L'UNIVERS DES MANTRAS

Thierry Guinot

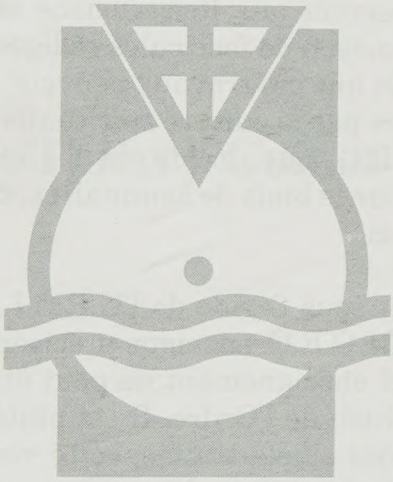
COLLECTION UNIVERSITE ROSE-CROIX INTERNATIONALE

DIFFUSION ROSICRUCIENNE

Digitized by the Internet Archive
in 2023

https://archive.org/details/luniversdesmantr0000thie

Diffusion Rosicrucienne
Château d'Omonville
27110 Le Tremblay
France



Collection Université Rose-Croix Internationale

Cet ouvrage est publié par la Diffusion Rosicrucienne et sous l'égide de l'Université Rose-Croix Internationale, qui fut créée au tout début du vingtième siècle par les responsables de l'Ancien et Mystique Ordre de la Rose-Croix. Composée essentiellement de Rosicruciens, cette Université, connue dans le monde sous le sigle U.R.C.I., sert de cadre à des recherches effectuées dans des domaines aussi divers que l'astronomie, l'écologie, l'égyptologie, l'informatique, la médecine, la musique, la philosophie, la psychologie, les sciences physiques et les traditions ésotériques.

En principe, les résultats des travaux entrepris par les membres de l'U.R.C.I. sont réservés aux Rosicruciens et leur sont communiqués par écrit, au moyen de fascicules rédigés dans ce but. Mais, conscients de l'intérêt que ces travaux peuvent susciter auprès des personnes intéressées par la culture spiritualiste, les responsables actuels de l'A.M.O.R.C. ont décidé de les ouvrir en partie au public, notamment par le biais de séminaires, de conférences et de livres tels que celui-ci.

Les ouvrages publiés sous l'égide de l'U.R.C.I. n'ont pas pour but d'exposer ce que l'A.M.O.R.C. enseigne précisément sur les thèmes concernés, car un tel enseignement ne peut être reçu que dans le cadre interne et exclusif de l'Ordre. Il est plutôt de présenter une vision spiritualiste des sujets traités, cette vision étant nécessairement empreinte de la philosophie rosicrucienne. La lecture de ces ouvrages donne donc accès à une connaissance à la fois culturelle et spirituelle, cette connaissance étant en elle-même un reflet de la Tradition Rose-Croix.

Si vous souhaitez obtenir des informations plus précises sur l'U.R.C.I. ou l'A.M.O.R.C., vous pouvez écrire à l'adresse suivante :

Château d'Omonville
27110 Le Tremblay
France

L'UNIVERS DES MANTRAS

Thierry Guinot

Illustrations d'Olympia Angot

Les idées exprimées dans ce livre n'engagent que la pensée de son auteur et ne représentent pas les enseignements officiels de l'A.M.O.R.C.

Édité en langue française par

Château d'Omonville
27110 Le Tremblay
France

www.drc.fr

Copyright 1997

ISSN 1279-9467

Tous droits réservés pour tous pays, y compris toutes les illustrations.

Première édition : septembre 1997
Quatrième édition : juin 2002

ISBN 2-908534-68-1

Le Code de la Propriété Intellectuelle n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article L. 122-5, d'une part, que *«les copies ou reproductions strictement réservées à l'usage du copiste et non destinées à une utilisation collective»*, et d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, *«toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause, est illicite»* (article L. 122-4). Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-1 et suivants du Code de la Propriété Intellectuelle.

Imprimé en France sur les presses de

Diffusion Rosicrucienne
Château d'Omonville
27110 Le Tremblay

Dépôt légal : septembre 1997

A Odile Camacho,

en souvenir de lointaines aurores,

d'anciennes demeures, de longs mantras,

et des litanies de Yama.

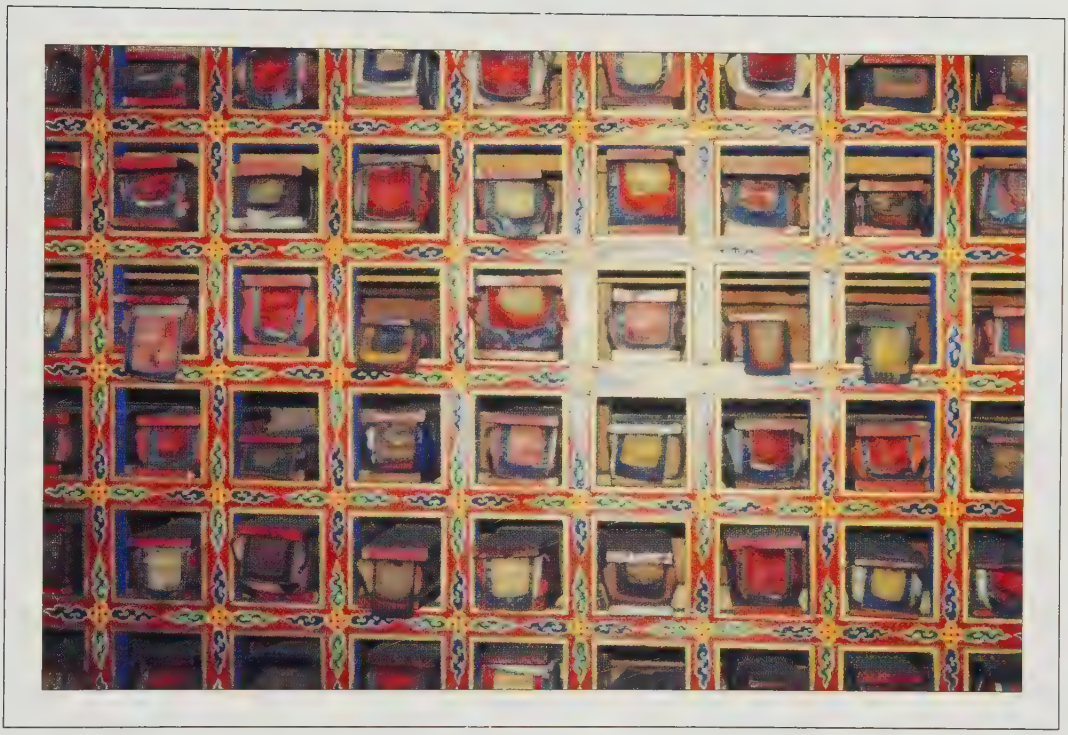
T. G.

"Les vagues, comme tout le reste, sont des Mantras,

car un Mantra est le Monde perçu comme son

et sous son aspect de son."

John Woodroffe
1922



Les enseignements des mantras, à peu près quarante mille pages...

TABLE DES MATIERES

AVERTISSEMENT

AU LECTEUR

Le présent ouvrage constitue une étude sur les mantras et en aucun cas un manuel d'initiation à la pratique de ceux-ci. L'apprentissage proprement dit de la discipline ne peut se concevoir que dans le cadre d'une relation personnelle avec un maître compétent ; toute tentative visant à utiliser le contenu de ce livre par extrapolation ne conduirait sans doute qu'à des conséquences néfastes.

A plus forte raison quiconque tenterait d'employer certains mantras ou diagrammes figurant dans ces pages avec l'intention de nuire à autrui recueillerait à coup sûr pour lui-même le résultat négatif qu'il destinait à d'autres. Le mantra doit toujours être mis en oeuvre pour le bien de tous, et les mérites de sa récitation doivent toujours être redistribués à l'ensemble des créatures, comme l'enseigne la loi mystique.

Enfin celui qui ne progresse pas malgré ses efforts ne doit jamais attribuer son échec à quelqu'un d'autre. Il est responsable du processus qu'il a mis en oeuvre, et dont le succès ou l'échec était déjà contenu dans la décision initiale qui n'appartient qu'à lui, selon la loi du *karma*.

Du point de vue de la translittération, l'écriture des mots sanskrits a été ici simplifiée afin d'être compréhensible par tous. Les signes conventionnels ne sont donc pas notés au-dessus ou en-dessous des consonnes, ce qui ne change d'ailleurs pas la compréhension des mots, mais en permet la prononciation par des non-spécialistes. Ainsi le *S* cacuminal et le *S* dental font l'objet de la même transcription, de même que le *N* rétroflexe, le *N* guttural, et le *N* dental. Le *S* palatal est transcrit "*sh*" et le *N* palatal est transcrit "*ñ*" comme en espagnol, ce qui évite de le transcrire "*gn*". Le *C* palatal est transcrit "*ch*" et le *CH* palatal aspiré est noté par "*chh*". La ligature *CCHA*, par exemple, sera donc ici écrite "*chchha*", ce qui correspond à sa véritable prononciation, sinon à la pure orthodoxie de la translittération.

Pour ce qui est des voyelles, on se reportera au tableau de la translittération des caractères sanskrits figurant dans la troisième partie.

Les mots étrangers, sanskrits, tibétains, ou autres, sont écrits en italique et restent invariables. Seuls "mantra" et "Bouddha" font exception à la règle, leur emploi courant dans ce livre justifiant cette option. Les noms propres ne sont pas écrits en italique, sauf dans le cas des personnages divinisés.

Un glossaire situé en fin d'ouvrage permet de retrouver les définitions des termes sanskrits les plus couramment utilisés.

INTRODUCTION

Depuis l'aube des temps la parole est considérée par l'homme tout à la fois comme l'instrument privilégié de sa relation avec les forces qui le dépassent, celui de l'expression de sa pensée, et celui de la transmission de la connaissance, moyen de communication sur le plan horizontal mais aussi recherche de l'union avec le Suprême, lorsque le verbe devient prière. Et les traditions religieuses ou mystiques ne manquent pas d'exemples de l'utilisation sacrée du mot parlé, puisqu'elles y recourent avec une remarquable unanimité.

Mais bien souvent le mot n'est que langage. Quel que soit son degré d'élévation ou l'échelle des valeurs dans laquelle on l'insère, il endosse dans la plupart des cas des caractéristiques propres aux êtres en tant que tels, avec leurs déterminations, ce qui rejoint les *transcendentia* des scolastiques. On reste alors dans le domaine de l'ontologie, ou si l'on veut "de l'existant des êtres créés".

La Parole divine est d'une autre dimension puisqu'elle est Dieu lui-même, principe divin émané, et finalement unité divine puisque Dieu en tant que raison universelle ne peut être divisé. Il ne peut donc y avoir division de cette Parole mais plutôt rayonnement, les religions - selon l'étymologie de *religare* ("relier") - en font alors l'usage que leurs spécificités leur dictent d'en faire. C'est ainsi qu'on trouvera la parole de soumission dans l'Islam, celle de l'expression des vertus dans le christianisme, mais également la parole manipulatrice, la parole évocatrice, la parole ascensionnelle, la parole de contrition, et l'on pourrait prolonger la liste... Il s'agit dans ces hypothèses d'un dialogue anthropo-cosmique.

Il reste la Parole divine assumée par l'homme, non pas le fameux *assumptus homo* condamné par le magistère mais bien une sorte d'*homo caelestis*, ainsi transmuté par le Verbe pris en tant qu'il est Dieu, ou par Dieu pris en tant que Verbe, ce qui - on en conviendra - représente bien la même et infinie nature. Il semble que d'anciennes traditions, aujourd'hui disparues ou du moins dégénérées, aient souscrit à cette conception. Certaines traces demeurent d'ailleurs jusque dans le *Logos* johannique où le Verbe, hypostase divine, ne se distinguait pas de l'essence jusqu'au IVe siècle de notre ère.

C'est dans cet espace conceptuel que se situe notre sujet. Celui qui cherche l'essence dans le verbe finit un jour par déboucher sur la seule véritable théologie de la Parole qui ait su rester complète et observable jusqu'en ces temps où nous vivons. Tiré des profondeurs des légendes védiques plusieurs fois millénaires, charriant le poids des superstitions et des impuretés humaines, mais aussi tout scintillant des nuits illuminées des vieux *rishi*, des révélations inouïes, et de l'éternel *pranava*, se dresse alors devant lui l'univers du mantra.

Mantra. Le mot est aussi universellement connu que le concept qu'il recouvre est ignoré du plus grand nombre. Depuis qu'une certaine génération a pris les chemins de l'Inde et des pays avoisinants, le mantra fascine les uns, fait sourire les autres - qui n'en retiennent que quelques vocalisations publiques complaisamment étalées en Europe ou en Amérique - et reste un mystère pour tous, ou presque. Il alimente les relations fantasmatiques qui existent depuis longtemps entre l'orient et l'occident, et a été récupéré par certaines sectes dont il contribue à faire, sinon le bonheur des membres, du moins la fortune des dirigeants.

C'est donc d'un curieux sujet dont ce livre a la prétention de traiter, mais disons immédiatement qu'il n'a pas l'ambition d'en épuiser la matière.

La présente étude est tirée d'un travail de recherche, dont elle constitue un peu le résumé, dépouillé des nombreuses notes, annexes, et considérations qui n'auraient pas leur place ici. Inclure dans cet ouvrage le texte des formules en écriture sanskrite ou tibétaine, suivi de la traduction française et des commentaires d'ordre philologique eût conduit à doubler, voire tripler son volume. Y introduire la recension des oeuvres (et elles sont nombreuses) accompagnée des innombrables notes quant à la provenance, l'authenticité, la présentation, sans compter les interprétations exégétiques d'auteurs, etc..., eût amené ce livre au-delà des mille pages. La reproduction et la traduction intégrales desdits textes aurait représenté, pour chacun d'entre eux, un autre volume de mille pages. Et le tout ne serait sans doute jamais parvenu entre vos mains.

Ce travail encourt donc la critique du fait même des coupes franches qui ont été opérées au sein de la science développée par les *mantrashâstra*, mais ceci se justifie par deux préoccupations : d'une part isoler le mantra de sa gangue contextuelle (religieuse en particulier) afin de mieux le livrer à l'analyse, et d'autre part ne pas tomber dans le piège de la multiplicité et de la surenchère spéculative propres à l'Inde et qui rendraient le propos totalement incompréhensible en occident. Ajoutons que le parti-pris de la constatation objective a toujours primé, au détriment des aspects purement religieux, des exotismes, ou des manifestations liées au sensationnel qu'un tel sujet ne manque pas d'évoquer.

L'honnêteté intellectuelle nous oblige à affirmer dès le départ que la pratique du mantra telle qu'elle devrait être intégralement développée selon les règles strictes de la discipline est impossible sinon dangereuse pour un occidental de cette fin de XXe siècle. Tous ces soi-disant *guru*, *yogin*, et autres animateurs de "stages" consacrés au sujet sont coupables de charlatanisme lorsqu'ils prétendent le contraire. L'époque de la "peau de daim" (1) est révolue, ou en tout cas incompatible avec la nôtre.

Par contre, on oublie très curieusement de relier la doctrine mantrique aux derniers développements de la pensée contemporaine, qu'elle soit d'ordre scientifique ou philosophique (ce dernier terme incluant d'ailleurs la théologie). Il est frappant de constater la carence totale de nombreux auteurs à ce propos. Celle-ci n'est d'ailleurs certainement pas innocente, dans la mesure où elle permet d'éviter de passer la tradition dont ils se sentent dépositaires au crible de la critique, et au-delà, du raisonnement pur et simple.

C'est à cet instant que notre recherche trouve sa justification, car elle restitue aux *mantrashâstra*, étudiés de façon classique et sans mauvais procès, la dimension moderne et d'éternelle mystique qui a toujours été la leur. C'est-à-dire que cet ouvrage dépoussière et adapte au présent sans jamais trahir la vérité intemporelle, du moins tel est son but. Il rebutera le néophyte par son aspect baroque et sa complexité, cependant qu'il paraîtra simpliste à l'érudit. On lui reprochera peut-être d'être sacrilège en isolant le mantra de son humus naturel, et cette question préjudicielle mérite d'être réglée.

---

(1): La tradition recommandait de s'asseoir sur une peau de daim lors de la récitation des mantras.

En effet il est faux de prétendre que le mantra ne peut être isolé de sa pratique rituelle hindouiste ou bouddhiste. Nous en voulons pour preuve qu'il était pratiqué bien avant la naissance du Bouddha mais qu'à l'inverse il est utilisé par des bouddhistes qui n'ont qu'une très lointaine idée de ce que peuvent être l'hindouisme ou la pratique védique. Si ce dénominateur commun qu'est le mantra est ainsi capable de s'accommoder de supports aussi différents, c'est qu'il possède une identité propre, et celle-ci peut donc se prêter à l'analyse.

"*L'Univers est sous le pouvoir des Dieux, mais les Dieux sont sous le pouvoir des Mantras*", disent les enseignements traditionnels. "*Au commencement était le Verbe. Et le Verbe était avec Dieu. Et le Verbe était Dieu*", affirment les Ecritures chrétiennes, répondant comme en écho aux enseignements védiques lorsqu'ils énoncent : "*Prajâpatir vai idam âsît ; Tasya vâg dvitîyâ âsît ; Vâg vai paramam Brahma*" ("*Au commencement était Brahman. Avec lui était la Parole. Et la Parole est Brahman*").

La célèbre "Parole Perdue", qui présida à la création de notre univers selon la tradition ésotérique, et qui est révélée lettre par lettre aux étudiants du mysticisme au fur et à mesure de leur évolution, est un autre exemple de la puissance du Verbe et de son importance dans toute démarche spiritualiste. L'universalité du sujet est encore renforcée par les expériences de l'hésychasme chrétien, de la "prière du coeur" orthodoxe, du *dhikr* musulman, du *nien-fo* chinois, ou du *nembutsu* japonais, en tant qu'utilisations du verbe comme geste sacré.

Employés sous leurs différentes formes, les "mots de puissance" trouvent place aussi dans les grandes traditions ésotériques, même en occident où certains Ordres initiatiques authentiques utilisent ces structures, qu'il s'agisse de leurs cérémonies régulières ou de leurs travaux privés.

Parole possédant la vertu de nous faire expérimenter la réalité absolue, qu'elle désigne et qu'elle incarne tout à la fois, pour reprendre l'expression de John Woodroffe, le mantra est autant réalité qu'actualité. A ce titre, il doit être examiné avec précaution.

L'utilité du mantra dans les enseignements et les rituels de l'hindouisme ou du bouddhisme n'a pas à être démontrée, tant elle apparaît évidente, or ces deux groupes représentent déjà une proportion importante de la population humaine. Pour les autres, cette incursion dans des terres situées bien loin de leurs racines culturelles peut sembler une aventure, et c'est précisément afin de les guider dans leur recherche que ce livre a été publié. Il s'adresse donc délibérément aux lecteurs occidentaux, et plus particulièrement à ceux qui sont déjà sur le sentier d'une quête mystique, donc qui sont sensibilisés à l'aspect le plus élevé de la Parole. Mais cette recherche doit poser les limites de son champ d'action si elle veut être digne de foi. Ces limites, quelles sont-elles ?

En premier lieu nous avons pris de la distance par rapport aux différents cultes religieux qui servent traditionnellement de support à la doctrine du mantra. C'est ainsi que l'étude sérieuse du sujet doit être menée si l'on prend pour perspective la compréhension par un lecteur occidental. Sortir, extirper tout ceci de son cadre indigène n'est pas facile, mais c'est indispensable. Car en dernière analyse le mantra n'est pas plus hindouiste que tantrique ; il est universel. Nos critères doivent donc surmonter les particularismes religieux, ce qui constitue l'écueil classique de toute analyse de cette matière.

L'hindouisme est bon pour l'hindou, le christianisme pour le chrétien, ou encore l'Islam pour le musulman, mais il faut considérer d'une part la co-activité de ces différentes manifestations de la Vérité sur le plan cosmique, d'autre part mesurer le danger qui consiste à changer de culture, ce qui revient à modifier d'après des critères relatifs le choix que seule une décision prise au "plan intermédiaire" a pu établir. Le système d'association des mantras, qu'il soit hindouiste ou bouddhiste, n'est pas transposable tel quel dans un autre milieu, il faut le répéter. Par contre il suppose un élan de la conscience profonde qui appartient à tout homme de bonne volonté, pour peu qu'il ressente l'appel du Verbe divin, que cette spiritualité appartienne ou non à un concept religieux dûment recensé.

Il est philosophiquement impossible de démontrer des valeurs ou des choix, tandis qu'il est toujours possible d'exposer une théorie. Cette "décultualisation" étant opérée, le mantra se trouve donc prêt à être livré au laboratoire. Mais pour y faire l'objet de quelles analyses ? C'est ce qu'il faut à présent exposer.

En second lieu par conséquent, il convient de faire abstraction de nombreuses idées fausses qu'un tel sujet ne manque pas de susciter en-dehors même de son cadre religieux. Ainsi il faut abandonner l'aspect de "formule magique" aux amateurs de sensationnel, à qui on laissera également sans regret les mirages pseudo-yogiques d'un orientalisme de pacotille. On doit bien comprendre que l'orient est assis sur des fondements qui échappent généralement à l'occidental, et que ce dernier doit d'abord prendre le temps d'assimiler les bases de ces institutions qui lui paraissent si mystérieuses avant de prétendre en tirer le fruit. Notre incompréhension vient du fait que nous sommes souvent trop pressés, et que nous cherchons des raccourcis sur le chemin de la connaissance. Une telle attitude ne peut apporter qu'un résultat superficiel, c'est pourquoi d'une façon générale l'occident ignore tout de ce qu'est véritablement le mantra.

Notre travail consistera à découvrir pas à pas les secrets de cette discipline, ce qui nécessite patience et effort d'adaptation car les rivages des mantras sont pour nous des horizons lointains. Le sujet est très vaste, et les enseignements des mantras (*les mantrashâstra*) représentent à peu près quarante mille pages... vingt fois la Bible et le Coran réunis ! L'univers du mantra est celui du foisonnement, de la répétition, de l'itération, de la multitude, propres à l'orient, et aussi celui des concepts qui échappent à notre système occidental de logique. Cette considération s'applique tant aux fondements qu'aux applications de l'institution mantrique, et demeurera donc une constante de cette étude.

Matériellement celle-ci se compose de quatre parties qui suivent le cheminement de l'analyse. Dans une première démarche, nous aborderons les considérations philosophiques sous-jacentes à la doctrine du mantra, et à cette occasion nous tenterons de traduire ses principes de raisonnement en termes de logique occidentale, un peu comme on passerait d'un langage informatique à un autre. Cette transposition, qui n'avait jamais été effectuée auparavant à notre connaissance, paraît pourtant indispensable à la compréhension du sujet.

La deuxième partie présentera le contexte (on devrait d'ailleurs parler des contextes) dans lequel le mantra s'enracine, ce qui nous obligera à parler de ses cadres religieux, mais toujours en demeurant sur le plan objectif, c'est-à-dire celui des constatations.

A partir de là, nous pourrons examiner l'objet de notre étude en essayant, dans un troisième temps, d'en démonter la structure mécanique en partant des plus petits éléments (les lettres) pour arriver aux plus importants (les phrases), en passant par les syllabes et les mots. Nous en profiterons pour situer le sujet par rapport à la linguistique, puisqu'il apparaît que la quasi-totalité des études sérieuses sur le mantra ont été faites par des linguistes, ce que nous regrettons (non que nous mettions en doute leur qualité et leur rigueur, mais il serait juste qu'un système théologique soit aussi le propos des théologiens).

Enfin nous nous pencherons sur les applications du mantra, en passant successivement en revue les domaines profane, religieux, et mystique. Nous avons établi une classification basée sur des critères nouveaux, laquelle nous semble représenter une avancée par rapport aux travaux précédemment publiés. Cette quatrième partie comporte des *yantra* (diagrammes rituels) ainsi que des formules qui pourront faire sourire, c'est le pittoresque des formulaires mantriques qui s'y exprime un petit peu. Mais qu'on ne s'y trompe pas, il ne s'agit pas d'un exposé artificiel ou voyeuriste, simplement les mantras connaissent plusieurs niveaux et c'est à chacun de trouver le sien.

On remarquera, contrairement à une idée reçue, qu'ils ne sont pas redevables à cette conception mécaniste qui leur prête une systématique, une cohérence, et une homogénéité qu'ils ne peuvent posséder. Car l'orient, et l'Inde en particulier, se complait plus volontiers dans un raisonnement qui privilégie le Tout par rapport aux parties, donc dans une démarche finaliste. C'est pourquoi ce livre intéressera peut-être tout particulièrement ceux qui se reconnaissent dans une philosophie de la réintégration, mais aussi les cabalistes qui y retrouveront une théologie émanatiste, les deux s'accordant avec le mantra sur l'absence de toute discontinuité.

Par contre il sera impossible d'étudier ici les différents systèmes philosophiques concernés par le mantra, car ce sujet est trop vaste et ce n'est pas le nôtre. Des strophes du *Rig-Veda* aux enseignements du tantrisme, des écrits du jaïnisme aux nombreux développements du bouddhisme *Vajrayâna*, c'est non pas une mais plusieurs philosophies qu'il faudrait exposer, sans compter que chacune a connu sa propre évolution et ses propres mutations internes.

Nous prélèverons donc dans cet ensemble ce qui concerne notre sujet, en laissant l'étude des systèmes philosophiques proprement dits aux auteurs qui ont écrit, bien mieux que nous ne saurions le faire, sur ces matières. Effectuer ces prélèvements implique des raccourcis, des exclusions, et parfois aussi des synthèses voire des simplifications, coupables aux yeux des puristes, mais inévitables et indispensables à la compréhension par le lecteur.

Ainsi ce dernier verra-t-il, dans ces pages, se succéder les différentes pratiques, hindoues et bouddhistes le plus souvent ; mais il faut savoir que sur place elles se juxtaposent et parfois même se superposent.

Si l'étude du mantra est bien celle d'un *ars cabalistica*, ce n'est pas pour autant qu'elle soit inabordable. Notre souci constant a été de la rendre accessible, autant que faire se pouvait. Il appartient à présent au lecteur de juger du résultat de l'entreprise.

PREMIERE PARTIE

PHILOSOPHIE GENERALE DU MANTRA

et la transcendance monte alors, immanente, des profondeurs de l'homme...

CHAPITRE I

LE DIALOGUE ANTHROPO-COSMIQUE

ET LE NOM D'ESSENCE DIVINE

L'utilisation du verbe en tant que geste sacré a connu, et connaît toujours, divers domaines d'intervention, dont la comparaison peut constituer une marche d'approche vers la doctrine du mantra. Venues d'horizons divers, plusieurs méthodes ont émergé de l'histoire au cours de l'évolution spirituelle de l'humanité, se rejoignant sur le fond mais manifestant chacune la spécificité du milieu dont elle était issue.

A notre sens, quelques observations sommaires à leur propos sont indispensables à une bonne introduction au sujet qui nous intéresse, car nous allons nous élever ainsi depuis les structures les plus élémentaires jusqu'aux ensembles sophistiqués, ce qui constitue un excellent cheminement vers la haute complexité des mantras.

A cette fin, nous examinerons successivement le *dhikr* musulman et l'hésychasme chrétien, tous deux étant des disciplines spirituelles plus que des théories théologiques et tous deux également appartenant *grosso modo* à une même période historique, ce qui facilite la confrontation.

On nous objectera que ce programme est plus proche de la typologie que de la véritable étude comparative, mais nous remarquerons que ces différentes disciplines présentent de telles similitudes à l'analyse que la division par critères ne s'impose pas, tandis que l'unité fondamentale apparaît dans toute sa grandeur. Il est donc infiniment préférable de conserver à ces domaines leurs identités respectives, ce qui met mieux en lumière leurs qualités et la justification de leur implantation.

12 04 2007

Section 1

L'exemple du *dhikr*, parole de soumission

L'invocation du nom de Dieu, dans l'Islam, si elle connaît son domaine privilégié dans la pratique du soufisme, constitue cependant un exercice spirituel généralisé dans les pays où cette religion s'est implantée. Basé sur le principe de la tension de l'homme vers Dieu, le *dhikr* ("souvenir, remémoration") se fonde sur les injonctions coraniques :

"*Célèbre le nom de ton Seigneur le Très-Haut.*"

(Coran LXXXVII, 1)

"*Ô croyants ! Faites souvent le Dhikr d'Allâh et célébrez-le matin et soir.*"

(Coran XXXIII, 41)

Le *dhikr* utilise la formule : "*Lâ ilâha illâ Allâh*" ("Il n'est de Dieu que Dieu") de façon litanique, chantée ou murmurée, voire récitée silencieusement. Il est d'ailleurs courant que l'invocation sonore se transforme petit à petit en prière muette, au fur et à mesure de l'exercice.

Celui-ci est souvent associé à la récitation des quatre-vingt-dix-neuf noms ou attributs du Dieu unique mentionnés dans le Coran, et cités dans le tableau en annexe (2). On utilise alors un chapelet à quatre-vingt-dix-neuf grains, que l'on égrenne pendant la prononciation des nominations sacrées. Les versets coraniques peuvent également faire l'objet d'oraisons jaculatoires.

Il est à remarquer que l'accélération de la cadence, qui connaît parfois des paroxysmes (ceci est particulièrement vrai dans la pratique soufie) peut amener des états extatiques, ce qui n'est pas nécessairement le signe d'un mysticisme authentique d'ailleurs. En effet, prisonnier de la mélodie ou de la rythmopée, le *dhikr* pourrait même constituer un obstacle sur la voie mystique, alors qu'il ne doit représenter qu'un intermédiaire, prêt à se dissoudre dans le silence pour laisser la place à l'expérience béatifique. Le Coran lui-même va jusqu'à recommander l'oraison silencieuse :

"*Fais le Dhikr de ton Dieu en ton âme avec humilité et crainte et sans émettre de parole audible, le matin et le soir, et ne soit pas parmi les négligents.*"

(Coran VII, 205)

---

(2): Ils sont tirés du traité du célèbre théologien Fakhr Ad-Dîn Ar-Râzî (1149-1209). Voir bibliographie.

