encore une dimension essentielle de la culture indienne.

Les premiers recueils de vocabulaire datent des *Nighantu*, (recueils de mots) destinés à une connaissance précise des textes védiques. Cette recherche connaît une nouvelle étape avec le

Nirukta de Yāska qui se présente comme une systématisation du précédent.

Les *Kośa* (enveloppes) offrent des listes de synonymes qui servent aux poètes pour affiner leurs compositions.

La tradition attribuée à Kātyāyana et Vyādi la création d'antiques lexiques, perdus aujourd'hui. Le plus ancien, attesté à ce jour, porte le nom de *Nāmaṅgānuśāsana*, attribué à Amarasimha et datant probablement de l'époque de Candragupta Vikramāditya (membre de la dynastie des Gupta). Ce dictionnaire d'Amara suscita divers commentaires de la part des *paṇḍita* dont Kṣīrasvāmin, Vandyaghatīya, Sarvānanda, Rāyamukuta..., d'autres œuvres encore fournissent des compléments :

l'*Abhidhānaratnamālā* de Halāyudha, la *Viajayantī* de Yādavaprakāśa,

l'*Abhidhānacintamāni*, le *Nighantuśeṣa*,

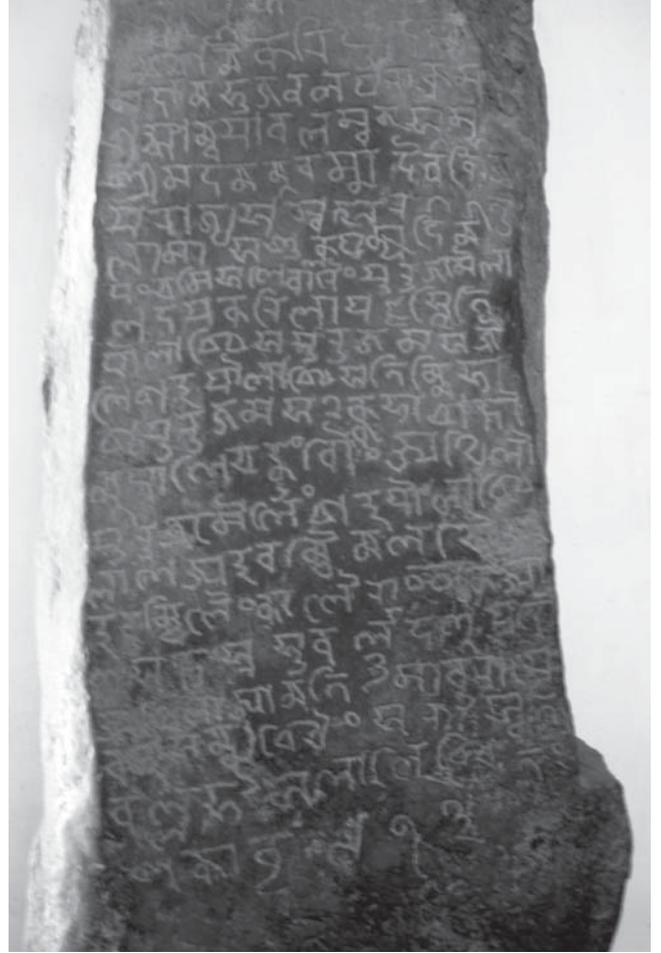
l'*Anekārthasaṅgraha* d'Hemacandra (jain),

l'*Anekārthāśabdakośa* de Medinīkara.

Il existe également des lexiques de mots d'une syllabe « *ekākṣarakośa* », à deux formes *dvirūpakośa* ou trois formes *trirūpakośa*.

Le *Mahāvīyutpatti* est également un lexique de termes techniques bouddhiques.

Le *Mantrakośa* donne le sens des *mantra*, syllabes sacrées.



Stèle d'inscriptions en devanāgarī.



Viṣṇu Maunavratin (observant son vœu de silence) ; Khajuraho, ca x^e s.

LITTÉRATURE ET POÉSIE (KĀVYA)

Le poète (*kavi*) est une figure essentielle de la culture sanskrite. Le premier d'entre eux passe pour être Vālmīki, l'auteur du *Rāmāyaṇa*, célébré comme l'*ādikāvi*, poète primordial.

L'invention du *kāvya** est illustrée dans un récit légendaire, issu du texte intitulé *Kāvyaṁīmāṁsā*, composé par Rājaśekara (IX^e-X^e siècles) ; on raconte que le premier « homme-poète », *kāvyaṇṇuṣa* (prononcé *kāvyaṇṇourouṣa*), naquit de Sarasvatī, la déesse de la Parole, et ce fut Brahmā lui-même, le dieu de la création, qui lui accorda cette grâce. Sitôt apparu l'enfant rendit hommage à sa mère ; se prosternant à ses pieds, il prononça ces paroles en vers rythmés :
« L'univers entier est fait de parole,
Les objets sont ses métamorphoses
Et je ne suis moi-même que votre transformation,
Poésie devenue chair, moi qui vénère vos pieds. »

Sarasvatī, éblouie par cet art de la parole, jusque-là inconnu, embrassa tendrement son fils et lui parla ainsi : « tu es l'inventeur de la poésie, ton corps est fait de mots et de significations, ta bouche est le sanskrit, tes bras sont les *prākṛit* (*prākṛta*, langues vernaculaires)... Le *Veda* même te rend hommage. »

Quelques grands poètes :

Citons à titre d'exemple deux remarquables poètes d'expression sanskrite, qui ont marqué l'art du *kāvya* : Aśvagośa et Kālidāsa.

Aśvagośa (II^e s.)

Ce brahmane converti au bouddhisme, contemporain du roi Kanishka, de la dynastie Kuśana est l'auteur de deux grands poèmes épiques, le *Saundarānandakāvya* racontant en 18 chants la conversion de Nanda, le demi-frère du Bouddha et le *Buddhacaritakāvyaśūtra*, ainsi que d'autres ouvrages qui lui sont attribués, retrouvés sous forme de fragments.

La création littéraire connut une apogée durant l'ère Gupta (IV^e-VI^e s.) ; en témoignent les inscriptions gravées sur les piliers, à l'initiative de Samudragupta, composées par le poète Harisana, ainsi que celles du temple du Soleil par Vatsabhattacharya ; Kālidāsa, céléberrime poète dont la réputation s'étendit hors de l'Inde, fut surnommé « l'un des neuf joyaux de la cour de Candragupta Vikramaditya », de la dynastie des Gupta.

Kālidāsa (IV^e-V^e s.)

Kālidāsa considéré comme l'un des plus grands poètes et dramaturges classiques de l'Inde, demeure une référence aujourd'hui encore dans la littérature et le théâtre. Il fut l'un des premiers auteurs, dès la fin du XVIII^e s., à être traduit dans des langues européennes. Hormis le célèbre *Abhijñāna Śakuntalā*, ce poète est également l'auteur des ouvrages suivants : *Ṛtusamhāra*, *Meghadhūta*, *Kumarasaṁbhava*, *Raghuvamśa*.

Dans ses traités sur l'art¹, Abhinavagupta, comme de nombreux auteurs indiens, prend en exemple certains versets de Kālidāsa pour illustrer l'essence de la poésie : celle-ci consiste pour une œuvre à être doté de saveur (*rasa*) et d'une intense puissance de suggestion (*dhvani*). Tel est le cas du verset suivant, évoquant la fuite éperdue d'une gazelle devant celui qui la pourchasse : « Elle jette ici et là des coups d'œil vers le char qui la poursuit, tournant son cou gracieux. Comme effrayée par le choc de la flèche, elle ne cesse de bondir en avant. De sa gueule qui s'ouvre tant elle est épuisée, s'échappent herbes à peine mâchées et gouttes (de salive), parsemant sa trajectoire. Bondissante, elle se déplace moins sur la terre que dans l'espace. » *Śakuntalā*, I.2

Parmi les autres auteurs et leurs œuvres les plus notables à découvrir, citons :

Bhāravi : *Kīratājuntīya*
 Bhatti : *Rāvanavadha*
 Kumāradāsa : *Jānakīrana*
 Māghakavi : *Śīsupālavadhā*
 Śrī Harsa : *Naisadhacarita*.

Ou encore les quatre poètes suivants, reconnus comme les plus éminents de l'Inde ancienne :

Bhartṛhari : *Śṛṅgāra-Śataka*, *Vairāgya-Śataka*,
Nīti-Śataka
 Amaru, *Amaru-Śataka*
 Bhallata, *Bhallata-Śataka*
 Jayadeva, *Gītāgovinda*.

1. Les deux traités d'esthétique composés par Abhinavagupta sont le *Dhvānyālokalocana* (commentaire sur le *Dhvānyāloka* d'Anandavardhana) et l'*Abhinavabhāratī* consacré à un commentaire du *Nāṭyaśāstra*.

L'art poétique

Ces œuvres ont bénéficié d'un art poétique achevé, exprimé dans le *Nāṭyaśāstra* « Traité sur la danse (et le théâtre) » de Bhārata (probablement antérieur à notre ère), destiné à mettre en évidence les défauts et les qualités de l'écriture, sous la forme d'une codification précise comprenant maints exemples. L'*Alaṃkāra*, terme signifiant « ornement » (de la parole), rassemble diverses figures de style classiques en littérature.

De nombreuses écoles de poésie virent le jour en Inde, celles du *rasa* (saveur), *alaṃkāra* (ornement), *dhvani* (résonance), *vakrokti* (figure fondée sur l'équivoque). Voici, parmi les plus célèbres, quelques titres et leurs auteurs :

Kāvyaālaṃkāra de Bhāmaha (vii^e s.)
Kāvyaadarśa de Daṇḍin
Kāvyaālaṃkāra de Vāmana
Alaṃkārasaṃgraha de Udbhata
Kāvyaamāmsā de Rājasekhara
Dhvanyāloka de Ānandavardhana
Vakroktijīvita de Kuntala
Sarasvatīkaṇṭhābharana de Bhoja
Kāvyaaprakāśa de Mammata
Aucityavicāracarcā de Kṣemendra
Sāhityadarpana de Viśvanātha
Ekāvalī de Mallinātha
Rasagaṅgādhara de Jagannātha.

Un exemple de verset poétique à Ajanta.

Les grottes bouddhiques d'Ajanta, par leurs bas-reliefs ciselés dans le roc, leurs fresques admirables de nuances et de raffinement, apportent le témoignage d'une ferveur pleine de créativité. Ce sont les moines bouddhistes qui,



Yoga-Dakṣiṇamūrti : Śiva en son aspect de divinité de la connaissance et du yoga.

ayant élu domicile au cœur de cette demeure minérale entre les II^e s. avant notre ère et le VI^e siècle de n. è., furent à l'origine d'une création artistique exceptionnelle. Inspirés par les *jātaka*, récits légendaires narrant les réincarnations du Bouddha, ils gravèrent et peignirent à même le roc les événements marquants de sa vie, ainsi que des scènes de palais où se mêlaient toutes formes de vie, végétale, florale, animale, offrant un espace propice au rayonnement du Bouddha parmi les *bodhisattva* et les hommes. Faites de poudre de terre verte, d'ocre jaune ou rouge, de lapis lazuli, de noir de fumée..., recouvrant une couche formée de terre glaise, de balle de riz et de gomme, les couleurs d' Ajanta composent un panel de nuances unique par leur subtilité et leurs résonances. De ces peintures pleines de fraîcheur et de simplicité émane ainsi

une paisible harmonie. Dans ces deux types de grottes, les *vihāra* (monastères où vivent les moines) et les *caitya* (grotte-temple où les moines s'assemblent pour leur pratique), les œuvres picturales et sculpturales visaient en effet la transmission de l'enseignement du *dharma*, destiné à soulager des souffrances de l'évanescence universelle et à conduire les êtres vers la Délivrance. Tel est le sens de l'exhortation à la vertu, celle de la compassion notamment, prônée dans le Mahāyāna, qui est mis en évidence dans le verset suivant, retrouvé à Ajanta, dans la grotte II.

*Alaṃkriyante kusumair mahāruhās taḍidguṇais
toyavilambino ghanāḥ /
Sarāṃsi mattabhramaraiḥ saroruhair guṇair
vis'eṣādhigatais tu dehinaḥ //*

अलंकियन्ते कुसुमैर्महीरुहास्तडिदुणैस्तोयविलम्बिनो
घनाः ।
सरंसि मत्तभ्रमरैः सरोरुहैर्गुणैर्विशेषाधिगतैस्तु देहिनः ॥

« Les fleurs sont les ornements des arbres,
les lueurs de l'éclair parent les nuages (porteurs)
de pluie
les lacs s'ornent de lotus et de nénuphars avec
leurs abeilles enivrés
mais les vertus poussées à leur perfection sont la
parure propre aux êtres humains. »
Kṣanti Jātaka de la *Jātakamālā* d'Arya Sura.

Le théâtre

S'il est vrai qu'il est antérieur à Kautiliya, Bhāsa aurait vécu avant le IV^e siècle avant notre ère. Il est l'un des premiers dramaturges indiens connus, auteur d'une douzaine d'œuvres ; la très riche tradition dramaturgique indienne daterait ainsi du

v^e siècle avant notre ère et bien avant encore, si l'on songe à certains aspects liés aux sacrifices védiques. Les siècles précédents connurent très certainement de nombreuses œuvres dramaturgiques, puisque le *Nāṭyaśāstra* de Bhārata (II^e siècle avant notre ère) traite de cet art. Poésie et théâtre sont indissociables, aussi bien des auteurs se retrouvent-ils dans les deux catégories.

Quelques œuvres essentielles :

Śāriputrakarana d'Āśvagoṣa (I^{er} s. av. n. è.), déjà cité ;

Mṛcchkatika de Śudraka (antérieur à Kālidāsa).

Le plus célèbre de tous, Kālidāsa (IV^e-V^e s.), déjà cité également, composa trois pièces de théâtre qui sont pour l'Inde les fleurons de sa culture littéraire.

Kālidāsa : *Śakuntalā*, *Mālavikāgnimitra*,
Vikramorvaśīya

Harśavardhana, souverain de Kanauj : *Ratnavālī*,
Priyadarśikā, *Nāgānanda*

Bhavabhūti : *Mahāvīracarita*, *Uttararāmacarita*,
Mālatī-Mādhava

Viśākhadatta : *Mūdrarākṣasa*

Bhattachārāyana : *Venīsaṃhāra*

Murāri : *Anargharāghava*

Rājaśekara : *Bālarāmāyaṇa*, *Bālabhārata*,
Karpuramañjarī, *Vidhaśābhāñjikā*.

Tels sont les principaux titres qui méritent d'être cités, mais il en existe bien d'autres, des centaines probablement, moins connus mais qui témoignent néanmoins de l'extraordinaire fécondité littéraire de l'Inde ancienne.

Les théories esthétiques

Le premier ouvrage de synthèse, connu aujourd'hui, sur les règles de l'art dramatique, de la danse, de la musique et de la poésie, est bien le *Nāṭyaśāstra* de Bhārata qui cite quelques théoriciens, tels que Vṛddha Bhārata, Vāsuki, Nārada, Brahmā... l'ayant précédé, probablement contemporains pour certains du fameux Bhāsa, dont les pièces obéissent déjà aux règles de codification émises par cette science théâtrale, au sens large.

Le philosophe Abhinavagupta écrivit plus de dix siècles plus tard, aux X^e-XI^e s., deux remarquables traités sur l'art : l'*Abhinavabhāratī*, encore fort apprécié aujourd'hui en Inde, et le *Dhvanyālokalocana*.

D'autres ouvrages ont abordé l'art dramatique : le *Daśarūpaka* de Dhanika
la *Daśarūpakavṛtti* de Dhanañjaya (IX^e s.)
le *Bhāvaprakāśana* de Śāradātanya
le *Natyadarpaṇa* de Rāmacandrasūri.

Cette étude des règles, qui s'adressait tant aux auteurs qu'aux acteurs, se retrouve ici et là au cœur d'œuvres plus vastes, par exemple :

Śringāraprakāśa de Bhoja

Kāvyaśāstrakāra de Rudrata

Śringāratilaka de Rudrabhatta

Rasārṇavasudhākara de Singhabhūpāla

Saṅgītaratnakāra

Rasatanraṅgiṇī

Sāhityadarpaṇa...

Le *Dhvanīyālokalocana* d'Abhinavagupta

Le *Dhvanīyālokalocana* (DĀL) d'Abhinavagupta, *Lumière sur la doctrine de la suggestion*, est le commentaire du *Dhvanīyāloka* (DĀ) de Ānandavardhana (IX^e s., Cachemire). Voici un aperçu de son approche plaçant au cœur de sa théorie poétique la résonance :

– « *Dhvanī** est l'essence de la poésie (...) le secret (de tous les bons) poètes. » DĀL I.1

– « Une expression peut à juste titre être désignée comme douée de *dhvani* dans le cas seulement où, par sa puissance suggestive, elle met en lumière une beauté qui ne pourrait être réalisée autrement. » DĀL I.15

– « *Dhvanī* est une forme de suggestion, analogue à la résonance vibrante d'une cloche. »

– « C'est précisément ce sens (intérieur voilé) qui est l'essence du poème doué de beauté (extérieure) grâce à la richesse du sens immédiat, des mots, de la composition. » DĀL I.5

Hṛdayasaṃvāda : la consonance des cœurs (artiste-spectateur)

« Celui qui possède la capacité de devenir un avec l'objet évoqué, dont le cœur est absolument limpide grâce à l'étude et au contact réitéré avec la poésie, celui-là est un *sahṛdaya* car son cœur vibre à l'unisson de celui de l'artiste. » DĀ I.1

*Verset I. 6 des Versets sur la
Reconnaissance du Seigneur,
l'Īśvarapratybhijñārikā d'Utpaladeva.
« Cette prise de conscience du Je est
essentiellement Lumière-Conscience. Elle a
pour forme la parole. (Cependant), elle
n'est pas différenciatrice, car cela
introduirait alors une dichotomie. »*

L'art de la fable

La fable fut également un des styles de prédilection de l'ancienne tradition littéraire indienne ; en mettant en scène des animaux, il est plus aisé de faire passer certaines idées, le plaisir de l'histoire permettant d'intégrer des connaissances, des valeurs, des versets à retenir, sans effort.

Le *Pañcatantra*, dont une traduction est attestée en *pehlvi* au VI^e s.

le *Hitopadeśa*, postérieur au précédent la *Bṛhat Kathā* de Guṇādhyā contient de nombreuses fables

la *Bṛhatkathāmañjarī* de Kṣemendra

la *Kathāsaritsāgara* de Somadeva

le *Bṛhatkathāślokaṣaṅgraha* de Buddhaśvāmin
la *Vetālapañcavimśatikā*, vingt-cinq contes de fantômes

le *Śukasaptati*, les soixante-dix contes du Perroquet

la *Siṃhāsanadvātriṃśikā*, les trente-deux contes (des servantes) du trône.