Al-Rahmân	Le Très Miséricordieux	*Al-Mudhill*	Celui qui rend vil
Al-Malik	Le Souverain	*Al-Samî*	Celui qui écoute
Al-Quddûs	L'Infiniment Saint	*Al-Baçîr*	Celui qui regarde
Al-Salâm	L'Intégrité	*Al-Hakam*	Le Juge
Al-Mu'min	Le Sécurisant	*Al-Adl*	L'Equitable
Al-Muhaymin	Le Témoin	*Al-Latîf*	L'Immatériel
Al-Azîz	L'Irrésistible	*Al-Khabîr*	Le Très Instruit
Al-Jabbâr	L'Inaccessible	*Al-Halîm*	Le Très Clément
Al-Mutakabbir	Le Superbe	*Al-Azhîm*	L'Immense
Al-Khâliq	Le Créateur	*Al-Ghafûr*	Le Tout-Pardonneur
Al-Bârî	Le Producteur	*Al-Shakûr*	Le Très Reconnaissant
Al-Muçawwir	Le Formateur	*Al-Alî*	Le Sublime
Al-Ghaffâr	Le toujours Pardonneur	*Al-Kabîr*	L'Infiniment Grand
Al-Ghâfir	Le Pardonneur	*Al-Hafîzh*	Le Préservateur
Al-Ghafûr	Le Très Pardonneur	*Al-Muqît*	Le Nourricier
Al-Qahhâr	Le Réducteur	*Al-Hasîb*	Celui qui tient compte
Al-Wahhâb	Le Donateur	*Al-Jalîl*	Le Majestueux
Al-Razzâq	Le toujours Pourvoyeur	*Al-Karîm*	Le Très Généreux
Al-Fattâh	Celui qui ouvre	*Al-Raqîb*	Le Vigilant
Al-Alîm	Le Très Savant	*Al-Mujîb*	L'Exauceur
Al-Qâbid	Celui qui rétracte	*Al-Wasi*	Le Vaste
Al-Bâsit	Celui qui dilate	*Al-Hakîm*	Le Très Sage
Al-Khâfid	Celui qui abaisse	*Al-Wadûd*	Le Bien-Aimant
Al-Râfi	Celui qui élève	*Al-Majîd*	Le Très Glorieux
Al-Muizz	Celui qui rend puissant	*Al-Bâ'ith*	Celui qui ressuscite
Al-Shahîd	Celui qui est présent	*Al-Bâtin*	L'Intérieur
Al-Haqq	Le Réel	*Al-Wâlî*	Le Maître très proche
Al-Wakîl	L'Intendant	*Al-Muta'âl*	L'Exalté
Al-Qawî	Le Très-Fort	*Al-Barr*	Le Bon
Al-Matîn	Le Très-Ferme	*Al-Tawwâb*	Le toujours Récurrent
Al-Walî	Le Très-Proche	*Al-Muntaqim*	Le Vengeur
Al-Hamîd	Le Très-Loué	*Al-Afuw*	L'Indulgent
Al-Muhçî	Celui qui comptabilise	*Al-Ra'ûf*	Le Très-Bienveillant
Al-Mubdi'	Celui qui initialise	*Mâlik al-mulk*	Celui qui a le Royaume
Al-Mu'îd	Celui qui réintègre	*Dhû-l-Jalâl wa-l-Ikrâm*	Celui qui a la Majesté et la Générosité
Al-Muhyî	Celui qui fait vivre	*Al-Muqsit*	L'Equitable
Al-Mumît	Celui qui fait mourir	*Al-Jâmi*	Le Totalisateur
Al-Hayy	Le Vivant	*Al-Ghanî*	Le Suffisant-par-Soi
Al-Qayyûm	L'Immuable	*Al-Mughnî*	L'Au-Dessus du Parfait
Al-Wâjid	L'Opulent	*Al-Mâni*	Celui qui interdit
Al-Wâhid	L'Unique	*Al-Darr*	Celui qui contrarie
Al-Ahad	L'Un	*Al-Nâfi*	Celui qui favorise
Al-Çamad	L'Impénétrable	*Al-Nûr*	La Lumière
Al-Qâdir	Le Puissant	*Al-Hâdî*	Le Guide
Al-Muqtadir	Le Déterminateur	*Al-Badî*	Le Novateur
Al-Muqaddim	L'Antérieur	*Al-Baqî*	Le Permanent
Al-Mu'akhkhir	Le Postérieur	*Al-Wârith*	L'Héritier
Al-Awwal	Le Premier	*Al-Rashîd*	Celui qui a la droiture
Al-Âkhir	Le Dernier	*Al-Çabûr*	Le Très-Constant
Al-Zhâhir	L'Extérieur		

LES 99 NOMS DIVINS SELON FAKHR AD-DÎN AR-RÂZÎ

"Les plus beaux noms appartiennent à Allâh. Invoquez-Le par ces noms." (Coran, VII, 179)

D'un point de vue théologique, il ne faut pas oublier les fondements doctrinaux de l'Islam, en particulier l'enseignement d'Al Ghazâlî (1056-1111), l'un des grands maîtres à penser des soufis. Dans la perspective de celui-ci, l'aboutissement du *dhikr* ne dépend pas du pratiquant mais d'*Allâh*. Le dévôt peut provoquer les conditions de la révélation, mais en aucun cas la révélation elle-même. La tension et la purification doivent elles aussi s'armer de patience... Ceci est un concept typiquement islamique ! L'homme doit attendre passivement que l'action divine intervienne. Dans cet énoncé réside d'ailleurs une explication de l'attitude et de la mentalité musulmanes, qu'il est toujours utile de méditer afin de mieux comprendre les pratiquants de l'Islam.

Dans la même perspective il est important de savoir que nous avons affaire à une religion née d'une révélation, et que le nom de Dieu n'est pas attribué par l'homme mais donné par Dieu lui-même.

"*Nous avons fait descendre le Dhikr, et nous le conservons avec soin.*"

(Coran, XV, 9)

Ainsi l'homme se trouve entièrement soumis à la volonté divine, qui s'exprime par la parole et s'impose à la créature :

"*En vérité le Coran est une parole qui décide*"

(Coran, LXXXVI, 13)

Le nom de Dieu est divin par essence puisque révélé dans le Coran, mais la récitation constitue une obligation et une condition des récompenses promises, non un accès direct à la nature divine. Il s'agit d'une conception radicalement monothéiste, et bien que le soufi - pour citer cet exemple caractéristique - tente de se fondre en Dieu au sommet de son *dhikr*, il ne peut jamais rejoindre la divinité, qui reste inéluctablement extérieure à lui et d'une nature différente (3).

Dans la théologie chrétienne, l'homme joue un rôle actif dans la création de par l'accomplissement de la mission salvatrice du Christ, ce qui n'est évidemment pas le cas en théologie musulmane. Cependant, la "disponibilité" de l'homme à l'égard de Dieu est un préalable commun à toutes les utilisations sacrées de la parole, ainsi qu'en témoignent de nombreuses traditions, depuis les préceptes des rites chrétiens d'orient jusqu'aux rituels de l'hindouisme.

Dans le cadre du soufisme, le *dhikr* est une cérémonie impressionnante regroupant la récitation, le chant, la musique instrumentale, la danse costumée, l'encens, la méditation, l'extase et les transes. Elle peut durer plusieurs heures, et consiste à évoquer la présence divine (*hadarât*, les "présences hiérarchiques fonctionnelles") en appelant à grands cris le nom d'*Allâh* jusqu'à entrer en transes. Dans certains cas, on va jusqu'à s'infliger des tortures, ce qui rappelle le fakirisme. Le point culminant est la récitation continuelle du nom divin assortie d'aspirations et d'expirations très profondes, amenant l'apogée de la transe jusqu'à un état d'aliénation.

---

(3): Cependant l'objection des mutazilites, qui affirment qu'il ne peut exister aucune qualité distincte de (ou extérieure à) l'essence divine, reste pertinente.

Cette synergie rituélique peut s'avérer fort dangereuse dans les utilisations les plus extrêmes du *dhikr* ; il n'est donc pas nécessaire de s'apesantir sur le sujet.

Par contre, il est intéressant de signaler deux utilisations sacrées de la parole en milieu musulman qui, si elles ne peuvent s'apparenter directement au *dhikr*, en constituent cependant des adjacentes moins radicales. Il s'agit de l'*adhân* et du *madih*.

L'*adhân* est l'appel que lance le *muezzin* depuis son minaret pour exhorter les fidèles à la prière. Chez les musulmans de stricte obédience, il comprend les formules suivantes : "*Dieu est grand. Je témoigne qu'il n'y a pas d'autre Dieu qu'Allâh. Je témoigne que Mohammed est l'Envoyé de Dieu. Levez-vous pour la prière. Levez-vous pour le salut. Dieu est grand. Il n'y a pas d'autre Dieu qu'Allâh*". Ces formules sont répétées une ou plusieurs fois, suivies de silences assez longs.

Le *madih* (littéralement "louange"), très prisé des chi'ites et des soufis, et qui atteint son apogée dans la *bourdah* (que l'on effectue le vendredi soir sur la tombe de *Houssaïn*, fils d'*Ali* et petit-fils de *Mohammed*), est exécuté par un choeur d'hommes et un chanteur soliste. Il est basé sur un passage mélodique enrichi de variations, paraphrases, métamorphoses et mélismes (4) répétés, selon un principe responsorial solistes/choeurs. Il s'agit d'une improvisation modale dans un schéma rythmico-temporel libre, ce qui l'apparente au style de la musique savante profane indo-persane.

Il existe quelques autres traditions parallèles, soit musulmanes (*maoulid*), soit arabes chrétiennes (coptes ou maronites), mais leur étude n'offrirait guère d'intérêt dans le cadre de ce livre car elle ressortirait plutôt à la musicologie orientale comparée, l'utilisation de la parole n'en constituant pas l'élément moteur.

Pour sortir rapidement de l'aspect descriptif, il faut signaler que le *dhikr* fait l'objet de considérations théoriques approfondies de la part des théologiens, même si nous sommes très loin des véritables fleuves dialectiques consacrés aux mantras ! La théologie islamique, si elle contient de réels trésors, ne trouve cependant pas dans la théorie de la Parole la pleine mesure de sa qualité. Certaines notions importantes se dégagent de l'étude du *dhikr* :

- le nom divin participe à la permanence de Dieu, qui l'exprime par identification,

- l'homme a l'obligation de célébrer le nom de Dieu,

- la récitation du nom divin est considérée comme moyen d'union avec Dieu, du fait qu'elle exprime la soumission de l'homme,

- L'origine de la nomination est divine. "*Dieu enseigna à Adam la science de tous les noms.*" (Coran, II, 29).

- la nomination constitue un acte d'élévation, le mot "nom" (*ism*) dérivant de *sumuw* ("élévation").

(4): Subdivision de valeurs de notes longues en de nombreuses valeurs brèves, afin d'agrémenter l'ornementation d'une mélodie.

L'essence du nom fait l'objet de controverses byzantines sur lesquelles nous ne pouvons nous étendre ici. Par contre, et pour revenir à la forme, il est intéressant de savoir que l'on distingue généralement trois formes de *dhikr* :

- le *dhikr* parlé (*lisân*), qui est celui de la célébration et des louanges verbales,

- le *dhikr* du coeur (*qalb*), qui consiste en des méditations sur les signes de l'essence divine, sur l'obéissance due à Dieu, et sur le témoignage constant que la création rend à son Créateur,

- le *dhikr* des membres (*jawârih*), qui consiste à se consacrer à l'obéissance et à l'abstention de tout acte illicite.

Enfin la position du corps ne semble pas très importante pour l'accomplissement du *dhikr*, puisque le Coran laisse le choix, pour mieux indiquer sans doute la nécessité de le pratiquer en toutes circonstances. Ainsi l'indique ce verset :

"*Faites le Dhikr d'Allâh, debout, assis, ou couchés sur le côté.*"

(Coran, IV, 104)

Il faut préciser qu'en théologie islamique la méditation ne concerne pas Dieu lui-même, situé en-dehors de toute connaissance, mais les signes de son existence, ce qui en fait donc une méditation "à propos de l'existentiel", exercice spirituel qu'on appelle alors *fikr*. Seul le *dhikr* est en mesure de s'appliquer à Dieu, mais toujours avec cette relativité qui découle de la non-identité (ou en tout cas d'une identité essentielle mal établie) de sa nature et de son nom.

Ainsi qu'on peut le constater, le *dhikr* représente déjà une utilisation avancée de la parole, comprenant des éléments complexes et incluant des synergies, dans le soufisme notamment. Cependant, il reste toujours limité par sa nature même d'élément intermédiaire, qui lui interdit tout système d'équivalence entre le mot et l'objet d'évocation. Aussi impressionnant et respectable qu'il soit (en dépit de ses outrances !) le *dhikr* doit supporter - de par sa définition théologique - l'impuissance de l'homme à atteindre son Créateur.

Section 2

L'exemple de l'hésychasme, parole de paix intérieure

Pratiqué depuis le IVe siècle de notre ère, l'hésychasme est un système spirituel fondé sur la nécessité de l'*hesychia* ("quiétude"). Il connut sa plus grande extension dans les monastères du Sinaï à partir du VIe siècle et du Mont Athos, surtout au XIVe siècle, avec saint Grégoire Palamas. Depuis la fin du XVIIIe siècle, la "prière du coeur" s'est répandue en dehors des monastères grâce à la "Philocalie" publiée en 1783 par Nicodème l'Hagiorite. Séraphim de Sarov, Jean de Kronstadt, les *staretz* d'Optino, Théophane le Reclus, et Ignace Briantchaninov ont enfin popularisé cette pratique, que "Les Récits du Pélerin russe" ont fait découvrir à l'occident.

L'hésychasme est aussi profondément ancré dans le christianisme que le *dhikr* peut l'être dans l'Islam, et comme le *dhikr* il constitue un moyen pour parvenir à l'union avec Dieu. Il n'est pas une fin en soi, comme peut l'être l'*apatheia* dans le stoïcisme, ou encore l'ataraxie (la "tranquillité d'âme") ou l'athambie ("l'absence de crainte") dans l'épicurisme.

Les premiers chrétiens se présentaient eux-mêmes couramment comme "*ceux qui invoquent le Nom du Seigneur*" (Actes IX, 14 et 21 ; I Cor. I, 2 ; II Tim. II, 22). Les hésychastes ont tout simplement poursuivi cette pratique, en se répétant mentalement l'invocation au Christ : "*Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi.*" Toutefois, il ne s'agit pas d'un "*dhikr* chrétien", car les différences entre les deux religions apportent plus que des nuances. C'est au niveau des concepts qu'il faut chercher les distances entre les deux chemins, en reliant d'abord le christianisme à ses origines.

En effet dès les débuts du récit biblique, le nom apparaît en quelque sorte comme la désignation de la nature de l'homme. Cette dernière s'incorpore à la nomination, à laquelle elle apporte sa *dynamis* qui va rester pour ainsi dire à l'état latent. Lorsqu'il y a évocation du nom, il y a *ipso facto* mobilisation de cette *dynamis* contenue en lui. Connaître le nom d'une personne équivaut donc à détenir potentiellement la *dynamis* de celle-ci. Juridiquement, la toute première propriété d'un être à sa naissance est l'attribution de son nom. Celui qui n'a pas de nom est juridiquement et socialement inexistant. Cette importance primordiale de la nomination s'exprime déjà au début du livre de la Genèse, où Dieu donne à l'homme les créatures vivantes - non pour que celui-ci les consomme mais afin qu'il les nomme - comme l'indique le texte :

"*Et YHWH forma du sol toutes les bêtes des champs et tous les oiseaux du ciel, et les amena à l'homme pour voir comment il les appellerait et tout être vivant que l'homme appelait, c'était son nom.*" (Gen. II, 19). Un peu plus loin l'homme procède à la nomination de sa propre femme : "*Adam donna à sa femme le nom d'Eve parce qu'elle a été la mère de tous les vivants.*" (Gen. III, 20)

C'est aussi dans ce contexte qu'il faut situer la révélation du nom divin à Moïse : "*Moïse dit à Dieu : "Je vais trouver les enfants d'Israël et leur dire : le Dieu de vos pères m'a envoyé vers vous, mais s'ils me demandent : quel est son Nom, que leur répondrai-je ?" Dieu dit alors à Moïse : "ehyeh aser ehyeh" et il ajouta : "voici en quels termes tu t'adresseras aux enfants d'Israël : ehyeh m'a envoyé vers vous. Dieu dit encore à Moïse : "Tu parleras ainsi aux enfants d'Israël : YHWH, le Dieu de vos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob m'a envoyé vers vous. C'est le nom que je porterai à jamais, sous lequel m'invoqueront les générations futures.*" (Ex. III, 13 à 15)

Le nom *ehyeh aser ehyeh* ("Je suis celui qui suis") est donné par Dieu à Moïse sur la demande expresse de celui-ci, mais au-delà c'est au peuple d'Israël tout entier qu'il s'adresse. En sa qualité de peuple de Dieu Israël devient donc dépositaire du nom sacré, qu'il devra honorer et glorifier. La révélation du nom implique la transmission d'un pouvoir, mais s'accompagne d'une obligation, qui apparaît nettement dans le troisième commandement : "*Tu ne prendras pas en vain le nom de YHWH, ton Dieu ; car YHWH ne laisse pas impuni celui qui prend son nom en vain.*" (Ex. XX, 7). On sait que pour être certain de ne pas contrevenir à ce troisième commandement - le seul qui comporte une malédiction explicite - le judaïsme décida de ne pas prononcer le nom sacré, mais de lui substituer des nominations d'attributs.

C'est ainsi que l'on trouve un très grand nombre de noms divins dans les livres de l'Ancien Testament, mais aussi dans les écrits néotestamentaires : L'Eternel, Le Très Haut, L'Omniscient, Le Redoutable, Le Tout-Puissant, Le Souverain, Le Compatissant, L'Auteur, Le Rédempteur, Celui qui élève, Celui qui abaisse, Celui qui fait vivre, Celui qui fait mourir, Le Suprême, Le Magnifique, Le Miséricordieux, Le Sauveur, L'Unique, etc...., ceci rappelant bien entendu les noms divins employés dans les invocations de l'Islam. Mais on aurait pu également citer la pratique de la récitation des cent un noms d'*Ahura Mazda* chez les parsis.

Appartenir au peuple élu de Dieu, c'est "*porter le Nom de YHWH*" ou encore "*avoir le nom de YHWH nommé sur soi*" (Dt. XXVIII, 10). Le deuxième livre des Chroniques ajoute : "*Rendez grâce à YHWH, invoquez son nom. (...) Tirez gloire de son Nom de Sainteté.*" (II Chron. XVI, 8 et 10). La connaissance du nom finit par impliquer l'action de grâces, celle-ci étant elle-même en relation d'équivalence, sinon d'identité, avec l'invocation et la glorification. Ce système d'équivalences, qui se découvre peu à peu, sera une base importante de l'étude des mantras ; il est donc nécessaire d'insister à son propos. La christologie nous en fournit l'occasion, tout en nous permettant d'avancer chronologiquement.

Alors que l'Ancien Testament voit le mystère de *YHWH* se révéler progressivement et son projet s'imposer à l'homme, c'est toujours sous le sceau de son nom, donc sous le signe d'une nature inaccessible, extérieure à la créature de par le statut même de la création. L'incarnation du Christ, qu'on ne doit jamais séparer de la théologie trinitaire du fait qu'elle représente la venue de Dieu parmi nous, va permettre au nom, au verbe divin, de s'exprimer et donc de se révéler, mais cette fois-ci en tant qu'être humain. Ceci marque une évolution considérable dans la création.

En effet ce nom, "*Je suis celui qui suis*", représentait Dieu sans pour autant dévoiler quoi que ce soit de son mystère. Dans son célèbre passage sur le "pain de vie", saint Jean relate ces paroles du Christ qui rapprochent déjà l'homme du Père : "*Non que personne ait vu le Père, sinon celui qui est auprès de Dieu : celui-là a vu le Père*" (Jn. VI, 46), et un peu plus loin la proximité se fait plus évidente en même temps que l'analogie devient plus explicite :

"*Qui m'a vu, a vu le Père*" (Jn. XIV, 9). Jésus reprend d'ailleurs à son compte, si l'on peut dire, le "Je suis" du Père en déclarant notamment : "*Lorsque vous aurez élevé le Fils de l'homme, alors vous saurez qui je suis*" (Jn. VIII, 28), et aussi : "*Dès maintenant, je vous le dis avant l'évènement, afin que, lorsque ce sera arrivé, vous croyiez qui je suis*" (Jn. XIII, 19). Ces mots ne pouvaient manquer de surprendre et même de choquer les juifs de l'époque, lorsqu'on sait la prudence dont on entourait ce "Je suis" depuis la révélation faite à Moïse.

C'est précisément sur ce point extrêmement sensible que Jésus les reprend, par une affirmation qui dut leur paraître un abominable sacrilège : "*Car si vous croyiez Moïse, vous me croiriez aussi, parce que c'est de moi qu'il a écrit*" (Jn. V, 46). C'est un fait constant, dans les enseignements du Christ, qu'il se réfère aux valeurs les plus établies du judaïsme tout en faisant de celles-ci une interprétation littéralement révolutionnaire. Là où ces valeurs se réfèrent au nom de *YHWH* en tant que révélation, le Christ affirme incarner lui-même la révélation, s'identifiant donc au nom divin, et par lui à Dieu.

Une illustration de cette identification, et du symbolisme dont Jésus l'entoure volontairement, se trouve de toute évidence dans la comparaison entre la révélation du nom divin à Moïse au Sinaï et la transfiguration. Dans les deux cas on retrouve le sommet d'une montagne, la nuée, la voix divine, et il est important de noter que la figure emblématique de Moïse (comme celle d'Elie d'ailleurs) vient renforcer le message de la transfiguration par sa caution pour le moins spectaculaire.

La fonction d'intercession du nom divin échoit encore au Christ "*pour que le Père vous donne tout ce que vous lui demanderez en mon nom*" (Jn. XV, 16). On retrouve aussi dans l'évocation du nom du Christ les mêmes éléments de glorification et de puissance que dans celle du nom de *YHWH*. Peu avant sa Passion le Christ ne dit-il pas : "*Elle est venue l'heure où le Fils de l'homme doit être glorifié*" et aussitôt : "*Père glorifie ton nom*" (Jn. XII, 23 et 28), puis un peu plus tard : "*Père, l'heure est venue, glorifie ton fils*" (Jn. XVII, 1). La relation, qui est plus qu'une analogie, devient très évidente en cette heure tragique.

Les apôtres sont investis de la puissance du nom de Jésus en même temps que de leur mission terrestre. Le mot "puissance" n'est pas usurpé, ainsi qu'en témoigne saint Paul : "*C'est pourquoi Dieu l'a exalté et lui a donné le nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse aux cieux, sur la terre et dans les enfers*" (Phil. II, 9 et 10). C'est par la puissance de ce nom que les apôtres accomplissent les miracles relatés dans les Ecritures, comme le Christ l'avait d'ailleurs institué : "*Par mon nom ils chasseront les démons, ils parleront les langues, ils saisiront les serpents, et quand ils boiront quelque chose de mortel, cela ne leur fera aucun mal ; aux infirmes ils imposeront les mains et ils seront guéris.*" (Mc. XVI, 17 et 18).

Enfin l'Apocalypse couronne l'équipollence du nom du Père et de celui du Fils (l'Agneau) : "*J'eus une vision : voici que l'Agneau se tenait debout sur le mont Sion, accompagné de cent quarante quatre mille qui portaient son nom et le nom de son Père inscrit sur leur front*" (Apoc. XIV, 1). L'importance du nom dans la religion hébraïque trouve donc son prolongement, et l'on peut même dire son extension, dans la christologie. Mais que reste-t-il de son emploi dans l'hésychasme des siècles ultérieurs ?

La formule hésychaste, dont nous avons donné l'énoncé (cf. *supra*), constitue une forme simple d'oraison, sur laquelle il n'y a pas lieu de s'étendre sinon pour en souligner le caractère d'humilité et de confiance en Dieu. Mais si cette disposition de tranquille confiance, qui correspond d'ailleurs au mot *hesychia*, se situe bien au centre de la discipline, elle ne lui rend cependant pas tout à fait justice dans la mesure où celle-ci nécessite - au-delà de la quiétude ou plutôt en-deçà - des efforts sur soi-même. En effet, la position physique adoptée pour la prière est la posture assise, tête baissée, le menton appuyé sur la poitrine, le tronc courbé un peu comme dans la position foetale. C'est donc une posture très inconfortable, comme Grégoire le Sinaïte le souligne : "*laborieusement courbé, avec une vive douleur de la poitrine, des épaules et de la nuque*" (5). A ce propos, Jean-Yves Leloup (6) remarque : "*On n'a pas manqué de critiquer l'attitude de prière des hésychastes, surtout lorsqu'il leur est demandé de diriger leur regard vers le nombril, les traitant d'onphalopsyques (ceux qui mettent l'âme au nombril)*".

Certes on pense immédiatement à certaines positions préconisées par le *Yoga*, qui ne sont apparemment pas, elles non plus, très naturelles. Mais il faut remarquer qu'à l'inverse du *Yoga* l'hésychasme ne se fonde sur aucune science de l'anatomie ou de l'énergétisme, et qu'il s'agit donc bien ici de contraindre le corps et l'attention afin de mieux concentrer cette dernière sur la prière.

Pour ce qui est des conditions de temps et de lieu, l'hésychasme recommande l'heure du lever ou du coucher du soleil, ainsi qu'un endroit solitaire et si possible obscur. En cela il rejoint les préceptes de nombreux systèmes spirituels, et manifeste une exigence supérieure à celle du *dhikr*, par exemple.

Autre originalité par rapport à ce que nous avons vu précédemment, la prière hésychaste se trouve liée de façon directe à la respiration. Voici une très intéressante analogie avec la récitation des mantras que ce couplage du souffle et de la remémoration du nom divin. Comme l'exprime la Philocalie des Pères neptiques (7), "*que la prière de Jésus s'attache à ta respiration*".

A la différence des exercices de *Yoga* là encore, et particulièrement du processus de *prânâyâma*, la technique respiratoire hésychaste est très sommaire. Elle consiste à retenir le souffle pendant la récitation mentale, afin d'exercer une contrainte sur le coeur et de faire descendre l'esprit dans celui-ci, selon la doctrine antique qui fait du coeur le siège des émotions et finalement de l'être tout entier.

Cette conception du coeur, dans l'hésychasme, est tout à fait particulière dans la mesure où elle recouvre celle des énergies de volonté et d'activité, l'esprit étant destiné à l'énergie de connaissance. Lorsqu'on affirme qu'au moyen de la respiration l'on fait "descendre l'esprit dans le coeur", on opère en fait la jonction de ces trois énergies fondamentales, que nous retrouverons dans la conception shivaïte de la création. Il s'agira alors de l'expression de ces énergies hors de la conscience créatrice (cf. "Métaphysique de l'émanation phonématique", dans la troisième partie de ce livre, au sein du tableau intitulé "Translittération des caractères sanskrits").

---

(5): Grégoire le Sinaïte, "Petite Philocalie de la prière du coeur", p. 183. Voir bibliographie.
(6): "Ecrits sur l'Hésychasme", p. 188. Voir bibliographie.
(7): Voir bibliographie.

C'est précisément le but de la prière hésychaste que de provoquer la difficile conjonction des qualités du coeur et de l'esprit et l'on comprend mieux, à présent, la raison de la posture courbée en un mouvement de la tête vers la poitrine, mouvement qui symbolise la descente de l'intellect dans l'organe où siègent les sentiments et les élans spirituels, et qui rappelle sans cesse à l'homme cette exigence. La ferveur a besoin des instruments de la raison, à laquelle elle amène en retour l'*animatio* sans laquelle ceux-ci n'auraient aucune finalité.

Il y a donc un processus de concentration - ou de recentrage - des qualités de l'individu, cette opération devant permettre à l'homme de s'élever ensuite vers le domaine spirituel, ce qui constitue l'étape suivante de la démarche de l'hésychasme.

C'est alors qu'intervient la grâce divine, élément extérieur à l'homme par conséquent, mais élément d'équilibre indispensable à la validité de l'expérience mystique. D'où l'aspect supplicatoire de la formule ("Ayez pitié de moi") qui s'adresse d'évidence à un Dieu extérieur à l'homme, un Dieu que l'on suppose bienveillant et attentif. Cette entité transcendante, on ne peut la connaître au moyen de la raison mais seulement au travers d'une relation d'amour, ce qui implique la primauté du coeur et rejoint la doctrine johannique du regard dirigé sur Dieu en la personne de Jésus.

C'est pourquoi la prière hésychaste est appelée "prière du coeur". La grâce descend dans le coeur à mesure que la tension et la contrainte s'en éloignent, et c'est la "paix du Christ" qui s'y installe, sublimant alors l'état de l'*hesychia*.

En tant que pratique chrétienne, l'hésychasme intègre également le caractère dialogal de la grâce, c'est-à-dire celui du dialogue entre le Créateur et la créature, finalité logique de la personnalisation progressive d'une relation qui s'est instaurée au fil de l'histoire judéo-chrétienne. Que ce dialogue se fonde sur la parole là où - dans l'Islam - cette dernière se fonde sur la soumission illustre bien le paradoxe d'une contradiction des moyens face à la similitude des origines comme des fins dernières.

Peut-être cette contradiction vient-elle d'une conception restrictive de la Parole, dans un cas comme dans l'autre, en dépit des esprits illuminés qui ont glorifié ces religions respectives. En effet, chacun sait que le soufisme n'est pas la pratique la mieux comprise ni la mieux acceptée dans l'Islam, et pour ce qui est du christianisme le concept du *Logos* - après avoir enrichi considérablement la patristique des trois premiers siècles - fut soupçonné de subordinatianisme, de platonisme, et de modalisme.

Ce fut assurément une perte, peut-être même au sens de la disparition d'un fil conducteur reliant le Verbe johannique à ses origines. En effet, à travers Philon et la littérature sapientielle, on remonterait à certains textes protocanoniques sur lesquels l'influence de l'Inde n'est pas improbable.

Ayant ainsi approché au plus près du but, il ne nous reste qu'à y diriger notre recherche sans plus attendre.

CHAPITRE II

DU *SHABDABRAHMAN* AUX MANTRAS

Section 1

Le principe du total sonore

Il serait vain de prétendre étudier la technique des mantras sans avoir préalablement examiné la théorie exposée par les *mantrashâstra*, c'est-à-dire les enseignements traditionnels concernant les mantras. Cette théorie du mantra, ou philosophie mantrique, est essentiellement développée par deux courants religieux : l'hindouisme et le bouddhisme tantrique, courants que l'on oppose d'ailleurs souvent, de façon artificielle, plutôt que d'en reconnaître les points communs qui sont pourtant essentiels.

Il ne faut pas cacher que la philosophie qui sous-tend la pratique des mantras est extrêmement complexe. L'étude des textes consacrés au sujet réclame en premier lieu un décryptage fort long, et en second lieu une connaissance approfondie des doctrines théologiques hindoues et tantriques, dont il serait hors de propos d'alourdir la matière de ce livre. Mais il est cependant indispensable d'en connaître certains principes fondamentaux, qui sont généralement ignorés ou insoupçonnés tant ils sont différents de nos conceptions ; c'est l'objet de cette première partie que de combler ces lacunes.

Un premier malentendu (dans tous les sens du terme !) doit être dissipé.

Pour la plupart de nos contemporains, en tout cas en occident, le son constitue une "sensation auditive produite par les vibrations des corps propagés dans l'air", ou encore une "vibration acoustique capable ou non d'engendrer une sensation auditive". On considère généralement que lorsqu'un corps sonore a été frappé, ses différentes parties entrent en vibration, l'air environnant formant alors autour de ce corps sonore des ondes qui parviennent à l'oreille, où elles excitent l'organe de l'ouïe. C'est-à-dire que ce sont les vibrations qui produisent le son.

Or la conception des *mantrashâstra* est radicalement différente : elle postule que **le son (*shabda*) est une qualité spécifique, dont les vibrations sont l'une des conséquences et non pas la cause**. Cette inversion de la causalité (car on peut la considérer comme telle pour l'instant) revêt une importance capitale pour la suite de nos explications, et rejette les vibrations (que nous appelons "sonores") dans le domaine de la quantité, ou si l'on préfère celui de la détermination quantitative.

Ce *shabda* est alors considéré comme transcendant, au sens kantien du terme c'est-à-dire situé au-delà du monde de l'expérience ou des phénomènes. Disons immédiatement que cette transcendance n'exclut nullement qu'il y ait plusieurs sortes de *shabda*, car l'orient préfère les gradations aux dichotomies, ainsi que nous allons nous en rendre compte.

La philosophie de l'Inde associe traditionnellement le *shabda* à l'élément Ether, donc à l'espace. C'est à travers lui qu'il se propage, et chacune des manifestations de la création, depuis la vibration la plus haute de l'esprit à la vibration la plus basse de la matière, est la résultante particulière d'une des multiples combinaisons qu'il engendre. On peut dire que le *shabda* est inhérent à la création.

Parallèlement, on comprend que l'énergie vibratoire qui constitue chaque élément de cette création (là encore qu'il s'agisse d'esprit ou de matière) est conséquente au *shabda*, ce qui élève donc celui-ci au statut d'élément causal, ou de "cause première" de la création. Les *mantrashâstra* affirment que **tout ce qui existe est en mouvement, et que tout ce qui est en mouvement est accompagné de son**. Remarquons que l'expression "accompagné de" n'est pas identique à "causé par", ce qui est plus qu'une nuance dans la langue française. Toutefois il faut bien comprendre, à travers le concept de l'Inde, que le mot "accompagné" contient dans ce contexte précis une notion de "correspondance" et même "d'intégration", et qu'il implique très souvent des apparences ou des manifestations différentes d'un principe identique.

D'autre part, nous nous trouvons en présence d'une théologie émanatiste, qui postule que le Créateur (*Brahman*) s'est manifesté par des émanations successives de son Etre, lesquelles ont généré l'univers que nous connaissons. Cette manifestation de l'Etre suprême a été formée à partir de "l'aspect sonore" de celui-ci, de son aspect de *shabda*, et c'est ce qu'on appelle *Shabdabrahman*. *Shabdabrahman* est donc *Brahman* en tant qu'énergie créatrice sous sa forme sonore.

Avant que n'intervienne le processus créateur, *Brahman* existait en tant que suprême conscience, mais son aspect de *Shabdabrahman* n'était pas manifesté, il était *ashabda* (littéralement "sans son"). Cette suprême conscience était donc un sujet sans objet, et c'est précisément la création qui devait devenir objet (*artha*) de son appréhension consciente (*pratyaya*). Le mot *pratyaya* désigne l'acte de cognition en tant que tel, mû par la volonté créatrice, nécessitant une activité créatrice, et permettant au sujet de posséder la connaissance de l'objet. C'est ainsi que l'on désigne la triple énergie créatrice comme étant énergie de volonté, énergie d'activité, et énergie de connaissance.

L'émergence du point initial (*bindu*) de l'impulsion créatrice constitue un problème métaphysique difficile à cerner. Le *bindu* est à proprement parler la cause des phénomènes, et à ce titre il semble se situer en-dehors de *Brahman*, qui demeure transcendant, mais il survient cependant au sein de sa conscience (comme "imminence de la création", ainsi que l'appelle John Woodroffe), ce qui pose évidemment la première énigme de la causalité, ou l'énigme de la causalité première si l'on veut. L'explication théologique de ce phénomène fait intervenir l'aspect de puissance de *Brahman*, dans une sorte de double personnalité (qu'on nous pardonne cette analogie, triviale mais explicite) qui comprendrait donc l'aspect latent de l'énergie en plus de son aspect de suprême conscience. Cet aspect de puissance n'est autre que *Shakti*, qui représente le suprême principe énergétique.

Nous observons alors un processus triangulaire selon lequel la coexistence de *Brahman* et de *Shakti* forme un point initial : le *bindu* ("goutte"). *Brahman* manifeste ses émanations sous son aspect de *Shakti*, car son aspect de suprême conscience demeure transcendant, mais le point d'impulsion qu'est le *bindu* se trouve cependant en lui, de même que son aspect de *Shabdabrahman* sous lequel *Shakti* impulse littéralement le processus créateur. On voit que la potentialité sonore suprême qu'est *Shabdabrahman* se trouve en quelque sorte propulsée

à l'état de manifestation par l'action de *Shakti* à travers ce premier "point d'activité" qu'est le *bindu*, au sein duquel l'énergie se trouve ramassée, concentrée.

Cependant il convient d'insister sur le fait que le concept même de *Shabdabrahman* indique que le Verbe ou Parole (*Vâk*) est contenu au sein de *Brahman* et dans l'essence proprement dite de celui-ci, qu'il y ait création ou non pourrait-on dire. En effet s'il est vrai que le *shabda* est cause et non effet du son, donc qu'il est fondamentalement différent de ce dernier, il est tout aussi vrai que la Parole ne doit pas être confondue avec les effets dont elle est la cause. *Vâk*, en tant que réalité divine est inhérente à *Brahman*, et c'est par l'effet de *Shakti* qu'elle va se déployer hors de son propre état de transcendance, mais sans cesser d'être intrinsèquement transcendante. Que cette Parole soit manifestée ou ne le soit pas ne change pas sa nature, simplement elle produit, par le moyen de l'énergie et de la pulsion de *Shakti*, une émanation sous forme d'élément différencié.

On peut dire dans ce cas que *Vâk* manifeste *Brahman*, ce *Brahman* dont elle partage la nature, rejoignant ainsi les Ecritures chrétiennes lorsqu'elles affirment : "*Et le verbe était Dieu*". Albrecht Friedrich Weber (8) a comparé *Vâk* au *Logos*, dont la littérature sapientielle judaïque puis la théologie chrétienne ont souligné à la fois la préexistence, la divinité réelle, et la puissance créatrice. N'oublions pas qu'au sens philosophique premier le *Logos* est le "discours" (9) ; c'est le "discours de Dieu" qui crée l'univers. De même ce sont les émanations de *Vâk* qui manifestent la création hors de *Brahman*.

Nous avons choisi, dans le titre de cette section, les mots de "total sonore" au lieu de "total shabdique" afin de ne point trop user de néologismes, mais il est évident que cette totalité qui se déploie en tant qu'univers manifesté n'est pas "sonore" en tant qu'élément audible mais bien de la nature transcendante (et donc inaudible !) de ce que l'on appelle *shabda*.

Toutefois ce *shabda* n'est pas encore manifesté malgré ce stade, ce "passage obligé" pourrait-on dire, du *bindu*. Il est *Parashabda* ("suprême *shabda*"), ainsi nommé car il demeure impulsion causale encore dépourvue de manifestation proprement dite. Mais cette impulsion causale possède en elle la qualité de *Shabdabrahman* liée à l'énergie de *Shakti* et représente donc, à ce niveau, la suprême puissance d'action. La Parole contenue dans *Brahman* va utiliser cette puissance pour se manifester, sortir de la substance cosmique de *Brahman*, en un premier mouvement (*spanda*) qui va expulser l'énergie créatrice.

Nous observons donc dans un premier temps une unité transcendante, dans un second temps une dualité qui forme un point de manifestation potentielle, et dans un troisième temps la survenance du mouvement ou si l'on préfère la mobilisation de l'ensemble conscience-énergie. C'est alors la création de la véritable dualité, différente de la dualité interne à *Brahman* puisqu'elle est extérieure à son auteur et par conséquent observable par lui. Dès lors il peut y avoir appréhension (*pratyaya*) de l'objet (*artha*) par le sujet, c'est-à-dire de la matière par l'esprit. Ce premier mouvement entraîne donc la séparation de la conscience créatrice en esprit et matière, deux jumeaux dont l'origine identique au sein du Verbe créateur va sans cesse se manifester, mais dont l'opposition fonctionnelle au sein du monde créé va forger l'instrument de l'expérience qu'implique la création.

---

(8): "*Vâk und Logos*", *in* "Indische Studien", BERLIN.1865.
(9): C'est d'ailleurs ainsi qu'Aristote donne, dans les "Premiers Analytiques", la première définition du syllogisme.

L'esprit-sujet va appréhender la réalité de la matière-objet et lui donner un nom. Le nom deviendra dans l'esprit l'équivalence de la matière à laquelle il se rapporte, tout comme la matière ainsi nommée aura son équivalence dans l'esprit qui la nomme. Ceci nous ramène à une précédente citation (cf. *supra*) : "*Et YHWH (...) les amena à l'homme pour voir comment il les appellerait*".

La nomination équivaut à la transmission du *shabda* par l'esprit, qui spiritualise en quelque sorte l'objet de son appréhension. Mais ces processus de cognition et de nomination ne s'effectuent pas qu'au niveau suprême (celui que l'on appelle *Parâ-Vâk*), malgré que l'Inde soit le premier producteur mondial de cette appellation (10) : ils suivent le cours des émanations de la Parole, depuis son état le plus élevé (donc le plus proche de la source initiale) jusqu'au plus grossier. C'est de cette dernière émanation (appelée *Vaikharî-Vâk*) que proviennent les lettres (*varna*) et les mots (*pada*) audibles par notre oreille physique.

Afin de ramener ces explications à des éléments connus, nous pourrions dire que la fameuse Parole Perdue de la tradition ésotérique occidentale serait l'équivalent symbolique de *Parashabda*, ce "moment d'impulsion". De même la syllabe *Om* est-elle le son grossier qui correspond au processus d'appréhension de l'objet par le sujet véhiculant le *shabda*, son triple illustrant cette triple manifestation du mouvement. On peut aisément en déduire que *Parashabda* est un stade (11) et une force, tandis que *Om* représente une structure formée d'éléments solidaires.

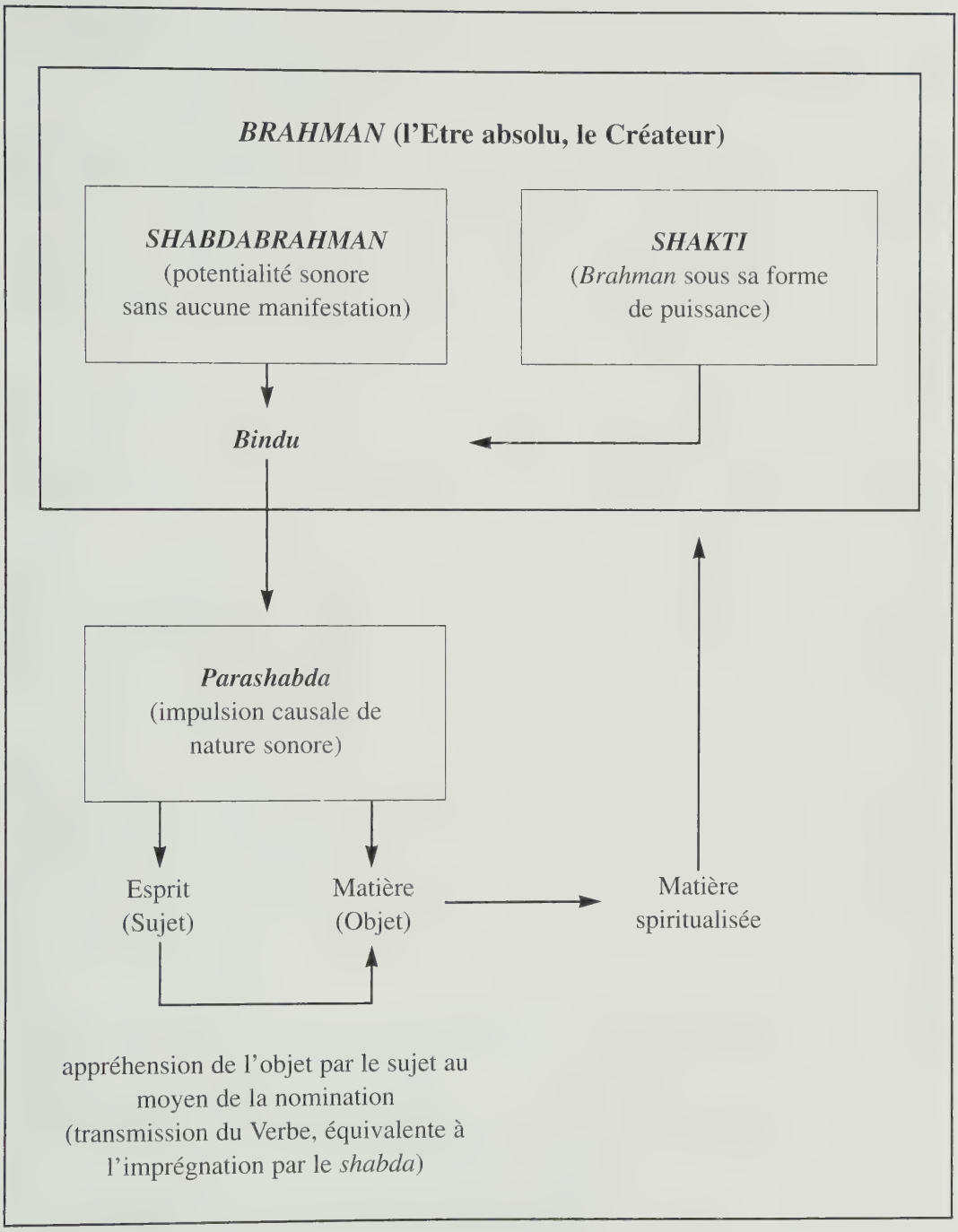
Le processus initial que nous avons décrit peut paraître d'une abstraction un peu rebutante. Le schéma de la page suivante permettra sans doute de mieux se fixer les idées tout en simplifiant au maximum le contenu du concept de *Shabdabrahman*.

Un première remarque s'impose, à cet endroit de nos explications, et elle concerne la relation très particulière que l'Inde a toujours entretenue entre l'Un et le multiple. Parlant de ce "*cyclone mystique sur les plaines du Gange*", de cette "*solution orientale*", ceci pour désigner la philosophie indienne, Teilhard de Chardin notait : "*L'Unité s'obtient en niant et détruisant le multiple. Telle est l'idée qui, sous des formes diverses, a dominé et pénétré, jusqu'au Japon, la sagesse orientale. Dans cette solution raffinée et pessimiste du Monde a pris naissance, et s'est exprimée, l'âme asiatique*" (12).

Nous aurons l'occasion de revenir un peu plus loin sur cette question des rapports de l'unité avec la multiplicité, mais d'ores et déjà il nous faut souligner à quel point ce problème envahit tous les niveaux de la pensée et de la culture indiennes. Lorsqu'on connaît l'oeuvre de Teilhard, on comprend que pour lui le multiple ne pose plus problème, car il s'en affranchit par le moyen dialectique de la "convergence", mais s'il a le mérite d'avoir saisi immédiatement ce point faible, qu'il retourne admirablement à l'avantage du christianisme, il a cependant oublié de porter la moindre contradiction à ce qui constitue la "racine" de la multiplicité dans la théorie indienne, à savoir la transmission de la Parole en tant qu'agent de la création.

---

(10): Le nombre de superlatifs formés à partir du mot sanskrit *parâ* ("suprême, supérieur") est impressionnant.
(11): Ce mot est pris ici dans son sens philosophique général de "période", et non dans l'acception de Zénon par exemple, qui l'emploie par opposition au mouvement.
(12): "La route de l'Ouest. Vers une mystique nouvelle", *in* "Oeuvres", tome II. SEUIL. Paris.



SHABDABRAHMAN, OU LE CONCEPT DE DIEU-VERBE

Est-ce parce que le *shabda* est éternel (puisqu'il est de nature divine) ainsi que nous le verrons, toujours est-il que ce concept a traversé toute l'histoire de la philosophie indienne, depuis les premiers âges du védisme jusqu'aux spéculations les plus avancées de l'hindouisme ou de ce qu'il est convenu d'appeler le tantrisme, ceci avec une remarquable stabilité. La cosmogonie hindoue est fondamentalement basée sur la Parole, à tel point qu'un certain radicalisme va même jusqu'à considérer *Brahman* comme une forme de celle-ci. *Brahman* se déploie par la création et la Parole se déploie de manière co-extensive à lui. Mais d'une façon générale, *Vâk* est tout de même secondaire par rapport à lui, car la primauté de l'inexprimé sur l'exprimé a toujours été et demeure, en Inde, une donnée fondamentale.

Il est intéressant aussi de noter que la vache, animal sacré s'il en est dans le védisme et l'hindouisme, est assimilée à la Parole divine, et ce depuis les origines. Animal nourricier, elle n'est en aucun cas l'idole que l'occident suppose, mais bien plus profondément le symbole de *Vâk* dont l'expansion soutient et alimente le processus créateur.

Le tantrisme, *grosso modo* à partir du Ve siècle de notre ère, est venu compléter cet ensemble conceptuel, d'une part en soulignant l'aspect énergétique de celui-ci et d'autre part en y ré-introduisant le principe des correspondances (ou des parallélismes) entre microcosme et macrocosme, principe déjà contenu dans les *Veda* mais qui s'est trouvé actualisé par la pratique tantrique.

C'est dans ce contexte qu'il faut noter la théorie de la *kundalinî*, point capital du tantrisme, qui postule l'existence d'une énergie issue de *Shabdabrahman*, omnipénétrante et parcourant à la fois le macrocosme et le microcosme, donc l'homme, reconstituant dans ce dernier le schéma émanateur de la création de l'univers. Cette analogie micro-macrocosmique et ce pan-énergétisme s'accompagnent d'une très importante résultante, qui est la résorption de l'énergie dans sa source, ou si l'on veut un circuit bi-directionnel de l'énergie.

Il existe, en Inde, différentes cosmogonies du son issues de cette pratique, la mieux connue étant sans doute celle du shivaïsme du Cachemire, dont les travaux de Lilian Silburn et d'André Padoux, en particulier, ont permis une assez large compréhension. Dans ce cas l'on assiste à une transposition du schéma créateur, qui désigne alors le couple *Shiva-Shakti*. Le circuit de *Vâk*, et surtout son origine, font l'objet de nombreuses spéculations dans les différents *tantra* qui traitent du sujet, avec des solutions plurielles et parfois contradictoires dans le détail desquelles nous n'entrerons pas. L'essence divine du Verbe est unanimement reconnue, c'est ce qui nous importe.

Générale également est la théorie des quatre états de la Parole, qui s'exprime à la fois du point de vue de la cosmogonie et de celui d'une philosophie linguistique, le premier ayant largement précédé le second dans la chronologie. Nous parlerons de ces aspects linguistiques dans l'introduction à la troisième partie de ce livre, mais disons immédiatement que la division quadripartite de *Vâk* figure déjà dans le *Rig-Veda* (Hymne 1. 164. 45).

On distingue, dans le sens émanateur c'est-à-dire du plan le plus élevé jusqu'au plus bas : la Parole Suprême (*Parâ-Vâk*), la Parole Voyante (*Pashyantî-Vâk*), la Parole Intermédiaire (*Madhyamâ-Vâk*), et la Parole Grossière (*Vaikharî-Vâk*). Ceci mérite explication, mais nous ne nous attarderons cependant pas sur cette théorie, qui là encore connaît un certain nombre de variantes contradictoires, telles que la version de la *Mañjûsâ* et celle du *Vâkyapadîya* pour ne citer qu'elles.

Puisque l'univers entier n'est que l'émanation de son créateur, et que c'est en sa qualité d'entité sonore primordiale que celui-ci se déploie, on peut vraiment dire que la création n'est autre que l'ensemble des manifestations de *Shabdabrahman* ; **l'univers créé est génétiquement une totalité sonore**. Mais ce que nous avons examiné au niveau des principes se conçoit aussi au niveau phénoménal, car il est dans le plan de la création que les principes s'incarnent.

Shabdabrahman en tant qu'énergie *kundalinî* se manifeste graduellement. En sa qualité de *Shabdabrahman* il est en premier lieu (et ne cesse jamais d'être) Parole Suprême (*Parâ-Vâk*), renfermant en elle les autres états de manifestation de *Vâk*. Conscience indifférenciée, domaine de l'Un, cet état de la Parole créatrice contient en germe l'univers à venir. Aucune vibration n'existe, aucun "son" n'existe, seul le substrat de la manifestation caractérise ce "Je suis" transcendant, qui correspond à la prise de conscience de la suprême conscience par elle-même, donc à un acte réflexif au sens philosophique du terme.

Puis *Vâk* exprime le multiple. C'est alors qu'interviennent les trois autres subdivisions, détachées de la première en ce qu'elles concernent le domaine de la manifestation.

Vâk tend vers ce qui sera la forme, et l'appréhension de l'objet commence par cette "tendance à la perception", un peu identique à la vision floue d'une chose, stade ambigu que l'on nomme parfois "suprême-non-suprême", à la fois marqué par l'Un et le différencié, par la subjectivité et l'objectivité, et qui est celui de la Parole Voyante (*Pashyantî-Vâk*). Le désir de structuration apparaît, et avec lui le projet de la différenciation des éléments à manifester.

La Parole Intermédiaire (*Madhyamâ-Vâk*) est l'étape de ce que nous appelons le langage. Les éléments que sont les lettres ou les mots deviennent distincts les uns des autres, de même que s'opère la séparation entre le communiquant et le communiqué, point de départ de la relation entre le mot et le référent. Ici le statut d'objet prend toute sa valeur, et la relativité entraîne l'apparition de la temporalité. Sur le plan humain, ceci correspond au niveau mental de l'être.

Enfin nous trouvons le domaine du monde manifeste, du son physiquement audible, du langage exprimé par la phonétique et la syntaxe, qui est celui de la Parole Grossière (*Vaikharî-Vâk*). La Parole se manifeste alors sous la forme des lettres et des mots que celles-ci constituent ; on peut parler à ce stade de "condensation du *shabda*", indissolublement solidaire - cependant - des états supérieurs qui en sont la cause.

Certaines interprétations, comme celle du *Tantrâloka*, subdivisent encore chacun des trois états inférieurs en trois catégories, et distinguent alors une *Pashyantî* suprême, une *Pashyantî* subtile, et une *Pashyantî* grossière, une *Madhyamâ* suprême, une *Madhyamâ* subtile, et une *Madhyamâ* grossière, une *Vaikharî* suprême, une *Vaikharî* subtile, et une *Vaikharî* grossière. Cette multiplication des états peut sembler n'être qu'une vaine complication du schéma, mais elle n'est pas sans intérêt pour ce qui est des formes sonores, car les états grossiers de chaque stade de *Vâk* sont réputés audibles, non pas forcément en tant que mots mais en tant que sons, et si cela semble s'éloigner du mantra proprement dit, il s'agit tout de même d'une théorie très intéressante, pour les musiciens en particulier, au niveau précis de l'appréhension psychique des sons.

Enfin, paradoxalement, cette analogie entre les différents niveaux de la Parole fait davantage ressortir l'unité fondamentale de celle-ci, les états supérieurs étant toujours présents et activant les états inférieurs qu'ils contenaient déjà potentiellement, bouclant ainsi la boucle du "total sonore".

Section 2

Le principe d'équivalence

L'univers est le corps cosmique issu de la Parole de *Brahman*. Chaque élément de la création constitue donc en quelque sorte une émanation de cette Parole en même temps qu'un démembrement de *Shabdabrahman*. On voit que tout se situe ici inéluctablement en milieu divin, par suite du projet créateur qui fait du "corps sonore" ou du "corps de *shabda*" de *Brahman* le réceptacle des phénomènes.

Ce monde des phénomènes nous ne l'avons pas encore abordé, les explications précédentes étant essentiellement consacrées au processus de création lui-même, et aux spéculations qui le concernent dans la philosophie indienne. Il faut maintenant nous y intéresser, ainsi qu'aux lois qui s'y appliquent, et l'on doit alors circonscrire la matière et s'interroger : à partir de quel stade de l'acte créateur peut-on parler de différenciation de l'élément créé par rapport à celui qui le crée ?

Dans l'acception kantienne du terme, le phénomène est réalité objective, objet d'expérience, par opposition au noumène qui est réalité absolue, "chose en soi", donc existant indépendamment d'une représentation et même d'une cause. On peut prendre le problème différemment et chercher ce qui n'est plus intention mais constitue déjà une action dans le processus créateur, et dans ce cas la philosophie indienne fournit de nombreuses solutions, si nombreuses qu'il vaut mieux chercher ailleurs ! On peut dire plus simplement : à quel moment de la création l'objet se sépare-t-il du sujet ?

Il paraît évident que *Shabdabrahman*, et même *Parashabda*, ne peuvent être inclus dans le monde des phénomènes, puisqu'ils s'inscrivent dans une seule et même réalité indifférenciée. Bien que ceci puisse surprendre il n'en va pas de même de *Parâ-Vâk*, à laquelle la tradition shivaïte cachemirienne attribue les voyelles du sanskrit, donc indiscutablement des éléments manifestés. Le schéma figurant à la dernière page de la présente section illustre cette observation mieux qu'une explication.

Mais puisque sujet et objet de la manifestation sont issus de la même source, le second n'étant que le reflet du premier, on doit en déduire qu'ils entretiennent une relation d'équivalence, d'autant plus stricte qu'elle se situe à un niveau élevé sur l'échelle des émanations. De même esprit et matière demeurent identiques en essence, puisqu'au plus haut niveau ils procèdent de la même substance. Ainsi l'image mentale formée dans l'esprit par la perception de ce livre et le livre lui-même en tant qu'objet sont, au plus haut niveau, une seule et unique réalité bien que se présentant sous une double manifestation. C'est la conséquence de la division de l'Un sous une forme gémellaire, telle que nous l'exposions dans la section précédente.

L'appréhension d'un objet par la conscience entraîne une modification de la substance de cette conscience, une adéquation, que l'on nomme *vritti*. La *vritti*, de la racine sanskrite *VRT* (qui contient les notions de "se maintenir dans", "procéder de"), est donc une modification de la substance mentale engendrée par la perception, et cette modification est réputée être l'équivalence stricte de l'objet de la perception.

En d'autres termes la *vritti* est équivalente à l'*artha*. Sujet et objet coexistent donc sous forme d'équivalent énergétique d'initiative commune et unique. C'est le principe d'équivalence, auquel nous nous référerons souvent dans ce livre car il constitue l'un des points fondamentaux de la théorie du mantra.

Cette équivalence s'étend d'ailleurs à l'ensemble du processus d'émanation, et donc à celui d'appréhension lui-même (*pratyaya*, cf. *supra*), ainsi ***shabda, artha*, et *pratyaya*, sont en relation d'équipollence**.

Fort bien, va-t-on dire, mais tout ceci est intimement lié à la fonction de perception. Et si l'on prend l'exemple du son, s'il est établi que tout ce qui est en mouvement s'accompagne de son (cf. *supra*), il est vrai également que le son de nombreux mouvements n'est pas perçu par les sujets d'appréhension que nous sommes. Par exemple le son accompagnant la révolution de la terre autour du soleil n'est perçu par aucune oreille humaine, n'en déplaise aux tenants de la "musique des sphères"...

Ce n'est pas aussi simple que cela. Nous devons maintenant parler de la notion de *dhvani*. Les *dhvani* sont des sons grossiers, appartenant par conséquent au domaine de *Vaikharî-Vâk*, et audibles par l'oreille physique. Les fréquences vibratoires comprises approximativement entre 20 Hz et 20.000 Hz constituent le domaine des *dhvani*, autrement dit ce que nous appelons communément le spectre audible. Or n'oublions pas que pour les *mantrashâstra* le son (*shabda*) n'est pas l'élément audible mais le vecteur de la création, ce n'est qu'aux fréquences très basses (13) qu'il devient perceptible par l'organe physique de l'ouïe sous la forme des *dhvani*.

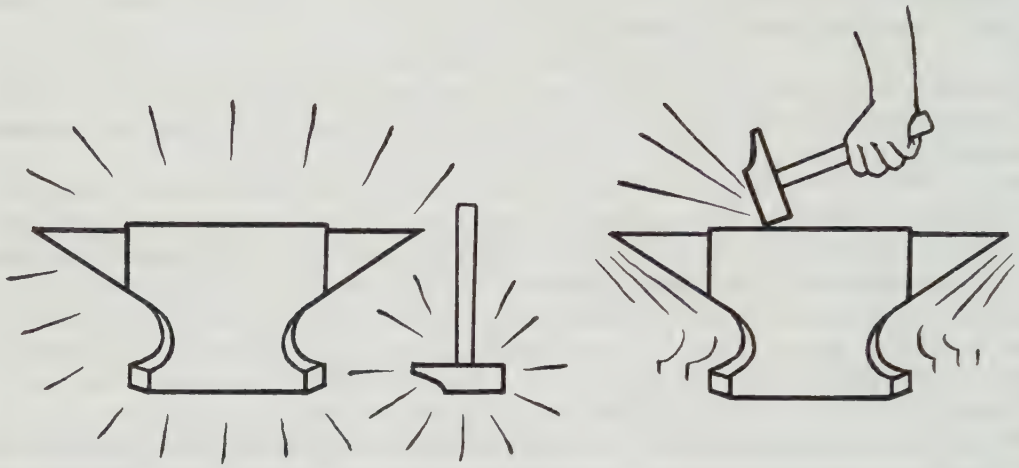
Le *shabda* du mouvement des corps célestes ne produit pas de *dhvani*, ce qui ne signifie pas qu'il n'existe pas mais tout simplement que sa manifestation n'est pas perçue par l'oreille physique. Il en va ainsi de nombreux domaines de l'énergie vibratoire, dont nous ne pouvons percevoir directement les manifestations du fait des limitations de nos sens objectifs, mais corrélativement il n'existe pas de mouvement - quel qu'il soit - sans qu'il y ait *Parashabda*.

Il est intéressant de noter que le mot sanskrit *dhvani* signifie "bruit, grondement de tonnerre, écho, mélodie", mais aussi "sens suggéré" comme en écho au sens exprimé. On saisit mieux alors le statut de "second degré de la manifestation" qui caractérise le *dhvani*.