Bien d'autres encore ont réjoui le cœur de ceux qui venaient écouter ces contes.

Les « romans »

Le roman de Daṇḍin (VI^e-VII^e s.), de tonalité romantique, *Daśakumāracaritra*

Vāsavadhatta de Subandhu

Harśacarita (Histoire du roi Harśavardhana, 606-647) de Bānabhatta

Kādambarī de ce même Bānabhatta, achevé par son fils, Bhūṣanabhaṭṭa, (traduit en anglais par K.P. Yarab, Londres, 1917).

LA LITTÉRATURE DES TANTRA

Certains voient dans l'*Atharvaveda* les sources des *Tantra*, mais il est plus courant de dater du milieu du premier millénaire l'essor de la littérature *tāntrika*. Il est certain que, dans les sociétés anciennes, l'écrit apparaît toujours comme faisant suite à la forme orale d'un texte ; de ce fait, l'origine même des *Tantra* est logiquement antérieure à la période évoquée. Bien que très à la mode aujourd'hui, le phénomène *tāntrika*, redécouvert il y a un siècle environ par l'Occident, demeure encore fort mystérieux pour qui souhaiterait en saisir la nature véritable, les origines, ainsi que les innombrables déploiements théoriques et pratiques. S'inscrivant en continuité avec les étapes préalables qui jalonnent la tradition hindoue, la tradition *tāntrika* s'en distingue nettement à deux égards au moins. Elle se proclame comme la révélation adaptée aux temps du *kaliyuga**, inexorablement marqués par la confusion et le conflit, du fait de la prégnance de la *Śakti*, Énergie cosmique qui sous-tend la vie en toutes ses formes, matérielles, psychiques, spirituelles, divines... Pertinence actuelle, présence et rôle premiers de la *Śakti*, tels sont donc les deux critères essentiels des *Tantra*, tels que les textes les présentent.

Tout ce qui éveille, vivifie, exalte l'énergie en l'homme, tout ce qui lui permet de renouer avec la réalité universelle, et de détendre ainsi les liens qui le ligotent à une individualité limitée, tout cela relève de l'esprit des *Tantra* : la vibration ressentie lors de la psalmodie des *mantra*, de l'effervescence intérieure qui s'accroît, lors de rites, de spectacles ou d'expériences du quotidien, inopinées, ou encore de pratiques incluant le corps et le souffle, telles que le *yoga*, ces diverses circonstances servent de tremplin, dans la

« constellation » des courants *tāntrika*, pour passer d'une dimension à une autre, de l'individuel à l'universel, et, grâce à une conscience redevenue lumineuse et douée d'énergie, atteindre ainsi à la libération. Par ailleurs, le *tāntrika* vit dans un monde « enchanté » puisque les divinités, aspects diversifiés de la *Śakti*, l'habitent. Arbres, pierres, sources, animaux... tout lieu, tout être ou chose est éprouvé comme la demeure où veille, invisible, quelque présence divine.

Tout en gardant à l'esprit qu'elle n'est actuellement connue, et disponible, que dans une très faible proportion, les spécialistes s'accordent à penser que la littérature portant sur les *Tantra* a fleuri plus particulièrement durant les quelques siècles au tournant du premier millénaire, du VIII^e-IX^e au XIV^e siècle.

Il est impossible de citer dans ce cadre les innombrables (des milliers !) ouvrages qui composent le corpus des *Tantra*, dont la majeure partie en sanskrit est d'obédience shivaïte.

***Tantra, Āgama* : les textes tantriques de l'hindouisme**

Plusieurs classifications sont possibles, l'une des plus courantes consistant en la division « *Tantra* de droite et de gauche », selon le degré de « transgression », lié aux normes brahmaniques pur-impur. Une autre s'intéresse à la distinction entre les voies de délivrance destinées aux ascètes-yogin (*Atimārga*, voie extrême) et celles conçues pour les maîtres de maison (*grhastha*) demeurant dans le courant de l'existence mondaine (*Mantramārga*, voie des *mantra*), chacune se subdivisant en écoles.

La grande majorité est anonyme, quelques-uns cependant sont l'œuvre d'auteurs connus. Parmi les plus célèbres, aujourd'hui édités (peu sont traduits) :

Kūlārṇava-Tantra
Gandharva-Tantra
Tantrāloka-Tantra d'Abhinavagupta
Tārā-Tantra
Netra-Tantra
Kalpasūtra-Tantra
Nityotsava-Tantra
Tantrasāra
Mahānirvāṇa-Tantra
Meru-Tantra
Śaktisaṃgama-Tantra
Śāradātilaka-Tantra
Kubjikāmata-Tantra.

Parmi les *Tantra* bouddhiques :

Guhyasamāja Tantra, qui passe pour l'un des plus anciens *Tantra*
Āryamañjuśrīmūlakalpa Tantra
Cakrasaṃbhāra Tantra
Nispannayogāvalī d'Abhayakāragupta (du monastère de Vikramaśīla)
Jñānasiddhi d'Indrabhūti
Prajñōpāyaviniscayasiddhi d'Anangavajra
Advayavajrasaṃgraha
Sekkodeśatīkā de Naḍapāda (Naropa).

Parmi les *Tantra* jaïnes :

Prakaraṇa grantha
Vidhi grantha ou *kalpa*
Sāmācāri grantha ou *mantraśāstra*.

LES SCIENCES MATHÉMATIQUES, ASTRONOMIQUES, ASTROLOGIQUES

La science des astres, *jyotiṣa*, constitue un *Vedāṅga*, un traité annexe du *Veda*. Selon l'antique calendrier, l'organisation suivait un cycle de cinq années dont une de 366 jours, et se fondait sur une observation des rythmes lunaires et solaires, ainsi que la répartition zodiacale en vingt-sept maisons lunaires (*nakṣatra*).

Les *Sulba-sūtra* témoignent d'une savante culture géométrique qui se destinait à la construction des autels védiques pour le sacrifice.

Le *Rgveda-Vedāṅga-Jyotiṣa* se présente, par exemple, comme une étude du mouvement des lumineaires (astres), fort méritoire et reconnue par les brahmanes érudits ; il a pour but de déterminer le moment opportun des divers sacrifices.

Jyotiṣām ayanam puṇyam
pravakṣyāmyanupūrvaśaḥ /
Sammatam brāhmaṇendrāṇām
yajñakālārthasiddhaye¹ //
Rgveda-Vedāṅga-Jyotiṣa, 1.3

ज्योतिषामयनं पुण्यं प्रवक्ष्याम्यनुपूर्वशः ।
समतं ब्राह्मणेन्द्रणाम्यज्ञकालार्थसिद्धये ॥

L'astronomie fondée sur les calculs mathématiques donne des travaux tels que le *Pañcasiddhāntika* de Varāhamihira, qui regroupe divers recueils tels que *Paulisha*, *Romaka*, *Sūrya*, *Paitāmaha-siddhānta*.

1. Littéralement « Je dirai le mouvement favorable des astres, bien considéré des brahmanes érudits, pour établir le moment juste des sacrifices »

D'autres encore : *Brahma-Siddhānta*, *Vasistha-Siddhānta*, *Vṛddha-Siddhānta*.

Quelques noms ont marqué l'astronomie indienne aux premiers siècles de notre ère :

Āryabhaṭṭa de Kusumapura (v^e-vi^e s.) apporte un renouvellement dans cette science, avec son *Āryabhaṭṭīya*.

Brahmagupta (vi^e-vii^e s.), Bhāskara, Bhoja, auteur du *Rājamṛgānka*.

La *Siddhāntaśiromani* de Bhāskarācārya, œuvre remarquable composée vers la fin du xi^e s., est divisée en quatre parties principales : *Līlāvātī*, *Bījaganita* (traitant de mathématique), *Grahaṅgana*, *Gola* (traitant d'astronomie).

D'autres ouvrages sur l'astronomie et les mathématiques, parmi de nombreux autres : *Grahalāghava* de Ganeśa ; *Gaṇitasārasaṅgraha* de Mahāvīrācārya ; *Triṣaṭī* de Śrīdhara.

L'astrologie relève également de ce même champ d'investigation, puisqu'elle fait intervenir le cours des astres ; cet art a encore aujourd'hui une place importante en Inde, et il n'est pas rare de consulter un astrologue afin de connaître la disposition des astres lors de tel événement marquant :

la *Brhatsaṃhitā* de Varāhamihira est une œuvre encyclopédique qui aborde les thèmes astrologiques des pays ainsi que divers sujets de culture. Elle a été commentée en profondeur par Bhaṭṭotpala.

À la différence de l'ouvrage précédent, le *Brhajjātaka* de Varāhamihira traite de l'astrologie concernant les sujets individuels. De même :

Bṛhatpārāśara Horā de Parāśara

Jyotirvidābharana

Tājikanīlakaṅṭhī

Adbhūtasāgara du roi Vallāla Sena du Bengale

Sāmudrikkatilaka de Durlabharaja

Svapnacintāmani

Narapatījayacaryā

Ramalarahasya.

LA LITTÉRATURE BOUDDHIQUE

Les textes sacrés du bouddhisme et du jaïnisme sont rédigés en *prākṛt*, *pāli* et *māgadhī*, et s'adressent à tous sans distinction de classe – pas seulement aux deux fois nés (*dvija**).

Cependant, le bouddhisme *Mahāyāna* ou Grand Véhicule utilise le sanskrit (avec quelques variantes grammaticales et lexicales).

Depuis la prédication du Bouddha (dans le *prākṛt* appelé *māgadhī*) et son *parinirvāṇa** (ca. 483 av. n. è.), un très grand nombre de manuscrits vit le jour en Inde, durant des siècles, puis dans les pays alentour où les formes variées de bouddhisme émigrèrent au fil des siècles, à partir du moment où il déclina sur le sol indien (ca. viii^e s.). Le *Tripitaka* « Les trois corbeilles » fut rédigé en *pāli*, mais on sait aujourd'hui, grâce aux fouilles réalisées à Gilgit, qu'une version sanskrite existait également.

Une forme de sanskrit, appelé « mixed sanskrit » (n'obéissant pas rigoureusement aux règles de grammaire pure), fit son apparition :

Mahāvastu Avadāna du courant Mahāsāṅghika (*Hīnayāna*) ;

Lalita Vistara (récit de la vie du Bouddha) ;

Buddhacarita et *Saundarānanda* d'Āśvagośa.

D'autres *Avadāna* (ainsi que leurs gloses) en sanskrit rassemblent les faits et gestes de saints bouddhiques, parmi les plus célèbres :

Astasāsrīkā Prajñāparamitā,
Saddharmapundarīka, *Laṅkāvatāra*,
Suvarṇaprabhāsa, *Gaṇḍavyūha*,
Tathāgataguhyaka, *Samādhirāja*,
Daśabhūmīśvara...

Il convient d'ajouter à cette littérature les ouvrages de maîtres de renom, appartenant aux systèmes *Madhyamaka*, *Yogācāra*, *Sautrāntika*, *Vaibhīṣika* tels que : Nāgārjuna, Āryadeva, Dinnāga, Vasubandhu, Dharmakīrti, Śāntideva, Śāntarakṣita, Kamalaśīla...

Aux deux axes classiques du bouddhisme – *Hīnayāna* ou Petit Véhicule et *Mahāyāna* –, s'ajoutent ultérieurement le *Vajrāyāna* ou Véhicule de diamant, le *Sahajayāna*, *Tantrayāna*, *Bhadrāyāna*.

Une littérature très impressionnante vit ainsi le jour, dont une grande partie fut traduite en tibétain, aujourd'hui conservée dans les collections Tangyur et Kangyur. Mais la plus grande partie demeure sans doute sous la forme de manuscrits, hors d'atteinte. Une part très importante de la littérature bouddhique se trouverait ainsi dans la bibliothèque népalaise (Government Library of Nepal).



Buddha en posture de méditation, protégé par le nāga, en grès, art khmer, fin du XII^e s.- début XIII^e s., Cambodge.



Tīrthaṅkara jain.

LA LITTÉRATURE JAÏNE

Mahāvīra est reconnu comme le sauveur, *tīrthaṅkāra**, fondateur de la tradition jaïne de la période cosmique actuelle. Rédigée à l'origine en *prākṛt* et en *mahārāstrī*, la littérature jaïne, emprunta ensuite d'autres véhicules, dont le sanskrit, puis l'*apabhraṃśa* et selon les régions, le gujarati, l'hindi, le tamoul...

Les *Śvetāmbara* (« vêtus de blanc ») utilisèrent le sanskrit à partir du VIII^e s., les *Digaṃbara* (« vêtus d'espace », c'est-à-dire nus) suivirent également en ce sens peu de temps après.

Siddhānta, *Āgama*, tels sont les noms attribués à leurs textes sacrés.

Parmi les auteurs essentiels, Bhadrabāhu, Kundakunda, Umāsvāti, Kārtikeyasvāmin, Siddhasena, Divākara, Vimala Sūri, Haribhadra, Gunacandra, etc.

La partie essentielle du canon jaïn, rédigé en *prākṛt*, porte le nom de « Douze membres (*aṅga*) ». Outre les textes religieux, la littérature jaïne a réalisé des adaptations des poèmes épiques *Rāmayāṇa*, *Mahābhārata*, *Harivaṃśa*, les biographies des vingt-quatre *tīrthaṅkāra*, des douze *cakravartin**, et vingt-sept héros des temps passés.

LE GÉNIE D'UNE LANGUE, AUX SOURCES D'UNE CULTURE LITTÉRAIRE QUI A TRAVERSÉ LES ÂGES

Ce tour d'horizon, bien insuffisant et lacunaire, ne saurait cerner l'immense champ littéraire d'expression sanskrite, généré au sein de la culture indienne. Il est évident que celle-ci n'a (heureusement pour elle !) jamais vécu en autarcie et que les échanges, frottements, affrontements inlassables ont nourri son évolution, en lui permettant d'intégrer des éléments linguistiques issus de *prākṛt* (langues « naturelles » à la différence du *saṃskṛta*, « raffinée, parachevée »). Ces langues ont d'ailleurs elles aussi mis au jour des littératures qui constituent pour l'indianité de véritables joyaux.

Hormis un pur intérêt littéraire, la plongée dans les textes évoqués nous ouvre un chemin de découverte dans le temps et l'espace : à leur lecture, c'est toute la saveur d'une culture et de sa vision du monde qui se manifeste, à travers des *leit-motive* bien reconnaissables.

Temps cyclique, sans origine ni fin, espace infini, structuré et hiérarchisé dans le cosmos et le microcosme, loi du *karman* (rétribution des actes) influant sur la transmigration (*saṃsāra*), parole-énergie en ses dimensions non-verbales...

L'un des grands traits du génie philosophique et littéraire de l'Inde fut sans doute de savoir intégrer des éléments de diverses origines, d'assurer une continuité entre la tradition, considérée comme immuable, des anciens et l'irrésistible poussée du changement, se pensant comme modernité.

Pour un lecteur contemporain, la dimension de l'expérience apparaîtra, dans nombre de textes, notamment à visée philosophique ou spirituelle, aussi prégnante que la réflexion théorique. Enfin, au regard des volumineux ouvrages qui composent cette littérature, épopées, traités de toutes sortes..., deux termes viennent à l'esprit pour les qualifier et rendre hommage à leurs auteurs (souvent collectifs) : *yātna*, l'effort et *pramitsā*, le désir de connaître.

Yātna, effort, ainsi que *yati* (fém.), ascèse, dérivent du verbe *YAT yātati* (joindre, s'exercer, faire effort) ;

Pramitsā : mot construit sur la forme désidérative de *pra MĀ* ;

Pra- préfixe : vers, au-devant ;

MĀ mimīte : mesurer, imaginer ;

Pra-MĀ : s'élancer au devant pour prendre la mesure du monde ;

Au désidératif : aspiration ardente de connaître, s'exprimant en une dynamique de connaissance.



Peinture représentant le pèlerin bouddhiste chinois Hsuan Tsang qui entreprit en 629 un long périple vers l'Inde afin d'approfondir sa connaissance de la doctrine bouddhique.

3. Quelques échos du rayonnement de la culture indienne : notes de voyage de trois pèlerins chinois (v^e–vii^e s.)

Le prestige des sages et le rayonnement des universités bouddhiques en Inde ancienne, selon les chroniques de trois pèlerins chinois bouddhistes, Fa-Hien (v^e siècle), Hiuen Tsang et I Tsing (vii^e siècle)

ASCÈTES ET PENSEURS BRAHMANIQUES OU BOUDDHISTES, UN MÊME CREUSET

Le bouddhisme, né en Inde au vi^e siècle avant notre ère, apparaît avec le recul comme un ferment décisif de la culture indienne. Il est d'ailleurs à maints égards un développement naturel de la pensée religieuse et philosophique hindoue, elle-même ramifiée en de nombreuses écoles. La vie intellectuelle indienne connut alors, sous son impulsion, une effervescence inégalée car, souhaitant rivaliser avec la pertinence et la profondeur de vue des penseurs bouddhistes, leurs collègues hindous brahmanes durent forger des arguments plus acérés, refondre leurs anciens modèles du monde, formuler des intuitions convaincantes. C'est par exemple ce que parvint à réaliser un philosophe visionnaire tel qu'Abhinavagupta, au x^e-xi^e s., en posant la vibration et la conscience comme ultime essence de la réalité. Il évitait ainsi à la fois l'écueil d'une pensée éternaliste (le brahmanisme) et celui d'une dérive nihiliste (le bouddhisme), ces deux extrêmes découlant d'une compréhension erronée de ces philosophies respectives.

À partir du viii^e s. environ, le bouddhisme quitta l'Inde pour maintes raisons, s'épanouissant en

des formes aussi diverses qu'originales dans l'Asie du Sud-Est (Chine, Japon, Corée...) jusqu'à aujourd'hui.

Les grandes œuvres bouddhiques ne sont pas à l'origine rédigées en sanskrit mais dans les langues régionales, les *prākṛt* ; le Bouddha tenait en effet à ce que tous les êtres, sans distinction aucune, comprennent ses paroles ou les enseignements des moines, *bhikṣu** (prononcé *bhikshou*). Il est cependant évident que le socle conceptuel de ces pionniers qui suivirent le Bouddha est largement inspiré de la terminologie sanskrite, élaborée au fil des siècles par les penseurs hindous. Par ailleurs, aux abords du début du premier millénaire, les grands textes bouddhiques sont accessibles en sanskrit. La formation des érudits incluait, comme le montrent les chroniques des pèlerins chinois, une excellente connaissance des thèses et des textes brahmaniques, élément indispensable pour les débats entre hindous et bouddhistes. L'essor de la culture religieuse et philosophique, en ces périodes de transition de l'histoire de l'Inde, doit ainsi beaucoup à la plasticité et à la créativité de la langue sanskrite : elle fournit des instruments de pensée, elle incarne des intuitions et, en cela,

c'est l'esprit d'investigation et le génie inventif de cette parole qui œuvre.