La théorie de la perception, dans l'hindouisme, est en réalité un perceptionnisme radical. On y considère que parmi les multiples objets de perception qui s'offrent sans cesse à la conscience humaine, celle-ci effectue une sélection, dont elle transmet le résultat au mental. La faculté de perception elle-même, ce qui est différent des organes, est appelée le *manas*, tandis que la faculté de raisonnement et de connaissance est la *buddhi*. Lorsqu'il y a *pratyaya*, c'est-à-dire processus d'appréhension de l'objet de perception (*artha*), le mental prend la forme de cet *artha* par la métamorphose nommée *vritti*. Ce faisant il crée un "objet mental", qui est l'équivalent de l'objet extérieur ainsi absorbé (on pourrait presque dire : reproduit). Nous voici donc en présence de deux objets, de deux *artha*, l'un extérieur et grossier (*sthûla artha*) et l'autre intérieur et subtil (*sûkshma artha*), qui sont en rapport de correspondance. Ceci amène à dire que le *sûkshma artha* est le reflet du *sthûla artha*, mais aussi que le mental est double, à la fois sujet et objet de connaissance puisqu'il intègre le reflet de l'objet extérieur.

---

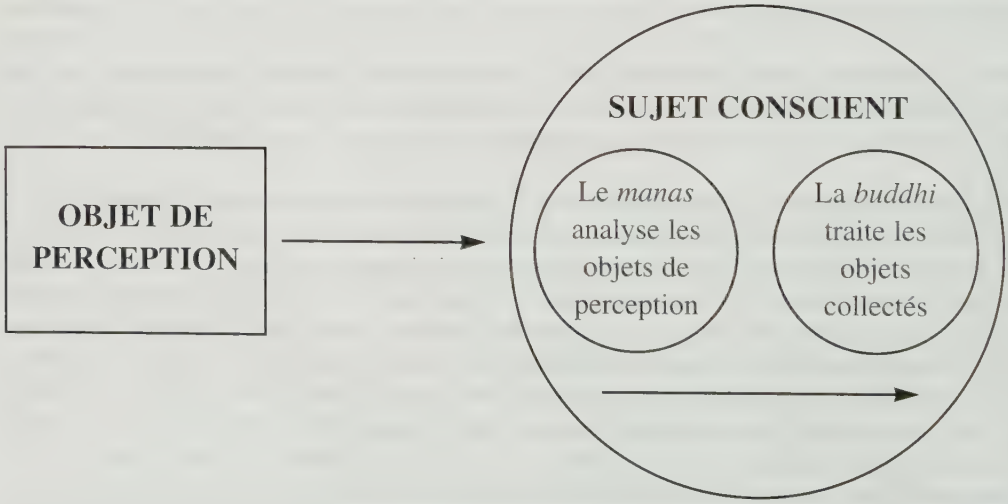
(13): Le champ vibratoire des 20 Hz/20 Khz est en effet situé tout en bas de l'échelle vibratoire des manifestations.



Le mouvement des particules qui composent le marteau et l'enclume s'accompagne d'un son très subtil qui est le *shabda*.

La frappe du marteau sur l'enclume provoque un signal sonore audible qui est le *dhvani*.

Le dhvani



Le schéma de la perception

Revenons à présent vers le principe d'équivalence. Nous avons vu que, du fait de la gémellarité de l'esprit et de la matière, le son, les objets, et le processus mental d'appréhension de ceux-ci, sont une seule et même réalité que seules nos limitations nous font considérer de façon multiple. Cette réalité n'est autre que la reproduction graduelle de *Brahman* (sous son aspect de *Shabdabrahman*, même si on le nomme *Shiva-Shakti*, ceci ne doit pas troubler le lecteur) sous forme d'univers créé. **L'univers créé est donc *Shabdabrahman*, mais chaque élément de celui-ci est également *Shabdabrahman***. Prenons un exemple afin d'illustrer ce principe.

Imaginons qu'une voix puissante profère une parole dans un cirque de montagnes. L'écho de cette parole va résonner plusieurs fois, chacune des répétitions étant de plus en plus éloignée du verbe originel, de sorte que celui qui ne saisirait que la dernière répétition n'appréhenderait qu'un aspect déformé de la parole, un aspect grossier, dépourvu d'un grand nombre de ses attributs premiers. Pourtant ce qu'il appréhenderait ne serait autre que la parole elle-même, sinon que serait-ce ? Chacune des répétitions de l'écho n'est autre que l'original lui-même, graduellement reproduit et déformé par la lente désagrégation de ses qualités initiales.

La parole originelle contient bien en elle-même la totalité des éléments qui vont se manifester tout au long de ses répétitions, jusqu'à la toute dernière, la plus déformée, la plus "démembrée", car le Tout contient la somme de ses parties. Le symbolisme de la voix sur la montagne n'a plus a être commenté tant il a été utilisé par les différentes traditions, et il est évidemment très explicite pour ce qui est du principe d'équivalence. De plus il se révèle apte à démontrer le processus de création et le principe du "total sonore".

En effet si l'on imagine celui qui profère la parole, seul sur une montagne, on conçoit fort bien qu'il ne puisse avoir conscience de ce qu'il est que sous la forme de l'unité. C'est en percevant sa propre voix, reproduite à l'extérieur de lui-même mais demeurant néammoins sa propre voix, qu'il prend conscience de ce qu'il est dans le multiple. Or ce faisant, il a créé le multiple.

Transposons à présent un élément essentiel de la théologie dans notre exemple et imaginons que cette voix transporte en elle la conscience. La répétition de la voix entraînera *ipso facto* la reproduction de la conscience, et ces "consciences vocales" de second rang seront toutes différentes puisque la qualité initiale se modifie à chaque répétition. En outre chaque répétition en engendrant d'autres, chaque "conscience vocale" prend conscience d'elle-même en percevant celles qui lui sont extérieures et la multiplicité s'engendre ainsi elle-même, tout en procédant d'une conscience initiale unique, qui elle reste immuable. La voix proférée ne changera plus en elle-même, précisément du fait qu'elle a été proférée (14).

Cette dernière affirmation ne doit pas laisser penser que la parole n'existe plus après son énonciation, ainsi que certaines théories (*Naiyâyika* en particulier) le soutiennent. La parole existe toujours en tant que *shabda*, car le *shabda* n'est pas un phénomène transitoire. Ce qui est transitoire c'est le *dhvani*, qui se manifeste temporairement vis-à-vis de l'organe de la perception. Le *shabda* existe avant, pendant, et après le *dhvani*, qui n'est qu'une expression grossière et passagère du son. Il convient donc de ne pas se tromper et, à l'instar de la philosophie *Mîmâmsâ*, de bien distinguer le son de la perception sensorielle du son. L'intention est projetée dans le *shabda*, et par conséquent y demeure, indissolublement liée à la pérennité de celui-ci, donc sans changement.

(14): Dans cette irrévocabilité de l'accomplissement réside, par parenthèse, toute la signification d'un acte tel que le geste musical pris à son plus haut niveau, mais ceci est une autre question.

Le système d'équivalences plurielles que nous avons décrit alimente le processus créateur, et permet de comprendre un autre aspect de ce même processus : en effet le désir de celui qui profère la parole est d'en percevoir en retour la plus juste reproduction afin de pouvoir, si l'on peut dire, se contempler lui-même, comme par "besoin d'équivalence". Ce point précis, ce "désir de création", correspond dans la tradition indienne à la notion de *kâma*.

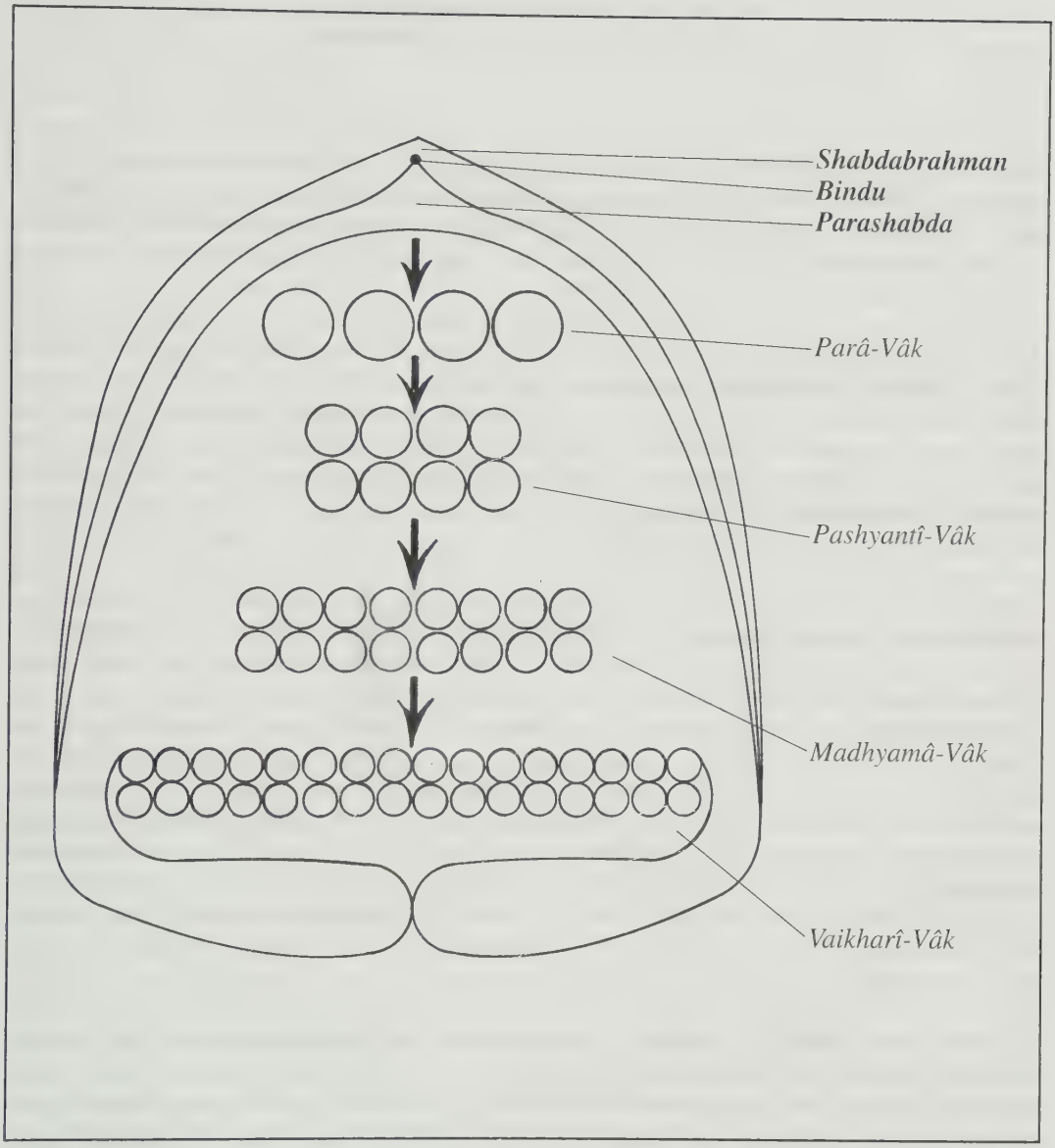
Il faut se méfier des divers sens de ce mot, qui recouvre aussi la signification du désir sexuel, de la passion, etc.... dans des acceptions plus tardives, mais à l'origine il s'agit de ce mystérieux agent survenu dans la conscience créatrice, et qui est donc aussi un élément causal de la création. L'hindouisme élèvera ultérieurement *kâma* au rang d'une divinité, comme d'ailleurs nombre de principes dont il faut bien comprendre qu'ils ne sont que les attributs d'une seule et unique conscience universelle. La compréhension de ces principes par la mentalité populaire a nécessité la personnalisation de ceux-ci sous des aspects anthropomorphiques, mais les érudits, eux, n'ont jamais considéré la religion de l'Inde comme un polythéisme. Ceci devrait être davantage pris en compte par l'occident, afin d'éviter les erreurs grossières et les jugements infondés que l'on commet souvent à propos de cette culture.

Si la suprême conscience, celui qui profère la parole dans notre exemple, introduit dans le projet créateur la nécessité du retour de l'émanation vers celui dont elle est issue, ceci implique qu'elle injecte dans l'expression d'elle-même cette perspective récursive. Dès lors les "consciences vocales" de second rang, ainsi que nous les avons dénommées, contiendront cette donnée qui leur sera génétiquement inhérente, et ce besoin de retour à l'auteur deviendra dans l'homme le véritable fondement du *religare*, lui-même inspirateur des religions. Ceci explique la tendance immémoriale des hommes à se rapprocher au plus près de ce qu'ils considèrent comme la source première, quel que soit le nom qu'ils lui donnent et quel que soit le niveau de leur compréhension, le nom et le concept étant d'ailleurs en relation ainsi que nous l'avons vu dans le premier chapitre.

Donc il existe un "moment" de la création où le déficit qualitatif des émanations de la Parole se retourne en un mouvement de convergence tel que la suite des répétitions tend à produire une ressemblance croissante avec le Verbe initial. Dans les théories néo-platoniciennes il s'agit du mouvement de "conversion", par opposition au mouvement dit "de procession" qui désigne le sens descendant du processus émanateur. On pourrait parler également de la théorie de la réintégration, bien connue de l'ésotérisme occidental. En tout cas cette involution vers la source, cette résorption cosmique, est une donnée fondamentale des *mantrashâstra*.

En effet les consciences vocales émanées sont seules, dès qu'elles existent, à pouvoir réfléchir la Parole initiale, et c'est donc de leur initiative que doit provenir le mouvement récursif (ce qui apparaît alors comme étant le fondement du "libre-arbitre"), même si elles comportent d'origine la tension vers cette perspective. Or la seule façon de retourner vers la Parole originelle est d'utiliser la forme cosmique de celle-ci telle qu'elle découle de *Shabdabrahman*. On peut dire que la Parole émanée n'a pas d'autre choix pour retourner à la Parole que d'employer la parole ! C'est en manipulant la parole que l'on peut remonter à sa source. Et les instruments de cette manipulation ne sont autres que les mantras, semences vocales révélées aux hommes afin qu'ils puissent accomplir cette mission.

Nous voici donc devant les portails de notre sujet. Mais avant d'entrer, il nous faut posséder des clefs supplémentaires. Auparavant il n'est peut-être pas inutile d'illustrer l'architecture des quatre niveaux de *Vâk* par rapport au processus d'émanation et au processus de résorption, au moyen du schéma figurant en page suivante.



LES QUATRE ETATS DE LA PAROLE *VÂK*
DANS LE DOUBLE MOUVEMENT DE L'EMANATION

Section 3

Le principe du nom substantiel

Nous avons vu jusqu'à présent que l'acte de la création s'exprimait à travers une énergie, le *shabda*, et qu'il mettait en oeuvre un processus multiple (et multiplicateur !) lui-même régi par un système arborescent d'équivalences. Afin de nous rapprocher de la zone matérielle ou du plan phénoménal le plus grossier, nous devons tout de même nous interroger à nouveau à propos de la perception humaine du son.

Ainsi qu'il a été expliqué, le son possède une double traduction dans la philosophie de l'Inde : énergie cosmique subtile du *shabda* et manifestation grossière du *dhvani*. Or, il est évident que ces deux états de la réalité s'adressent au microcosme humain de manière différente. On pourrait d'ailleurs discuter d'un point de vue philosophique la pertinence du mot "état" pour désigner ce qui est fondamentalement "mouvement", mais le caractère permanent du *shabda* autorise - nous semble-t-il - à en user. Du moins pour ce qui est de la doctrine hindoue, car le bouddhisme rejette la notion de permanence.

Forme cosmique, forme grossière, ces deux termes opposés nous amènent à parler d'une autre théorie importante : celle du nom substantiel. Qu'est-ce donc qu'un nom substantiel ?

Prenons à nouveau un exemple. Une flûte est un ensemble d'atomes, de molécules, donc un objet constitué d'un système énergétique en perpétuel mouvement. Ce mouvement est accompagné d'un son qui est le "nom substantiel" de cette flûte. L'oreille physique ne peut pas percevoir ce son. Par contre, si un musicien souffle dans cette flûte, l'oreille physique percevra un son, qui ne sera que le son du mouvement de l'air produit par l'expiration du musicien, et la résonance de la structure matérielle de la flûte, mais en aucun cas le nom substantiel de la flûte elle-même. Seule "l'oreille psychique", telle qu'on peut l'appeler, est capable d'appréhender ce nom substantiel. Ce dernier est du domaine du *shabda*, tandis que le son audible appartient aux *dhvani* (cf. illustration "Le *dhvani*", section précédente).

On aura compris qu'aucun son audible n'est un nom substantiel, aucun mot d'aucune langue, ni aucune note d'aucun instrument. Le nom substantiel est constitué par le *shabda*, donc il est à proprement parler formé de l'énergie causale de l'objet d'émanation. Ce que nous appelons "oreille psychique" est en réalité la faculté supérieure, en l'homme, d'appréhender cette énergie causale. On pourrait décrire cette opération comme une appréhension psychique (ou comme une intuition) "à caractère auditif", bien qu'une explication en soit évidemment très malaisée.

Dans ce cadre, l'audition d'un mot ou d'une phrase, serait-elle un mantra, n'est que la perception du *dhvani*. La syllabe sacrée *Om*, sous sa forme audible, n'est elle-même qu'un *dhvani*. Mais si l'oreille physique ne perçoit dans le *Om* qu'un *dhvani*, "l'oreille psychique" par contre peut y reconnaître le *shabda* du processus créateur au niveau le plus élevé, c'est-à-dire qu'elle "entendra" le *Parashabda* du fait qu'elle n'est pas limitée par les contingences propres à l'oreille physique.

Le nom substantiel peut toutefois se trouver plus ou moins dénaturé par "l'oreille psychique", et le résultat en sera un "nom substantiel dérivé". Il y a donc, dans ce cas, un phénomène d'entropie qui peut être causé par une imperfection de la "réception psychique" ou encore par une transmission défectueuse d'un individu à un autre, les deux inconvénients pouvant d'ailleurs se cumuler ! Il faut cependant remarquer qu'un nom substantiel peut se retrouver sous une forme très atténuée, très dégénérée, dans un *dhvani* avec lequel il entretiendra alors une relation lointaine mais légitime. Ce cas est plus courant qu'on ne le pense généralement, et sauf erreur manifeste, interversion, ou confusion, il existe dans de nombreuses structures mantriques qui, on s'en doute, n'ont pas été transmises par hasard. Le *dhvani Om* est la lointaine expression du nom substantiel *Om*, mais on peut dire qu'il s'en rapproche grossièrement. Nous retrouvons ici la problématique des différents états de *Vâk*, tels que nous les avons présentés *supra*.

Il convient surtout, à cet endroit de l'exposé, de bien distinguer l'impression psychique née d'une appréhension de nature supérieure de l'image mentale véhiculée par le support linguistique. En-dehors des différences de langage issues de la diversité physiologique et culturelle des hommes, la faculté d'identification des objets et de nomination de ceux-ci est universelle, nous pensons à la faculté en tant que telle et non pas à son usage. Le mot parlé utilisé par l'homme pour nommer un objet n'est que l'expression de son acquis culturel et en aucun cas la traduction d'un quelconque nom substantiel. L'intégration mentale d'un nom substantiel est un processus remarquable, mais rare, qui s'agissant d'un mantra prend le nom de *mantra-chaitanya* ("conscience d'un mantra").

Le nom substantiel n'est donc pas autre chose que la transmission de la réalité d'un objet au niveau de *Parashabda*. Le nom et l'objet se trouvent donc au plus haut niveau en relation d'identité, ce n'est qu'au fur et à mesure de la "descente" sur l'échelle des émanations que la différenciation apparaît, mais la différenciation elle même n'existe que dans la conscience du sujet percepteur. Elle n'est qu'une illusion de cette conscience. Ceci est la conséquence, le plus haut degré d'application, du principe d'équivalence, et explique que la transmission du nom emporte la transmission de l'objet, mais aussi que l'intégration du nom divin (ou encore la "conscience du mantra" d'une divinité, pour reprendre l'expression de *mantra-chaitanya*) implique la ré-intégration dans la divinité. On devine déjà l'importance d'une telle théorie dans un domaine comme celui des mantras...

Il semble que les premiers *rishi* qui ont révélé les mantras aient eu l'intuition des noms substantiels sous forme d'images sonores fulgurantes, ce qui explique qu'ils aient traduit ceux-ci par des onomatopées, le plus souvent monosyllabiques, que la pratique a appelé des *bîja* (15). L'onomatopée est imitative par définition (comme "ronron" ou "coucou"), et pour cette raison l'on a pu dire que les *bîja* n'étaient initialement que des imitations des sons de la nature. Or il est évident que si les *bîja* imitaient quelque chose à l'origine, c'était bel et bien les noms substantiels dont les *rishi* avaient reçu la transmission, et non pas de quelconques bruits de la nature !

C'est donc une appréhension globale que désigne le nom substantiel, et lorsque nous employons le verbe "désigner" c'est pour exclure tout caractère implicite ou subjectif de la compréhension qu'entraîne cette désignation. Il s'agirait plutôt d'une compréhension décisoire de l'objet, en raison de ce que le nom substantiel renferme d'intrinsèque à cet objet.

(15): Voir troisième partie, chapitre III.

Le nom substantiel ne désigne donc pas les propriétés extrinsèques, appelées selon les écoles la "dénomination externe" ou encore les "connotations", il est non-connotatif dans la mesure où il ne peut représenter ni les attributs ni les relations de ce qu'il désigne. C'est la raison pour laquelle on trouve dans les mantras des structures composites au sein desquelles, à côté de *bîja* censés désigner le nom substantiel (en tant que *dhvani*, ce qui révèle déjà une relation au second degré), se trouvent des mots purement imitatifs (des onomatopées au vrai sens du terme) qui connotent les attributs de l'objet. Ainsi la richesse de l'harmonie imitative, que nous pourrions appeler dans un sens étendu "l'harmonie connotative" ou "l'harmonie expressive"(16), vient-elle renforcer dans la conscience du sujet percepteur l'image purement mentale (ou l'endophasie) de l'objet de sa perception.

C'est de cette façon que l'on peut pallier aux défectuosités ou aux insuffisances propres au plan des phénomènes, et enrichir le processus de *vritti* pour le rendre plus conforme, et même le plus conforme possible, à l'original. On conçoit fort bien, dès lors, que de nombreux mantras contiennent un véritable foisonnement de propositions attributives mais aussi explicatives, de même que l'on comprend corollairement que ces mantras n'appartiennent pas dans ce cas à la plus haute espèce.

Idéalement un mantra n'est formé que d'un *bîja* ou plus exactement de la "conscience d'un *bîja*", mais le plus souvent il en contient plusieurs, voire un grand nombre, ainsi que des mots courants, imitatifs ou connotatifs. Du point de vue formel c'est donc un complexe phonétique et syntaxique, construit un peu comme une constellation autour de la conscience que l'on a d'une réalité transmise en tant que *shabda*. Du point de vue fonctionnel, le mantra est l'instrument permettant de remonter à la source de ce *shabda*. Le système des émanations projette les objets qui constituent la création, et il engendre le son, tandis que le mantra projette le son et engendre l'objet ; or ces deux termes sont mis en relation d'identité par le principe d'équivalence. Nous voici dans la problématique de l'équipollence des inverses.

Là où les choses se compliquent encore, c'est que plusieurs *bîja*, qui ne sont pas - eux - équipollents, peuvent former un même mantra, lequel est censé représenter le nom substantiel. Autrement dit le nom substantiel forme le *bîja* qui, en s'alliant à d'autres *bîja*, retrouvera le nom substantiel... qui pourtant le constitue ! En outre ce complexe phonétique et syntaxique est composé d'éléments dont l'ordre de la succession et le rythme de la prosodie modifient la substance, indépendamment de la réalité propre de ces éléments. Ceci revient à conclure que le Tout, exprimé par le mantra, n'est pas forcément égal à la somme de ses parties constitutives.

Si l'on ajoute que la répétition de la formule en modifie également la portée, par effet cumulatif, et que la reconstitution du nom substantiel peut d'ailleurs provenir de ce cumul, on admettra que la compréhension du mantra est liée à un système de pensée complexe dont il convient, avant que de poursuivre nos explications, d'expliquer le processus.

Ce sera l'objet du chapitre qui suit.

(16): En effet l'on ajoute fréquemment à l'aspect phonétique de l'imitation celui - plus strictement culturel - d'une litanie parfois très longue de noms secondaires ou de surnoms, d'une divinité par exemple.

CHAPITRE III

MANTRAS ET LOGIQUE DE COMPLEXITE

L'occidental ne pénètre pas de plain-pied dans la culture et dans la philosophie orientales, tant sont différents les systèmes de valeurs qui animent ces deux sous-ensembles de la communauté humaine. S'agissant de l'Inde en particulier, puisque tous les courants de pensée utilisant le mantra en sont issus (védisme, hindouisme, bouddhisme, jaïnisme, et dans une certaine mesure sikkhisme), l'occident a toujours entretenu avec cette civilisation des rapports faits tout à la fois de fascination et de profonde incompréhension.

Quiconque a eu l'occasion de voyager en orient, particulièrement en extrême-orient, a immanquablement retenu la diversité, la multiplicité, mais aussi la logique déroutante, qui imprègnent cette partie du monde. Dun côté des règles très précises qui régissent souvent la vie quotidienne jusque dans ses moindres détails, de l'autre une sorte d'inertie du temps mêlée à un flou d'activité qui semblent prendre plaisir à relativiser les valeurs occidentales.

C'est pourtant dans ce contexte qu'est né, et que demeure, le mantra. Ce dernier reste parfaitement opaque pour nous si nous nous référons aux écrits couramment publiés en occident, qui considèrent cette discipline soit comme un objet de curiosité pour amateurs de sensationnel, soit comme un objet culturel banal pour lecteurs avertis. Les ouvrages de grande vulgarisation se rangent dans la première catégorie, tandis que les rares ouvrages d'érudition se classent dans la seconde. Quelques auteurs autochtones ont écrit à l'adresse de l'occident ; loin de nous l'idée de mettre leur bonne volonté ou leur bonne foi en doute, mais leur démarche revient à faire expliquer l'*obscurum* par l'*obscurus* et - mis à part peut-être Sri Aurobindo, à qui la double culture et l'immense génie ont permis de transcender précisément les cultures - ce genre de projet ne peut conduire qu'à épaissir l'incompréhension. Champollion n'était pas égyptien...

Lorsque nous parlons de "philosophie de l'Inde" les mots sont déjà piégés, car l'Inde ne connaît pas cette discipline au sens occidental du terme. Elle ne connaît en fait qu'une sotériologie, c'est-à-dire une science théologique du salut de l'homme. Toute connaissance et tout mouvement de l'esprit, en Inde, se trouvent placés dans cette perspective, et il n'existe pratiquement aucune pensée strictement matérialiste dans l'histoire culturelle de cette civilisation.

Ce que nous appelons rationalisme existe cependant, les brillantes spéculations des auteurs indiens ne sont pas des errements, et leur argumentation est profondément rationnelle, même au regard de la philosophie occidentale. Simplement il nous faut jeter des ponts entre les deux cultures, ce qu'on oublie trop souvent de faire, et d'autre part se remémorer la phrase de l'*Ethica* de Baumgarten : "*Rationalismus est error omnia in divinis tollens supra rationem errantis posita.*" (17)

---

(17): "Le rationalisme est l'erreur de celui qui supprime dans les choses divines tout ce qui est au-dessus de sa propre raison".

Il faut donc savoir se montrer humble vis-à-vis des mystères, dont l'orient ne manque pas mais dont il cherche toujours à percer la nature, et ce par des moyens qui échappent forcément à une civilisation comme la nôtre, laquelle a depuis longtemps jetté le discrédit sur ce qu'elle ne peut expliquer. Il faut comprendre également que si ces systèmes de pensée nous paraissent si lointains c'est parce qu'ils s'appliquent à des questions fondamentales qui ne sont pas les nôtres. Là où l'occident cherche surtout à expliquer le monde des phénomènes, l'Inde cherche avant tout à rejoindre l'état supra-phénoménal, donc à s'affranchir précisément de ce que l'occident souhaite si ardemment connaître.

La pensée qui sous-tend la théorie du mantra reste donc pour nous pleine de paradoxes si nous n'en saisissons pas la perspective. Mais ce n'est pas la seule difficulté à résoudre. En effet la recherche forcenée du phénomène nous a amenés à considérer de façon restrictive jusqu'à la causalité elle-même, alors que pour l'hindou le double sens de l'évolution cosmique et la ré-absorption dans le *Brahman*, par exemple, sont des évidences très simples. Nous devons donc réapprendre à considérer la causalité.

Un autre problème, typiquement oriental, est la relation de l'Un et du multiple, que nous avons évoquée dans la section 1 de ce chapitre. Voici un thème qui inhibe tout particulièrement l'occidental, mais qui est omniprésent dans la pensée de l'Inde, jettant ainsi le trouble dans l'esprit du chercheur qui aborde celle-ci. Cette familiarité avec le multiple, à laquelle s'ajoute une certaine promiscuité des modèles conceptuels (du fait de la proximité de plusieurs religions, le plus souvent) a permis à l'Inde d'apprivoiser depuis longtemps la complexité elle-même, ce que l'occident n'a envisagé qu'à une date récente. Il nous faut donc justifier la complexité en tant que véritable paradigme d'évolution.

Tout cela peut laisser penser à nous autres occidentaux que les valeurs de l'Inde ne sont qu'un gigantesque fatras de théories, intéressantes certes mais dépourvues d'unité dialectique ou d'homogénéité logique si l'on veut. Nous devons savoir qu'au contraire le principe d'ordre dans la création est un thème cher aux penseurs de l'Inde, à quelque religion qu'ils appartiennent, et que de ce principe découlent la plupart des théories développées sous forme d'anecdotes et de récits mythologiques dans les recueils populaires ou les épopées de l'hindouisme, célèbres jusqu'en occident. C'est encore un point de friction qu'il convient de résoudre.

Enfin il reste l'épineuse question de la temporalité, objet de mesure pour l'occident, et caractère de ce qui est temporaire - donc soumis à l'illusion - dans la pensée indienne. C'est par excellence une équation impossible à résoudre, et nous ne tenterons pas d'y parvenir. Tout visiteur de l'orient le sait : le temps n'est pas le même là-bas qu'ici. Ceci explique d'ailleurs que des disciplines telles que l'histoire, et tout simplement la chronologie en tant que telle, n'intéressent absolument pas les peuples de l'Inde et des pays voisins. On doit, afin de contourner cette impasse, se tourner vers ce qui n'est pas soumis au temps justement. C'est le bon - et le seul - moyen pour l'occidental de pénétrer la mentalité, et partant les concepts, de l'orient.

Ces quelques considérations justifient la trame de ce chapitre, dans lequel nous projetons de transcrire les fondements conceptuels de la théorie du mantra en termes acceptables par nos consciences coulées dans le moule des concepts aristotélico-cartésiens. Certes de nombreux aspects de la pensée indienne n'y sont pas abordés, grâce en est faite au lecteur, mais au moins les principes essentiels à la compréhension du mantra y sont-ils présentés, et avec le maximum de clarté espérons-le.

Section 1

Le principe d'opposition relative

Notre logique occidentale classique est fondamentalement bipolaire ou binaire : elle ne connaît que le vrai et le faux. En logique modale on admet quatre sortes de propositions (nécessaire, contingent, possible, impossible), ce qui donne quatre modes du vrai et quatre modes du faux, mais puisque le contingent exclut le nécessaire, comme l'impossible exclut le possible, il n'existe en réalité que deux opérateurs, même s'ils peuvent se combiner en des modalités complexes.

La logique de l'Inde ne se restreint pas ainsi ; là où nous ne concevons que le blanc ou le noir, elle concoit *n* niveaux de gris (18), et ne réduit jamais ses propositions à des dichotomies, pas plus qu'elle ne se résout au syllogisme, en d'autres termes elle échappe à la pensée réductrice et préfère se glisser dans les méandres de la complexité du réel. Par conséquent cerner l'orient nécessite toujours, pour un occidental, une certaine disponibilité mentale en même temps qu'une constante souplesse intellectuelle.

Notre logique modale fonctionne encore largement sur le principe du tiers exclu, repoussant par là l'idée qu'il puisse exister un élément intermédiaire entre le vrai et le faux (en logique bivalente), et lorsqu'elle est plurivalente elle transpose son principe à ce qu'elle appelle le *N*ième exclu. Mais cette logique ne peut se vérifier que dans les ensembles finis, lorsque la vérité d'une proposition s'établit par la fausseté de la négation de celle-ci. L'oriental, lui, fonctionne différemment et admet tout à fait qu'une proposition puisse n'être ni vraie ni fausse. Ce non-vrai non-faux se situe en-dehors de nos déterminations, mais il existe cependant !

Cela montre les limites d'un système conceptuel basé sur la réduction qui, s'il a prouvé son efficacité sur le plan des réalisations techniques et des sciences dites "exactes", se révèle intrinsèquement inapte à se hisser au-dessus du quantifiable. Descartes, en divisant le réel en quantité et qualité, a assigné à la première moitié le domaine physique et à la seconde le domaine spirituel, permettant à l'occident l'essor que l'on sait mais au prix d'une disjonction qui laisse de côté la seconde moitié du réel. Une révision salutaire semble s'annoncer, et l'avenir dira si nous sommes capables de coupler à nouveau les deux aspects que la philosophie cartésienne a séparés, à l'image des philosophes antiques qui, eux, ne les concevaient qu'unis.

Réunir ce qui semble s'exclure, nous voici à présent dans notre sujet puisque le premier point sur lequel nous voulons nous arrêter est justement celui de la résolution du contradictoire, avec ce que nous appellerons le principe "d'opposition relative".

---

(18): Les logiciens modernes, à la suite de Lukasiewicz, ont d'ailleurs fini par suivre cette voie en introduisant une logique trivalente, puis une logique plurivalente admettant des valeurs à l'infini.

Deux éléments ou deux concepts sont dits contradictoires lorsque l'un constitue la négation de l'autre, par exemple A et non-A, blanc et non-blanc. C'est la *negatio in subjecto*, qui n'admet aucun terme intermédiaire. Si les deux éléments s'excluent mutuellement du fait qu'ils constituent des extrêmes opposés, qu'on appelle des "contraires immédiats", ils n'admettent eux non plus aucun intermédiaire, et c'est là que se situe la frontière. Par exemple le blanc et le noir sont des contraires immédiats dans une logique strictement bivalente. Si l'on admet l'existence du gris ils deviennent des "contraires médiats", et nous avons affaire à un système trivalent. Si enfin l'on admet l'existence de n-1 nuances de gris, nous avons affaire à une logique plurivalente qui exclut l'élément n, cette exclusion permettant au raisonnement de demeurer dans le quantifiable.

Toutefois cette exclusion nous empêche de considérer qu'il puisse exister une continuité entre le noir et le blanc. L'orient, pour sa part, affirme que cette continuité existe et que la multiplicité des combinaisons entre noir et blanc n'altère en rien l'unité première, faisant ainsi référence à un état supérieur des éléments multiples qui est un état d'unité. Là nous ne considérons plus la quantité mais la qualité.

L'occidental va répliquer que cette démarche n'est pas très pragmatique, et va sans doute la condamner pour défaut d'immanence à l'expérience. L'orient lui répondra que les deux éléments qu'il oppose n'apparaissent contradictoires que sur le plan structurel, alors que du point de vue fonctionnel ils peuvent se trouver en position de convergence, et même de co-activité. L'orient est ainsi beaucoup plus pragmatique qu'on ne le croit, et ses raisonnements renferment de nombreux pièges lorsqu'on veut les confronter à l'expérience. N'oublions pas que c'est l'occident qui oppose, et que le plus souvent l'orient juxtapose.

Là où nous voulons en venir c'est que cette juxtaposition peut devenir conjonctive, les deux éléments s'excluant tout en s'appelant mutuellement, et il s'agit donc d'une "opposition relative" à proprement parler. L'exemple thomiste du père et du fils est célèbre : ils ne sont respectivement père et fils que par l'existence de l'autre, mais il est de l'essence du fils qu'il ne soit pas père de celui dont il est fils et réciproquement.

L'orient, dans cet exemple, ne va pas seulement considérer les deux éléments ou leur relation mais aussi la résultante de cette relation. Il va retenir que c'est précisément le caractère opposé des éléments qui constitue le fondement de la relation qui les unit. Ils ne sont unis que parce qu'ils sont opposés, et du point de vue fonctionnel c'est la résultante de leur opposition qui importe, non leurs caractères réciproques d'opposés. On voit bien, dans ce cas, que la dualité nous ramène à l'unité.

C'est très exactement ce que la tradition hermétique enseigne sous le nom de "loi du triangle", anciennement appelée *coincidentia oppositorum*, qui postule que la manifestation naît de la rencontre de deux forces opposées. C'est la loi des antagonismes complémentaires, celle des paradoxes, de la résolution du principe même de contradiction dans l'unité de la manifestation. La tradition hermétique souligne d'ailleurs, et l'orient avec elle, que l'unité prévalait à l'existence des éléments antagonistes, lesquels se résolvent dans ce qui n'est finalement qu'une nouvelle manifestation de cette même unité, et là ce n'est plus un triangle qu'il faut considérer mais deux triangles opposés par la base. Le symbolisme est ici très éloquent ; on peut en donner l'illustration suivante.

Les deux termes (blanc et noir) n'admettent aucun intermédiaire.

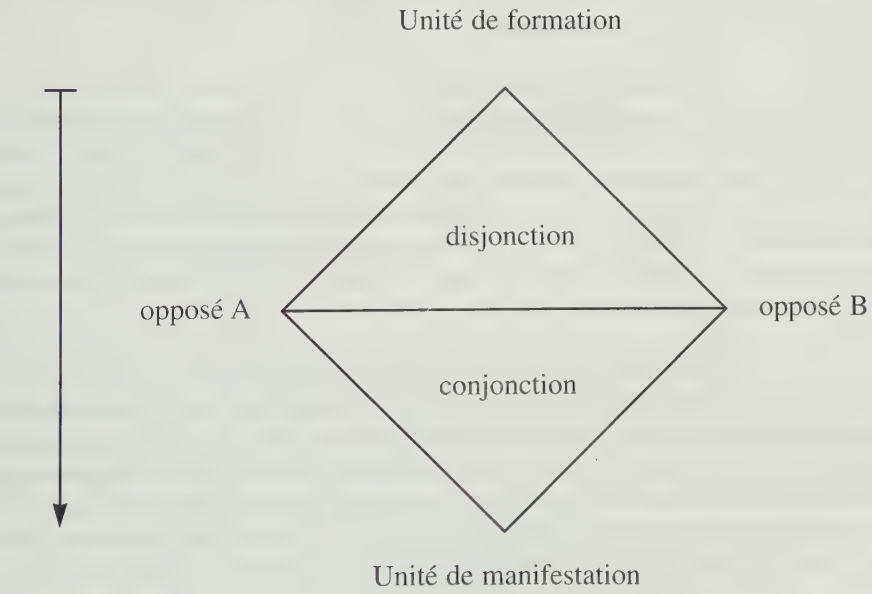
Logique bivalente tiers exclu

Les deux termes admettent un intermédiaire : le gris.

Logique trivalente

Les deux termes admettent *N*-1 intermédiaires, le *N*ième étant exclu.

Logique plurivalente *N*ième exclu



Logique d'opposition relative

On pourrait discuter longuement du véritable fondement de cette attitude de subordination systématique à l'unité, est-il métaphysique ou psychologique ? Cette volonté de surmonter toute opposition est une caractéristique dépassant les cadres de l'Inde et de l'hindouisme, elle se retrouve dans le bouddhisme et géographiquement jusqu'au lointain Japon, ce qui permet de la considérer comme une constante orientale, au sens élargi de ce mot. Il faut bien admettre, d'ailleurs, que les traits de "parenté orientale" qu'on peut ainsi dégager au-delà des particularismes religieux sont, aujourd'hui encore, peu étudiés. Pourtant...

Observons, par exemple, la fameuse quadruple proposition canonique du bouddhisme *Mahâyâna* : "être, non-être, être et non-être, ni être ni non-être". Ce système échappe totalement à notre logique occidentale de la contradiction, du fait qu'il immobilise le tiers exclu et qu'il contient des doubles négations. Ce n'est pas pour autant, toutefois, qu'il soit irrationnel, car il faut le replacer dans le cadre de la distinction des noumènes et des phénomènes, au lieu de vouloir à tout prix attribuer des propriétés au caractère de réalité des phénomènes ; on constate alors qu'il n'y a pas affirmation et négation simultanées d'une même proposition, et que nous ne sommes donc pas en présence d'une contradiction réelle mais simplement d'un exposé déroutant (et relativement provocateur) !

Ce point précis du "tétralemme mahayaniste", ainsi qu'on peut le nommer, a fait l'objet de maintes interprétations, dans le cadre du bouddhisme tibétain en particulier avec Tsong Kha Pa, mais aussi de la part de chercheurs occidentaux. Il semble ressortir des différentes opinions que ces quatre propositions ne sont pas des "monstres logiques", et qu'elles peuvent se traduire en termes de logique formelle, si l'on prend soin toutefois de les extraire du domaine de l'absolu et de les assortir d'un foncteur ou d'un "quantificateur" existentiel ($\exists$). Elles peuvent alors se noter respectivement avec les symboles de la logique moderne. Ce faisant l'on sort de la formulation originelle, mais on aura compris que les traits d'union entre l'orient et l'occident sont du domaine du possible.

Revenons donc à la co-activité paradoxale dont l'Inde et l'orient en général sont friands, en prenant un exemple dans notre domaine d'observation. Ainsi certains mantras sont composés de mots sans signification, donc possédant un champ sémantique égal à zéro. L'impossibilité d'intégration mentale va stimuler la puissance de l'imagination : ce qui devait être un élément restrictif dans le processus mantrique va devenir l'élément de déclenchement d'un système moteur important. L'activité subconsciente va se substituer à l'activité consciente, par une sorte de phénomène d'auto-commutation ; ce qui devait provoquer l'annihilation va provoquer la co-activité.

Ce qui nous paraît irréductiblement contradictoire peut donc déboucher sur une relation productrice. Ce qui nous semble être un facteur d'anéantissement peut se révéler un agent d'évolution. Mais si le quantificateur, qui lie un élément à une quantité, permet de valider l'opération de la logique occidentale, il est toujours absent de l'exposé philosophique indien et nous devons donc en abandonner l'usage réflexe sous peine d'inadaptabilité à ses théories. Il faut donc nous résoudre à la prudence de Pascal lorsqu'il écrivait : "*La source de toutes les hérésies est de ne pas concevoir l'accord de deux vérités opposées et de croire qu'elles sont si incompatibles*" (19).

---

(19): "Pensées", seconde partie, Section III, Chapitre III, 3.

Section 2

Les principes de logique récurrente

La causalité est un vaste sujet, et le mot même de "cause" recouvre plusieurs réalités, aussi est-il très difficile de présenter en quelques lignes un petit aspect de cette question sans en avoir au préalable exposé les bases. Le lecteur se souviendra sans doute de ses leçons de philosophie, et nous éviterons ainsi d'étendre notre propos.

La récurrence évoque aussitôt l'idée d'un retour en arrière ou d'un retour sur soi-même, et c'est bien là notre sujet. La causalité linéaire pose le principe d'une succession dans laquelle s'inscrivent la cause et l'effet, éternels corrélatifs d'un mouvement qui ne peut théoriquement s'inverser : la cause produit l'effet. Nous avons vu que l'Inde n'aime pas les propositions binaires ; elle n'apprécie pas davantage la pensée linéaire. Sur le plan de la cosmogonie elle fait retourner la création à son auteur, et sur le plan purement phénoménal elle préfère observer le serpent qui se mord la queue en un mouvement circulaire plutôt que considérer la posture rectiligne.

En tant qu'élément constitutif de l'effet, la cause ne paraît pas susceptible d'être affectée par celui-ci, pourtant chacun connaît le cruel dilemne de la poule et de l'oeuf, dont il est impossible de savoir lequel des deux est arrivé le premier. La cause et l'effet sont parfois peu faciles à distinguer, mais lorsqu'au surplus ils quittent le mouvement unidirectionnel pour aboutir à une relation de réciprocité, on peut dire que l'on passe de l'univoque à l'équivoque.

L'espèce humaine génère les individus qui la composent et qui - eux-mêmes - génèrent l'espèce humaine. Voici le type même d'un mouvement récurrent. Mais on observera, dans ce cas, que le mouvement s'auto-alimente et s'inscrit dans une logique de renouvellement. Il y a causalité rétroactive (ce qui est généré revient sur ce qui le génère), et également causalité récursive (la rétroaction de ce qui est généré sur ce qui le génère revient à générer à son tour le processus lui-même, en une suite de répétitions). La causalité rétroactive est un système bi-directionnel, tandis que la causalité récursive est un mouvement circulaire.

Notre logique occidentale peut admettre à la rigueur qu'on applique ce type de raisonnement à de grands ensembles (l'Etat, le corps social, les marchés financiers, le circuit économique), mais elle se refuse généralement à le transposer au niveau individuel. En effet, reconnaître que nous sommes auto-producteurs de ce que nous sommes équivaut à contredire l'idée d'un Créateur extérieur à sa créature, et différent d'elle en essence. Or si l'homme contemporain l'a quelque peu perdu de vue dans sa vie courante, ce principe demeure dans l'inconscient du judaïsme, du christianisme, et bien sûr de l'Islam ; il constitue donc une objection muette, sous-jacente, mais forte aux principes de la récurrence et de la récursivité. Cette objection n'existe pas dans la mentalité indienne, que celle-ci s'exprime dans l'hindouisme ou le bouddhisme.

Philosophiquement, au niveau de la logique, le problème se résume en trois étapes ou propositions qui peuvent schématiquement s'illustrer de la manière suivante.

Cause Effet

"La cause produit l'effet"

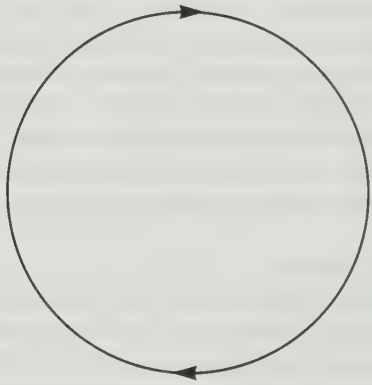
La causalité au sens général

Cause Effet

"La cause produit l'effet, lequel rétroagit sur sa cause"

La causalité rétroactive

Cause



Effet

"L'effet est constitutif de sa propre cause"

La causalité récursive

Nous sommes loin du paradigme de simplicité qui ne distingue que le sujet et l'objet, le générateur et le généré, le Créateur et la créature. Mais l'orient se nourrit littéralement du paradigme de complexité, qui s'exprime ici par la logique d'interdépendance, la logique d'inséparabilité.

Nous verrons que le mantra peut modifier l'objet d'appréhension, mais que - par le système d'équivalence (cf. *supra*) - cette modification de l'objet va rétroagir sur le sujet, provoquant en retour une modification de l'effet du mantra sur l'objet, etc... Le processus est bien celui d'une causalité complexe ou, si l'on préfère, celui de pluri-causalités interactives et successives.

Nous pouvons considérer un exemple très élevé de ce système logique : le *Brahman* Créateur produit les différents éléments de la création qui, sans cesser eux-mêmes d'être le *Brahman*, vont pourtant constituer autant d'entités distinctes dont les expériences et les incarnations diverses seront intégrées dans la conscience suprême et amèneront la réintégration au sein-même du *Brahman* (20). Ceci explique, par parenthèse, la double logique du *karma*, à la fois rétributive (l'action d'un agent revient sur cet agent) et contributive (les actions contribuent à l'évolution des sujets qui en sont pourtant les causes), ces deux termes étant indissociables l'un de l'autre (21).

Nous disions que l'occident peut accepter cette logique dans le cadre d'ensembles complexes. Il va de soi que si l'Inde l'applique à l'homme c'est qu'elle considère précisément celui-ci comme un ensemble complexe, dans la philosophie tantrique notamment. Complexe psychologique, complexe "d'enveloppes" (les différents "corps" de l'être), complexe énergétique surtout (avec la théorie du *prâna* et la très abstruse métaphysique des *chakra*, qui lui est adjacente), mais aussi complexe en évolution par l'action des effets qu'il met lui-même en oeuvre.

Il existe, pour les théoriciens indiens, une prédisposition cosmique (nous pourrions dire une pré-programmation) de l'homme qui le pousse à la complexité, une incitation naturelle au multiple, tout comme à la récurrence vers sa source première (une véritable re-constitution). Nous voyons apparaître ici le facteur "conscience" là où nous ne l'attendions pas, car il n'est pas vraisemblable *a priori* que l'homme se préoccupe des conséquences de ses actes lorsqu'il ne peut ni les connaître ni les contrôler, l'action étant mesurée à l'aune de l'intérêt que l'on trouve à l'accomplir. Il faut donc conclure, et c'est ce que fait la pensée indienne, à une conscience pré-existante, génératrice du principe récursif lui-même, car ce principe est nécessaire à la manifestation extérieure de cette conscience initiale, et donc à son auto-considération.

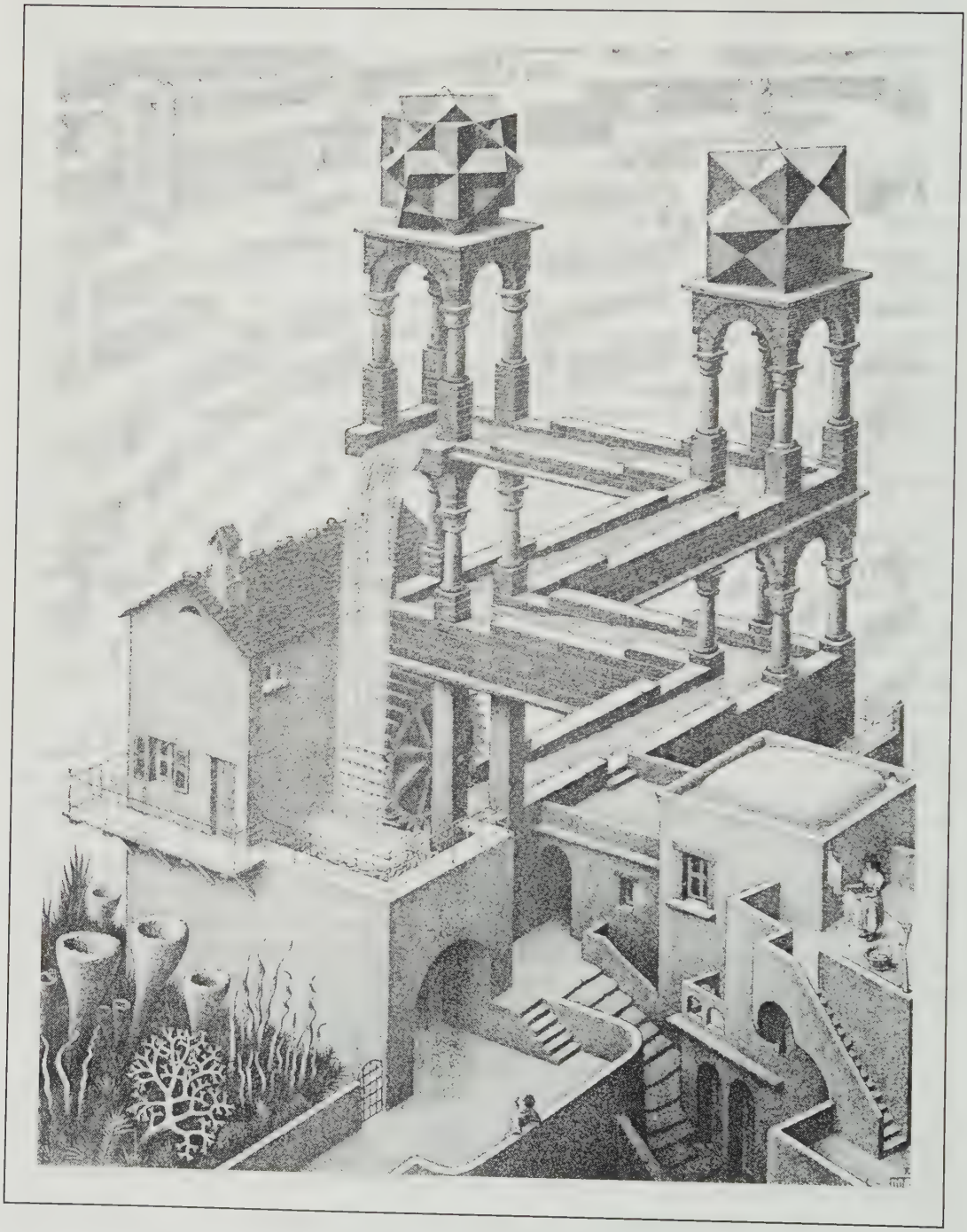
Ce *kâma*, dont nous parlions dans la section précédente, qui n'est autre que le désir du Créateur, infiltre donc dans le schéma de l'évolution une loi constante de relation entre des termes qui varient par action réciproque, et cette loi s'accomplit par l'opération d'un foncteur (donc qui introduit une fonction) demeurant lui-même extérieur à la conscience humaine. Ce foncteur est évidemment lié à la causalité, donc finalement à la mécanique du *karma* (22).

---

(20): Soit dit en passant cette proposition rejoint le principe ésotérique (très occidental, celui-là) de "réintégration des êtres", bien connu des martinistes.

(21): La mécanique du *karma* est brièvement exposée à la fin de ce livre.

(22): Pour répondre par avance à une question que certains peuvent se poser à ce propos et qui concerne le *Karma-Yoga*, il faut noter que, contrairement à une opinion répandue en occident, le *Karma-Yoga* n'agit pas sur le foncteur lui-même, mais utilise la connaissance pour générer le système de relations qu'il règle.



L'effet constitue lui-même la cause qui le produit.

ESCHER. 1961. Tous droits réservés.

Section 3

Le principe hologrammatique

"Tout est dans tout, et réciproquement". Cette phrase célèbre, sorte de miroir logique, est loin de susciter la considération et l'analyse qu'elle mérite, en tout cas dans les cultures occidentales, qui en ont perdu le sens. Or elle traduit en termes succincts mais assez justes la pensée indienne du point de vue de la relation que le Tout entretient avec ses parties. Voici un thème fondamental dans la théorie du mantra, il est donc important de bien comprendre ce qui suit.

Dans l'acception commune du terme, le Tout est un ensemble d'éléments associés par une relation. Il n'existe pas, du moins en théorie, d'ordre de grandeur du Tout par rapport à ses parties, car sa nature n'est pas d'être plus grand que ses parties mais d'en être le groupement. Cet ensemble peut être fini ou infini, mais il paraît plus simple de raisonner sur un ensemble fini. Il peut même être vide, c'est-à-dire ne contenir aucun élément, mais ne présente alors pas d'intérêt autre que purement dialectique.

La première démarche qui vient à l'esprit consiste à dire que les parties sont incluses dans le Tout. Un être humain est composé de x cellules, donc l'addition de ces x cellules est équivalente à l'être humain. On voit immédiatement que ce raisonnement est vicié et que la réalité est beaucoup plus complexe que cela. En effet les relations qui existent entre les cellules sont aussi des composantes de l'être humain. De plus la fonction de chacun des organes (constituant eux-mêmes des sous-ensembles), le projet génétique de chaque cellule (qui va toujours reproduire une cellule du même type), tout cela suppose l'existence d'un logiciel qui fait également partie de cet ensemble. Le corps humain se présente alors comme un Tout hétérogène.

Et pourtant chaque partie de ce Tout possède en mémoire une sorte de programme stimulant des fonctions, établissant des priorités, et désignant une perspective. C'est dire que de l'hétérogénéité du Tout se dégage une complémentarité des structures et une solidarité des phénomènes dont le principe existe dans chaque partie, en l'occurrence dans chaque cellule.

Et de fait, l'être humain n'est d'abord qu'une cellule, mais c'est une cellule douée d'un projet. Elle porte en elle l'information qui conduira, après maintes et maintes divisions, le futur ensemble à se comporter de façon cohérente alors même que son hétérogénéité croîtra à la mesure de sa complexité. Cette cellule formera d'autres cellules qui seront les parties d'un Tout qu'elles contiendront chacune génétiquement en elles. On peut dire alors que chacune des parties contient le Tout, ou encore que le Tout est inclus dans chacune des parties qui sont incluses en lui. Il y a participation réciproque, liaison trans-structurelle, entre le Tout et ses parties.

On peut illustrer ce principe par la technique de l'hologramme, où chaque élément renferme l'image mais où l'image est cependant formée de l'ensemble des éléments. C'est donc la deuxième étape de notre démarche, et il nous faut poursuivre.

Si l'on reprend l'exemple de l'être humain, nous avons vu qu'il forme un Tout composé d'éléments matériels mais aussi de fonctions et de relations internes à l'ensemble hétérogène qu'il représente. Or cet ensemble peut acquérir la connaissance d'un objet extérieur à lui-même, là se pose un nouveau problème. Le domaine de l'expérience procure à l'être humain des informations issues du milieu où il vit, sans toutefois que ces informations ne puissent s'insérer ni dans les éléments matériels, ni dans les fonctions, ni dans les relations qui composent l'ensemble. Pour prendre un exemple le lecteur a, de par sa lecture, connaissance de ce livre. Or aucune des cellules qui le constituent n'a individuellement connaissance de l'objet qu'est ce livre, de même que le livre n'a aucune incidence sur la fonctionnalité ou sur le caractère des relations pouvant exister entre les x cellules qui forment le lecteur.

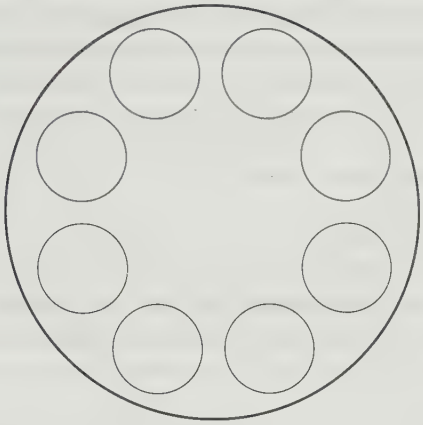
La difficulté dépasse donc la relation du Tout et de ses parties, c'est maintenant le problème de **l'émergence d'une valeur ajoutée au Tout par l'action des parties qui le constituent**, sans que ces parties ne soient en mesure d'intégrer cette valeur. Alors la relation change à nouveau, et l'on peut dire que le Tout peut devenir supérieur à la somme de ses parties par l'adjonction d'une valeur extérieure à ce qui le constitue. La mutation de l'ensemble s'opère en-dehors des propres éléments constitutifs de celui-ci.

Cette mutation interne à l'ensemble nourrit cependant cet ensemble du fruit de la connaissance, pourrait-on dire, et l'on se souvient du célèbre "Connais-toi toi-même". C'est aussi le fondement de la séparation initiale de *Shabdabrahman*, qui crée le processus de multiplicité ainsi que l'enseignent les *mantrashâstra*. On considère que le "besoin d'extension" originel est un "besoin de connaissance" nécessitant une extériorité. C'est de cette extériorité que les ensembles tirent la "valeur ajoutée", inconnue de leurs constituants.

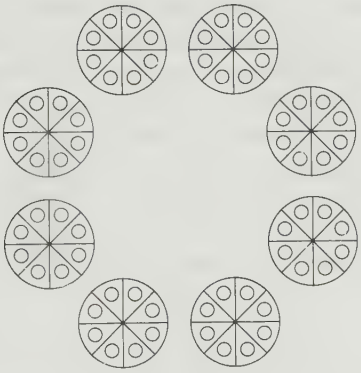
Bien évidemment cette valeur émergente de l'ensemble rejaillit sur les parties, et il y a dans ce shéma une alimentation mutuelle des parties par le Tout et du Tout par ses parties, dans un processus complexe tout à la fois hologrammatique, récursif, et contradictoire ! Nous sommes là en présence d'une véritable démarche mystique évolutionniste, le mot "mystique" étant pris au sens de l'union de l'être à son principe, mode d'existence autant que mode de connaissance. L'existence par la connaissance et la connaissance par l'existence, voilà bien le noeud du problème.

Les mantras fournissent un exemple éloquent de ces principes dans l'utilisation des *bîja*, qui sera traitée dans la troisième partie de cet ouvrage. Le *bîja* d'un mantra, qui n'est que l'une des parties de celui-ci, contient en germe le mantra tout entier. Ce *bîja* est lui-même formé de lettres, qui possèdent chacune des attributs, mais va se charger par la pratique d'une valeur supplémentaire, étrangère aux attributs de ces lettres. Il y a donc augmentation de valeur, et réinfiltration du nouvel ensemble dans le mantra, qui va lui-même profiter de cette mutation.

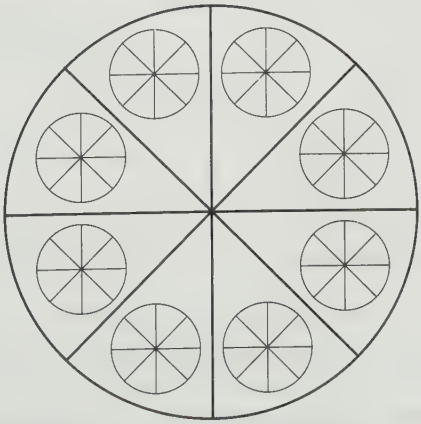
Les trois schémas suivants permettront peut-être de mieux cerner le mécanisme de ce principe.