Au terme de ce voyage dans l'univers du sanskrit, il fallait donner un exemple concret de son influence sur la vitalité intellectuelle souvent liée à un puissant élan spirituel : pour ces aventuriers-érudits, la réalisation de la vie en sa plénitude ne pouvait s'accomplir sans la saveur de connaître, la joie de créer (en se coulant cependant dans une tradition aux abondantes codifications)... : tels furent les baumes aidant à surmonter les inimaginables obstacles, racontés avec pittoresque par les pèlerins chinois au fil de leurs chroniques. Quelques aperçus de cette extraordinaire aventure nous permettent ainsi de prendre la mesure de cet enthousiasme spirituel, lié (idéalement) à une éthique parfaite et à un haut niveau intellectuel, qui régnait dans l'Inde au milieu du 1^{er} millénaire. À partir des notes de voyage laissées par nos trois pèlerins chinois, Fa-Hien (v^e s.), Hiuen Tsang et I Tsing (vii^e s.), une dimension du monde indien, fort précieuse, se dévoile avec l'importance accordée à l'éducation, à l'instruction, au partage des connaissances, aux échanges... et s'il est aujourd'hui difficile d'en ressaisir tous les éléments sur le plan historique, du moins découvrons-nous avec émerveillement cette atmosphère d'émulation pour la découverte du monde et de soi. Au risque de leur vie, ces moines traversèrent les mers, dans l'unique but de retrouver en Inde, en leur terre d'origine, des textes-clefs sur l'expérience libératrice du Bouddha, qu'ils auraient pour mission de transmettre ; cette connaissance, ils la recueillirent de ce fait directement, auprès des sages indiens.



Stūpa, monument bouddhiste contenant des reliques du Bouddha.

LA MISSION DE LA CONNAISSANCE, SELON LA CHRONIQUE DE FA-HIEN (V^e S.)

Fa-Hien embarque pour l'Inde après avoir conclu un engagement avec trois moines, le but étant de ramener la collection des Livres de discipline (*vinaya**) pour les communautés (*saṅgha*) de Chine. Le voyage dura quinze ans, de 399 à 414. Embarquant à Chang gan, il lui fallut six ans pour atteindre l'Inde, il y effectua des haltes ici et là durant six autres années, quant à son retour il lui fallut encore trois ans pour regagner Tsing-Chow. Ses chroniques, pleines de réalisme et de fraîcheur, montrent qu'il fut un fin observateur de la pensée et de la vie indiennes. Elles décrivent des monastères en pleine expansion et des centres de culture bouddhiques florissants, en Udyana (Swat), au Penjab, dans le sud-est de l'Inde... qui attirent de nombreux lettrés et hommes en quête de connaissance et de spiritualité. En suivant la Yamunā, il découvre une vingtaine de monastères où résident plus de trois mille moines. Ces monastères vivent des dons de disciples, laïcs ou princes... Les souverains, remarque-t-il, sont de fervents pratiquants du *dharma* bouddhique. À Pataliputra, centre essentiel, un grand monastère *Mahāyāna**, il rencontre des étudiants venus de tous horizons ; à Gaya, des milliers de disciples...

Il est cependant déçu car les copies du *Vinaya* sont rares (deux seulement), l'enseignement passant par la transmission orale essentiellement. Lors de son séjour dans le monastère *Mahāyāna* de Pataliputra, Fa-Hien trouve les textes sacrés qu'il recherchait, contenant les règles de conduite, faits de six à sept mille *gāthā* (versets, distiques *prākṛt*). Il s'étonne de la popularité du sanskrit, étudié dans nombre de monastères, et durant les trois ans où il séjourne à Pataliputra, il

apprend cette langue afin de pouvoir énoncer et écrire les règles du *Vinaya*. Il écrit alors des versets sanskrits (*sūtra*) sur le *parinirvāṇa* du Bouddha.

Un climat de généreuse hospitalité règne dans ces centres où les invités peuvent passer trois jours. À leur arrivée, les moines de passage sont accueillis par les résidents, ils reçoivent de l'eau, de la nourriture liquide, des vêtements, on leur lave les pieds. Après s'être ainsi reposés, ils sont conduits dans un appartement, le temps se partage ensuite entre méditation et conversations sur les thèmes doctrinaux ou religieux dont la plupart du lexique provient du sanskrit.

Un ensemble d'informations sur l'éducation en Inde au 1^{er} millénaire nous est ainsi parvenu, soulignant, s'il le fallait, la prégnance du sanskrit, la soif de connaissance et l'ardeur spirituelle représentatives des lettrés authentiques. De retour en son pays, Fa-Hien compose ses chroniques afin, dit-il, que les lecteurs dignes de ce mérite puissent retirer quelque bienfait de son expérience.

« Quand je regarde ce que j'ai traversé, mon cœur en est spontanément ému, et la sueur baigne mon corps. Je suis allé au-devant de bien des dangers sans réfléchir à me mettre à l'abri, car j'avais un but précis et ne pensais à rien d'autre que le réaliser, faire de mon mieux, en toute simplicité et en allant de l'avant. Il m'est arrivé d'exposer ma vie à de si grands dangers que la mort aurait pu s'ensuivre, avec le dix millième de ce que j'espérais. »

Son vieil éditeur chinois renchérit ainsi : « J'ai compris que la puissance de l'esprit, pour ceux dont l'élan et la soif de connaissance sont intenses, ne connaît pas de limite, qu'elle triomphe de tous les obstacles. »

Fa-Hien fut ainsi un pionnier pour les pèlerins partis de Chine qui parcoururent l'Inde à la recherche de la sagesse et de la connaissance. Deux autres noms sont passés à la postérité, Hiuen Tsang et I Tsing ; ils surent comme leur prédécesseur défier les dangers, surmonter les privations, traverser déserts, neiges, cimes, jungles inhospitalières... Ils ramenèrent de ce voyage tumultueux de précieux témoignages de la haute culture de l'Inde ancienne.

LE RÉCIT DE HIUEN TSANG AU VII^e S.

Ce lettré part vers l'Inde deux siècles après Fa-Hien. Son voyage dure seize ans, entre 629 et 645, et le conduit à travers l'Asie centrale et l'Inde. Il définit ainsi son but : « visiter la terre sacrée, les lieux saints où vécut le Bouddha, ramener des livres sur le *Dharma* en leur langue originelle et étudier leur signification véritable aux pieds des pandits indiens. »

Il releva ce défi puisqu'il put repartir en Chine avec 657 livres sur le Bouddha, des images et objets saints en or, argent, cristal et bois de santal, ainsi que 150 reliques, véritables selon lui, du Bouddha. Son périple fut plus long que celui de Fa-Hien, « (il) se rendit en des lieux où aucun autre n'était allé, il vit et entendit ce qu'aucun avant lui n'avait vu... traversée de déserts, ascension de montagnes enneigées sous un vent glacial... », rien ne l'arrêta. S'ajoutèrent à cela des difficultés d'ordre politique : un édit impérial interdisant tout voyage à l'étranger fut rendu alors que le départ approchait. Ceux qui devaient être ses compagnons de route se désistèrent. Une autorité lui accorda néanmoins une permission, en raison de sa sincérité. Il arriva une autre fois qu'un roi refuse de le laisser repartir...

il entama alors une grève de la faim. Si Fa-Hien voyagea sans ambage, Hiuen Tsang dut subir l'assaut de voleurs qui ne lui laissèrent que la vie ! Voyageant par bateau avec 80 autres pèlerins sur le Gange, il fut capturé par des pirates, exigeant un sacrifice humain pour leur divinité ; mais une tempête se leva ! Les pirates relâchèrent alors ces pèlerins. De telles anecdotes rendent ses chroniques attrayantes, mais l'essentiel pour nous concerne son regard sur l'éducation brahmanique. Depuis Fa-Hien, constate Hiuen Tsang, l'enseignement a changé, en raison de l'influence grandissante des brahmanes, au temps des empereurs Gupta. Dans les centres bouddhiques de tendance *Mahāyāna* ou *Hināyāna**, comme dans les temples hindous se côtoient brahmanes et adeptes... Le pèlerin chinois écrit : « au sein des diverses castes et communautés, celle des brahmanes est tenue en grande estime ; c'est par leur excellence que l'Inde exerce un tel rayonnement. » Le sanskrit étant la langue des brahmanes, celui-ci devient à cette époque la langue des lettrés, des classes cultivées, et par conséquent des bouddhistes lettrés qui en acquièrent la maîtrise et la choisissent dès lors pour composer leurs traités. Hiuen Tsang la qualifie en ces termes : « élégante, expressive, harmonieuse, comme celle des *deva*, d'intonation claire et distincte, de style pur. »

Quant aux qualités relevées chez les étudiants, il note le zèle, le sérieux, l'immense labeur fourni ; quant aux maîtres, ils s'efforcent de stimuler les capacités intellectuelles chez l'étudiant : « Les maîtres amènent l'étudiant à la réflexion, à une mise en mouvement de leur pensée intuitive ; ils instruisent avec minutie l'élève plus lent d'esprit, aiguissent la pensée de celui qui possède un esprit vif ; quand des disciples intelligents sont paresseux les maîtres les poursuivent jusqu'à ce

qu'ils accomplissent leur travail. » La période d'étude est d'ailleurs fort longue : 30 ans !

« Qu'ils deviennent des esprits posés, que l'éducation parvienne à son accomplissement, ce (parcours) sera alors profitable. »

« On trouve (en Inde) des hommes qui, comme au temps passé, se plaisent à vivre dans des grottes ou des cellules, s'adonnant à un raffinement de connaissance et de pratique intérieure extrême. Ils vivent hors du monde, et voguent librement, insouciants des affaires du monde.

Les honneurs, les mépris ou reproches, tout cela ne les concerne plus...

Certains peuvent faire une route de mille *li* pour venir entendre un enseignement. Bien qu'étant de famille riche et influente, ils n'hésitent pas à devenir de simples wagabonds, mendiant leur nourriture. À leurs yeux, la dignité réside dans la noblesse de l'âme et la connaissance, et ils ne trouvent aucune honte à être déchus de leur rang social. »

Hiuen Tsang souligne par ailleurs quelques aspects qu'il apprécie particulièrement dans la culture indienne et sanskrite :

- la valeur accordée à la culture de soi, à la transmission méticuleuse des textes, à la vérité et à la connaissance ;
- l'hommage rendu par les rois à la connaissance, à la culture et à la morale ;
- le renoncement à la société... pour servir les maîtres, voyager en quête de connaissance. Il découvre, dit-il, une société capable de fournir des maîtres désintéressés.

Comme Fa-Hien, Hiuen Tsang s'émerveille du nombre de monastères, abritant plusieurs milliers de moines, surtout de courant *Mahāyāna*, dans la région du Gandhara par exemple.

À Puskara, Palusha, Udyāna, il est frappé par le spectacle de moines en silence, méditant. De même à Taxila (Taksha-shila).

Hiuen Tsang visite ensuite le Cachemire où le bouddhisme prospère avec plus de cinq cents monastères et cinq mille moines. Le voyageur y séjourne durant deux ans, se plongeant dans l'étude des *sūtra* (versets) et *śāstra** (traités) bouddhiques, notamment dans la célèbre université-monastère de Nālanda, associée au nom de grands penseurs bouddhistes. Par chance, nous bénéficions d'une description détaillée de ce haut-lieu de la connaissance, doté d'une extraordinaire bibliothèque. Les moines suivent un entraînement en diverses disciplines (récitent les *sūtra*, puis se les chantent les uns aux autres), les règles de conduite morale sont strictes mais l'on a retrouvé cependant un jeu de dé dans l'austère Nālanda ! I Tsing, le pèlerin contemporain de Hiuen Tsang en fit également une description dithyrambique.

L'université de Nālanda décrite par I Tsing

Dans ce *vihāra** (ermitage), les bâtisses sont formées de tours qui s'élancent au-dessus des nuages, d'où l'on contemple des couchers de soleil splendides, le jeu du vent dans les nuages, et comptent quatre étages comprenant plus de huit cents chambres et appartements. La description de I Tsing est corroborée par une inscription de Yaśovarman VIII évoquant les toits des monastères qui lèchent les nuages, les jardins, parsemés d'étangs aux eaux limpides, agrémentés de lotus rouges. L'aspect massif de la bâtisse contraste, selon ces sources, avec la finesse artistique de l'intérieur ocre rouge. L'espace est rythmé par des piliers, se reflétant dans les pièces

d'eau, les balustrades richement ornées, où dansent lumière et ombre.

À la beauté du site viennent se rajouter d'autres éléments essentiels pour les étudiants : accueil, habillement, nourriture, logement, médicaments gratuits. Allégés du fardeau des soucis familiaux, les 8 500 étudiants, suivis par les 1 500 professeurs, peuvent ainsi se consacrer pleinement à leur travail.

Dans ce décor favorable à la concentration, le temps est rythmé par la clepsydre se déversant dans la vasque. À heures régulières, retentit le gong pour marquer le temps du repas, du bain dans les dix grandes piscines. Une vie harmonieuse rassemble dans l'enceinte de Nālandā une multiplicité de personnes liées à des courants religieux et à des écoles philosophiques divers.

Les moines de cette communauté accueillaient en effet des étudiants non bouddhistes, et laissaient les portes ouvertes à d'autres systèmes. C'est sans doute ce qui valut à cette université bouddhique une large notoriété au-delà des frontières.

Nālandā, écrit I Tsing, est devenue « le carrefour en Inde des doctrines possibles et impossibles, les discussions et les échanges entre étudiants y sont si animés que les journées paraissent toujours trop courtes. »

Si l'on en croit ces descriptions idylliques, vie intellectuelle et recherche spirituelle coexistent et s'enrichissent mutuellement, dans un climat où règnent « liberté de pensée, tolérance », ordonnées à « une expérience de liberté dans l'enseignement ». Selon I Tsing, « le secret de Nālandā repose en une vie commune, un idéal moral commun, une conception du service rendu, que l'on doit à Gotama (le Bouddha) ».

LES CONSIDÉRATIONS DU PÉLERIN I TSING (VII^e S.)

I Tsing arrive en 672 en Inde, peu de temps après Hiuen Tsang, et ses écrits constituent un complément précieux aux chroniques de ce dernier. On sait qu'il était un admirateur enthousiaste de Hiuen Tsang. Témoin de ses funérailles qui se déroulent sur ordre de l'empereur, il qualifie l'audacieux pèlerin de « maître de la triple Corbeille (de textes bouddhiques), *Tripitaka*, en Chine ».

Comme ses deux prédécesseurs, il est à la recherche de textes... le hasard faisant qu'il doit voyager seul, il ne se montre pas découragé, il embarque donc avec en viatique les mots de son maître :

« Pars sans hésitation, ne regarde pas ce qui reste derrière toi. J'approuve pleinement ton pèlerinage en ces lieux saints. Cela est une mission de la plus haute importance que d'œuvrer pour la religion. Pas de doute, c'est une opportunité pour toi qui ne se représentera pas deux fois. »

Il visite de nombreux lieux, mais moins toutefois que Fa-Hien : Kapilavastu, Buddhagaya, Varanasi, Sravasti, Kanyakubja, Nālandā où il reste dix ans, Rajagṛha, Kusinagara, Tamralipti. Il ramène une extraordinaire collection de textes, plus de 400 textes différents, comptant 500 000 versets (*śloka**).

Durant son séjour indien, I Tsing apprend le sanskrit, la grammaire, la science des mots, *śabdavidyā* (lexicographie). À son retour, il fut ainsi capable de traduire une grande partie des œuvres qu'il avait rapportées en 230 volumes. Grâce à la littérature *Vinaya* essentiellement, il fonda en Chine une nouvelle école d'études bouddhiques.

On voit ici le rôle prééminent du sanskrit comme véhicule de connaissance, au-delà même des frontières de Bhārata ; la langue des dieux (*daivī vāk*) devint la langue des textes bouddhiques, et objet d'étude des moines bouddhistes.

I Tsing dit s'être initié à la médecine, à l'étude des pathologies diverses, des douleurs, des moyens d'allonger la durée de vie, ou de vivifier jambes et corps. Il explique pourquoi la médecine appartient à ce cursus général : « N'est-ce pas dommage que les maladies ou malaises soient responsables de l'abandon des études, de sa vocation première... ? Étudier par soi-même la médecine peut prévenir un tel dommage. (...) Chacun est pour lui-même le roi des médecins (...). »

I Tsing donne quelques informations sur la manière d'étudier, en se servant du sanskrit comme base :

Dès six ans, l'enfant travaille sur le *Siddhirastu*, ce premier livre décrit les 49 lettres et 10 000 syllabes disposées en 3 000 *śloka* ; ce premier niveau dure six mois.

Le deuxième niveau s'intéresse aux *sūtra* de Pāṇini, vers huit ans, huit mois suffisent ! Puis vient le livre des racines, *dhātu**, etc.

« En Inde, deux méthodes prévalent pour acquérir la connaissance et cultiver une grande puissance intellectuelle :

- exercer la mémoire jusqu'aux limites du possible en apprenant par cœur les textes ;
- utiliser l'alphabet pour fixer les idées.

Ainsi, par une pratique de dix jours à un mois, l'étudiant commence à sentir ses idées jaillir comme fontaine, peut solliciter sa mémoire pour y retrouver tout ce qu'il a appris. Cela n'est pas un mythe, car j'ai moi-même rencontré de tels hommes. »

L'auteur évoque les cinq sciences de l'instruction primaire et du collège, ainsi qu'un livre pour apprendre l'alphabet intitulé *Siddham* (ou *Siddhirastu* « qu'il y ait un accomplissement ») comptant douze chapitres, sur les voyelles, consonnes et *sandhi* (jonction des lettres). Sept ans sont consacrés aux grands *śāstra* et cinq aux sciences de la grammaire *vyākaraṇa*, aux arts et artisanats (*śilpasthānavidyā*), *cikitsāvidyā* (médecine), *hetuvidyā* (raisonnement), *adhyātmavidyā* (science de l'intériorité, ce qui inclut métaphysique et traités des grands docteurs de l'*Abhidharma*).

À Gunabhadra, d'autres sciences sont étudiées, telles que l'astronomie, l'arithmétique...

« Les étudiants apprennent la composition en prose et en vers, ainsi que la logique, *hetuvidyā*, la métaphysique, *abhidharmakośa*. »

L'art du débat

Une autre composante importante de la vie dans les « universités » est l'art du débat, destiné à stimuler la réflexion et les capacités intellectuelles ; les controverses sont un art hautement valorisé. Les étudiants ou maîtres qui réussissent par de fins arguments à imposer leur thèse sont hissés sur des éléphants caparaçonnés. Des lettrés arrivent de toute l'Inde pour assister à ces assemblées où la discussion fait rage ! On raconte à ce sujet comment Deva, un lettré du sud, partit, avec la permission de son maître Nagarjuna, au monastère de Kukkutaram (vers Pataliputra). C'est là qu'en douze jours de discussion il eut raison des *tīrthāṃkara* (jains). Cette vie intellectuelle intense était encouragée par les souverains. À l'occasion de voyages, les seigneurs emmenaient avec eux des récompenses

pour les meilleurs étudiants lors des examens. « Les discussions portent sur divers systèmes de pensée (...) des assemblées se tiennent périodiquement, regroupant érudits, moines, venus de divers monastères, aux moments de pleine lune et de nouvelle lune, confession des fautes ; un lieu favorable est choisi, montagne, lac, près d'une fourmilière.