Les parties sont incluses dans le Tout



Le Tout est inclus dans chacune de ses parties constituantes

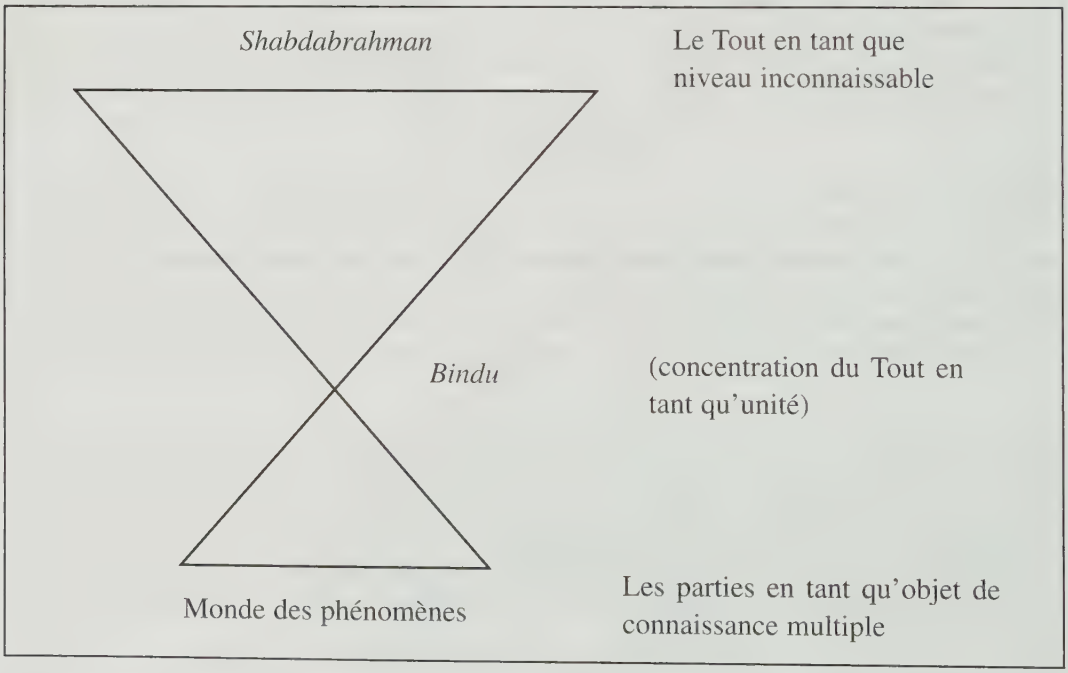


Le Tout intègre une valeur supérieure à la somme de ses parties constituantes

Le *bîja*, que nous venons d'évoquer, nous fait toucher du doigt un aspect caractéristique de la pensée indienne avec la notion de"germe", de "concentré", ce qui ramène à l'idée de quintessence et de "plus petite unité active", alors que cette même pensée a conduit à son plus haut degré la surenchère du multiple. Ce paradoxe remarquable, et constant, pourrait laisser croire qu'il s'agit là d'un nouveau palier de complexité, mais il n'en est rien. Simplement l'Inde réserve l'idée d'unité, d'insécabilité, au domaine de l'essence, et cultive la multiplicité dans le monde des phénomènes.

L'indivisible est une qualité du noumène, mais il faut se souvenir que cette "plus petite partie" contient le Tout, qui est lui-même divisé par contre. On voit que la relation de l'un et du multiple rejoint celle du Tout et de ses parties. Pour accepter ces systèmes paradoxaux il convient de toujours garder présente à l'esprit cette division que l'Inde opère entre le monde des noumènes et celui des phénomènes, l'essence et l'existence, le subtil et le grossier, l'invisible et le visible.

L'acte de la création passe par une focalisation de l'énergie de *Shabdabrahman* (mais le shivaïsme dirait : l'énergie de *Shiva-Shakti*) au travers du point qu'est le *bindu*, ce qui renvoie ensuite cette énergie sous les innombrables formes des phénomènes. Or, vu sous l'angle de la créature, le contenu de ce qui se trouve au-dessus du point focal, donc au-dessus du *bindu*, n'est pas observable. D'où cette conception selon laquelle les phénomènes sont multiples tandis que la réalité supérieure est une, tout en contenant cependant la totalité en elle. Ceci explique la contradiction apparente du rapport du Tout avec les parties. Résumons grossièrement cette explication en l'illustrant comme suit :



Le *bindu* est le point d'unité où s'exercent tout à la fois la convergence de *Shabdabrahman* et l'expansion de l'Un vers le multiple, en d'autres termes l'*unitas multiplex*. Ceci permet de comprendre également les rapports ambigus du Tout et des parties, dont les contradictions ou les similitudes ne dépendent finalement que du point de l'observation.

Nous devons donc, pour comprendre l'orient, cesser de nous limiter au multiple observable, et au contraire nous ouvrir aux mystères. La tolérance vis-à-vis de l'invisible, et même de l'improbable, est d'ailleurs la marque du véritable rationalisme, celui qui découvre et non pas celui qui se repaît, d'où le célèbre adage védique : *Paro' ksakâmâ hi devâh* ("Les dieux aiment ce qui est au-delà du visible").

C'est également la leçon d'un système de pensée comme celui des mantras... à moins que cela n'en soit le fondement !

La pensée réductrice disjoint. La pensée complexe embrasse. Or le mantra construit des ponts, non des murs. Il est conçu pour rassembler, non pour isoler... mais les deux ne peuvent-ils se rejoindre ?

Section 4

Le principe de complexité/conscience

Reprenons la dernière phrase de la section précédente : elle induit une suprême notion de complexité ou une notion d'hyper-complexité : la fusion, la jonction, ou l'équipollence des extrêmes opposés. Pour la doctrine mantrique la matière et l'esprit, l'humain et le divin, ne sont pas des éléments séparés mais un grand mouvement de complexité. Il s'agit, en fait, d'une cosmogénèse, ce qui nous amène - puisqu'on y inclut l'élément divin - à considérer le mantra en termes de théologie. On peut s'étonner - répétons-le - que la plupart des ouvrages traitant des mantras en négligent cet aspect pourtant essentiel.

La vision théologique des mantras se déduit d'une théorie fondamentale de la philosophie tantrique : le ré-enroulement de la *Shakti* initiale dans le *Brahman*. On en conclut à la relativité de la notion de temporalité d'une part, au caractère de "super-ego" que l'expérience de la création permet d'atteindre d'autre part. Nous sommes tous conviés à cette expérience dont nous constituons, consciemment ou inconsciemment, à la fois les sujets et les objets, objets d'appréhension (*artha*), et sujets du ré-enroulement cosmique. Car nous sommes tous, ceci inéluctablement, le futur Dieu. Voici ce qu'on peut appeler un panthéisme de convergence, doctrine susceptible de constituer un trait d'union entre religions de natures différentes.

Théologie oui, mais il existe aussi une vision des choses basée sur la stricte observation sensorielle, en d'autres termes une option purement pragmatique qui s'oppose à l'appréhension théologique, donc théorique. Disons immédiatement que ces deux options peuvent se concilier.

L'univers des mantras n'est pas statique : grâce à cela il a pu s'adapter au bouddhisme. Il s'agit d'un système en évolution, donc d'une entité en voie d'organisation. Autant qu'un rituel d'initiation, cet enseignement fondamental enrichit la conscience en ce qu'il apporte une révélation par rapport à l'éducation généralement reçue en occident, qui se limite au concept du transformisme ou du darwinisme. Ce macro-concept évolutionniste est d'ailleurs typiquement une démonstration initiatique.

L'observation des phénomènes nous indique que les systèmes vivants tendent à former des ensembles de plus en plus complexes, depuis les organismes primitifs jusqu'à l'être humain, cette évolution étant assortie d'un exposant particulier : **plus la complexité d'un organisme s'accentue, plus il est doué de conscience**. Il suffit de comparer le degré de conscience d'un virus et celui d'un être humain pour s'en convaincre. Cette théorie, dite "de complexité/conscience" n'est d'ailleurs pas tantrique puisque typiquement occidentale et plus précisément teilhardienne, mais elle nous aide à comprendre le mouvement général de l'évolution vers ce que Teilhard appelait lui-même "l'ultra-conscience" ou encore "l'ultra-humain", qui n'est autre - pour les *mantrashâstra* - que la ré-absorption de l'énergie, chargée de conscience, dans le sein du Créateur.

Pour citer à nouveau et plus complètement Teilhard, celui-ci écrivait (23) : "*En la perception de plus en plus habituelle et généralisée de cette convergence physico-psychique globale (...) réside, j'en suis convaincu, non seulement l'essence de la notion moderne, souvent si mal définie, d' "évolution", mais encore le pas le plus sensationnel franchi par la conscience humaine depuis le million d'années qu'elle va se réfléchissant sur soi à la surface de la Terre*".

Cette conception tire le dualisme platonicien ou cartésien vers une véritable philosophie de la convergence, dépassant le caractère répulsif des bipolarités pour atteindre à l'associativité évolutrice. Cette démarche, profondément rationnelle, se trouve de plus en plus confortée par les théories modernes sur l'évolution, mais si la pensée teilhardienne s'en est emparée, en avance d'ailleurs sur son temps, ce n'est pas pour autant que l'occident n'avait jamais connu de tels concepts, simplement ils étaient du domaine ésotérique.

Le lien originel entre esprit et matière semble s'exprimer à travers celui qui unit matière et conscience. Cette relation, et plus exactement cette attraction, paraît dans l'ordre naturel des choses, mais il convient de préciser davantage en disant que **la matière est un élément de potentialité exercant une attraction sur la conscience considérée comme élément de réalisation**. Cet axiome est très important pour la compréhension du processus mantrique, car nous verrons que le mantra se charge de conscience pour retourner à sa source en tant qu'objet "vitalisé".

La conscience ne peut apparaître seule, elle a besoin du support matériel pour connaître l'expérience et l'évolution. Elle se nourrit en quelque sorte de la matière, qu'elle "spiritualise". Parallèlement l'on peut dire que la matière possède une vocation spirituelle, et constitue le creuset de l'esprit : *materia matrix*. Nous rejoignons là la rhétorique des célèbres "Noces Chymiques" et le domaine ésotérique mentionné à l'instant.

En effet, l'épopée de Christian Rosenkreutz ne démontre pas autre chose lorsqu'au huitième étage de la tour (donc au dessus du septième, qui symbolise la finalité de l'*opus* alchimique), celui-ci transforme les cendres du Phénix en une pâte versée dans deux moules qui sont introduits dans l'athanor. De cette matrice alchimique on sort deux statuettes sans vie, un garçon et une fille. Nourris du sang du Phénix, les deux enfants atteignent rapidement la taille adulte et, au moyen de trompettes joignant leur bouche à une ouverture de la coupole centrale, reçoivent chacun trois langues de feu, qui leur donnent la vie. C'est l'étape de régénération, qui permettra au roi et à la reine de célébrer leurs noces, à rapprocher de la triple manifestation : *shabda*, *artha*, et *pratyaya*.

On retrouve bien le thème de la pré-existence de la matière, laquelle attire l'esprit. Par ailleurs, le symbole de la trompette illustre très clairement le rôle du souffle et du son (que l'on peut rapprocher du *shabda*) dans le processus. N'oublions pas qu'il s'agit là d'un ouvrage constituant l'un des trois protomanifestes de la Rose-Croix (24), tradition occidentale donc, mais dont les racines plongent également dans le mysticisme oriental le plus authentique.

---

(23): "L'activation de l'énergie", page 265. SEUIL. Paris. 1963.

(24): Ce sont, rappelons-le, la "*Fama Fraternitatis*", la "*Confessio Fraternitatis*", et les "*Noces Chymiques de Christian Rosenkreutz*". Ils ont été réédités et assortis de commentaires sous le titre "La Trilogie des Rose+Croix". DIFFUSION ROSICRUCIENNE. Le Tremblay. 1995.

La conscience tout comme la vie elle-même sont des propriétés cosmiques tendant à spiritualiser la matière par l'expérience phénoménale (ici représentée de façon symbolique par l'athanor), les 2 x 3 "langues de feu" étant les moyens de cette expérience. Il n'est peut-être pas anodin que dans certains rituels secrets du tantrisme hindou, la récitation des mantras soit précédée du culte des six "divinités des langues de feu"...

Il importe de préciser que la "prise de conscience de soi" du sujet, ou "l'auto-conscience" (25), est considérée elle-même comme une "émergence", donc comme un phénomène nécessitant l'extériorité. Dans un système incluant l'élément divin, cette émergence naît de l'action du divin, qu'on le place en l'homme ou non. Dans un système comme le bouddhisme, elle survient à travers un certain nombre de seuils, qui la font apparaître graduellement. Dans un cas on hérite de la subjectivité, dans l'autre on la gagne, pour parler crûment... Mais dans la doctrine originelle, celle qui fonde le mantra, le sujet apparaît en même temps que la création.

C'est Dieu qui prend conscience de lui-même à travers son oeuvre, nous l'avons vu. Mais dans le tantrisme, tout comme dans certaines théories occidentales contemporaines, le jeu des énergies est primordial puisque l'univers est considéré avant tout sous son aspect énergétique. Cependant il faut considérer la spiritualité en tant qu'énergie également, énergie spirituelle, imprégnant le tissu énergétique dont la matière et la conscience sont conjointement formées, et imprimant à l'ensemble une direction générale irréversible vers Dieu sous la forme d'un ré-enroulement. Ce mouvement nécessite lui-même la réflexion, donc la conscience. La complexification des structures, liée comme on l'a dit à l'augmentation de la "masse de conscience", doit être considérée comme un phénomène co-extensif au ré-enroulement, et nous nous dirigeons donc vers un état supérieur de conscience. C'est là qu'est la direction de l'action, c'est là - pourrait-on dire - le *karma* du monde.

On déduit de tout ceci qu'à l'ordonnancement de la matière succède l'ordonnancement de l'esprit. Cette inéluctable progression, réellement karmique dans la mesure où elle est la conséquence d'une action (et même de la première de toutes !), conduit à une sorte de totalisation convergeant vers le divin, en un point que la théorie occidentale teilhardienne appelle Omega et la théorie tantrique *Shakti* (ou fusion de *Shiva-Shakti*). C'est, en tout cas, la montée vers la transcendance, ce que Sri Aurobindo appelait le "supramental".

Si ces espaces illimités semblent promis par la loi de l'évolution aux sujets/objets du ré-enroulement que nous sommes, si la charge croissante de conscience se dirige immanquablement vers l'absolu, ce sont toutefois des finalités qui n'expliquent pas en elles-mêmes l'architecture de la création. Nous avons certes progressé dans la compréhension de la complexité de la pensée orientale, mais il nous faut à présent essayer d'en suivre le shéma d'organisation tel que la tradition le rapporte.

Autrement dit nous pouvons à présent entrevoir le but et saisir les concepts, mais il reste à découvrir le plan.

---

(25): Le vocabulaire anglo-saxon utilise, de façon peut-être plus explicite, l'expression *self-awareness*.

Section 5

Le principe de l'ordre de la création

Pour Teilhard, dont nous venons de parler, les propriétés divines s'incorporent au *Welstoff* ("l'étoffe de l'univers") dans le cadre de l'évolution cosmique. Le *Welstoff* est pour lui "l'être cosmique", conscience autant que matière, polarisé vers le point Oméga de la création, et qui s'enroule sur lui-même. Nous retrouvons ici, *mutatis mutandis*, la théorie tantrique du ré-enroulement de la *kundalinî*, mais on pourrait pousser plus loin la comparaison car on relève, dans les *mantrashâstra*, la justification de l'option teilhardienne selon laquelle tout ce qui existe est conscience. D'ailleurs, comment pourrait-t-on, d'un point de vue théologique, adorer ce qui est inconscient alors même qu'on enseigne que l'amour est suprême conscience.

C'est bien ce que disent les textes tantriques lorsqu'ils parlent de *Shakti* en tant que puissance d'amour de *Shiva*, et également conscience absolue, véritable moteur d'une "marche en avant" de *Shiva* par le biais de ce qu'on pourrait appeler la conscience multiplicatrice, imprégnant tout l'univers. L'idée teilhardienne de complexité/conscience peut alors se comparer, sous de nombreuses réserves naturellement, à la théorie *prasara* du shivaïsme, par exemple.

Nous évoquions (page précédente) l'auto-conscience en tant qu'émergence, mais elle n'en est pas moins une caractéristique de l'être, ce dernier mot étant pris au sens large y compris au sens du *Welstoff* teilhardien. Dans cette acception il est tout à fait exact de dire, à l'instar de certains textes mystiques, que "l'être n'a jamais eu de commencement", d'ailleurs on pourrait proclamer aussi que "la vie n'a jamais eu de commencement". Pour l'hindou, comme pour le chrétien, Dieu est la vie dans son essence même, tout comme il est l'Etre par excellence, par conséquent la vie ne "commence" pas à proprement parler, elle apparaît, elle émerge, et elle ne saurait sortir du néant. Simplement pour l'hindou c'est chaque atome de l'univers qui est "vivant" en quelque sorte, au moins potentiellement. Nous ne pousserons pas plus avant cette réflexion, car elle nous entraînerait à distinguer (entre autres) des théories divergentes du *Vedânta* selon qu'elles sont *dvaita*, *advaita*, ou *vishishtâdvaita*, et ce n'est pas le propos de ce livre (26).

Avant d'aborder le schéma de l'expression du Créateur à travers ses émanations, nous devons nous interroger sur ce que signifie le mot "essence" pour l'Inde. En occident et d'un point de vue métaphysique, l'essence est ce qui n'est pas susceptible d'être modifié, tandis que d'un point de vue expérimental on l'oppose à l'existence pour parler de la nature d'un être. C'est en tout cas une entité intérieure immuable. Les textes tantriques, eux, déterminent l'essence par la fonction, introduisant donc la notion de dynamique dans la définition de cette entité.

---

(26): Une vraie théologie du mantra reste encore à écrire, mais en l'état du décryptage des textes et vu les nombreux contextes théologiques de l'institution c'est aujourd'hui impossible. Selon qu'il s'agit d'un monisme absolu pour lequel l'univers est fait d'une seule substance (comme dans le *Mîmâmsâ* ou dans l'*Advaita-Vedânta*), ou d'un dualisme de fond qui admet l'opposition constante de deux principes (comme le *Dvaita-Vedânta*), les interprétations sont évidemment différentes, pour ne citer que deux exemples courants.

Habituellement plus férus de pratique que de théorie, les maîtres tantriques n'en ont pas moins formulé, avec le système des *tattva*, une conception remarquable du plan des essences, basée assez largement il est vrai sur la philosophie *Sâmkhya*, l'un des six systèmes de l'orthodoxie hindoue.

Le mot *tattva* peut se traduire assez fidèlement par "essence", et nous avons dit que le tantrisme déterminait l'essence par la fonction. Qu'est-ce à dire ? Que la capacité à faire fonctionner est considérée comme l'essence. En d'autres termes la capacité d'entendre, l'intellect, ou encore la mémoire, sont des essences, et contiennent des fonctions : celles de percevoir auditivement, de réfléchir, ou de mémoriser. En revanche ces essences sont fondamentalement différentes de la perception, de la réflexion, ou du souvenir, qui sont à classer dans la catégorie des phénomènes, de même qu'elles sont différentes des organes de perception ou des zones de l'encéphale, qui sont des structures. Donc lorsqu'on parle de l'ouïe, de la vue, etc..., en tant que *tattva*, on ne parle ni de l'organe ni du phénomène de perception mais de la faculté de l'être de fonctionner à travers cet organe et par ce phénomène. C'est un postulat très important.

On ne peut donc pas appréhender directement l'essence au moyen de l'observation, mais plutôt indirectement par inférence, c'est-à-dire en reliant l'essence à d'autres éléments préalablement connus. Dans le cas des *tattva* l'inférence est inductive, ou conjecturale si l'on veut, remontant donc d'une proposition inductrice vers une proposition induite qui est l'essence, le *tattva*. C'est ainsi qu'on part de la simple observation de la perception auditive pour induire le *tattva* de l'ouïe ; il en va de même des autres *tattva*. Chacun d'eux correspond à une fonction et une seule, c'est ainsi qu'on induit l'essence.

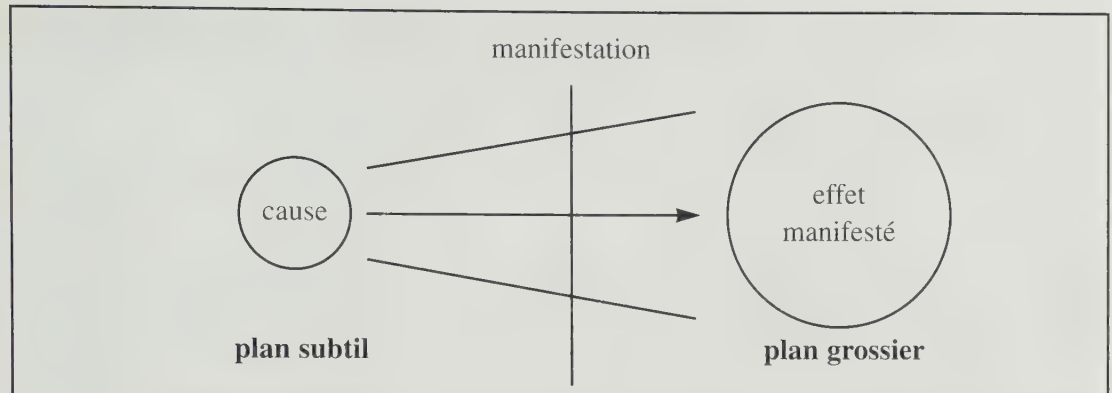
Second volet du shéma : la fonction, dans l'être, suppose l'action. Or l'action suppose elle-même un agent et un objet, autrement dit un sujet qui l'accomplit et un élément sur lequel elle porte. Mais l'action se situe au sein d'un système de causalité, il y a donc une cause et un effet à l'action. Pour la philosophie *Sâmkhya* l'effet existe déjà dans sa cause, laquelle existe toujours dans son effet, ce que les développements précédents de ce chapitre nous permettent à présent de comprendre. Il y a continuité mais aussi transformation de la cause dans l'effet (27).

Troisième et dernier volet : si la cause se transforme dans l'effet c'est qu'elle se manifeste. Ce stade de la manifestation va servir de pivot à l'axe de la causalité, on distinguera alors le plan subtil du plan grossier selon qu'il se place en amont ou en aval du stade de la manifestation. L'effet existe dans sa cause sur le plan subtil, tandis que la cause persiste dans son effet sur le plan grossier.

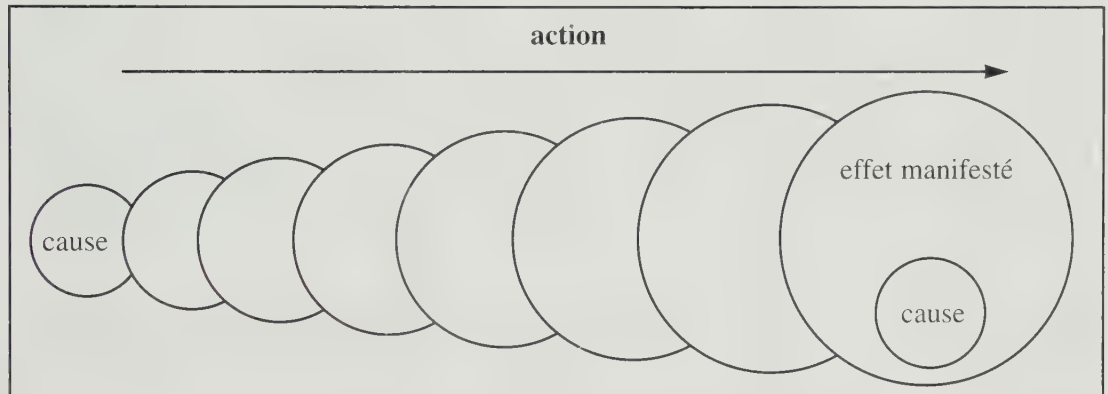
On voit immédiatement que le rapport de l'essence à l'existence n'est pas le même que dans notre conception occidentale où l'on conçoit généralement une opposition de nature entre ces deux principes. Ici l'opposition devient relation d'ordre, d'où le principe de "l'ordre de la création" qui établit un lien entre subtil et grossier, mais relation transitive dans le sens où l'action s'épuise dans son effet, provoquant ainsi la libération dudit lien. Avant de poursuivre, il n'est peut-être pas inutile de nous fixer les idées au moyen des schémas suivants.

---

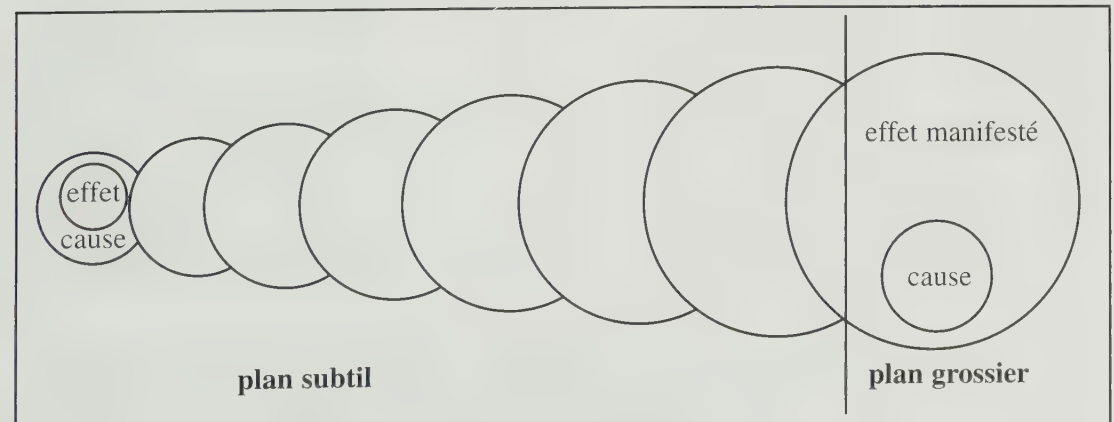
(27): Ceci se retrouve évidemment dans la doctrine du *karma*, et plus précisément dans sa démonstration du caractère évoluteur de l'action.



L'effet émerge de sa cause à travers le plan des manifestations



L'action fait évoluer la cause dans l'effet



L'effet existe déjà dans sa cause sur le plan subtil,
tandis que la cause persiste dans son effet sur le plan grossier

Les essences (*tattva*) sont considérées comme des transformations successives de la matière, liées par une relation de causalité puisqu'elles sont mutuellement causes ou effets, et destinées paradoxalement à tirer l'âme hors de la matière. C'est un peu comme si l'agent, ou le sujet, était sauvé du domaine de la chaîne de la causalité par les termes mêmes de cette causalité. Il faut remarquer également que ces termes, les *tattva*, ne sont pas successifs mais concomitants, mutuellement dérivés, et susceptibles de métamorphoses trans-catégorielles.

Selon les écoles et les (nombreux) traités sur le sujet on trouve des listes de 25 (dans la doctrine *Sâmkhya*), 30, ou 36 *tattva* (dans le tantrisme du Cachemire), correspondant bien entendu à des interprétations différentes de la chaîne des essences, ainsi qu'à des divergences d'ordre théologique (car il existe des versions soit monistes soit dualistes). Cette chaîne peut d'autre part se concevoir dans deux directions opposées : celle de l'émanation (du plus subtil au plus grossier) et celle de la résorption (donc en sens inverse), la première appartenant au domaine de la spéculation et la seconde au domaine de la pratique tantrique.

Le tableau figurant en page suivante, titré "Les 36 *tattva* dans le sens de la résorption cosmique", donne un aperçu du schéma des *tattva* tel qu'il ressort de quatre ouvrages tantriques faisant autorité (*Tattvasamgraha, Siddhânta-Sârâvali, Tantrâloka,* et *Paramârthasâra*), toujours pris dans le sens ascendant. On constatera que si les *tattva* supérieurs (qui sont du domaine de Dieu) et inférieurs (qui sont du domaine du monde) sont communs à ces classifications, les essences intermédiaires connaissent des variations selon les interprétations. Nous ne pouvons, dans le cadre d'une étude des mantras, nous lancer dans l'explication de chacune des essences ; d'ailleurs il s'agit d'un sujet largement commenté dans d'excellents ouvrages sur le tantrisme. Simplement nous ne pouvions le passer totalement sous silence.

Par contre le lecteur trouvera, à la suite, un schéma en double page sous le titre "Evolution du *spanda* de *Shiva-Shakti*", résumant de manière un peu grossière mais peut-être plus explicite qu'un long développement, l'ordonnancement des essences, dans le sens de la création c'est-à-dire dans le sens descendant.

A côté des *tattva* l'on trouve les *bhuvana* ("mondes"), ce mot étant pris dans le sens de "ce qui est produit", donc il s'agit de mondes créés, ces produits étant parallèles aux essences. On considère également, dans certains schémas des *tattva*, les *kalâ* qui sont cinq aspects particuliers de l'énergie, par conséquent de *Shakti*, et que l'on appelle respectivement *shântyâtîtâ*, *shânti*, *vidyâ*, *pratishtâ*, et *nivritti*, concernant certains *tattva* ou groupes de *tattva*. Mais on range aussi les *tattva* en trois autres catégories : *shuddha-tattva* ("essences pures"), *shuddhâshuddha-tattva* ("essences pures-impures"), et *ashuddha-tattva* ("essences impures"), comprenant respectivement les *tattva* n° 1 et 2, 3 à 5 , et 6 à 36, et s'apparentant elles-mêmes aux "sphères" (de l'énergie, de l'illusion, et de la nature). Ces divisions et subdivisions, ces classifications en groupes et sous-groupes, sont un trait caractéristique de la mentalité indienne.

Nous avons réuni, dans un troisième tableau intitulé "Schéma des *kalâ*, *tattva*, et *bhuvana*, dans l'ordre descendant", ces classifications parallèles, de façon à mieux mettre en lumière leurs correspondances. Ce tableau est largement redevable à l'ouvrage de T.A. Gopînâtha Rao ("Eléments d'Iconographie Hindoue", 2e partie, 2e volume), qui a le mérite particulier de présenter la liste des *bhuvana*.

LES 36 *TATTVA* DANS LE SENS DE LA RESORPTION COSMIQUE

	Tattvasamgraha	*Siddhânta-Sârâvali*	*Tantrâloka*	*Paramârthasâra*
5 *Bhûta* (éléments)	Terre	Terre	Terre	Terre
	Eau	Eau	Eau	Eau
	Feu	Feu	Feu	Feu
	Air	Air	Air	Air
	Ether	Ether	Ether	Ether
5 *Tanmâtra* (éléments subtils)	Odeur	Odeur	Odeur	Odeur
	Saveur	Saveur	Saveur	Saveur
	Couleur	Couleur	Couleur	Couleur
	Toucher	Toucher	Toucher	Toucher
	Son	Son	Son	Son
5 *Karmendriya* (organes d'action)	Appareil vocal	Sexe	Pied	organe génital
	Main	Anus	Anus	Anus
	Anus	Pied	Sexe	Pied
	Organe génital	Main	Main	Main
	Pied	Voix	Voix	Voix
5 *Buddhîndriya* (organes de connaissance)	Oreille	Nez	Odorat	Odorat
	Toucher	Langue	Goût	Goût
	Vue	Oeil	Vue	Vision
	Langue	Peau	Toucher	Toucher
	Nez	Oreille	Ouïe	Ouïe
5 *Antah-karana* (organes internes)	*Chitta* (Esprit)	*Manas* (Mental)	Mental	Esprit empirique
	Ahamkâra (Ego)	*Ahamkâra* (Ego)	Ego	Individuation
	Buddhi (Intellect)	*Buddhi* (Intellect)	Intellect	*Buddhi* (Intellect)
	Guna (Propriétés : lumière, activité, limitation)	*Prakriti* (actualisation)	*Prakriti* (actualisation)	*Prakriti* (actualisation)
	Avyakta (Non-manifesté)	*Purusha* (potentialité)	*Purusha* (potentialité)	*Purusha* (potentialité)
5 *Kañchuka* (contracteurs)	*Râga*	*Râga*	Attachement	*Kalâ*
	Vidyâ	*Niyati* (restriction)	Savoir limité	*Vidyâ*
	Kalâ	*Vidya*	Détermination	*Râga*
	Mâyâ	*Kalâ* (activité)	Illusion (Temps)	*Kâla*
	Pashu (Âme liée)	*Kâla* (Temps)	Connaissance pure	*Niyati*
	Shuddhâtman (Âme pure non-délivrée)	*Mâyâ*	*Ishvara*	*Mâyâ*
	8 *Mandalin* et 100 *Rudra* (*Mantresha* inférieurs)	*Savidyâ*	*Sadâshiva*	*Savidyâ*
	Mantra	*Ishvara*	*Shakti*	*Ishvara*
Pure subjectivité	8 *Vidyeshvara* ou *Mantresha* supérieurs	*Sadâshiva*	"*Shiva* non-inclus"	*Sadâshiva* (niveau des *Bîja*)
	Shakti	*Shakti*	*Shiva - Shakti*	*Shakti*
	Shiva	*Shiva*		*Shiva*

V. DA Mouvement

EVOLUTION DU *SPANDA* DE *SHIVA-SHAKTI* A TRAVERS LES 36 *TATTVA*

SHIVA-SHAKTI

TRIPLE ASPECT DE LA CAUSALITE DIVINE

Shabda (son) *Artha* (Objet) *Pratyaya* (Cognition)

5 CATEGORIES DE LA CREATION PURE (*SHUDDHA*) OU "IDEALE"

SHIVA-TATTVA 1 aspect de Conscience *(chit)*	*SHAKTI-TATTVA* 2 aspect de béatitude *(ânanda)*
SADÂ*SHIVA-TATTVA* 3 étape de l'expérience de l'être *(sat)*	ÎSHVARA-*TATTVA* 4 étape de la connaissance *(jñâna)*
SHUDDHAVIDYÂ-TATTVA 5 action *(kriyâ)*	

31 CATEGORIES DE LA CREATION IMPURE (*ASHUDDHA*) OU "REELLE" (28)

MÂYÂ
puisssance d'obscurcissement

CINQ CONTRACTEURS (*KAÑCHUKA*)				
KÂLA temps limité	*KALÂ* activité limitée	*VIDYÂ* savoir limité	*NIYATI* espace limité	*RÂGA* attachement aux choses

PURUSHA virtualités de l'âme	*PRAKRITI* manifestation existentielle de l'âme

BUDDHI
intellect

AHAMKÂRA
ego

MANAS
mental

JÑÂNENDRIYA cinq organes de la perception	*KARMENDRIYA* cinq organes de l'action	*TANMÂTRA* cinq éléments subtils	*MAHÂBHÛTA* cinq éléments grossiers
Ouïe	Voix	Son	Ether
Toucher	Mains	Contact	Air
Vue	Pieds	Couleur	Feu
Goût	Organe de l'élimination	Saveur	Eau
Odorat	Organe de reproduction	Odeur	Terre

(28): Les sept premières, jusqu'à *purusha*, sont considérées comme *shuddhâshuddha* ("pures-impures").

CORRESPONDANCES MANTRIQUES DES *TATTVA*

Par souci de simplification, ce tableau reprend la présentation de la page ci-contre. Les différents "stades" de l'expression ou de la manifestation des mantras sont indiqués en petits caractères. Les cinquante lettres sanskrites de la *mâtrikâ* (cf. troisième partie de ce livre) traditionnellement associées aux *tattva* sont mentionnées également.

5 CATEGORIES DE LA CREATION PURE (*SHUDDHA*) OU "IDEALE"

SHIVA-SHAKTI (*TATTVA* 1 ET 2) *Nâda* correspond à *Shiva* (*tattva* 1) et *bindu* à *Shakti* (*tattva* 2) *A, Â, I, Î, U, Û, Ri, Rî, Lri, Lrî, E, AI, O, AU, anusvâra, visarga*	
SADÂSHIVA-TATTVA 3 *Ka*	*ÎSHVARA-TATTVA* 4 Stade des 8 *mantreshvara* ("seigneurs des mantras") *Kha*
SHUDDHAVIDYÂ-TATTVA 5 *Tribindu* (*) ou stade des éléments constitutifs des mantras : *varna* (lettres), *pada* (mots), et *vâkya* (phrases) *Ga*	

31 CATEGORIES DE LA CREATION IMPURE (*ASHUDDHA*) OU "REELLE" (29)

MÂYÂ
Gha

CINQ CONTRACTEURS (KAÑCHUKA)				
KÂLA *Nga*	*KALÂ* *Cha*	*VIDYÂ* *Chha*	*NIYATI* *Ja*	*RÂGA* *Jha*

PURUSHA *Ña*	*PRAKRITI* *Ta*

BUDDHI *Tha*	*AHAMKÂRA* *Da*	*MANAS* *Dha*

JÑÂNENDRIYA cinq organes de la perception		*KARMENDRIYA* cinq organes de l'action		*TANMÂTRA* cinq éléments subtils		*MAHÂBHÛTA* cinq éléments grossiers	
Ouïe	*Na*	Voix	*Na*	Son	*Ma*	Ether	*Sha*
Toucher	*Ta*	Mains	*Pa*	Contact	*Ya*	Air	*Sa*
Vue	*Tha*	Pieds	*Pha*	Couleur	*Ra*	Feu	*Sa*
Goût	*Da*	Anus	*Ba*	Saveur	*La*	Eau	*Ha*
Odorat	*Dha*	Sexe	*Bha*	Odeur	*Va*	Terre	*Ksha*

(29): On l'appelle aussi *kâmakalâ*, ou "manifestation du désir créateur". C'est le triangle *bindu-nâda-bîja*, trois éléments qui forment la racine subtile des mantras par émergence des *mâtrikâ* ("petites mères").

SCHEMA DES *KALÂ*, *TATTVA*, ET *BHUVANA*, DANS L'ORDRE DESCENDANT

Kalâ	*Tattva*	*Bhuvana*
Shântyâtîtâ	***Shuddha-tattva***	
	1) *Shiva*	- 1) *Anâshrita* - 2) *Anâtha* - 3) *Ananta* - 4) *Vyomarûpinî* - 5) *Vyâpinî* - 6) *Ûrdhvagâminî* - 7) *Môchikâ* - 8) *Rochikâ* - 9) *Dîpikâ* - 10) *Indhikâ*
	2) *Shakti*	- 11) *Shântyatîtâ* - 12) *Shânti* - 13) *Vidyâ* - 14) *Pratishthâ* - 15) *Nivritti*
Shânti	3) *Sadâshiva*	- 16) *Sadâshivabhuvanam*
	4) *Îshvara*	- 17) *Ananta* - 18) *Sûksma* - 19) *Shivottama* - 20) *Ekanetra* — Niveau des huit - 21) *Ekarudra* — "seigneurs des mantras" - 22) *Trimûrti* - 23) *Shrîkantha* - 24) *Shikandî*
	5) *Shuddhavidyâ*	- 25) *Vâmâ* - 26) *Jyeshthâ* - 27) *Raudrî* - 28) *Kâlî* — Niveau des - 29) *Balavikaranî* — mantras - 30) *Balapramathanî* - 31) *Damani* - 32) *Manonmani*

	Shuddhâshuddha-tattva	
	6) *Mâyâ* (obscurcissement)	- 33) *Angushthamâtra* - 34) *Îshânta* - 35) *Ekekshana* - 36) *Ekapingala* - 37) *Udbhava* - 38) *Bhava* - 39) *Vâmadeva* - 40) *Mahâdyuti*
	7) *Kâla* (temps limité)	- 41) *Shikesha* - 42) *Ekavira*
	8) *Kalâ* (activité limitée)	- 43) *Pañchântaka* - 44) *Shûra*
Vidyâ	9) *Vidyâ* (savoir limité)	- 45) *Pinga* - 46) *Jyoti*
	10) *Niyati* (espace limité)	- 47) *Samvarta* - 48) *Krodha*
	11) *Râga* (attachement aux choses)	- 49) *Ekashva* - 50) *Amanta* - 51) *Aja* - 52) *Umâpati* - 53) *Prachanda*
	12) *Purusha* (potentialité)	- 54) *Ekavîra* - 55) *Îshâna* - 56) *Bhava* - 57) *Îsha* - 58) *Ugra* - 59) *Bhîma* - 60) *Vâma*

	Ashuddha-tattva	
	13) *Prakriti* (actualisation)	- 61) *Shrikantha* - 62) *Auma* - 63) *Kaumâra* - 64) *Vaisnava* - 65) *Brahma* - 66) *Bhairava* - 67) *Krita* - 68) *Akrita*
	14) *Buddhi* (intellect)	- 69) *Brahma* - 70) *Prajesha* - 71) *Saumya* - 72) *Aindra* - 73) *Gandharva* - 74) *Yaksha* - 75) *Râkshasa* - 76) *Pisâshcha*
	15) *Ahamkâra* (ego)	- 77) *Sthaleshvara*
	16) *Manas* (mental)	
Pratishthâ	17) *Shrotra* (ouïe)	
	18) *Tvak* (toucher)	- 78) *Sthûleshvara*
	19) *Chaksus* (vue)	
	20) *Jihvâ* (goût)	
	21) *Nâsâ* (odorat)	
	22) *Vâk* (voix)	
	23) *Pâni* (main)	
	24) *Pâda* (pied)	- 79) *Shankukarna*
	25) *Pâyu* (anus)	
	26) *Upastha* (sexe)	
	27) *Shabda* (son)	
	28) *Sparsha* (contact)	
	29) *Rûpa* (couleur)	- 80) *Kâlañjara* - 81) *Mandaleshvara* - 82) *Mâkota* - 83) *Drâvinda* - 84) *Chakalanda*
	30) *Rasa* (saveur)	
	31) *Gandha* (odeur)	

Pratishthâ	32) *Âkâsha* (ether)	- 85) *Sthânu* - 86) *Svarnâksha* - 87) *Bhadrakarna* - 88) *Gokarna* - 89) *Mahâlaya* - 90) *Avimukta* - 91) *Rudrakoti* - 92) *Vastrapâda*
	33) *Vâyu* (air)	- 93) *Bhîmeshvara* - 94) *Mahendra* - 95) *Attahâsa* - 96) *Vimalesha* - 97) *Nala* - 98) *Nâkala* - 99) *Kurukshetra* - 100) *Gayâ*
	34) *Tejas* (feu)	- 101) *Bhairava* - 102) *Kedâra* - 103) *Mahâkâla* - 104) *Madhyamesha* - 105) *Amratâka* - 106) *Jalpasha* - 107) *Shrishaila* - 108) *Harishchandra*
	35) *Jala* (eau)	- 109) *Lakulishâ* - 110) *Pârabhûti* - 111) *Dindi* - 112) *Mundi* - 113) *Vidhî* - 114) *Pushkarâ* - 115) *Naimisha* - 116) *Prabhâsa*
Nivritti	36) *Prithivi* (terre)	- 117 à 224) 108 *Bhuvana*, de *Bhadrakâlî* à *Kâlâgni*

Le plan s'ordonne donc de la façon suivante, dans le sens ascendant.

Tout d'abord nous trouvons les cinq éléments grossiers (Terre, Eau, Feu, Air, Ether), puis les cinq éléments subtils (odeur, saveur, forme ou couleur, éléments des perceptions tactiles, son), suivis des cinq organes d'action (organe de la génération, de l'excrétion, de la locomotion, de la préhension, et de la parole), et enfin les cinq organes de perception ou de connaissance (organe de l'olfaction, du goût, de la vision, du toucher, et de l'audition). On parle respectivement des cinq *mahâbhûta* (*pañcha-mahâbhûta*), des cinq *tanmâtra* (*pañcha-tanmâtra*), des cinq *karmendriya* (*pañcha-karmendriya*), et des cinq *jñanendriya* (*pañcha-jñanendriya*). Viennent alors les trois "organes internes" (*antah-karana*) que sont le mental, l'ego, et l'intellect.

Les *tattva* suivants sont moins facilement assignables à des catégories, à commencer par le couple *prakriti-purusha* qui représente la limite (30) entre les essences "impures" et les essences "pures-impures" (c'est-à-dire les *ashuddha-tattva* et les *shuddhâshuddha-tattva*), correspondant aux potentialités de l'être et aux manifestations (donc à l'actualisation) de celles-ci. Puis ce sont les cinq *kañchuka* (*pañcha-kañchuka*) ou limitations de *purusha*, qui sont autant de barrières à la potentialité. Il s'agit de restrictions liées respectivement à l'espace, au temps, à l'attachement, à la connaissance, et à la créativité ou à l'activité, bien que cet ordre ne fasse pas l'unanimité et que l'on trouve par conséquent des inversions ou des interversions selon les textes. On trouve aussi parfois un sixième *kañchuka*, qui est *mâyâ*, toutefois considéré généralement comme un *tattva* séparé des cinq précédents. C'est que *mâyâ* constitue la puissance d'obscurcissement ou de limitation de l'individu, qui produit les cinq *kañchuka*, enchaînant en quelque sorte *purusha* à *prakriti*, donc la virtualité à sa propre manifestation.

Nous entrons alors dans le domaine des essences "pures", dont *mâyâ* est la frontière. Les trois *tattva* suivants, qui constituent la catégorie appelée *shânti-kalâ*, sont des niveaux différents de conscience dualiste lorsque la suprême conscience considère ce qui lui est "extérieur", et qui rejoint d'ailleurs l'universel "Je suis" au fur et à mesure que l'on se rapproche des deux derniers *tattva* : *Shakti*, puis *Shiva* ou l'union des deux en une conscience non-dualiste. Ce couple divin constitue la catégorie *shântyâtîtâ* dans le troisième tableau de la présente section. Cet ensemble représente donc les cinq *tattva* supérieurs, auxquels s'apparentent les cinq énergies de conscience, de béatitude, d'expérience, de connaissance, et d'activité.

Mais où se situe le mantra dans cet organigramme ? Souvenons-nous du principe d'équivalence : au stade non-différencié, celui des *tattva Shiva* et *Shakti*, le nom et l'objet (*artha*) sont une seule et même réalité, on peut dire alors que l'objet est ce qu'est son nom. Lorsque la suprême conscience prend conscience de l'extériorité, tout en demeurant encore sur le plan causal, elle crée l'instrument de la réintégration dans sa propre essence, et l'on désigne ce plan sur deux niveaux qui sont d'une part les "seigneurs des mantras" et d'autre part les mantras eux-mêmes, ces deux niveaux restant au sein de la subjectivité. A partir des *shuddhâshuddha-tattva*, avec l'apparition de *mâyâ*, la différenciation est opérée, on peut alors vraiment parler "d'extériorité", avec pour corollaire la différenciation du nom et de l'objet ainsi que le déploiement des formes (y compris sonores) issues de l'éclatement du *bindu*. C'est le domaine des éléments constitutifs des mantras, et des mantras manifestés.

---

(30): D'ailleurs c'est également la limite des 25 *tattva* dans la conception du *Vedânta*, plus restreinte que celle du tantrisme shivaïte. Mais c'est aussi l'objet de nombreuses spéculations et controverses, en particulier sur la qualification qu'il convient de donner aux *guna* ("qualités"), selon qu'on les considère en tant que *tattva* à part entière ou en tant que productions de *tattva*.

On aura remarqué, dans le tableau intitulé "Correspondances mantriques des *tattva*" (cf. *supra*), que les "essences pures" ou *shuddha-tattva* entretiennent des relations avec certains niveaux du mantra. Au niveau le plus élevé, celui de *Shiva*, l'on trouve *nâda*, la "résonance". Dans le sens ascendant, celui de la pratique des mantras, cette résonance suit immédiatement le *bindu* et pénètre le plan cosmique ; dans le sens descendant (celui du tableau) il s'agit d'une condensation précédant le *bindu*. Ce dernier, quant à lui, correspond au *tattva* de *Shakti* et à la notion de dynamique qui lui est traditionnellement associée. Selon le sens, il peut donc être soit un point de division soit un point de résorption.

Au niveau de *shuddhavidyâ-tattva* l'on trouve le *tribindu* ou *kâmakalâ*. Le shivaïsme cachemirien considère *kâmakalâ* comme un triangle symbolisant l'énergie du désir créateur, mais aussi la division du *bindu* en trois parties. A partir de là, l'expansion se poursuivra par de nouvelles divisions qui correspondront aux lettres, aux mots, et aux phrases, étant observé que l'énergie initiale poursuit sa course dans ces nouveaux éléments qui - de leur côté - forment les mantras que nous connaissons sous leur aspect verbal.

Ainsi les mantras, sur le plan supérieur et purement subjectif de la conscience créatrice, sont-ils des instruments de réintégration, donc une voie salvatrice infiltrée dans le schéma des essences au niveau d'*îshvara-tattva* en la personne des huit "seigneurs des mantras" (*mantreshvara* ou *vidyeshvara*) et au niveau de *shuddhavidyâ-tattva* par le moyen des sept (ou soixante-dix, selon les textes) millions de mantras, ces chiffres devant être évidemment considérés comme symboliques.

Il est dit, dans le *Tattvasamgraha*, que les huit seigneurs des mantras sont huit âmes libérées par la connaissance, dans un processus de division du principe spirituel de *Shiva*. Les mantras eux-mêmes, parfois appelés "seigneurs des mantras inférieurs" par effet de parallélisme, sont les formes de la grâce que *Shiva* accorde aux âmes incarnées. Les mantras sont localisés dans le *tattva shuddhavidyâ* et demeurent dans cette essence de catégorie "pure". Ce sont des instruments, tandis que les *mantreshvara* (ou encore *mantramaheshvara*) sont les agents qui poussent ces mantras à l'action.

Au stade de la manifestation, c'est-à-dire dans les niveaux inférieurs, il ne reste que des composants "shabdiques" perceptibles, qui vont s'offrir à l'homme sous forme de lettres, de syllabes, et de mots, pour devenir des nominations prononcées, des nominations sur le plan grossier ou terrestre, mais cependant des mantras "potentiels", des voies virtuelles vers la réintégration en *Shiva*.

Shiva est intangible et éternel, donc sa puissance est éternelle également (puisqu'elle est une propriété de *Shiva*). Elle est cependant divisible, car la réalité de la différenciation née de l'expérience de la création, illustrée par l'octuple division en *mantreshvara* ainsi que par la multitude des mantras, ne semble pas contestée bien qu'elle ait donné lieu à des querelles théologiques. Mais qu'en est-il de l'éternité des mantras, puisqu'ils découlent d'une division de la puissance de l'éternel *Shiva* ? Les mantras sont-ils des objets temporels, ou au contraire est-il impossible de les insérer dans la temporalité ? En d'autres termes, quelle est la position du mantra par rapport à la temporalité ? Telle sera notre prochaine interrogation.

Section 6

Le principe de trans-temporalité

L'expression vocale de la création n'est pas seulement une cause initiale mais également une cause constante, dans la mesure où le processus créateur est permanent. De même que le fonctionnement d'un circuit électrique dépend du courant qui l'alimente, les manifestations de l'univers dépendent de l'énergie qui constitue à la fois leur origine et leur subsistance. L'univers est donc en quelque sorte porté par les résonances de l'énonciation première. Soit leur cause est éternelle, soit elle est constamment renouvelée, mais dans les deux cas il y a une notion de persistance qui s'oppose à celle, consommatrice, du *chronos*, qui implique un écoulement et donc un terme. Les répercussions de la Parole initiale sont des phénomènes qui transcendent le temps et l'histoire, donc des phénomènes "trans-temporels".

La marche du temps semble être la "bête noire" des grands mystiques, comme d'ailleurs celle des philosophes. L'un des miracles les plus célèbres de Jésus, la résurrection de Lazare, a été autant une victoire sur le processus biologique qu'une victoire sur le processus temporel, une prodigieuse expérience mystique et une remarquable démonstration théologique (31) de la relativité. En effet le christianisme a marqué un tournant dans la conception du temps, rompant avec les théories antiques des cycles, celle de Platon ou des stoïciens, ou encore des néo-platoniciens, et rejetant l'idée de la durée en tant que "milieu fermé".

En dépit de son attachement à l'école néo-platonicienne, saint Augustin (354-430) posait la question en ces termes : "*Ceux qui admettent comme nous que Dieu a créé le Monde, mais qui nous demandent en quel temps le Monde a commencé, devraient bien songer à ce qu'ils répondraient à cette question : En quel lieu le Monde a-t-il été fait ?*". Ce pressentiment de la relativité de l'espace-temps l'amènera à penser que le temps appartient à la conscience, et à déclarer que "*nous le mesurons par la conscience que nous en avons*". Il achèvera son analyse en notant : "*Je conclus de là que le temps n'est qu'une extension ; mais une extension de quoi, cela je ne le sais pas. Il serait surprenant que ce ne soit pas une extension de l'esprit lui-même*". Saint Augustin sera l'apôtre de la personnalisation de la temporalité.

Les auteurs chrétiens ultérieurs ne manqueront pas de s'interroger à propos du temps, et bien entendu de l'éternité. Ainsi saint Thomas d'Aquin (1225-1274), reprenant la méthode aristotélicienne en l'adaptant à la philosophie chrétienne, définit le temps par rapport au mouvement et par conséquent l'éternité par rapport à la stabilité. Là où l'on mesure le mouvement au moyen du temps, il considère l'éternité comme la mesure de l'être permanent. A sa suite, l'espagnol Suarez (1548-1617) parle de l'éternité comme de la "durée incréée". Descartes, Spinoza, Newton, ou Leibniz, poursuivant une perspective anthropocentrique, s'intéresseront plus au temps lui-même qu'à la notion d'éternité, et cette tendance ne s'infléchira pas avec Berkeley, Hume, Condillac, ni Kant.

(31): C'est aussi un sujet de méditation trop peu abordé, en dépit de l'importance que semblait accorder Jésus à cette démonstration exceptionnelle. On oublie souvent que le Christ a réalisé quatre résurrections : outre la sienne propre il faut en effet noter celles du fils de la veuve de Naïm, de la fille de Jaïre, et de Lazare.

Bergson, en se basant sur la sensation, ne courait pas le risque de s'embarrasser d'éternité avec, selon ses propres termes, "*une philosophie qui voit dans la durée l'étoffe même de la réalité*". Cette durée, immanente au flux de la conscience, a été et demeure l'objectif de notre philosophie occidentale moderne (32) qui, cherchant toujours à "localiser" la temporalité, méconnaît l'éternité dont elle condamne à la fois le fondement théologique et le caractère non-observable.

Ce n'est donc pas dans cette direction que nous devons chercher des similitudes nous permettant de mieux saisir la doctrine du mantra. Il faudrait plutôt nous tourner vers l'orient et considérer, par exemple, la position de l'iranien Avicenne (980-1037), pour qui Dieu "précède temporellement le temps et le mouvement". Ce concept paraît obscur, mais il faut comprendre par là que **Dieu précède le temps en essence**, de même que dans le schéma des *tattva* de la doctrine shivaïte on voit bien que *Shiva* (ou *Shiva-Shakti)* précède *kâla* qui est l'un des cinq *kañchuka*, eux-mêmes issus de la *mâyâ* qui est puissance d'obscurcissement. L'occident est placé, de nos jours, sous l'emprise des *kañchuka* et sous l'empire de la *mâyâ*, "l'auto-dissimulation" de *Shiva*. Mais alors que la *mâyâ* peut être révélatrice, nous préférons en endosser les limitations au lieu de progresser sur l'échelle des essences. Avicenne soutient que "*le temps n'a pas commencé d'être d'un commencement temporel (...), mais il a commencé d'être par création de son essence*".

Maïmonide (1135-1204), le grand philosophe de la scolastique médiévale juive, connu pour son fameux "Guide des Egarés", touche au plus près lorsqu'il déclare : "*Le temps est un accident qui compète au mouvement lorsque, dans celui-ci, on envisage l'idée d'antériorité et de postériorité, de sorte qu'il est nombré (par le temps) (...) ; or, le mouvement étant ce qui compète aux corps, et Dieu n'étant point un corps, il s'ensuit qu'il n'y a pas de rapport entre lui et le temps*". Pour Maïmonide, qui adopte volontiers une théologie de la négation, suivant en cela la voie apophatique (33), Dieu n'est pas "éternel" à proprement parler puisque ce mot implique encore une relation avec le temps. Dieu est en-dehors, on devrait dire "au-delà", de cette relation.

Nous sommes bien alors dans le domaine de la trans-temporalité, telle qu'elle est conçue par les *mantrashâstra*, bien qu'ils conservent - eux - le mot "éternité". Or cette qualité qui s'attache à Dieu s'attache aussi aux mantras, puisqu'ils se situent dans sa conscience. Le *shabda*, inhérent lui aussi, revêt également cette qualité. En effet, les *mantrashâstra* nous apprennent que la puissance du *shabda* transcende les espaces temporels. Le son est un élément fugitif en tant que manifestation audible, c'est ce qui peut induire en erreur le chercheur, mais en tant qu'équivalence du mouvement créateur il est éternel parce que revêtu de cette qualité divine. C'est l'un des points centraux de la problématique des mantras.

De même qu'il ne faut pas confondre *dhvani* et *shabda*, il ne faut pas "se tromper de temps". Celui dont parle l'occident est toujours orienté vers la mesure, celui de l'orient est considéré comme une fiction. Seule l'éternité y est reconnue comme vraie, parce que transcendante.

---

(32): Quant à la physique, elle considère le temps comme une coordonnée, mais n'a jamais expliqué l'écoulement du temps en tant que tel.

(33): C'est-à-dire une voie d'approche du divin par l'énumération de ce qu'il n'est pas, puisqu'il se situe en-dehors de toute connaissance objective. L'apophase se place dans ce contexte, de même que le *corpus* aréopagitique ou enseignement de Denys l'Aréopagite, évêque d'Athènes et martyr du premier siècle, qui fit suite à celui de saint Paul.

Nous avons dit qu'en occident le temps est la mesure du mouvement, donc c'est le mouvement qui détermine le temps. Notre conscience du temps provient de notre incapacité à discerner la discontinuité produite par le mouvement. Et tout est sans cesse en mouvement. Or dans la doctrine des mantras c'est le mouvement qui détermine le son.

L'origine de notre conscience de l'écoulement du temps vient du fait que nous sommes incapables de connaître les distributions microscopiques de tout ce qui se passe dans l'univers. Ce déficit d'information - ou cette perception macroscopique que nous avons de ce qui nous entoure - nous amène à créer dans notre conscience une solidarité des phénomènes ou des évènements qui constitue en nous-mêmes la sensation de durée. Plus il y a d'évènements plus nous aurons conscience d'un écoulement rapide du temps. L'accroissement du nombre des évènements produit donc un sentiment "d'accélération du temps".

Or l'évolution de la création conduit à une sorte de dérive vers la complexité, et à une progression vers cette improbabilité que peut constituer à nos yeux la spiritualisation de l'univers. L'action de l'énergie ne dégrade pas celle-ci, mais pousse au contraire le monde manifesté vers la complexification, donc précisément vers l'accroissement du nombre des évènements. C'est alors exactement le contraire de l'entropie, c'est la négentropie ; qui dit négentropie dit absence de dégradation de l'énergie. Ceci permet de comprendre qu'à travers le tissu de ce que nous interprétons comme le temps l'énergie initiale ne disparaît pas, bien au contraire. C'est l'action qui s'épuise, comme nous le disions au début de la section précédente, mais pas l'énergie elle-même. Cette énergie s'exprimant par un son, ce son n'est donc pas susceptible de dégradation. D'où la trans-temporalité du son créateur, et d'où la trans-temporalité des mantras.

Il nous reste à présent à essayer de mieux comprendre le cheminement et l'action de ce son, puisqu'il est le véhicule des mantras, qui sont eux-mêmes - à travers toute la complexité que nous avons exposée - les véhicules de la grâce et du pouvoir divins. Comment l'instrument salvifique, né en Dieu, peut-il accomplir sa fonction à travers ce qui est créé ? C'est le propos du prochain chapitre, avec lequel s'achèvera cette première partie.

CHAPITRE IV

LE MANTRA EN TANT QUE CONCEPT GENERAL

Cheminement, action, véhicule, tout ceci se rapporte à l'idée de mouvement, mais s'il doit y avoir mouvement au sein de l'ensemble que nous avons décrit, si les mantras sont les instruments de ce mouvement, il faut alors introduire un élément dynamique dans notre schéma en abordant la théorie du *sphota*. Pour comprendre la notion du *sphota* il faut revenir à celle de l'*artha*.

Reportons-nous à nos explications sur l'appréhension de l'*artha* et reprenons notre exemple de la voix sur la montagne (chapitre II, section 2). Pour qu'il y ait prise de conscience par chacune des "consciences vocales" successives il faut qu'il existe une structure, c'est de celle-ci que nous avons parlé jusqu'à présent. Mais le processus lui-même nous échappe encore, autrement dit la suite des *pratyaya*, sur laquelle se fonde l'évolution des consciences. Là où nous avons considéré la nature il nous faut maintenant rechercher la fonction.

Comment l'objet, intégré par la conscience, se transmet-il à d'autres consciences, nous dirions en termes modernes : "comment l'information circule-t-elle" entre les différents niveaux de la création sur le plan vertical et entre les différents éléments sur le plan horizontal ? On se doute que la réponse à cette question fut l'objet des recherches - et des polémiques - les plus assidues de la part des philosophes indiens. C'est ainsi que naquit la doctrine du *sphota* (*Sphotavâda*), élaborée par les *vaiyâkarana*, les tenants du *Vyâkarana* ("l'architecture linguistique").

Comme il est de règle en Inde, le domaine de la pensée s'exprime d'abord en termes de construction métaphysique, le phénomène ou la méthode n'intervenant qu'en second lieu. Nous devons donc nous pencher sur les fondements du *sphota* (section 1) avant d'en envisager la réalité phénoménale (section 2). Nous aurons alors bouclé la boucle (de façon très sommaire, étant donné le sujet !) de la création par le Verbe et de la transmission par le Verbe, cette transmission étant facteur d'évolution. Il nous restera à parler du salut par le Verbe, c'est-à-dire des mantras (section 3).