Les lieux ont une grande importance, les moines recherchent la solitude et la fraîcheur des forêts pour méditer, car ils favorisent le détachement. Les bois, les grottes, les arbres sont appréciés pour leur présence apaisante et protectrice. Les sages sont unanimes à célébrer « la joie de la vie dans les bois, sauvage, solitaire, hors de la foule (...) le *bhikṣu* (moine) devient une créature sauvage, tant son cœur est emplis du sens sylvestre ; il se baigne dans les torrents, s'émeut des orages, reste ébloui devant la beauté des nuages, de la végétation, des fleurs, de la vie des oiseaux. » (I Tsing)

Les Gupta et l'effervescence culturelle et artistique entre les IV^e-VI^e s.

Entre les V^e et VII^e s., période dont témoignent les trois pèlerins chinois évoqués dans ce chapitre, et correspondant plus ou moins à l'ère Gupta (IV^e-VI^e s.), les systèmes d'éducation brahmanique et bouddhique montrent une certaine communauté dans leurs pratiques et leurs axes de réflexion, ainsi que par le style métaphorique, inspiré de la nature, ou encore l'emploi de la symbolique ; citons pour exemple : – la polémique portant sur l'existence du Soi (*ātman* comme substrat universel), les bouddhistes prônant celle du non-soi (*an-ātman*) ;

– la question de l'acte, *karman*, et les divers points de vue ;
– la nature de la perception, les états de conscience... ;
– la nature véritable de libération *mokṣa*, et les moyens d'y accéder, les voies de délivrance ;
– la nature de la souffrance (*duḥkha*), du fleuve du devenir (*saṃsāra*)...

Les traditions ascétiques propres au bouddhisme ont ainsi des racines profondes dans celles des Hindous, qui leur sont bien antérieures ; Megasthènes, par exemple, évoque l'existence des ascètes hindous appelés *brāhmaṇa* ou *śramaṇa*.

śramaṇa, ŚRAM

ŚRAM *śrāmyati* s'efforcer, se fatiguer, pratiquer l'ascèse ;
śrama : fatigue, labeur, exercice ;
śramaṇa : qui accomplit des austérités, fait des efforts, religieux, moine (bouddhiste, jain).

Quant aux moines bouddhistes, leur présence est mentionnée dans de nombreux recueils, tels les Édits d'Aśoka, le *Dhammapada*, le *Suttanipāta*, le *Lalitā Vistara*. Les brahmanes y sont gratifiés d'un surnom, « *vādaśīla* », faisant allusion à un goût prononcé pour la controverse... bien partagé d'ailleurs avec les bouddhistes ! Nombreux étaient alors les sages, érudits itinérants, se livrant à ces joutes oratoires, qui durent se convertir en raison de leur défaite lors d'une polémique.

Le système d'éducation selon Vinaya

Nous avons vu que le système d'éducation hindoue reposait sur une étroite relation maître-disciple, marquée par un sacrement. Le même modèle est repris dans l'univers bouddhique, avec cependant quelques distinctions. L'éducation, prise en charge par la communauté (*saṅgha*) au sein des *vihāra*, monastères, y est assurée par les moines, mais d'une manière plus collective. Pratiques et coutumes ne marquent cependant pas de fortes différences avec celles des brahmanes (mis à part bien sûr le rituel du feu spécifique du *Veda*).

Cette correspondance apparaît avec évidence dans les paroles traditionnellement prononcées lorsqu'un futur disciple s'adresse à celui qui deviendra son maître :

« Je suis venu pour le *brahmacarya* ; je désire devenir *brahmacārin* », déclare le jeune hindou.

Alors, le maître lui confère le cordon sacré (*upanayana*) lui donne le bâton, à la main, et lui énonce les règles : « Tu es un *brahmacārin*, bois cette eau, accomplis les tâches qui t'incombent, ne dors pas le jour, étudies les *Veda* et sois obéissant à ton maître. »

Et dans la continuité, selon un texte bouddhique, le *bodhisattva* s'adressant à Uddaka déclare : « J'aspire, ô mon ami, à suivre ton enseignement, à (me mettre) sous ta direction. »

Quant au Bouddha lui-même, il s'adresse ainsi à ses premiers disciples : « Approche, moine, la doctrine t'a été enseignée, marche en *brahmacarya*, afin de mettre fin à la souffrance. »

Brahmacarya « étude des *Veda* »

Le terme sanskrit *brahmacarya* désigne le premier stade de l'existence d'un « deux-fois né » (*dvija*). Après l'initiation du cordon brahmanique (*upanayana*), l'enfant (âgé entre 8 et 12 ans environ) devient *brahmacārin*, ce qui signifie que, durant plusieurs années, il va se consacrer, auprès d'un maître, à l'étude du *Veda*, des rites, ainsi qu'à une discipline rigoureuse, incluant la chasteté.

Littéralement *brahmacarya* a pour sens « se mouvoir en l'absolu », et la traduction courante par « abstinence » ne restitue donc pas totalement le sens du terme. *Carya* signifie en effet « fait d'aller, conduite, pratique ».

Ainsi, de manière plus générale, le *brahmacārin* est considéré comme celui qui, afin de connaître le *Brahman*, se meut (*cārin*) vers, par, dans, le *Brahman*.

Dans cette démarche totale, le disciple vise une connaissance qui, bien sûr, ne se limite pas à un plan strictement intellectuel, mais vise l'horizon de la délivrance. Il doit se libérer de tout attachement.

Pravrajyā, la première étape d'initiation bouddhique, signifie en effet « partir au loin, abandonner son état précédent (laïc) ». « Comme les grands fleuves nommés *Gaṅgā*, *Yamunā*, *Mahī*..., atteignant l'immensité de l'océan, abandonnent leurs anciens noms et formes, et portent dès lors pour seul nom celui du vaste océan, de même mes disciples, qu'ils soient brahmanes, *ksatriya*, *vaiśya*, *śudra*, une fois entrés sur la voie du *dharma*, abandonnent tous maison, famille et nom ; leur seule appellation désormais est celle d'ascètes, on les désigne par l'expression "ceux qui suivent le fils du clan des Śākya" (le Bouddha). » Chullava, *Pravraja*, I.32

Selon I Tsing, le disciple (*antevāsika*) évolue sous le contrôle de deux maîtres, l'*ācārya*, lettré chargé de donner une instruction sur la conduite reposant sur un code de discipline strict, et l'*upādhyāya*, de niveau supérieur, conférant un enseignement doctrinal et spirituel. L'*ācārya* doit considérer l'*antevāsika* comme son fils, le protéger, surveiller sa santé, sa conduite, sa moralité, ses progrès spirituels ; celui-ci voit en son maître un père. Confiance et respect mutuels, communauté de vie, ardeur et éthique sont les conditions requises pour faire progresser le disciple.

Maîtres et disciples, regroupés en de larges communautés, abritées dans des monastères, ne se trouvent de la sorte pas aussi isolés que dans le monde brahmanique. Ce type d'institution, exigeant des règles strictes de conduite et de moralité, se montrait également soucieux de

l'harmonie des novices, considérée comme un facteur important favorisant un apprentissage intense et efficace (théorique et pratique). Il comprenait parfois un grand nombre d'étudiants et de maîtres, aux alentours de dix mille dans la célèbre université de Nālandā.

SANSKRIT (*SAṂSKṚTA*) ET PRĀKṚT (*PRĀKṚTA*)

À l'origine, dans le bouddhisme, c'est l'utilisation du *prākṛt* qui est de mise, le Bouddha n'approuve pas la suggestion d'un moine, ancien brahmane, d'utiliser le sanskrit pour mettre en versets sanskrits, *chandās*, son enseignement, car cela empêcherait, pense-t-il, les conversions de ceux qui ne le parlent pas ; « je vous permets d'étudier les paroles du Bouddha chacun dans votre dialecte ». En tant que véhicule de connaissance le sanskrit est alors supplanté par les langues vernaculaires, telles que le pāli...

Voici deux exemples de textes indiens fondamentaux qui furent véhiculés en diverses langues :

Le *Milinda Panha* (livre de Ménandre) : une double éducation dans l'Inde du II^e siècle avant notre ère.

L'un des passages de cet ouvrage, le « dit du brahmane Nagasena » (1.26) porte sur l'éducation en contextes brahmanique et bouddhique au II^e siècle avant notre ère. L'histoire commence lorsque l'enfant à sept ans est envoyé pour son instruction chez un brahmane qui, fait non ordinaire, est payé d'avance mille pièces. Il étudie avec aisance et ardeur le *Veda*, ainsi que

les autres domaines de connaissance traditionnelle, si bien qu'à la fin des études il sait le *Veda* par cœur, le chante, en a saisi le sens, peut reconnaître, parmi les centaines de milliers de stances, où s'insère tel verset. Il en a saisi quelques éclats de leur mystère, et est passé maître dans la science de la grammaire, de la prosodie, de l'argumentation... Son père, à son retour, considère que tel était bien l'accomplissement suprême en matière de connaissance. Nagasena, cependant, n'est pas d'accord, il sent qu'il n'a pas éteint sa soif de connaissance par les études védiques et, avec l'accord de son père, se tourne vers les études bouddhiques, en se rendant auprès du vénérable Rohana, dont l'ermitage demeure à Vattaniya. Rohana lui enseigne en premier lieu l'*Abhidhamma* (base de la foi bouddhique) qu'il maîtrise rapidement, et l'envoie prêcher... Il ne rencontre personne apte au débat : « L'Inde est vide, s'exclame-t-il, quelle blague, personne pour dissiper mes doutes, ni brahmane ni shramane (ascète errant) ! »

Cette anecdote a pour intérêt de montrer à quel point les deux cultures, brahmanique et bouddhique, ont pu coexister pendant des siècles sans hostilité. Comme on l'a vu, les centres bouddhiques n'étaient pas seulement des monastères mais des ermitages forestiers, accueillant des solitaires, des moines, cherchant le silence et la paix pour approfondir leur pratique spirituelle.

La connaissance, par ailleurs, n'était pas réservée aux moines, aux lettrés, mais tous, marchands, villageois... pouvaient venir entendre un enseignement sur *Abhidharma*.

Une atmosphère très propice à la culture règnait alors et les parents n'hésitaient pas à faire des

sacrifices pour l'éducation de leurs fils, quelles que soient leurs classes ou castes. Certains allaient ainsi à Taxila compléter leur éducation brahmanique, à l'âge de seize ans.

La carrière d'un texte sanskrit en Chine et au Japon : *Saddharmapundarikasūtra*

Un exemple de transmission et de traduction de texte : *Le sūtra du lotus*,
Saddharmapundarikasūtra
Dam-pa'i chos padma-dkar-po'i mdo (tibétain)
Fahuajing (chinois)
Hokkekyō (japonais)

Le « *Sūtra du lotus blanc du dharma sublime* ou *Sūtra du lotus blanc du vrai dharma* », forme un texte essentiel, comprenant des versets très anciens du *Mahāyāna*, et date probablement du début de notre ère, vers 150. Il fut pour la première fois traduit en chinois en 286 par le moine Dharmarakṣa (239-316).

Kumārajīva, en 406, réalise une traduction qui demeurera à la postérité, intitulée *Sūtra du lotus du dharma merveilleux* : *Miaofa lianhua jing*.

Signalons, en 601, une autre traduction de Jñānagupta et Dharmagupta.

Le pandit indien Surendra le traduisit en tibétain au IX^e s. auprès du traducteur Yeshe Dé ; des versions sanskrites ont été préservées au Gilgit datant du VI^e s. et au Népal (XII^e s.).

La version chinoise par Kumārajīva connut un grand retentissement en Chine, suscitant des commentaires, tel celui de Daosheng (355-434), Fayun, Ji Zang, Kuiji (VII^e s.).

Au VI^e s., Huisi et Zhiyi fondent l'école Tiantien en prenant pour référence le *Sūtra du lotus*, considérant son contenu comme l'enseignement définitif du Bouddha Śakyamuni.

Dans la transmission au Japon, remontant au VI^e s., Saicho (VIII^e s.) fonde l'école célèbre de Tendai.

À propos du *dharmamegha* (le nuage du *dharma*) : « C'est ô Kaśyapa, comme si un nuage s'élevant au-dessus de l'univers, le couvrait en sa totalité (...)

Je remplis de joie tout l'univers, semblable à un nuage qui verse (partout) une eau homogène. » (L. Silburn, *Bouddhisme*, p. 126 ; cf. Ph. Cornu, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 560).

Ces passages, d'une langue à l'autre, à partir du texte originel sanskrit, illustrent l'enthousiasme qu'inspira la sagesse indienne bouddhique ; une telle entreprise représente en effet un défi pour des traducteurs même chevronnés !

ÉCHANGES CULTURELS ENTRE L'INDE ET LA CHINE

À partir du voyage du moine pèlerin I Tsing, le mouvement des pèlerins chinois vers l'Inde se poursuivit sans aucune interruption. L'Inde était alors considérée comme la terre des saints enseignements du Bouddha, ainsi que celle des lettrés jouissant d'un immense prestige en Chine ; c'était de ce fait le foyer par excellence de connaissance et de diffusion de l'enseignement. « Les *bhikṣu* indiens, note I Tsing, vinrent en Chine, les uns après les autres, et les moines chinois d'aujourd'hui se précipitèrent en foule pour recevoir leur enseignement. Certains se rendirent même en Inde et accomplirent là-bas leur pratique. »

Trois de ces aventuriers sont mentionnés par I Tsing :

– À Tāmralipti, I Tsing rencontra un disciple de Hiuan Tsang, Mahāyānapradīpā, qui y vécut douze ans et acquit la maîtrise du sanskrit. Il fut son guide et son compagnon à Nālandā, Vaisali, Kushinagara.

– Quelque temps auparavant, Hiuen Chao, étudiant zélé, se rendit à Nālandā *circa* 649.

– Citons également Wuhing, maître en *dhyāna*, ou *Prajñādeva* de son nom indien, qui séjourna en Inde du sud à Negapatam, mais visita également les monastères de Nālandā, etc.

« Près de Tilada, vit un maître de logique auprès duquel le moine nommé Wuhing apprit les systèmes de logique, de Jina et Dharmakirti...

I Tsing vint le saluer, il vivait à une distance de six yojana à l'est de Nālandā. »

Quel fut le secret de cet incroyable élan de découverte ? Il ne s'agit pas tant de mission religieuse que d'une aspiration à comprendre le sens des choses, et à rendre réceptif et souple son esprit : la question rituelle au disciple qui s'approche du maître n'est pas : « as-tu la foi juste... (jaine, *lokāyata*...) ? » mais « as-tu la bonne disposition intérieure ? »

Ainsi, nous est donné un exemple d'humanité et de dépassement des différences (de foi, de classe, de pays et de culture...) pour un idéal élevé, partagé par tous. Exil, dangers, obstacle de la langue... aucune épreuve, aucun sacrifice ne fit céder ces aventuriers audacieux qui pressentaient dans la culture indienne et sanskrite l'expression d'intuitions essentielles. Ils se montrèrent doués d'une capacité inouïe à passer du chinois au sanskrit, au tibétain également, grâce à un entraînement soutenu et à un enthousiasme de nature spirituelle et intellectuelle sans égal.



Conclusion



Danseuse. Temple de Chidambaram, Tamil Nadu. (Photo C. Poggi)

Le sanskrit aujourd'hui : perspectives d'étude et défi pour une autre pensée du monde

« Une plus haute mémoire »
Julien Gracq, *Les eaux étroites*

Ces quelques pages ne sauraient fournir à elles seules un tour d'horizon suffisant pour saisir l'ampleur de l'univers du sanskrit, dans ses diverses implications linguistiques, culturelles, philosophiques ou religieuses, techniques... Au cours de son histoire, cette langue a certes évolué, mais fort peu au regard des transformations importantes assumées en général, tout au long des siècles, par les autres langues ; il suffit de prendre comme référence le français ou l'anglais pour réaliser la vitesse de leur évolution, par rapport à la stabilité du sanskrit... Un tel contraste tient de toute évidence au rôle actif de préservation qu'a joué en Inde la tradition des pandits, leur but étant de maintenir dans sa pérennité la langue sacrée qui servait à transmettre la *śruti* (Révélation), la *smṛti* (Mémoire), c'est-à-dire les corpus de textes d'origine divine et humaine constitutifs de la tradition hindoue, ainsi que la littérature variée des arts et des sciences.

LE SANSKRIT, MIROIR DE L'INDIANITÉ

Le sanskrit a ainsi joué pendant des siècles un rôle essentiel en tant que vecteur de communication, dans son pays même, reliant entre elles les diverses régions, d'est en ouest, du sud au nord, véhiculant un fonds commun

littéraire, religieux, ainsi que les éléments lexicaux empruntés aux langues régionales (*prākṛt*).

Depuis Bharata, son creuset d'origine, le sanskrit s'est également diffusé vers d'autres terres, faisant office de passeur d'idées et d'expérience. Ainsi vivifiée par ces passages vers d'autres cultures, la littérature sanskrite a permis de comprendre autrement le monde, grâce aux textes, doctrines, développements scientifiques auxquels il donnait forme. Réciproquement, les échanges ont nourri la vision de sages et de lettrés qui arpentaient l'Inde avec vaillance, diffusant et recueillant les connaissances, sous des horizons variés. Ces déplacements multiples prouvent l'intérêt que le sanskrit a pu susciter, ainsi que sa grande adaptabilité. Signalons l'existence aujourd'hui d'un *Spoken Sanskrit Dictionary* (*Sambhāṣaṇasaṃskṛtam*) en ligne.

D'un certain point de vue, il est compréhensible que cette langue, considérée parmi les plus anciennes de l'humanité (aujourd'hui recensées), ait pu apparaître comme une langue élitiste en raison de ses prétentions intellectuelles et religieuses, fixée – et non figée – dans ses formes. Deux millénaires avant notre ère environ, les locuteurs des temps védiques la célébraient comme « langue divine » *daivī vāk*, ou *amara-*

vāṇī « parole immortelle, intemporelle ou parole des immortels ». Consacrée comme langue du rituel et langue liturgique, le sanskrit connut de ce fait une exceptionnelle carrière ; par d'insolites techniques de mémorisation et une analyse linguistique complexe élaborée à une haute époque, les brahmanes en ont fait une langue de connaissance souple et précise, synthétique et euphonique, dotée (grâce à Pāṇini, pionnier en cette entreprise) d'une grammaire si élaborée qu'elle fit l'admiration unanime des savants occidentaux qui la découvrirent au siècle dernier. De même, relevons les intuitions de Patañjali sur la relation entre le son et le sens, sa théorie du *sphoṭa* (éclosion de sens), ou sur la conception métaphysique de la parole, considérée comme une réalité transcendant la pensée discursive (découpée en unités de son et de sens), identifiée *in fine* à la pure conscience, l'absolu, *śabda-brahman*.

LE SANSKRIT, UN UNIVERS DE SENS ET D'IMAGES POUR UNE AUTRE LECTURE DU MONDE

Cette langue, inspirée et inventive, a su, au fil de son histoire, puiser en ses ressources pour renouveler ses formes d'expression ; c'est en cela qu'elle laisse présager pour les temps à venir une carrière pleine de promesses, du moins pour l'histoire des idées. En parcourant le champ contrasté de la littérature sanskrite, en prenant conscience des possibilités expressives du sanskrit, le lecteur peut y découvrir aujourd'hui encore les mille et une nuances d'une pensée du monde, riche de défis et de perspectives nouvelles. Peut-être même, s'il en vient à s'initier à cet art, aura-t-il spontanément envie de formuler telle idée en sanskrit, ce qui le conduirait à discerner le

terme le plus adéquat parmi le très riche lexique, allant dans certains cas jusqu'à plusieurs dizaines de synonymes. Quelle image illustre le mieux telle idée ou notion, quelle cinétique est suggérée par l'articulation entre préfixe et racine/radical, quelle dynamique, par la transformation de la voyelle en ses divers degrés, par le rythme de la phrase et son agencement interne, très libre ? Il semble qu'un tel exercice (réalisé à partir du sanskrit mais pas seulement) est à même de susciter un rapport à la parole plus vivant, plus créatif, attentif au rôle déterminant qu'elle joue dans la représentation du monde et la manière de s'y inscrire.

Dans ce domaine, outre la science grammaticale, les penseurs de l'Inde ancienne ont dégagé des voies décisives en mettant en lumière les multiples dimensions de la parole (de l'audible à l'informulée), en montrant sa puissance (*śakti*), enracinée dans les profondeurs de l'être, de son corps comme de son esprit. Il est remarquable que les philosophes-grammairiens aient jadis choisi ce terme pour désigner la puissance de signification de la parole.

En fonction de cette approche, le rôle prééminent du sanskrit comme langue « reflétant » le réel (aux deux sens de source et d'effet) a induit celui que les rites lui ont conféré : (re)-configurer la conscience et la vie ; de telles pratiques du sanskrit n'ont pas manqué de s'exercer dans leur plus grande diversité, par l'usage des *mantra* notamment. Pour résumer cet aspect fort complexe de l'imaginaire indien : au cœur de la trame verbale, de la parole-son, circule une sève unique, imperceptible, traversant et soutenant l'arborescence cosmique. Cette vision intégrative trouve un écho dans la symbolique de l'alphabet sanskrit reliant entre elles toutes les catégories de la réalité.

UNE PAROLE INSPIRÉE, JAILLIE DU CŒUR DE LA RÉALITÉ

Mais l'intuition la plus originale formulée par les philosophes indiens concerne, sans doute, cette part d'inexprimé qui toujours demeure en arrière-plan, et inlassablement cherche à se dire, sans y parvenir pleinement. N'est-ce pas grâce à cette inépuisable réserve de sens, en cette dimension d'inachevé, que tout se renouvelle, vit puis vient se fondre ; en cette Parole intérieure, inexprimable (représentée comme l'espace médian, au-delà de toute dimension temporelle ou spatiale), que jaillit la vie, le souffle, la pensée... c'est peut-être dans ce dépassement de toute forme (et donc leur renouvellement) que chacun peut s'entretenir avec le monde qui lui est échu en partage. Cette importance accordée à la présence intime de la conscience comme « parole vive » constitue une approche, spécifique mais, bien sûr, non exclusive, de la culture indienne ; elle reflète l'irrésistible et universelle aspiration de la *psyché* humaine à se connaître mieux, à comprendre son fonctionnement, afin de surmonter ses limites et s'accorder au rythme du monde, réinventant plus harmonieusement sa propre partition.

UNE PAROLE ORCHESTRANT LES RYTHMES, FORMES ET SENS DU MONDE

Śiva, égrenant les formules de l'alphabet sanskrit, émettant dans un souffle les phonèmes impérissables, *akṣara*, met en scène le monde ; il tisse, en une trame vibratoire de sons et de sens, le mouvement universel qu'il détiendra bientôt, et ainsi de suite... à l'infini.

En s'inspirant de l'analogie parole-univers, Nandikeśvara avait établi les bases d'une

cosmogonie à partir des lettres-sons (*varṇa*), se combinant pour former les sens des mots (*artha*) ; dans son sillage, Abhinavagupta, afin de se mettre au diapason de la réalité universelle, préconise d'utiliser comme support formule mystique (*mantra*) et geste sacré (*mudrā*). La science des *mantra* se fonde, comme on l'a vu, sur une perception de l'énergie émanée des voyelles et des consonnes (*svara*, de *SVAR* résonner, briller, *vyañjana* de *vi-ANJ* mettre en lumière, distinguer). Rappelons qu'à la différence de la vision occidentale, le langage est censé préexister à l'état d'empreinte résiduelle dans la conscience individuelle, en analogie avec les germes cosmiques des mondes à venir qui, de déploiement en repliement, sont préservés à l'état latent dans les anneaux du serpent Ananta, l'Éternel. Abhinavagupta précise à ce propos dans la *Paryanta Pañcaśikā* :

« Je recours aux mystérieux *mantra* et *mudrā*, contenant les sens et les formes infinis, présents de l'origine à la fin. »

LA PAROLE, ACTIVITÉ INTÉRIEURE DE ŚIVA, LE DANSEUR COSMIQUE

Dans un spectacle, les mouvements, les formes et les rythmes du danseur captivent le spectateur, comme les mots colorent l'esprit de celui qui les écoute, car ils définissent, découpent la réalité pour la raconter, colorant et projetant dans un ailleurs l'esprit qui s'en empare. Mais est-ce tout ? Les philosophes indiens, et ceux du Shivaïsme cachemirien particulièrement, se sont efforcés, en prenant pour base le sanskrit, de discerner, entre les formes dansantes, l'espace lumineux d'où jaillit la danse de la parole et de la vie, laissant entrevoir une nuée de sens à venir. De même que les trois divinités de la *trimūrti*

hindoue, Brahṁā, Viṣṇu, Śiva représentent la triade des énergies de création, d'expression des formes et de leur résorption, la parole participe d'instant en instant de cette triple énergie. L'idée surgit, se coule dans l'expression sous une forme, puis se dissout pour laisser la place à une autre. Seul perdure le Brahman-Son, inaltérable. La métaphysique cachemirienne complète cette triade avec deux autres fonctions de Śiva qui peuvent s'appliquer à celles de la parole : voilement-dévoilement, oubli-reconnaissance. Le sens de cette quintuple activité, appliquée à *vāk*, peut trouver une illustration dans la métaphore du danseur cosmique, déployant, exprimant, repleyant le monde, selon la triade des énergies divines, et, d'autre part, suggérant la double essence de cette réalité qui occulte en montrant. Ainsi, la parole exprimée au travers des cinquante lettres-sons, des deux cents racines verbales (et leurs transformations variées)... comme les apparences, enveloppe le sens originel dans les plis des mots ; il s'agit donc, pour celui qui veut entendre, de les déplier, pour mettre en lumière la réalité suggérée. Cependant, l'un et l'autre mouvements, voilement-dévoilement, ne s'inscrivent pas nécessairement dans une succession ; la théorie sanskrite de la parole avance l'hypothèse d'une simultanéité possible : c'est dans un même élan que se forment les unités de son et de sens composant le fleuve de la parole (sanskrite), et qu'éclatent les bourgeons de sens (*sphoṭa*). Les grands textes tels le *Veda*, les *Upaniṣad*, les *Tantra*, mais aussi ceux du bouddhisme, et bien d'autres encore, foisonnent de ces éclats de sens ; ils constituent à ce titre un patrimoine incomparable, couvrant de multiples sphères de connaissance. On peut dire alors que le sanskrit est une parole artisanale d'une autre intelligibilité du monde, mettant en œuvre

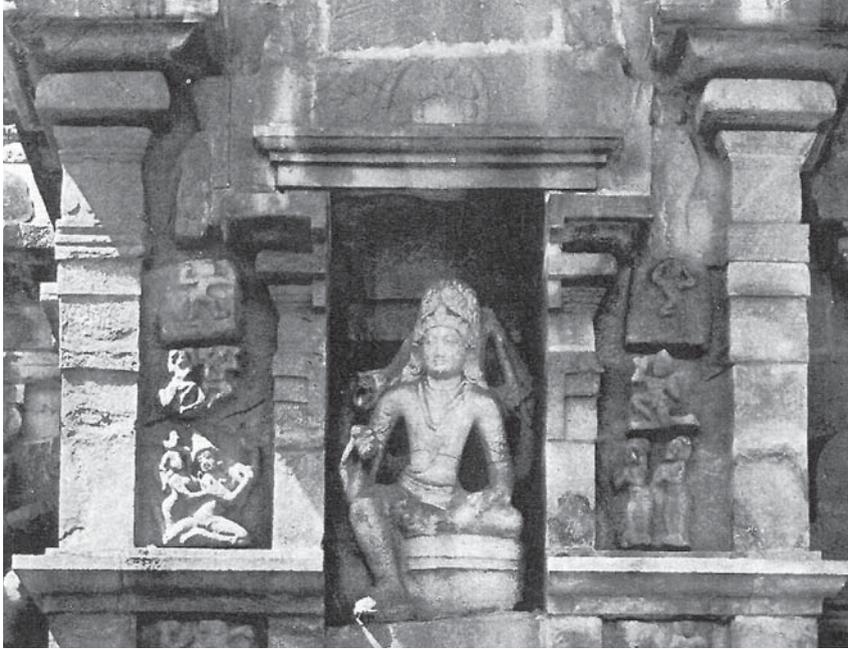
l'interaction d'une recherche poussée de rationalité et d'une pensée analogique ou métaphorique.

LES MÉTAPHORES DE LA PAROLE

Dans la tradition indienne, le sanskrit fut désigné non seulement par le terme *bhāṣa*, langue, comme dans l'expression *gīrvāṇabhāṣa*, « celui dont la flèche est la parole » (un être divin), mais le plus souvent par celui de *vāk* ou *vāṇī* (parole), associé à diverses métaphores, au premier titre desquelles figurent les cinq éléments, terre, eau, feu, air, éther, employés selon la qualité de la parole que l'on voulait suggérer. Mentionnons celle du sable, moins connue et liée aux métaphores de la terre ; utilisé dans le rituel védique comme symbole de l'incommensurable, de l'infini, il suggère la capacité infinie de la parole à inventer et se réinventer sans cesse, à travers des formes toujours nouvelles, se référant au monde réel pour désigner les choses, construire un raisonnement, structurer une connaissance... ou un imaginaire, pour explorer d'autres possibles, exprimer des intuitions. « Infinis les jours, infinies les nuits... infini le sable dispersé, infini le rythme de l'océan... La prière est pensée, pareille au sable en sa totalité exprimant l'infinité du *Brahman*. » *Śatapatha Brāhmaṇa*, VII.3.1

L'eau correspond à la qualité de fluidité, et participe au nom de la divinité de la Parole, de la Connaissance, du Chant : *Sarasvatī* (*vatī* : douée, *saras* : de flots).

Le feu, au cœur du rituel védique, agent de transformation par excellence, joue un rôle premier dans les métaphores de la Parole : l'expression *vahni vāk*, « parole de feu », est représentative de ce rôle. Pour le souffle de vie,



Śiva en son aspect de Kamadahana, consumant le dieu de l'amour, Tanjore.

prāṇa, le lien est évident, car la parole orale, par essence, célébrée dès les *Veda*, est émise au rythme de la respiration. Quant à *ākāśa* trame cosmique faite d'espace lumineux irradiant (*ā-kāśa*), il correspond à la métaphore du tissage réalisé par deux jeunes filles, dont le rythme ininterrompu sous-tend celui du déploiement-reploiement universel. À la lecture du passage suivant, composé par Abhinavagupta dans le « Commentaire sur la Reconnaissance du Seigneur », l'*Īśvarapratyabhijñā-vimarśinī*, apparaît nettement l'analogie entre la parole et l'apparaître cosmique ; cette vision sert d'ailleurs de schéma pour d'autres processus créateurs, comme celui de l'arbre et du fruit par exemple :

« Concevoir équivaut à manifester au dehors, révéler ce qui brille au-dedans, sans pour autant abandonner l'essence originelle ; alors se dévoile l'"apparaître des choses", (qualifié d')extérieur, et cela ne signifie rien d'autre que l'expression de sa nature intérieure, originelle, au dehors, liée à une série de métamorphoses. » l'*Īśvarapratyabhijñā-vimarśinī*, II.4.7

Au noyau de cette parole-conscience, selon les sages indiens des premiers âges, veille l'impensé, silence vivant de l'absolu, sans limite, comparé à une source d'eau vive se renouvelant infiniment. Le langage est également ressenti dans les *Veda* comme un tissage de la *Māyā*, suscitant les formes et les dénominations des êtres et des choses :

« Ô *Bṛhaspati*, ce fut alors l'origine de la Parole, quand (les *deva*) se mirent en branle, conférant un nom à tout ce qui existe. Ce qu'ils avaient de plus précieux, de plus pur, caché en leur tréfonds, se dévoila ainsi, sous l'effet de leur amour. » *R̥g Veda*, X.71

Tout au long de ces pages, nous avons essayé de montrer comment le sanskrit permet d'aborder une autre compréhension de l'homme, telle qu'elle émergea en Inde, il y a au moins quatre millénaires, exprimée alors dans une parole animée de rythmes, d'images, d'intuitions fulgurantes. Il eut sans conteste un rôle fondateur pour la culture indienne. Pour nous aujourd'hui, il demeure tel un seuil, dans l'univers de la connaissance, ouvrant sur un pan hors du commun au sein des civilisations de l'humanité : par l'ampleur de la littérature écrite et orale, la profondeur des regards portés sur la vie et les compétences que son étude induit (grammaire, logique...), par la beauté et la subtilité de sa structure interne et de son euphonie, à la fois divinisée et décrite par une analyse critique exhaustive, enfin, par sa présence encore à l'heure actuelle au cœur des pratiques, pensées, créations, littéraires, religieuses, philosophiques, voire scientifiques pour l'invention de termes nouveaux. Là encore, la rationalité et le souci d'exactitude sont pleinement présents aux côtés de la pensée analogique et symbolique.

Pour les penseurs indiens, tel Abhinavagupta, qui se sont penchés sur les ressorts profonds qui animent la vie de la conscience (incluant sa dimension non-consciente), celle-ci est faite de Parole, telle est l'intuition générale qui en découle ; ou plus précisément, à l'image du macrocosme, le microcosme humain, corps-

souffle-pensée, est tissé d'une parole se déclinant en divers registres : conventionnel, intérieur, intuitif, suprême ; ce dernier niveau fait référence à la métaphore du silence ou de la lumière, intégrant toute chose, les contenant à l'état potentiel.

Pour tous ces chercheurs avançant dans les multiples voies de connaissance, affrontant leurs perspectives au fil de leurs versets (*sūtra*), stances (*kārikā*) et traités (*śāstra*), ou lors de débats publics, la parole est perçue comme une puissance à l'œuvre sur tous les registres manifestés et non manifestés du monde, elle est l'artisane, le plus souvent silencieuse, de toutes les formes, métamorphoses et, bien au-delà de la compréhension ordinaire, de leurs sens inexprimés, qui président aux sources des rythmes du monde.

« Le monde, déclare Abhinavagupta, est imprégné de cette Parole suprême qui n'est autre que pure Conscience. » On pourrait rapprocher, pour finir, cette image de la Parole comme réalité dynamique et trame de la Conscience cosmique, de celle évoquée dans les *Śivasūtra* de Vasugupta. Ce texte-source de la même tradition appartient au courant cachemirien de la Vibration (*spanda*). L'absolu est ici incarné par Śiva-Naṭarāja, le danseur cosmique, et l'équation conscience-danseur est exprimée en cette formule lapidaire : « Le Soi est le danseur » (*ātmā nartakaḥ*). Cela signifie qu'une dynamique infinie de différenciation est présente au cœur de la parole et de la conscience, comme si la possibilité du multiple préexistait, à l'état latent dans l'unité originelle, de la même façon que les rythmes et mouvements vivent, mûrissent, silencieusement dans le danseur, jusqu'au moment où ils s'exprimeront.

Il n'est pas impossible qu'Abhinavagupta, mystique, philosophe mais également poète et musicien, ait perçu dans la limpidité sereine des altitudes, la vibration d'un silence qui l'entretenait de l'infini, ravivant l'intuition, jadis évoquée dans le *Veda*, par le tissage des jours et des nuits, ou l'éparpillement des sables, associé au silence (*Śatapatha Brāhmaṇa*, XIV.1.2.18), pour symboliser l'Absolu, *Śabda-Brahman*, comme Parole, arborescence de toutes paroles.

Au terme de ce livre, qu'il nous soit permis d'invoquer l'Énergie ignée de la parole, condensée dans le mantra *OM*, formé selon la symbolique upanishadique, du O, fluide, et du M, irradiation de feu, afin de rendre hommage à la vigueur d'une langue à l'éternelle jeunesse.



Maheśvarī, (Velankanni, *x^e s.*) musée de Madras-Chennai. Photo C. Poggi.

ANNEXE

TABLEAU DES CORRESPONDANCES *BĪJA-TATTVA* SELON ABHINAVAGUPTA (X^e-XI^e S.)

Le déploiement de la réalité prend naissance dans une dimension transcendante dite *a-varṇa*, en-deçà des phonèmes, avec les voyelles d'abord, commençant par A, associées aux plus hautes énergies et conçues comme germes (*bīja*) des consonnes. Ces cinquante phonèmes sont associés aux catégories de la réalité (*tattva*), selon le *Parātrimśikāvivarāṇa* par exemple (cf. p. 121).

अ	A	<i>cit-śakti</i>	Énergie de la Conscience, Śiva
आ	Ā	<i>ānanda</i>	Énergie de béatitude, prise de conscience dans le Cœur (<i>hṛdaya</i>), Śakti
इ	I	<i>icchā</i>	Élan intentionnel de la conscience, énergie de volonté
ई	Ī	<i>īśana</i>	Énergie de souveraineté, prolongement de la précédente
उ	U	<i>unmeṣa</i>	Éclosion, essor de l'énergie de connaissance
ऊ	Ū	<i>ūnatā</i>	Diminution de la pure conscience du sujet, énergie de connaissance déployée, orientée vers l'objet.
ऋ	Ṛ		Éclair de l'Énergie de volonté, <i>icchā</i> .
ॠ	Ṝ		Ṛ prolongée.
ॡ	Ṝ		Éclair d' <i>icchā</i> sous une forme stable...
ॢ	Ṝ		...plus stable encore, proche de la stabilité de la terre (<i>LA</i>).
ए	E		Germe des énergies de l'éclosion cosmique A ou Ā + I ou Ī, <i>trikoṇa</i> (triangle) de Conscience, béatitude, élan...
ऐ	AI	<i>ṣatkoṇa</i>	union de Śiva-Śakti, développement de E.
ओ	O		Dévoilement de l'énergie d'activité (A+U)
औ	AU		Équilibre des énergie de volonté, connaissance, activité ; trident <i>triśula</i> .
अं	AM	<i>bindu</i> ,	assimilé à AHAM <i>le mantra</i> « Je (suis) », source indifférenciée.
अः	AḤ		Énergie d'émission créatrice, « souffle » suscitant l'apparition des consonnes.

Consonnes émanant au niveau suprême (*para*) de la Parole.

क	KA	<i>prthivī</i>	terre	न	NA	<i>śrotra</i>	audition
ख	KHA	<i>jala</i>	eau	प	PA	<i>manas</i>	sens interne, organe mental
ग	GA	<i>tejas</i>	feu	फ	PHA	<i>ahaṃkāra</i>	sens du moi
घ	GHA	<i>vāyu</i>	vent	ब	BA	<i>buddhi</i>	intellect, intuition
ङ	ṆA	<i>ākāśa</i>	espace, éther	भ	BHA	<i>prākṛti</i>	énergie procréatrice universelle
च	CA	<i>gandha</i>	parfum	म	MA	<i>puruṣa</i>	principe spirituel universel
छ	CHA	<i>rasa</i>	saveur	य	YA	<i>rāga (niyati)</i>	(énergie de) désir
ज	JA	<i>rūpa</i>	forme	र	RA	<i>vidyā</i>	connaissance
झ	JHA	<i>sparsā</i>	toucher	ल	LA	<i>kalā</i>	énergie limitatrice
ञ	ṆA	<i>śabda</i>	son	व	VA	<i>māyā (kāla)</i>	illusion
ट	ṬA	<i>pada</i>	pieds	श	ŚA	<i>śuddhavidyā</i>	pure science
ठ	ṬHA	<i>upastha</i>	sexe	ष	ṢA	<i>īśvara</i>	Principe souverain
ड	ḌA	<i>pāyu</i>	anus	स	SA	<i>sadāśiva</i>	Éternel Śiva
ढ	ḌHA	<i>pāṇi</i>	main	ह	HA	<i>śakti</i>	Énergie suprême
ण	ṆA	<i>vāc</i>	parole	क्ष	KṢA	<i>anāśritaśiva</i>	Śiva-sans-relation
त	TA	<i>ghrāṇi</i>	odorat				
थ	THA	<i>rasana</i>	goût				
द	DA	<i>caḥṣus</i>	vue				
ध	DHA	<i>tvac</i>	toucher				

Bibliographie

I – TEXTES SANSKRITS

– Abhinavagupta :

Dhvānyālokalocana (DĀL), *Dhvanyāloka* of Anandavardhana, with Abhinava's *Locana*, ed. P. Sastri, Kashi Sanskrit Series, Chowkambha, Varanasi, 1940.

Gītārthāsamgraha, *Abhinava's commentary on the Bhagavad Gītā*, transl. B. Marjanovic, Indica books, Varanasi, 2002.

Īśvarapratyabhijñāvimarśinī of Abhinavagupta, *Doctrine of Divine Recognition*, vol. I & II : Sanskrit text edited by K. A. S. Iyer and K. C. Pandey, Allahabad, 1938, 1950 ; vol. III : English translation by K. C. Pandey, Allahabad, 1954, republished by Motilal Banarsidass, Delhi, 1986.

Īśvarapratyabhijñāvimarśinī, ed. with notes by M. K. Shāstri, Kashmir Series of Texts and Studies 22 & 33, Nirnaya Sagar Press, 2 vol., Srinagar, 1918-1921.

Parātrimshikāvivarāṇa, Kashmir Series of Texts and Studies (KSTS) 18, Srinagar, 1918.

Tantrāloka, with a commentary of Jayaratha, ed. R. M. Shastri, KSTS, Srinagar-Bombay, 1918-1938.

Paryantapañcashika, ed. V. Raghavan, Madras, s.d.

– *La Bhagavad-Gītā*, édition bilingue, traduction d'Emile Sénart, Les Belles Lettres, Paris, 1967.

Bhagavad-Gītā, traduction d'Alain Porte, éditions Arléa, Paris, 2004.

La Bhagavadgītā, traduction de Marc Ballanfat, Flammarion, Paris, 2007.

– *Le Bhāgavata Purana ou Histoire poétique de Krichna*, 5 vol., Imprimerie Nationale, Paris, 1898.

– Bhartṛhari :

Vākyapadiya, Benares Sanskrit Series, Banaras, 1887.

Vākyapadiya Brahmakāṇḍa de Bhartṛhari avec la vṛtti de Harivṛṣabha, traduction et introduction de M. Biardeau, Paris, 1964.

– *The Dhamapada, a collection of verses*, trad. F. M. Müller, Oxford University Press, Oxford, 1924.

– *The Law code of Visnu ; a critical edition and annotated translation of the Vaisnava-Dharmashāstra*, transl. P. Olivelle, Harvard University Press, Cambridge Mass., 2009.

Mānava Dharma Shāstra, Lois de Manou, comprenant les institutions religieuses et civiles des Indiens, trad. française de A. Loiseleur-Deslongchamps, Paris, 1833.

Dharmasūtras: The Law Codes of Āpastamba, Gautama, Baudhāyana, and Vāsiṣṭha, ed. P. Olivelle, Oxford University Press, Oxford, 1999.

– *Dīghanikyāya* (3 vol.), Nālanda Devanāgarī Pali Series, Pali Publication Board, Nālanda, Bihar-Government, 1958.

– *Kātyāyanasmṛti on Vyavahāra (Law and Procedure)*, ed. and transl. P.V. Kane, Oriental Book Agency, Poona, 1933.

– *Haṭha-yoga-pradīpikā*, trad. Tara Michaël, Fayard, Paris, 1974.

– *Hitopadesha*, transl. Fr. Johnson, ed. Longman, Green, Longman, Roberts, & Green, London, 1864.

– *Kādambarī* by Bānabhatta, transl. in English by K. P. Yarab, London, 1917.

The Kādambarī of Bānabhatta and his son (Bhūshaṇabhatta), ed. Nirṇaya-Sāgara Press, Bombay, 1896.

– *Kalhana's Rājatarangini: a chronicle of the kings of Kashmir*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1961.

– *Kāthaka Saṃhitā*, Visanta Sri Pada Satavelakara, Bombay, 1943.

- *Kathāsaritsāgara*, Somadeva, ed. J. Shastri, Motilal Banarsidass, Delhi, 1970.
- Océan des rivières de contes*, Somadeva, éd. N. Balbir *et alii*, Gallimard, Paris, 1997.
- Kśemarāja :
Parāpraveśikā, ed. M. R. Shastri, KSTS 15, Bombay, 1918.
- Pratyabhijñā Hṛdayam*, ed. J. Singh, Motilal Banarsidas, Delhi, 2011 (reprint).
- *Katyayana Varttika. A Critical Study of the Varttikas of Katyayana*, Madhusudan Mishra, Eastern Book Linkers, 1996.
- *Kularṇava Tantra*, ed. A. Avalon, Luzac & co, London, 1913-1918.
- *Maitrāyanī Saṃhitā*, ed. L. Schröder, F. A. Brockhaus, Leipzig, 1881-1886.
- *Manusmṛti, the laws of Manu with the bhāṣya of Medhatithi*, transl. Ganganatha Jha, University of Calcutta, 1920-1926.
- *Milinda Pañha, les questions de Milinda*, trad. du pali par L. Finot, Gallimard, Paris, 1992.
- *Nirukta* by Yāska, ed. Lakshman Sarup, Lahore, 1927.
- *Pañcatantra* :
P. Olivelle, (transl.) *The Pancatantra: The Book of India's Folk Wisdom*, Oxford University Press, Oxford, 1997.
- A. Porte (trad.), *Les cinq livres de la sagesse : Pañcatantra*, Philippe Picquier, Paris, 2000.
- Pāṇini, *Aṣṭadhyāyī with Kāśikā and Padmamañjarī* by Haradatta, ed. D. Shastri, K.P. Shukla, Pracya Bharati Series 2-7, Varanasi, 1965-1967.
- Patañjali, *Vaiyākaraṇa-Mahābhāṣya*, ed. F. Kielhorn, Bombay Sanskrit Series, Bombay, 1883-1885, 1892.
- *The Pravargya Brāhmaṇa of the Taittirīya Āraṇyaka: an ancient commentary on the Pravargya ritual*, introduction, translation, and notes by J. E.M. Houben, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1991.
- *Le Rāmāyāṇa de Valmiki*, éd. M. Biardeau, M.-C. Porcher, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1999.
- *Shatapātha (Śatapatha) Brāhmaṇa, Trois énigmes sur les cent chemins : recherches sur le Shatapatha-Brahmana*, éd. A. Minard, Les Belles Lettres, Paris, 1949-1956.
- *Sphotasiddhi* de Mandana Miśra, trad. M. Biardeau, Institut français d'Indologie, Pondichéry, 1958.
- *Śukasaptati. Les Contes du Perroquet*, trad. A. Okada, Gallimard, Paris, 1984.
- *Le sūtra du lotus, Saddharmapundarīkasūtra*, trad. de E. Burnouf, Paris, 1854.
- *Taittirīya Saṃhitā*, ed. G. B. Kale, Sayana, Ananda Asram, 1951-1966.
- *Upanishad* :
Bṛhad Āraṇyaka Upaniṣad, published by Dr L. M. Basu, Sacred Books of the Hindus, The Panini Office, Allahabad, 1923
- Trois Upanishad, Īshā, Kena, Katha*, trad. A. Porte, éd. Arfuyen, Orbey, 2000.
- Chandogya Upanishad*, traduite et annotée par E. Senart, Les Belles Lettres, Paris, 1930.
- Maṇḍukya Upaniṣad et Kārikā* de Gaudapada, publiée et traduite par E. Lesimple, A. Maisonneuve, Paris, 1944.
- Śvetaśvetara Upanishad*, publiée et traduite par Aliette Silburn, Adrien Maisonneuve, Paris, 1948.
- Taittirīya Upanishad*, publiée et traduite par E. Lesimple, Adrien Maisonneuve, Paris, 1948.
- Les Upanishad*, trad. et comm. de A. Shearer et P. Russell, trad. de l'anglais par G. Farcet, A.L.T.E.S.S., Paris, 1991.
- Yoga Upanishad*, Adyar Library, 1920.
- Sept Upanishads*, trad. J. Varenne, Seuil, Paris, 1981.
- Vasubandhu, *Abhidharmakośa*, Institut belge des hautes études chinoises, Bruxelles, 1971.
- *Les Veda* :
Hymnes spéculatifs du Veda, L. Renou, Gallimard, Paris, 1956.

Les Veda, textes réunis, traduits et présentés par Jean Varenne, Les deux Océans, Paris, s. d.
 – *Les Yogasûtra de Patañjali*, A. Degrâce, Fayard, Paris, 2004.
Yogabhashya de Vyasa sur le Yogasûtra de Patañjali, trad. P.-S. Filliozat, ed. Agamat, Paris, 2005.
Les Yogasûtra avec le commentaire de Bhoja, P. Geenens, ed. Agamat, Paris, 2003.

II – OUVRAGES DE RÉFÉRENCE

– V. S. Apte, *The practical Sanskrit-English Dictionary*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2006 (reprint 4^e ed.).
 – P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : histoire des mots*, Klincksieck, Paris, 1968-1977.
 – Sir Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary, etymologically and philologically arranged, with references to cognate Indo-European Languages*, Clarendon Press, Oxford, 1979.
 – S. Stchoupak, L. Nitti, L. Renou, *Dictionnaire Sanskrit-Français*, Adrien Maisonneuve, Paris, 1972.
 – W. D. Whithney, *The roots verb-forms and primary derivatives of the sanskrit language* Leipzig, 1885, rééd. 1988.
 – A. F. Pott, *Etymologische Forschungen auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen*, Verl. der Meyerschen Hof-Buchhandl, Lemgo, 1833-1876.
 – J. Grimes, *A concise dictionary of Indian philosophic sanskrit terms*, SUNY Press, Albany, 1989.
 – L. Renou, J. Filliozat, *L'Inde classique, manuel des études indiennes*, tome I, Payot, Paris, 1947 et tome II, en collaboration avec O. Lacombe, P. Démiéville, P. Meile, 1957.
 – Ph. Cornu, *Dictionnaire encyclopédique du Bouddhisme*, Seuil, Paris, 2001.

– K. H. Potter, *Encyclopedia of Indian Philosophies*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1983.
 – H. G. Coward, K. Raja, *Encyclopedia of Indian Philosophy*, Motilal Banarsidas, Delhi, 1990.
 – C. A. Jones, J. D. Ryan, *Encyclopedia of Hinduism*, dans *Encyclopedia of World religions*, Facts On File, New York, 2007.

III – ÉTUDES SPÉCIALISÉES

– A. S. Altekar, *Education in Ancient India*, Indian Bookshop, Benares, 1943.
 – K. C. Aryan, *Rekha, a book on Art and Anatomy of Indian Languages and Symbols*, Rekha Prakashan, Delhi, 1952.
 – *Id.*, *The little Goddesses (Matrikas)*, Rekha Prakashan, New Delhi, 1980.
 – B. R. C. Babu, *The Paleography of Brahmi script in Andhra*, Bharatiya Kala Prakashan, Delhi, 2006.
 – L. Bansat-Boudon, *Poétique du théâtre indien. Lectures du Nāṭyaśāstra*. Publications de l'École Française d'Extrême-Orient 169, Paris, 1992.
 – A. L. Basham, *The wonder that was India. A survey of the history and culture of the Indian sub-continent...*, Rupa, Calcutta, 1992 [1954].
 – É. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, éd. de Minuit, Paris, 1970.
 – *Id.*, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris, 1972-1974.
 – A. Berriede Keith, *Classical sanskrit literature*, YMCA Publishing House, Calcutta, 1947.
 – B. Bhattacharya, *Sanskrit Culture in a changing world*, Good Companions, Baroda, 1950.
 – *Id.*, *Yāsk's Nirukta and the Science of Etymology*, Calcutta, 1958.
 – *Id.*, *A Study in Language and Meaning: some aspects of Indian semantics*, Calcutta, 1962.

- L. Bhattacharya, « Ti tas anti », dans *Où vont les fleuves*, trad. L. Grand-Didier, G. Macé, M. Blanchet, suivi de *Sur Lokenath Bhattacharya*, éd. Le bois d'Orion, L'Isle sur la Sorgue, 1998, p. 99-101.
- M. Biardeau, *La démonstration du sphota par Mandana Mishra*, introduction, commentaire, traduction, Institut français d'Indologie, Pondichery, 1958.
- Ead., *Théorie de la connaissance et philosophie de la Parole dans le brahmanisme classique*, Mouton & Co, Paris-La Haye, 1964.
- Ead., *Le Mahābhārata, un récit fondateur du brahmanisme et son interprétation*, Seuil, Paris, 2002.
- J. Bloch, *L'indo-aryen, du Veda aux temps modernes*, Maisonneuve, Paris, 1934.
- F. Bopp, *Grammaire comparée des langues indo-européennes comprenant le sanskrit, le zend, l'arménien, le grec, le latin, le lithuanien, l'ancien slave, le gothique et l'allemand*, cinq volumes, Imprimerie impériale, Paris, 1866-1874.
- S. Brocquet, *Grammaire élémentaire et pratique du sanskrit classique*, éd. Safran, Bruxelles, 2010.
- J. Bronkhost, *Language and reality: on an episode of indian thought*, Brill, Boston, 2011.
- Id., « Nirukta and Aṣṭadhyāyī, their shared Presuppositions », *Indo-Iranian Journal*, 23, 1989, p. 1-14.
- Id., « Langage et réalité », *BEFEO*, 89, 2002, p. 393-396.
- K. Brugmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen*, Strasbourg, 1886-.
- T. Burrow, *The sanskrit language*, Faber, London, 1973.
- J. Canteins, *Phonèmes et archétypes*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1972.
- P. C. Chakravarti, *The philosophy of sanskrit grammar*, University of Calcutta, 1930.
- Id., *The linguistic speculation of the hindu*, University of Calcutta, 1933.
- D. Chattopadhyaya (éd.), *History of Sciences, Philosophy and Culture in ancient India*, Delhi, 2001.
- F. Chenet, *La philosophie indienne*, coll. « Synthèse », Armand Colin, Paris, 1998.
- Id. (éd.), *Catégories de langue, catégories de pensée en Inde et en Occident*, L'Harmattan, Paris, 2005.
- C. Clémentin-Ojha et alii, *Dictionnaire de l'Inde*, coll. À present, Larousse, Paris, 2009.
- G. Colas, « Lettres et mystique dans le monde indien » ; « L'écriture, visage de la parole : la tradition indienne », dans D. Thibault, C. Cayol, D. Gombert (éd.), *L'aventure des écritures : naissances, op. cit.*, p. 208-211 et 124-211 (réédition sur CD Rom).
- Id., « Les anciennes écritures indiennes », *Les dossiers de l'archéologie* n° 260, février 2001, *L'écriture. Ses diverses origines*, p. 52-55.
- Id., « Critique et transmission des textes dans la littérature sanskrite », dans L. Giard et Chr. Jacob (éd.), *Des Alexandries I : Du livre au texte*, BnF, Paris, 2001, p. 309-328 = nouvelle édition révisée de *Diogène*, 86, 1974, p. 35-54.
- M. Coulson, *Teach yourself Sanskrit*, Hodder and Stoughton, New York, 1976.
- A. R. Damasio, *Le sentiment même de soi*, O. Jacob, Paris, 1999.
- Fr. Déroche et Fr. Richard, « Les manuscrits envoyés de l'Inde par les jésuites français entre 1729 et 1735 », dans Id. (éd.), *Scribes et manuscrits au Moyen-Orient*, BnF, Collection Études et Recherches, Paris, 1997, p. 345-362.
- M. Deshpande, *Sanskrit and prakrit, Sociolinguistic Issues*, ed. Motilal Banarsidass, Delhi, 1993.
- *Devanagari through the ages*, Central Hindi Directorial, India, New Delhi, 1967.
- G. Devy, *Painted words: an anthology of tribal literature*, Penguin Books, New Delhi, 2002.

- M. R. Dexter, E. C. Polomé, *Varia on the Indo-European past: papers in memory of Marija Gimbutas*, Institute for the Study of Man, Washington, 1997.
- G. Dumézil, *The comparative study of the religions of the Indo-European peoples*, Criterion, Napoli, 1969.
- J. Filliozat *La doctrine classique de la médecine indienne. Ses origines et ses parallèles grecs*, Imprimerie nationale, Paris, 1949.
- P.-S. Filliozat, *Grammaire sanskrite paninéenne*, Picard, Paris, 1988.
- *Id.*, *Le sanskrit*, Que sais-je ? 1416, PUF, Paris, 1992.
- D. Frawley, *Yoga et Ayurveda: self-healing and self-realization*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2000.
- A. J. Gail, G. J. R. Mevissen, Richard Salomon (éd.), *Script and Image : Papers on Art and Epigraphy*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2006.
- M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*, « Bibliothèque des Sciences Humaines », Gallimard, Paris, 1985.
- *Gems from Sanskrit Literature*, The Sanskrit Academy, Osmania University, Hyderabad, 1959.
- J. Gonda, *Les religions de l'Inde*, Paris, 1965.
- *Id.* (éd.), *A History of Sanskrit Literature* (10 vol.), éd. Otto Harrosowitz, Wiesbaden, 1975-1984.
- *Id.* (éd.), *Vedic Literature*, dans *A History of Sanskrit Literature*, vol. 1, 1, *op. cit.*, 1975.
- *Id.*, *Mantra interpretation in the Śathapatha-Bṛāhmana*, Brill, Leiden, 1988.
- S. R. Goyal, *Brāhmī script, an invention of the early Maurya Period*, Kusumanjali Book World, Jodhpur, 2006.
- J. Gracq, *Les eaux étroites*, José Corti, Paris, 1988.
- G. Grierson, *Linguistic survey of India* (11 vol.), Government of India, Calcutta, 1894-1928, reprint Motilal Banarsidass.
- P. Haag, B. Ripert, *L'Inde*, Le Cavalier bleu, Paris, 2009.
- F. E. Hall, « Two sanskrit Inscriptions Engraven on Stone: The Original Texts, with Translations and Comments », *Journal of American Oriental Society*, 6, 1858-1860, p. 499-537.
- F. Hardy, *The religious culture of India, Power, Love and Wisdom*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- J. Haudry, *L'indo-européen*, Que sais-je ? 1798, PUF, Paris, 1994 (3^e éd.).
- J.-F. Healey, *Les débuts de l'alphabet*, Seuil, Paris, 2005.
- J. Herbert, *L'hindouisme vivant*, Dervy, Paris, 1983.
- R. Herzberger, *Bhartrhari and the Buddhists, an essay in the development of fifth and sixth century Indian Thought*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Holland, 1986.
- O. von Hinüber, *Der Beginn der Schrift und frühe Schriftlichkeit in Indien*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Stuttgart, 1990.
- M. Hulin, *Le Principe de l'Ego dans la pensée indienne classique. La Notion d'ahamkara*, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne 44, De Boccard, Paris, 1978.
- L. Kapani, *La notion de samskāra*, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne 59, fasc. 1 et 2, De Boccard, Paris, 1991-1992.
- K. K. Klostermayer, *A survey of Hinduism*, State University of New York Press, Albany, 1994.
- R. K. Kunjuni, *Indian theory of meaning*, Adyar Library, Madras, 1963.
- D. Laplane, *La pensée d'outre-mots : la pensée sans langage et la relation pensée-langage*, collection Les empêcheurs de tourner en rond, Le Plessis Robinson, 1997.
- Chr. Lassen, *Indische Altertumskunde I, Geographie, Ethnographie und älteste Geschichte*, L. A. Kittler, Leipzig, 1866.

- L. de La Vallée Poussin, *Indo-Européens et indo-iraniens : l'Inde jusque vers 300 av J.-C.*, De Boccard, Paris, 1936.
- S. Lévi, *Le théâtre indien*, Bibl. EPHE IV^e section 83, Paris, 1963.
- *Id.*, *La doctrine du sacrifice dans les Brâhmana*, Bibl. EPHE Sciences religieuses 73, Paris, 1966 (1^e éd. 1898).
- Sylvain Lévi, *Études indiennes, histoire sociale*, L. Bansat-Boudon et R. Lardinois (dir.), Bibl. EPHE Sciences religieuses, Brepols, Turnhout, 2007.
- A. A. Macdonell, *A Vedic Grammar for Students*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1993.
- C. Malamoud, *Le jumeau solaire*, La Librairie du XXI^e siècle, Seuil, Paris, 2002
- *Id.*, *La danse des pierres*, La Librairie du XXI^e siècle, Seuil, Paris, 2005.
- *Id.*, *Féminité de la parole, Études sur l'Inde ancienne*, Albin Michel, Paris, 2005.
- P. Masson-Oursel, *Le Yoga, Que sais-je ?*, PUF, Paris, 1954.
- B. K. Matilal, *The word and the world, India's contribution to the study of language*, Oxford University Press, Delhi, New York, 1990.
- W. H. Maurer, *The sanskrit language*, Routledge, London, 1995.
- *Mélanges tantriques à la mémoire d'Hélène Brunner*, D. Goodall, A. Padoux (éd.), Collection Indologie 106, IFP/EFEO, Pondichéry, 2007.
- Fr. Max-Müller, *A history of ancient sanskrit literature so far as it illustrates the primitive religions of the brahmins*, ed. Williams and Norgates, London, 1859.
- A. Michael, *Hinduism, Past and Present*, Princeton University Press, Princeton, 2003.
- H. Michaux, *Un barbare en Asie*, Gallimard, Paris, 1972.
- *Id.*, *Le jardin exalté*, Fata Morgana, Saint-Clément, 1983.
- Ch. Z. Minkovski, *Priesthood in ancient India, Maitra Varuna priest*, Publication of the De Nobili Research Library, Vienna, 1991.
- A. Montaut (éd.), *Littérature et poétiques pluriculturelles en Asie du sud*, coll. Puruṣārtha 24, éd. EHESS, Paris, 2004.
- D. Morisson, *A glossary of sanskrit from the spiritual tradition of India*, Nilgiri Press, Petteluma, California, 1977.
- B. N. Mukherjee, *Origin of Brâhmī and Kharosthī scripts*, Progressive publishers, Kalkota, 2005.
- J. Naudou, *Les bouddhistes kaśmiriens au Moyen Age*, PUF, Paris, 1968.
- M. Ollender, *Les langues du Paradis*, Points Seuil, Paris, 1980.
- A. Padoux, *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques*, De Boccard, Paris, 1975.
- *Id.* (éd.), *Mantras et diagrammes rituels dans l'hindouisme*, éd. du CNRS, Paris, 1986.
- K. C. Pandey, *Abhinavagupta, an historical and philosophical study*, Chowkhamba Sanskrit series office, Varanasi, 1963
- R. Pandeya, *An introduction to the philosophy of sanskrit grammar*, éd. T. P. Upadhyaya, Princess of Wales Sarasvati Bhavan Studies, Banaras, 1954.
- *Id.*, *The problem of meaning in Indian philosophy*, éd. T. P. Upadhyaya, Princess of Wales Sarasvati Bhavan Studies, Banaras, 1961.
- S. G. Mustapha Sha, A. Parpola, *Corpus of Indus Seals and Inscriptions, 2. Collections in Pakistan*, Annales Academiae Scientiarum Fennicae, série B 240, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki, 1991.
- P. G. Patel, P. K. S. Pandey, and D. Rajgor, *Indic scripts: Paleographic and Linguistic Perspectives*, D K Printword, Delhi, 2007.
- L. Patton (éd.), *Jewels of Authority: Women and Textual Tradition in Hindu India*, Oxford University Press, New Delhi, New York, 2002.

- C. Poggi, *Les œuvres de vie selon Maître Eckhart et Abhinavagupta*, Les Deux Océans, Paris, 2000.
- Ead., *Yoga, Sources et Variations*, E. Ruchpaul, Ellébore, Paris, 2005.
- Ead. (dir.), « Monde indien », dans *Les fêtes religieuses de l'humanité*, Bayard, Paris, 2012.
- Ead., dans M. Bruno, *Les dits de Lalla*, Les Deux Océans, Paris, 1999, p. 103-111 (traduction d'une vingtaine de versets sanscrits).
- Ead., « Parole et révélation dans l'hindouisme », dans *Le dialogue des Écritures*, I. Chaire et Chr. Salenson (éd.), Lessius, Bruxelles, 2007, p. 95-116.
- S. Pollock, *The language of the gods in the world of men. Sanskrit, culture, and power in premodern India*, University of California Press, Berkeley, 2006.
- Id. (éd.), *Literary cultures and history, Reconstructions from South Asia*, University of California Press, Berkeley, 2003.
- K. S. Prabha (éd.), *Sanskrit across cultures, conferences*, Special Center for Sanskrit Studies, J. Nehru University, New Delhi, 2007.
- P. Rabault-Feuerhahn, *L'archive des origines*, Cerf, Paris, 2009.
- R. A. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- L. Renou *Études védiques et paninéennes*, 17 volumes, Institut de Civilisation Indienne, Paris, 1955-1967.
- Id., *Histoire de la langue sanskrite*, collection Les Langues du monde, éd. IAC, Lyon, 1965.
- Id., *Grammaire sanskrite*, Maisonneuve, Paris, 1968² [1961].
- Id., *L'Inde fondamentale, Études d'indianisme réunies et présentées par Ch. Malamoud*, Hermann, Paris, 1978.
- Louis Renou : *choix d'études indiennes*, réunies par N. Balbir et G.-J. Pinault, EFEO (2 vol.), Paris, 1997.
- R. Roth, *Zur Geschichte des Sanskrit-Wörterbuchs*, s.l., s.d.
- D.-S. Ruegg, *Contributions à l'histoire de la philosophie linguistique indienne*, Institut de Civilisation indienne, De Boccard, Paris, 1959.
- Rumi, *Roubayat*, trad. A. H. Tchelebi, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris, 1950.
- R. Salomon, *Indian Epigraphy, a guide to the study of inscriptions in Sanskrit, Prakrit, and the other Indo-Aryan languages*, Oxford University Press, Oxford, 1998.
- G. Samuel, *The origins of Yoga and Tantra*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- G. Sastri, *A study in the dialectics of sphota*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1980.
- F. von Schlegel, *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, Heidelberg, 1808.
- T. A. Sebeok et alii, *Current trends in Linguistics. V. Linguistics in South Asia*, Mouton & Co, La Haye, 1969 (cf. J.-F. Staal, « Sanskrit Philosophy of Language »).
- L. Silburn, *Vātulanāthasūtra avec le commentaire d'Anantashaktipada*, Institut de Civilisation indienne, Paris, 1959.
- Ead., *La Mahārthamañjarī*, Institut de Civilisation indienne, Paris, 1968.
- Ead., *Hymnes aux Kālī, la roue des énergies divines*, Institut de Civilisation indienne, Paris, 1975.
- Ead., *Vijñāna-bhairava-tantra*, Institut de Civilisation indienne, Paris, 1976.
- Ead., *Le Bouddhisme*, Fayard, Paris, 1977.
- Ead., *Śivasūtra*, Institut de Civilisation indienne, Paris, 1980.

- L. Silburn, A. Padoux, *Abhinavagupta, La Lumière sur les Tantras (chapitres 1 à 5 du Tantrāloka)*, Institut de Civilisation indienne, Paris, 1998.
- M. N. Srinivas, *The cohesive role of Sanskritization and other essays*, Oxford University Press, Delhi, New York, 1989.
- M. Strickmann, *Mantras et mandarins. Le bouddhisme tantrique en Chine*, Bibliothèque des Sciences humaines, Gallimard, Paris, 1996.
- H. L. Sukla, *Encyclopedic dictionary of body language in indian art and culture*, collection Semiotica indica, Aryan books international, New Delhi, 1994.
- D. Thibault, C. Cayol, D. Gombert, *L'aventure des écritures : naissances*, Catalogue d'exposition BnF 1997-1998, BnF, Paris, 1997.
- G. Tucci, *Théorie et pratique du mandala*, Fayard, Paris, 1974.
- J. M. Tyberg, *The language of the Gods, Sanskrit Keys to India's Wisdom*, East and West Cultural Center, Los Angeles, 1970.
- C. S. Upasak, *The history and paleography of Mauryan Brahmi script*, Motilal Banarsidass, Delhi, 2003.
- F. Ureede, *Living Hindu Philosophy*, London, 1953.
- R. H. Van Gulik, *Siddham : an essay on the history of sanskrit studies in China and Japan*, Mrs Sharadi Rani, Delhi, 1980.
- Ch. Vaudeville, *Kabir Granthavallī*, trad. du hindi, Pondichery, 1957.
- T. P. Verma, *The paleography of Brahmi script in north India*, Varanasi, 1971.
- J. Varenne, *Grammaire du sanskrit*, Que sais-je ? 1416, PUF, Paris, 1971.
- *Id.*, *Mythes et légendes, extraits des Brāhmanas*, Gallimard/Unesco, Paris, 1967.
- L. Verschaeve, *La cité d'Or et autres contes, choix de contes tirés du Kathāsaritsāgara*, Gallimard, Paris, 1979.
- P. Visalaksky, *Nandinagari Script*, Dravidian linguistics Association, Thiruvananthapuram, 2003.
- H. Walter, *L'aventure des langues en Occident*, Robert Laffont, Paris, 1994.
- J. Woodroffe, *The Garland of letters. Studies in the mantra-śāstra*, éd. Ganesh & Company, Madras, 1974 (réédition).
- K. Zeuss, *Die Deutschen und die Nachbarstämme*, I. J. Lentner, München, 1837.



Śālabhañjikā, détail du portique (torana) est,
stūpa 1, Sāñcī, 1^{er} au 1^{er} s. av. n.è. :
de son pied la jeune femme touche l'arbre
qui fleurit sans tarder.

Glossaire

Pour plus de commodité pour le lecteur non initié au sanskrit, nous ne suivons pas ici l'ordre de l'alphabet sanskrit traditionnel, mais l'ordre alphabétique habituel, à l'exception du ś qui précède ici s, selon l'ordre alphabétique sanskrit.

abhidharma : « doctrine éminente », recueil des textes relevant de la « troisième corbeille » dans le bouddhisme, consacrée à l'étude des phénomènes (psychologie, cosmologie...).

advaita : non-duel.

āgama : origine, courant d'un fleuve, tradition, texte sacré, notamment au sein de la tradition des *Tantra*.

agni : feu, divinité védique du feu sacrificiel.

aham : je (suis), le « Je suprême ».

ākāśa : espace, ciel, éther.

akṣara : « impérissable », phonème.

ānanda : félicité, béatitude.

aṅga : membre, corps, thème (grammaire).

anusvāra : résonance nasale suivant la voyelle (*ṁ*).

aparimita : illimité.

araṇi : bois de friction utilisé, notamment dans le rituel védique, pour allumer la flamme.

arya : noble

āsana : assise, posture, attitude, manière d'être.

ātman : soi, le Soi, principe spirituel, essence, âme universelle.

avidyā : ignorance (de la réalité), nescience.

āyurveda : science de la médecine.

āyus : vie, santé.

bhairava : « Terrible », l'un des aspects de Śiva.

bhāvanā : contemplation créatrice, imagination intense (littéralement le fait de « faire exister »).

bhikṣu : mendiant religieux, moine bouddhique.

bīja-mantra : *mantra*-semence.

bindu : goutte, point-source, signe de l'*anusvāra* dans l'alphabet *devanāgarī*.

brahman : (au neutre) réalité absolue, impersonnelle, Soi suprême, énigme originelle, parole sacrée.

brāhmaṇa : commentaires relatifs au *Veda*.

brāhmī : écriture indienne, énergie divine de Brahmā, parole, déesse de la parole

buddha : éveillé, sage, qui est parvenu à l'illumination suprême, Bouddha.

buddhi : intelligence intuitive, intellect.

cakra : roue, mouvement circulaire, centre d'énergie dans le corps subtil.

camatkāra : émerveillement, expansion de conscience.

cit : conscience, pure Conscience.

citi : conscience en acte.

citra : image.

citta : conscience empirique, (littéralement « pensé »).

daiva, daivī : divin, céleste.

damarū : petit tambour sur lequel Śiva-Natarāja scande le rythme de la création et de la destruction cosmique.

darśana : perspective, connaissance, les six systèmes philosophiques orthodoxes.

devabhāṣā : langue des dieux.

devanāgarī : écriture classique du sanskrit, « culture des dieux ».

dharma : loi de l'ordre cosmique, devoir.

dhātu : fondation, partie essentielle, racine verbale.

dhvani : résonance, écho, sens suggéré.

dhyāna : recueillement.

dīkṣā : consécration, initiation.

diś, dik, dig : direction spatiale.

dvija : deux fois né, membre de l'une des trois classes supérieures de la société brahmanique, qui bénéficie de l'initiation de la « seconde naissance ».

eka : un.

gāyatrī : triple chant, *mantra* du soleil.

guṇa : fil, corde, qualité ; en grammaire, degré fort d'une voyelle.

guru-kula : famille, maison du maître.

haṃsa : cygne, oie sauvage, oiseau migrateur.

hotṛ : classe de brahmanes spécialisés dans la récitation des versets du *R̥g Veda*.

hr̥daya : cœur, cœur-conscience dans le Shivaïsme du Cachemire.

iḍā : libation, *nāḍī* lunaire latérale.

Indra : divinité de l'orage et des éclairs, maître des *deva* dans le *Veda*.

indrājala : « filet d'Indra » formé de perles dont chacune reflète toutes les autres, symbolisant l'interdépendance dans le bouddhisme.

iṣṭadevatā : divinité d'élection.

īśvara : seigneur, Śiva.

jagat : monde, univers, littéralement « ce qui est en mouvement ».

japa : prière, psalmodie, murmure, récitation à voix basse.

jñāna : connaissance.

jyotis : lumière, clarté.

kaliyuga : âge sombre, période cosmique soumise au conflit (*kali*, ce terme désigne le plus mauvais coup de dé).

kalpa : durée d'un déploiement cosmique (équivalent à un jour de Brahmā, le dieu créateur).

karman : acte, conséquence d'un acte, devoir, activité rituelle...

kharoṣṭhī : écriture servant à transcrire le sanskrit, sur la base d'un alphabet (selon certaines hypothèses, dérivé de l'araméen).

kāvya : œuvre poétique.

kriyā : action.

kṣatriya : membre de la classe des guerriers.

kuṇḍalinī : l'Annelée, symbole de l'Énergie cosmique dans le corps.

lipi : écriture.

madhya : milieu, centre.

madhyamā vāk : parole intermédiaire.

mahāvīyāpti : grande fusion cosmique.

mālā : guirlande, série.

manas : organe interne de la pensée.

maṇḍala : cercle, territoire, diagramme sacré, représentation symbolique du cosmos et de divers principes métaphysiques.

mantra : formule sacrée dotée de puissance rituelle.

manvantara : l'une des 14 périodes de Manu (ancêtre de l'espèce humaine) durant environ 78 000 ans.

mārga : voie.

marut : vent, air, souffle ; dieu védique du vent ; au pluriel, dieux de la tempête, compagnons d'Indra.

mātrkā : « petite mère » de l'univers, ayant pour forme la succession des phonèmes de *a* à *kṣa*.

māyā : illusion, magie, Illusion cosmique.

mīmāṃsā : l'un des six *darśana* (points de vue) sur la réalité, exégèse, investigation philosophique » du *Veda*.

mleccha : étranger, qui ne s'exprime pas selon les normes.

mokṣa : libération, délivrance, but suprême de l'existence pour les hindous.

nāda : résonance.

nāḍī : canal, vaisseau du corps subtil.

nāma-rūpa : nom-forme.

nāman : nom, substantif.

nirukta : analyse et commentaires sur les mots difficiles des *Veda*, interprétation étymologique.

nirvāṇa : extinction, délivrance.

om, aum : voir *praṇava*

pāli : ancien *prākṛt* du Magadha, parlé (selon certaines hypothèses) à l'époque du Bouddha, utilisé pour les Écritures bouddhiques.

pañḍita : érudit, lettré.

pañjara : « volière », structure géométrique des *yantra* et *maṇḍala*.

parā vāk : parole suprême.

paśyantī vāk : parole voyante (deuxième degré de la parole).

pāṭhaśāla : école, lieu d'étude.

piṅgalā : la colorée, *nāḍī* solaire latérale.

prakāśa : lumière (de la conscience).

prākṛta (prākṛt) : langue « naturelle », vernaculaire, dialecte apparenté au sanskrit.

pramāṇa : mesure, norme, « moyen de connaissance droite ».

prāṇapraṭiṣṭhā : consécration de l'image par l'instauration du souffle.

praṇava : la syllabe sacrée OM.

prāṇa : souffle de vie.

prāṇāyama : pratique du souffle.

pratibhā : intuition illuminatrice.

pratyabhijñāna : re-connaissance.

rasa : suc, sève, quintessence.

rekhā : ligne.

Rg Veda : le plus ancien des quatre *veda*, recueil de 1 017 chants, *ṛk* (prononcer rik), liés au rituel.

ṛṣi : sages qui ont reçu directement, « vu », et transmis la révélation du *Veda*.

ṛta : vrai, Loi cosmique du bon ordre des choses.

rūpa : forme, couleur.

śabda : son, parole, mot.

śabdabrahman : l'Absolu comme Parole, le Brahman-Son.

śabdaraśi : l'ensemble des sons.

śakti : puissance, énergie, aspect féminin du dieu.

śāstra : enseignement, théorie, traités relatifs aux sciences annexes du *Veda*.

śleṣa : en rhétorique, expression à double sens.

śloka : strophe, (gloire, renommée).

śruti : audition, révélation sous la forme de la Parole du *Veda*.

śūnya : vide

śūnyātiśūnya : « vide par-delà tout vide » ; état de conscience dénué d'objet, ramené à l'essence pure, correspondant au vide antérieur à la manifestation cosmique, dans le Shivaïsme du Cachemire.

saḥṛdaya : doué d'un cœur, sensible (en esthétique)

samādhi : parfait recueillement.

samāsa : mot composé.

saṃsāra : transmigration, vie transitoire, monde, (littéralement : le fait de passer, de s'écouler).

saṃskāra : sacrement, synergie inconsciente formée des mémoires issues d'actes antérieurs.

saṃskṛta : sanskrit, nom de la langue sacrée de l'hindouisme, parfaitement élaboré, consacré.

sandhi : jonction.

sāra : essence, élément essentiel, noyau.

sat : réel, vrai, bon.

satya : vérité, réalité.

skambha, stambha : pilier.

smaraṇa : remémoration.

smṛti : souvenir, tradition.

spanda : vibration.

spṛṣṭa : « éclosion (de sens) », en grammaire, selon Bhartṛhari, toute unité de sens.

suṣumnā : voie médiane du corps subtil.

sūtra : fil, verset, aphorisme.
svara, svāra : son, note de musique, voyelle.

tantra : navette, chaîne d'un tissu ; doctrine, faisceau de courants et de doctrines hindoues, bouddhiques, mettant l'accent sur la *śakti* (énergie cosmique).

tāntrika : adepte des *Tantra*.

tattva : catégorie de la réalité.

Tīrthāṃkāra : (littéralement « celui qui fait traverser le gué »), qui sauve, nom donné aux 24 maîtres divinisés des jaïns (dont le dernier est appelé *Mahāvīra* « Grand Héros »).

tūṣṇīm : en silence.

uccāra : à voix haute (acte de faire entendre).

ullāsa : essor, joie.

upāṃśu : en secret, à voix basse.

Upaniṣad : enseignement spirituel des « correspondances » micro-macro-cosmiques ; textes formant le *Vedānta*.

vāc, vāk : parole, voix.

vācaka : qui exprime, signifiant.

vācya : qui est exprimé, signifié.

vahni : feu.

vaikharī vāk : parole extérieure (étalée).

vaiśya : classe des agriculteurs, artisans.

vāṇī : parole.

varṇa : couleur, lettre, son, classe sociale.

Veda : science, connaissance, révélation pour les hindous.

vibhūti : puissance, déploiement d'énergie.

vidyā : science, connaissance.

vihāra : promenade, amusement ; monastère bouddhique ou jaïn.

vimarśa : prise de conscience, conscience en son dynamisme.

vinaya : conduite.

visarga : émission (du souffle, notamment), symbolisant la création cosmique ; signe formé de deux points superposés « : » dans l'alphabet *devanāgarī*.

vṛddhi : croissance, augmentation, en grammaire, degré le plus fort de la voyelle.

vṛkṣa : arbre.

vṛtti : activité, fluctuation mentale.

vyākaraṇa : description détaillée, distinction, analyse grammaticale.

vyañjana : indice, le fait de « faire apparaître, rendre visible », consonne.

yantra : instrument, diagramme symbolique.

yoga : philosophie pratique incluant une ascèse psycho-corporelle, « art de la jonction » individu-univers visant la délivrance, *mokṣa*.

yogin : adepte du *yoga*.

yoni : matrice, source, origine.

yuga : périodes cosmiques cycliques au nombre de quatre (*satya-*, *dvapara-*, *treta-*, *kali-*) formant un *caturyuga* (prononcer *tchatouryouga*), « ensemble de quatre *yuga* » ou *mahāyuga* (grande ère cosmique) durant 4 320 000 années humaines.

yukti : pertinence, argument, preuve.

Index des noms propres

A

Abhinavagupta, 26, 52, 53, 68, 114, 115, 117, 118, 121, 136, 156, 169, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 198, 204, 206, 207, 209, 215, 231, 233, 234, 235, 238, 243, 244
Ajanta, 142, 204, 205
Aśoka, 139, 141, 142, 146, 222
Apollonius, 157
Archimède, 157

B

Benveniste, Émile, 45, 164, 240
Bhairava : « Le Terrible », aspect de Śiva, 25, 85, 86, 129, 136, 170, 175
Bhārata, 14, 79, 96, 204, 206, 221
Bhartrhari, 40, 58, 59, 111, 165, 166, 175, 177, 178, 180, 182, 195, 204, 238, 242, 249
Bhāskara, 121, 210
Bhoja, 106, 194, 204, 206, 210, 240

D

Dharmakīrti, 211
Dumézil, Georges, 36, 45, 242

F

Fa-Hien, 215, 216, 217, 218, 219, 220

G

Gaṇapati, 30
Gaṇeśa (prononcé gaṇeśha), 30, 103
Ganesh, 29, 30

H

Harappa, 132, 145
Hināyāna : Petit Véhicule (bouddhisme), 218
Hiuen Tsang, 215, 216, 218, 219, 220

I

Indus, 12, 34, 131, 132, 134, 139, 141, 145, 146, 243
I Tsing, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 224, 226

K

Kalhana, 196, 238

Kātyāyana, 59, 64, 140, 177, 193, 201

L

Laplace, Pierre-Simon, 157

M

Mahāyāna : Grand Véhicule (bouddhisme), 10, 205, 210, 211, 217, 218, 219, 225
Masson-Oursel, Paul, 13, 111, 243
Michaux, Henri, 23, 24, 69, 101, 243
Mohenjo-Daro, 132

N

Nagārjuna, 199
Nālanda, 219, 220, 238
Nandikeśvara, 66, 68, 231

P

Pāṇini, 13, 39, 40, 41, 61, 63, 64, 66, 69, 72, 103, 125, 159, 177, 221, 230, 239
Patañjali, 39, 40, 64, 66, 68, 79, 80, 171, 178, 195, 230, 239, 240

R

Renou, Louis, 61, 72, 127, 190, 192, 239, 240, 244

S

Śāntideva, 211
Sarasvatī, 30, 31, 101, 102, 129, 132, 143, 165, 203, 232
Sāṅkhya, 41
Shivaïsme du Cachemire, 25, 30, 41, 90, 105, 111, 116, 117, 126, 129, 170, 185, 248, 249
Silburn, Lilian, 25, 85, 106, 116, 117, 151, 170, 175, 226, 239, 244
Śiva, 30, 31, 33, 41, 43, 64, 66, 68, 85, 86, 90, 95, 103, 105, 111, 112, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 124, 129, 132, 136, 137, 156, 162, 163, 170, 178, 180, 182, 185, 196, 231, 232, 234, 247, 248
Śiva-Natarāja, 124, 234

U

Utpaladeva, 51, 52, 179

V

Vālmīki, 203
Vararūci, 64

Varuṇa, 103
 Veda, 9, 13, 15, 16, 17, 22, 24, 25, 26, 28, 31, 33, 34, 36,
 37, 38, 40, 42, 44, 50, 58, 59, 61, 64, 91, 92, 94, 95, 96,
 100, 101, 102, 111, 112, 113, 114, 126, 140, 143, 159,
 161, 162, 166, 169, 172, 176, 177, 180, 184, 189, 191,
 192, 194, 199, 203, 209, 223, 232, 233, 234, 235, 239,
 240, 241, 247, 248, 249, 250
 Viśvanātha, 204
 Vyādi, 195, 201
 Vyāsa, 29

Y

Yāska, 194, 201, 239

Index des œuvres

A

Abhidhamma, 225
Abhidhānacintamāni, 201
Abhidhānaratnamālā, 201
Abhijñāna Śakuntalā, 203
Abhinavabhāratī, 204, 206
Adbhūtasāgara, 210
Advayavajrasaṃgraha, 209
Amaru-Śataka, 204
Anargharāghava, 206
Anekārthaśabdakośa, 201
Anekārthasaṃgraha, 201
Āryamañjuśrīmūlakalpa Tantra, 209
Aṣṭadhyāyī, 40, 64, 66, 177, 239, 241
Astasāsrīkā, 211
Atharva Veda, 96, 199
Aucityavicāracarcā, 204
Āyurveda, 199

B

Bālabhārata, 206
Bālarāmāyaṇa, 206
Bhagavad gītā, 79, 93, 197, 198, 238
Bhallata-Śataka, 204
Bhāvaprakāśana, 206
Brāhmaṇa, 36, 38, 41, 101, 126, 168, 190, 191, 232, 235,
 239

Brahma-Siddhānta, 210
Bṛhad Āraṇyaka Upaniṣad, 22, 239
Bṛhajjātaka, 210
Bṛhat Kathā, 207
Bṛhatkathāmañjarī, 207
Bṛhatkathāślokaṣaṃgraha, 207
Bṛhatpārāśara, 210
Buddhacarita, 210

C

Cakrasaṃbhāra Tantra, 209
Chāndogya-Upaniṣad, 97

D

Dam-pa'i chos padma-dkar-po'i mdo, 225
Daśabhūmīśvara, 211
Daśarūpaka, 206
Daśarūpakavṛtti, 206
Dharmaṣāstra, 42, 189, 194
Dhvānyāloka, 204
Dhvānyālokalocana, 204, 238
Digha Nikāya, 106

E

Ekāvalī, 204

F

Fahuajing, 225

G

Gaṇḍavyūha, 211
Gandharva-Tantra, 209
Gaṇitasārasaṃgraha, 210
Gāyatrī, 171, 172
Gītāgovinda, 204
Gītārthāsaṃgraha, 198
Grahalāghava, 210
Guhyasamāja Tantra, 209

H

Harivaṃśa, 212
Harśacarita, 207
Haṭha-yoga-pradīpikā, 79, 238
Hitopadeśa, 53, 54, 207
Hokkekyō, 225

Horā, 210

I

Īśvara-Pratyabhijñā-Kārikā, 178

Īśvarapratyabhijñāvimarśinī, 51, 156, 238

Īśvara-Pratyabhijñā-Vimarśinī (IPV), 117, 178

J

Jānakīrana, 204

Jñānasiddhi, 209

Jyotirvidābharana, 210

K

Kādambarī, 207, 238

Kalpasūtra-Tantra, 209

Karpuramañjarī, 206

Kāśikāvṛtti, 195

Kathāsaritsāgara, 207, 239, 245

Kāvyaḷaṅkāra, 206

Kāvyaṅprakāśa, 204

Kīratājunīya, 204

Kubjikāmata-Tantra, 209

KularṅavaTantra, 99

Kūlarṅava-Tantra, 209

Kumarasaṃbhava, 203

L

Laghusiddhāntakaumudī, 66

Lalita Vistara, 210

Laṅkāvatāra, 211

M

Mahābhārata, 29, 64, 126, 194, 197, 198, 212, 241

Mahābhāṣya, 64, 178, 239

Mahānirvāṇa-Tantra, 209

Mahāvastu Avadāna, 210

Mahāvīracarita, 206

Mahāvīyūpatti, 201

Maheśvarasūtra, 64, 66, 68, 125

Maitrāyanī Saṃhitā, 164, 239

Maitri Upaniṣad, 192

Mālatī-Mādhava, 206

Mālavikāgnimitra, 206

Manavadharmaśāstra, 23

Mantrakośa, 201

Meghadhūta, 203

Meru-Tantra, 209

Miaofa lianhua jing : Sūtra du lotus du dharma merveilleux, 225

Milinda Panha, 224

Mṛcchkatika, 206

Mūdrarākṣasa, 206

N

Nāgānanda, 206

Naisadhacarita, 204

Nāmalingānuśāsana, 201

Narapatijayacaryā, 210

Natyadarpaṇa, 206

Naṭyaśāstra, 204

Netra-Tantra, 209

Nīghantu, 194, 200

Nīghantuśeṣa, 201

Nirukta, 194, 201, 239, 240, 241

Nispannayogāvalī, 209

Nītiprakāśikā, 194

Nītiratnakāra, 194

Nīti-Śataka, 204

Nītivākyāmṛta, 194

Nityotsava-Tantra, 209

P

Paitāmaha-siddhānta, 209

Pañcasiddhāntika, 209

Pañcatantra, 207, 239

Parā-praveśikā, 115

Parātriṃśikā, 68, 136

Parātriṃśikālaghuvṛtti, 115

Parātriṃśikā Vivaraṇa, 68

Prajñāparamitā, 211

Prajñōpāyaviniscayasiddhi, 209

Prakarāṇa grantha, 209

Prakriyākaumudī, 195

Pratyabhijñā Hṛdayam, 171, 239

Pravraja, 224

R

Raghavaṃśa, 203

Rājamṛgāṅka, 210

Rājanīti, 194
Rājataranṅinī, 196
Ramalarahasya, 210
Rāmāyaṇa, 36, 194, 197, 203
Rasagaṅgādhara, 204
Rasārnavasudhākara, 206
Rasatanraṅinī, 206
Ratnavāli, 206
Rāvanavadha, 204
Ṛg Veda, 15, 16, 17, 25, 37, 38, 58, 91, 94, 95, 96, 101, 102, 114, 126, 140, 172, 176, 180, 189, 234, 248, 249
Ṛgveda-Vedāṅga-Jyotiṣa, 209
Ṛtusamhāra, 203
Rudrayāmala-Tantra, 136

S

Śabdakalpadruma, 103
Saddharmapundarīkasūtra, 225, 239
Sāhityadarpana, 204
Śaktisaṃgama-Tantra, 209
Śakuntalā, 203, 204, 206
Sāmācāri grantha ou mantraśāstra, 209
Samādhirāja, 211
Śaradātilakā, 114
Śaradātilaka-Tantra, 209
Sarasvatīkanthābharana, 204
Śāriputrakarana, 206
Śārīrakamīmāṃsābhāṣya, 192
Śatapatha Brāhmaṇa, 38, 232, 235
Saundarānanda, 210
Sekkodeśatīkā, 209
Siddhāntaśiromani, 210
Siṃhāsanaadvātriṃśikā, 207
Śīsupālavadha, 204
Śivadṛṣṭi, 43, 105
Śringāraprakāśa, 206
Śringārātilaka, 206
Śrngāra-Śataka, 204
Śukasaptati, 207, 239
Śukranīti, 194
Sulba-sūtra, 209
Sūtra du lotus blanc du dharma sublime (Saddharmapundarīkasūtra), 225, 239

Sūtra du lotus du dharma merveilleux (Miaofo lianhua jing), 225
Suvarṇaprabhāsa, 211

T

Taittirīya Āraṇyaka, 16, 239
Taittirīya Saṃhitā, 164, 239
Taittirīya Upaniṣad, 192
Tāṇḍya Mahābrāhmaṇa, 164
Tantrāloka, 68, 114, 209, 238, 244
Tantrasāra, 209
Tārā-Tantra, 209
Tathāgataguhyaka, 211
Tripiṭaka, 210, 220
Triṣaṭī, 210

U

Upadeśasahasrī, 192
Upaniṣad, 9, 20, 22, 24, 25, 26, 29, 33, 36, 38, 41, 42, 51, 60, 64, 75, 89, 95, 97, 102, 109, 113, 126, 137, 165, 168, 169, 174, 191, 192, 197, 232, 239, 250
Upapurāna, 195
Uttararāmacarita, 206

V

Vairāgya-Śataka, 204
Vakroktijīvita, 204
Vākyapadīya, 59, 126, 165, 166, 177, 195
Vāsavadhatta, 207
Vasistha-Siddhānta, 210
Vātūlanātha sūtra, 115, 116, 117, 151, 185
Vedāntasūtra, 192
Venīsamhāra, 206
Vetālapaṅcavimśatikā, 207
Viddhaśābhañjikā, 206
Vidhi grantha ou kalpa, 191, 195, 209, 248
Vijñāna Bhairava Tantra, 25, 170, 175
Vikramorvaśīya, 206
Vṛddha-Siddhānta, 210

Y

Yogasūtra, 39, 66
Yuktikalpataru, 194