La création s'opère par la transmission, mais toute transmission ne peut s'effectuer qu'en créant. C'est là un paradoxe dans lequel s'exprime toute la réalité des mantras. Philosophiquement, cette ambiguïté nous conduit à dire que le phénomène est nécessaire à sa propre cause pour qu'elle produise effet, ce qui rejoint nos précédents développements. Sur un plan théologique, nous aboutissons alors à un double caractère du mantra, à la fois entité transcendante et qualité immanente à l'être. Cette apparente contradiction peut se résoudre - puisque nous avons introduit l'élément dynamique - dans la conception d'une "action transitive" au sens scolastique du terme, c'est-à-dire récursive dans la mesure où elle modifie son objet.

Mais d'abord découvrons le *sphota*, dont la nature peut être objet d'initiation et dont le parcours peut s'apparenter à un véritable voyage initiatique. Obscurité et tâtonnements, erreurs mais persévérance, la révélation est au bout du parcours initiatique comme de celui du *sphota*. Dans les deux cas, le projet cosmique est à la fois moteur et garant.

Section 1

Métaphysique du *sphota*

Le mot sanskrit *artha*, avec lequel nous avons déjà fait connaissance, désigne à la fois la "cause" et le "but", mais aussi "l'objet" et le "sens". Il implique la notion de dualité, d'appréhension d'un élément par un autre (*pratyaya*). Or cette dualité ne peut exister réellement au sein-même de la parfaite unité de *Shabdabrahman*, bien qu'elle s'y trouve en puissance. Il faut donc nous reporter à la phase dans laquelle se crée la première séparation, "à l'extérieur" de *Brahman*, pour y situer théoriquement l'*artha*, et donc le phénomène de *pratyaya*. C'est là qu'intervient la notion de *sphota*.

Le mot *sphota* (littéralement "éclatement", "crevaison") vient de la racine *SPHUT* qui signifie "éclater", "se déchirer", mais aussi "s'épanouir" ou encore "éclore". Il recouvre une double réalité, à la fois cause et véhicule du sens (des éléments du langage), par conséquent contenu et contenant, information et instrument de transmission de celle-ci. Il exprime aussi bien le son du mot que le sens de celui-ci. C'est en quelque sorte l'état transcendant dans lequel les phonèmes exprimés et le sens véhiculé sont réunis dans le *shabda*.

La théorie du *sphota* n'est pas, comme on le pense souvent, une invention pure et simple des grammairiens de la période classique ; elle remonte loin, à l'époque védique où la Parole était considérée en tant que *Brahman* lui-même. Une doctrine très ésotérique considère que le *pranava Om* vient du coeur de *Brahman*, doctrine reprise par Nâgesha Bhatta qui assimile le *sphota* au "cercle intérieur" du *pranava*.

Pour Patañjali, au IIe siècle avant notre ère (34), le *shabda* possède les deux aspects de *sphota* et de *dhvani*. Le *sphota* exprime le *shabda* proprement dit, et le *dhvani* (son audible) n'est qu'un élément servant à manifester le *sphota*. Le *dhvani* est susceptible de modifications (dans la rapidité d'élocution, l'accent, le rythme, le timbre, l'intensité de la voix ou sa hauteur, etc...), mais le *sphota* est immuable. Il ne faut pas oublier que dans la conception occidentale la parole n'est qu'une des qualités du son, tandis que pour les *mantrashâstra* le son n'est qu'un des niveaux de la Parole.

Le *sphota* recouvre une double réalité, avons-nous dit. L'aspect intérieur du *sphota* est l'intégration de l'objet par la conscience suprême (processus de *pratyaya*), l'aspect extérieur est l'objet sonore que représente le mot audible et qui manifeste l'aspect intérieur, par conséquent l'objet initialement intégré. On voit que les concepts de *shabda* et de *sphota* sont très proches, d'ailleurs Patañjali - puis Bhartrihari - les ont presque considérés comme synonymes. Pour être plus précis l'on peut dire que le *sphota* est le *shabda* en tant que mouvement d'expression, à ce titre les *mantrashâstra* le placent souvent au même niveau que *nâda* (cf. *supra*, nos explications à propos des *tattva*).

---

(34): Si tant est que ce Patañjali ne soit pas le célèbre *yogin* qui écrivit les non moins célèbres aphorismes, le concept du *sphota* est réputé avoir été intégré au *Yoga* par Vâchaspati Mishra au IXe siècle après J.C.

Cette expression passe évidemment par le langage, ceci étant source de confusion dans l'esprit occidental qui associe systématiquement parole et son audible. C'est là que se situe le risque d'incompréhension.

Pour Bhartrihari le mot existe en tant qu'unité dans l'esprit du locuteur, c'est le *sphota*. Lorsque le locuteur parle, il produit une suite de sons qui apparaissent comme différents et sont entendus successivement par l'auditeur, lequel perçoit finalement le mot en tant qu'unité... c'est-à-dire le même *sphota* qui était dans l'esprit du locuteur, et qui a véhiculé le sens du mot. L'objet, sous sa forme de *sphota*, est alors passé d'une conscience à une autre par l'intermédiaire de l'instrument que représente le son audible. Il y a eu en quelque sorte encodage puis décodage pour les besoins de la transmission.

Le *sphota* est inhérent à tous les êtres. Lorsqu'une personne veut communiquer une idée ou une signification, elle a recours au *sphota* qui existe dans son esprit en tant qu'unité. Elle produit alors une séquence sonore audible, qui se manifeste sous cette forme de séquence donc en tant que diversité. Et l'auditeur, qui ne perçoit réellement que cette diversité et elle seule, l'intègre mentalement en tant qu'unité ! L'auditeur n'a donc pas **perçu** à proprement parler cette idée ou cette signification, il l'a **conçue en fonction des indicateurs fournis par sa perception**. Le signal sonore s'est comporté en tant qu'incitateur de la conscience réceptrice à faire éclore en elle l'élément transmis, ce qui suppose qu'il s'y trouvait déjà de façon inhérente ! Nous en tirons une double conclusion : **d'une part le *sphota* est inhérent à la conscience émettrice comme à la conscience réceptrice, d'autre part le *sphota* est sous-jacent et préalable tout à la fois au son et au sens du mot parlé**. L'essence de la parole n'est donc pas le son.

Le caractère successif des "formants" sonores implique qu'ils soient perçus en tant qu'éléments multiples, alors que c'est bel et bien l'unité de l'objet de transmission qui existe, tant dans la conscience qui émet que dans celle qui reçoit. Or si l'essence de la parole ne se trouve pas dans le son elle ne se trouve pas non plus dans la conscience, car celle-ci ne peut la créer à partir de sa propre substance. Elle n'est donc ni dans l'élément sonore ni dans l'entité que constitue la conscience, elle est dans le *sphota*.

On pourrait objecter que les éléments multiples de la séquence sonore, une fois perçus, sont récapitulés dans la conscience réceptrice qui en reconstitue alors le sens global. Ceci représente une explication sur le plan "mécanique", mais ne doit pas occulter le fait que la conscience a besoin de la stabilité d'un support tel que le *sphota* pour reconstituer les éléments du langage. Pourtant une question se pose : comment l'unité-*sphota* peut-elle s'exprimer à travers la diversité du phénomène du langage ?

Pour un théoricien comme Bhartrihari, il existe une tendance interne au *sphota* lui-même, une tension vers l'expression, vers "l'éclatement" (ce qui nous ramène à l'étymologie du mot *sphota*), un mouvement vers la diversité, cette tendance étant au *sphota* ce que *Shakti* est à *Shabdabrahman* : une énergie propre à l'unité qui fait de celle-ci une potentialité de diversité, de multiplicité, donc de complexité. Bhartrihari donne à cette énergie le nom de *kratu*. Il distingue deux directions dans la constitution du phénomène de l'expression du *sphota* : d'une part cette énergie (*kratu*) inhérente au *sphota* lui-même, d'autre part le besoin de communication du locuteur, autrement dit de la conscience émettrice.

Bhartrihari estime que ce besoin de la conscience émettrice n'est autre que celui d'exprimer le *sphota* qui est en elle. Le *Brahman*, et l'homme à son image, contiennent donc l'énergie d'expression du Créateur en tant "qu'essence sonore", en tant que *Shabdabrahman*, et cette essence s'appelle plus précisément *shabdatattva*. Ceci explique également la démarche des *rishi* (35), propagateurs de l'énergie "sonore" de *Brahman*.

Il est évident que la relation entre l'unité et la diversité s'illustre dans cette théorie, et demeure le lieu de toutes les polémiques entre écoles dualistes et non-dualistes, sur l'identité ou la non-identité de l'être absolu et de ses qualités, ce qui revient à dire de la cause et de l'effet, question que nous avons abordée précédemment et qui tient au principe hologrammatique. Pour Bhartrihari l'identité doit être affirmée, et la puissance (*Shakti*) contenue dans le *Brahman*, ainsi que ses diverses manifestations, sont identiques au *Brahman* lui-même, dont elles ne sont que des réflexions qui n'existeraient pas sans lui. **Ni la pensée ni le verbe ne peuvent exister de façon indépendante, ils sont co-extensifs et dépendent d'une tension naturelle de l'esprit vers la connaissance et la communication**.

Il semble d'ailleurs que les recherches scientifiques les plus récentes tendent à prouver que les différentes fonctions de la conscience comme la mémoire, la volonté, la capacité de parler, celle de raisonner, etc..., ne sont pas indépendantes mais au contraire structurées par le rapport qu'elles entretiennent entre elles. Autrement dit nous découvrons peu à peu que la conscience est une entité dialectique, un complexe en perpétuel renouvellement, un incessant dialogue interne. Ces considérations, si elles ne peuvent être développées dans le cadre de ce livre, méritent néammoins une ample réflexion.

D'un point de vue métaphysique, Bhartrihari identifie le *sphota* avec le Soi ou âme individuelle incarnée (*âtman*). Le *sphota* existe dans le nouveau-né qui ne connaît aucune langue, et s'adapte à la langue maternelle qu'il apprend. Cependant, même si son langage s'enrichit mot après mot, l'idéation est complète dès le départ ; il importe de bien comprendre cette dimension globale et indivise du *sphota*. Le langage primaire et incomplet du jeune enfant n'est incomplet que parce qu'il ne possède pas encore la connaissance des nombreux mots parlés, non parce que le *sphota* qui est en lui est confus ou incomplet lui-même. Ainsi lorsqu'il dit "Maman !" ou "Bonbon !", il communique en réalité une phrase complète mais partiellement sous-entendue : "Je veux voir ma maman !" ou "Donne-moi un bonbon !", c'est bien ainsi que l'auditeur la comprend, d'ailleurs. L'idée est parfaitement claire, même si la séquence sonore audible est moins complète que celle qui serait transmise par un adulte connaissant bien sa langue. Il y a donc, chez l'enfant, dénotation ou extension du mot.

On comprend que le sens d'une phrase ne se réduit pas à la simple addition des différents mots qui la composent, et aussi que l'émission audible d'un seul mot peut signifier l'ensemble. Cette observation étant faite, on peut considérer la phrase comme l'unité de communication, celle qui véhicule le *sphota*. Elle constitue le signifiant global, dont les mots et les lettres ne sont que des instruments. Il en va de même dans le sens inverse, c'est-à-dire celui de la perception, et la phrase est perçue par l'auditeur comme un signifiant global, comme une unité de sens, le Tout ayant donc une valeur supérieure à la somme de ses parties.

---

(35): Rappelons qu'il s'agit des sages qui recevaient les révélations védiques. Nous en reparlerons dans la deuxième partie de cet ouvrage.

Cette valeur signifiante globale est appelée *vâchaka* (littéralement : "qui parle", "qui désigne"). Elle est perçue, interprétée, "retrouvée dans la conscience de l'auditeur" pourrait-on dire, sous la forme d'une sorte "d'éclair de compréhension" ou de "fulgurance de la pensée" qu'on appelle *pratibhâ*, et qui mérite que nous nous nous y attardions quelque peu.

Pratibhâ (du verbe *prati-BHÂ* : "apparaître à l'esprit", "devenir clair") est de même nature que le Moi intérieur, et révèle le *sphota* en tant que signification entière et indivisible d'une phrase (*vâkya-sphota*). Dans les phrases d'un seul mot il "prend possession" (36) de celui-ci, actualisant sous une forme unitaire ce qui nécessiterait normalement une diversité d'expression. *Pratibhâ* est du domaine de l'expérience intérieure, inhérent à chaque individu en tant que *samskâra* ("prédisposition", "impression") hérité de ses existences antérieures, dont l'esprit possède le pouvoir de rappeler le contenu du plus profond de notre être.

Il s'agit donc de la remémoration d'une impression laissée dans la conscience intérieure par l'usage du mot dans les vies antérieures, d'une "impression vocale" que le terme *shabdabhâvanâ* traduit d'ailleurs mieux et plus précisément que celui de *samskâra*. La fulguration du sens dans la conscience réceptrice serait donc en réalité l'exhumation soudaine d'un élément enfoui depuis une ou plusieurs incarnations. Cette explication suppose évidemment l'acceptation du principe de la réincarnation, ce qui est le cas général dans les différentes cultures où se pratique le mantra. Il ne peut être question ici de traiter de la réincarnation, sujet qui dépasse le cadre de ce livre.

On a parfois comparé *pratibhâ* à l'instinct, ou à toute autre manifestation d'origine génétique, une sorte de prédisposition ou de pré-programmation si l'on veut, qui n'est cependant pas un phénomène simple. On peut déceler plusieurs formes de *pratibhâ* en fonction de leur origine ; pour sa part, Bhartrihari en dénombre six :

- 1) *Svabhâva-pratibhâ* (nature),
- 2) *Charana-pratibhâ* (prescription traditionnelle),
- 3) *Abhyâsa-pratibhâ* (pratique répétée),
- 4) *Yoga-pratibhâ* (concentration de l'esprit),
- 5) *Adrista-pratibhâ* (actes accomplis dans les vies antérieures),
- 6) *Vishistopahita-pratibhâ* (grâce extérieure particulière).

La valeur signifiante globale d'une phrase (ou *vâchaka*) constitue une entité psychique qui, véhiculée par le support de la voix parlée, est perçue par l'auditeur et déclenche en lui le phénomène de *pratibhâ*. Le *vâchaka* est décomposé en parties distinctes et successives pour les besoins de sa transmission, puis reconstitué instantanément dans le phénomène de *pratibhâ*. Est-il besoin de préciser que l'exposition multiple du *vâchaka* favorise la transmission du *sphota* par simple effet d'accumulation : c'est d'ailleurs l'une des raisons - mais pas la seule - de ces nombreuses répétitions dont la pratique des mantras est, comme chacun le sait, familière.

Mais le *sphota* peut être également transmis directement, sans le canal du son audible. Il s'agit alors - pour l'auditeur - d'une appréhension psychique qu'il ressentira comme une intuition, et qui ne sera autre que la "vision" immédiate de *Pashyantî-Vâk*, ou - ce qui serait philosophiquement plus correct - sa "connaissance immédiate".

(36): On devrait dire "fait entrer son pouvoir", réalité que traduit bien le verbe anglais "*To empower*".

Section 2

Phénoménologie du *sphota*

La théorie du *sphota*, bien que fondée sur de très anciennes traditions, a été principalement développée par le shivaïsme du Cachemire. Elle a été exposée par Bhartrihari, combattue ultérieurement par Kumârila Bhatta (tenant de la doctrine *Mîmâmsa*), puis réhabilitée par Mandana Misra dans son fameux ouvrage : le *Sphotasiddhi*.

Kumârila Bhatta réfute l'existence du *sphota* en soutenant que la cause de la compréhension du sens réside dans les phonèmes eux-mêmes, groupés en unités de sens qui sont les mots (*pada*). Selon lui, les phonèmes qui composent un mot laissent une impression (*samskâra*) dans la conscience réceptrice, le dernier phonème potentialisant ces impressions et révélant la signification du mot. La suite des phonèmes créerait donc des dispositions mentales, que le dernier d'entre eux viendrait en quelque sorte valider, déclenchant ainsi la révélation du sens.

Cette argumentation est pourfendue par Mandana Misra, qui objecte (37) que les *samskâra* ou impressions laissées par les différentes lettres d'un mot sont les mêmes si l'on modifie leur ordre de succession, voire si on l'inverse. On peut citer l'exemple anagrammatique des mots "crédit" et "décrit", et aller jusqu'à la preuve par l'absurde avec les deux anagrammes "munster" et "sternum" ! Puisque leurs lettres sont identiques, leurs *samskâra* devraient l'être également, pourtant les deux significations sont radicalement différentes. S'il en est ainsi, c'est que la transmission du sens passe par une autre voie que celle de la transmission successive des parties constituantes du mot, ce qui nous ramène à la relation du Tout et de ses parties.

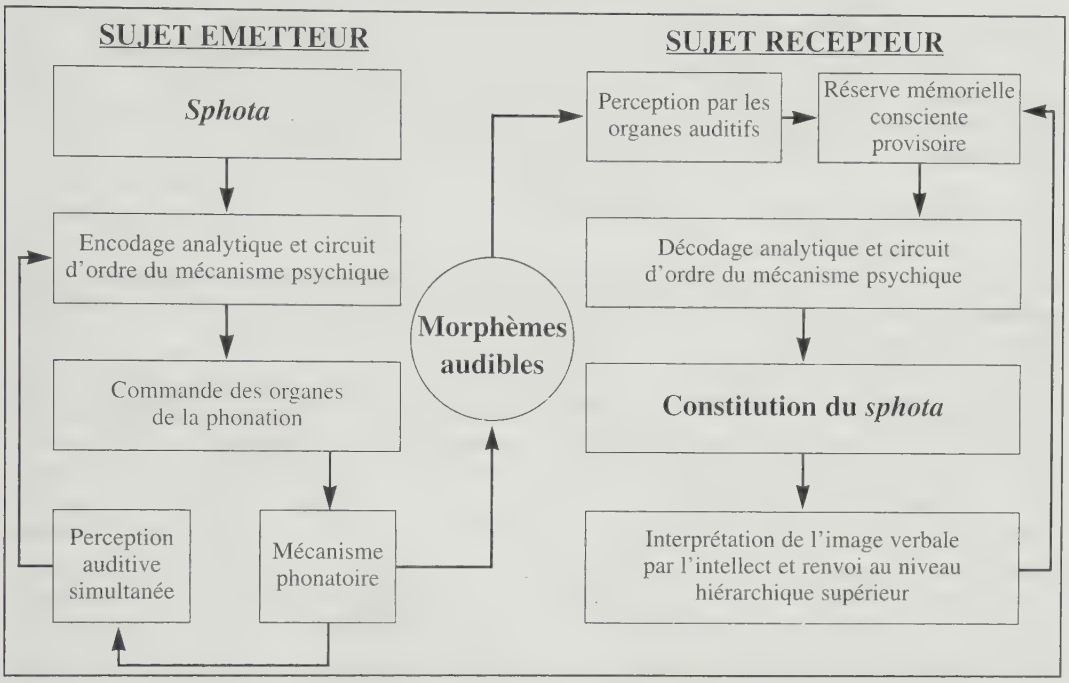
Ces parties (lettres ou phonèmes) qui semblent poser problème aux théoriciens, la doctrine du *sphota* ne les néglige d'ailleurs pas, simplement elle considère que la séquence qu'elles forment (avec leurs différents *samskâra*) constitue l'instrument du *sphota*, en un processus qui ne s'oppose en aucun cas à la réalité de celui-ci.

Par un parallélisme remarquable, le *sphota* est transmis de la conscience du sujet émetteur à celle du sujet récepteur. Il existe un circuit convertisseur encodeur/décodeur, qui traduit en éléments linguistiques ce qui - au départ - est idéation, et inversement pour le processus de réception. *Sphota* et circuit convertisseur sont les éléments centraux du système de transmission. Plus à la périphérie l'on trouve les mécanismes de phonation et de perception, le signal sonore (les phonèmes audibles) se situant dans la zone extérieure. Ceci donne l'idée du mécanisme selon un schéma concentrique. Mais on doit compliquer quelque peu ce modèle en considérant qu'il existe aussi une perception auditive chez le sujet émetteur, qui le guide dans l'énonciation de la séquence des phonèmes, tout comme il existe chez le sujet récepteur une sorte de renvoi automatique des plus petits éléments perçus vers le niveau supérieur de la hiérarchie linguistique, les phonèmes formant les mots, les mots formant les phrases, etc...

---

(37): *Sphotasiddhi, Kârikâ* 7.

De la sorte les phonèmes multiples renvoient au fur et à mesure à la constitution d'un *sphota* de plus en plus proche de l'unité, et donc de l'idéation première, telle qu'elle existait dans la conscience émettrice. C'est alors un schéma double qui peut le mieux rendre compte du mécanisme ; on peut le figurer, de manière résumée, comme ci-dessous.



LE MECANISME DE LA TRANSMISSION DU *SPHOTA*

Il est donc faux de déclarer que c'est le dernier élément qui véhicule le sens, et non la séquence entière sous sa forme de *sphota*. Sinon, reprend Mandana Misra (38), cela reviendrait à détruire la relation entre la parole et son sens. Les lettres sont bien les instruments de l'expression du sens, mais en tant qu'éléments multiples elles ne peuvent porter atteinte à l'unité du *sphota* qui - lui - contient le sens entier et de façon inaltérable. L'intervention d'un instrument ne peut avoir pour effet de hisser celui-ci au-dessus de son statut d'instrumentalité.

Les subdivisions apparentes que l'on perçoit lors de l'expression sonore audible ne sont que des manifestations périphériques, des effets secondaires, de la transmission du *sphota* qui - lui - se maintient en tant qu'unité sur un plan beaucoup plus élevé. Ce sont nos propres limitations qui nous font percevoir une division là où la réalité demeure indivise. Là, nous touchons du doigt cette importante différence de nature entre subtil et grossier, ou plus exactement entre *Pashyantî-Vâk* et *Vaikharî-Vâk*. Les *mantrashâstra* enseignent qu'il s'agit du passage de l'état *mâtrikâ* (39) du *shabda* à celui de son apparence directement perceptible, ou de sa "résonance" en tant que *varna* (lettres). La division que manifestent les phonèmes résulte de l'effort (*prayatna*) physique du locuteur pour s'exprimer, mais elle est également nécessaire à la perception par l'auditeur.

(38): *Sphotasiddhi*, *Kârikâ* 10.
(39): Voir *supra*, chapitre III, section 5, le schéma intitulé "Correspondances mantriques des *tattva*".

Les phonèmes ne véhiculent pas en eux-mêmes le sens, ils véhiculent le *sphota* qui - une fois manifesté dans la conscience de l'auditeur - révèle le sens. Les phonèmes sont les instruments de l'expression, le *sphota* est l'expression, tandis que le sens est l'exprimé.

Comme dans l'exemple de l'hologramme, chacun des phonèmes contient la totalité ou la quasi-totalité du *sphota*, et imprime dans la conscience de l'auditeur une impression (*samskâra*). La succession de ces *samskâra* entraîne un tri, un processus par élimination, dans la conscience réceptrice, et la signification - d'abord très vague - apparaît progressivement jusqu'à ce que le dernier phonème révèle le *sphota* entier, qui se trouvait déjà (en son entier, également) dans cette même conscience réceptrice.

Si l'on reprend le cas des mots "Crédit" et "Décrit", on s'aperçoit que l'accentuation, ou l'effort physique de prononciation, d'une même lettre (le D, par exemple), s'effectue différemment selon la place qu'elle tient à l'intérieur du mot. Bien que les phonèmes pris séparément soient identiques, le *sphota* de chaque mot sera différent, tout comme leurs sens seront différents aussi.

Le *sphota* peut donc être connu par l'expérience, sans qu'il y ait besoin d'inférence pour le découvrir. Par contre, il est intéressant de mentionner au passage que la perception parfaite du *sphota* s'accomplit à travers une suite d'approximations ou de perceptions imparfaites.

Le *sphota* est noumène, le phonème est phénomène. Le phonème est dépendant du *sphota* à qui il doit son existence en tant que phénomène. Les qualités d'accentuation, d'intensité, de hauteur, de timbre, etc..., ne sont que celles du son des phonèmes (*dhvani*) et non celles du *sphota*, mais elles rendent possible la transmission du *sphota*. C'est l'infrastructure du *sphota* qui rend possible la transmission de l'objet, cependant que le phonème est lui-même nécessaire au *sphota* pour qu'il manifeste le sens dans la conscience du sujet percepteur.

Lorsque la connaissance du Tout existe, nous en connaissons aussi les parties mais c'est le Tout qui prime. Lorsque nous avons la vision globale d'un tableau, nous en connaissons aussi les couleurs et les formes dans leur diversité, mais nous considérons cependant celui-ci comme un Tout, et c'est ce Tout qui est signifiant. La connaissance des parties est préalable mais finalement secondaire. De même l'auditeur perçoit le mot à travers une suite de phonèmes, une diversité qui manifeste le Tout en tant qu'unité de connaissance. Le processus apparaît comme une tension vers la révélation. C'est à travers cette différenciation apparente que le *sphota* indifférencié est révélé. C'est la voie de transmission indispensable pour nos consciences limitées, l'approximation (l'erreur) des phonèmes successifs étant de la nature de nos limitations. Mais l'erreur introduit finalement la vérité, l'objet et la forme de la cognition étant alors identiques. C'est une adéquation nouvelle qui se fait jour, une nouvelle équivalence.

Cette équivalence entre l'objet et la forme est le résultat d'une fonction de l'esprit, non d'une fonction des organes extérieurs de la perception. L'idée initiale du sujet émetteur est la cause des phonèmes exprimés, qui sont à leur tour entendus par le sujet récepteur et provoquent l'émergence de la même idée dans la conscience de celui-ci. Du point de vue de la causalité, le mot et le sens peuvent ainsi être alternativement la cause ou l'effet.

Les phonèmes et les mots ne sont toutefois pas les seuls conducteurs du *sphota* : on peut même dire qu'il existe une hiérarchie des différents niveaux de conduction, ainsi en partant du phonème (les lettres) on trouve le mot, puis la phrase, la strophe, le chapitre, le livre, la langue, et même le langage dans son sens universel... Tous ces niveaux sont autant de *sphota*, et l'on parle de *sphota* du mot, de *sphota* de la phrase, etc..., comme on pourrait parler de *sphota* du langage. Mais en tant qu'idéation il n'y a, bien entendu, qu'un seul et même *sphota*. Les différentes lettres révèlent le mot, une séquence de mots révèle la phrase, la suite des phrases révèle la strophe, etc..., chaque niveau de cette hiérarchie étant révélé par le niveau immédiatement inférieur, la diversité renvoyant finalement à l'unité de telle sorte que Bhartrihari a pu dire que toute différence présuppose une unité. De même toute expression présuppose un principe initial "d'expressivité" qui réside dans *Shabdabrahman* ou le niveau de *Parâ-Vâk*.

Malgré l'existence de cette hiérarchie théorique, la principale unité de communication du *sphota* demeure - comme nous le disions - la phrase, du moins c'est la thèse la plus couramment admise. La signification de la phrase est révélée par la suite des approximations que constituent les mots par rapport à cette phrase. Il s'agit toujours d'un phénomène de reconstitution du Tout par expressions successives de ses parties constitutives, aux différents niveaux de celles-ci. Ces parties, une fois le Tout révélé, apparaissent sans finalité individuelle. La superstructure, au fur et à mesure qu'elle apparaît, renvoie l'infrastructure à son état de simple instrument. Et la superstructure la plus déterminante est la phrase.

A l'intérieur de la phrase les mots n'ont qu'une existence éphémère, et s'effacent devant la réalité du *vâkya-sphota* (le "*sphota* de la phrase"), comme c'est le cas des phonèmes devant le *sphota* du mot. La relation du mot et de la phrase peut connaître un avatar particulier : lorsque la phrase ne comporte qu'un seul mot. Pour Bhartrihari, ce mot qui peut paraître insuffisant, ou cette phrase qui peut paraître déficiente, disons cet élément isolé, peut cependant transmettre le *sphota* dans son integralité. Ceci nécessite toutefois la perception étendue ou intuition fulgurante (*pratibhâ*), dont nous avons parlé (cf. *supra*). Ce cas particulier ne doit pas être considéré comme une hypothèse d'école, bien au contraire il est extrêmement courant dans la pratique des mantras, qu'il s'agisse de *bîja* ou du simple nom d'une divinité ainsi que nous le verrons dans la quatrième partie de ce livre.

Nous pouvons à présent reprendre et compléter nos explications concernant les différents niveaux de la Parole (Chapitre II, section 1).

Le *shabda* s'incarne, pourrait-on dire, à travers ces différents niveaux (qui sont, rappelons-le, *Parâ-Vâk*, *Pashyantî-Vâk*, *Madhyamâ-Vâk*, et *Vaikharî-Vâk*), et s'extériorise au moyen de la multiplicité qu'implique l'expression, afin de se transmettre. La connaissance se transmet au moyen de la parole. Il n'y a pas de connaissance qui n'implique un ou plusieurs niveaux de la parole. Pour Bhartrihari, la cognition nécessite le *shabda*. Le *shabda* et la conscience sont indissociables et s'impliquent réciproquement, tout comme ils sont la source de toute connaissance en tant que *Shabdabrahman*, unité formant la diversité. On a déjà dit, en sens inverse, que la diversité présuppose l'unité.

L'expression audible a besoin de la durée pour s'accomplir, et le sens - intemporel au niveau de *Shabdabrahman* (*Parâ-Vâk*) - utilise la fonction "limitante" de la temporalité pour se manifester à travers la parole audible. Toute succession nécessite un facteur temporel pour être perçue, mais elle exprime une globalité intemporelle. Cette dernière paraît d'autant plus évidente que le discours est rapide, le rétrécissement des intervalles de silence faisant insensiblement passer du discontinu au continu. Et même si la constitution de cette globalité dans la conscience n'est pas instantanée, elle n'est en tout cas en rien redevable au temps objectif mesurable.

Ceci étant exposé, les différents niveaux de la Parole peuvent maintenant se définir de la façon suivante, du plus grossier au plus subtil :

- 1) Vaikharî-Vâk. C'est la parole audible, grossière, exprimée par le locuteur et entendue par l'auditeur. L'énergie du *prâna* permet aux organes phonatoires et auditifs de produire et d'entendre ce niveau de la Parole sous la forme d'une séquence temporelle.

- 2) Madhyamâ-Vâk. Niveau de la conception mentale des mots, avant la locution ou après l'audition selon le sens où l'on considère le processus. *Madhyamâ-Vâk* correspond à l'intellect (*buddhi*). C'est une parole intérieure où tous les éléments de la phrase sont présents à l'esprit, et qui peut - selon la langue - interpréter le même *sphota* sous des formes diverses. Le temps n'y est pas identique à celui de *Vaikharî-Vâk*.

- 3) Pashyantî-Vâk. Voici le niveau de l'expérience directe du *vâkya-sphota* en tant que globalité nouménale, niveau où le mot et la signification sont unis en une seule réalité intemporelle. C'est l'intuition de la signification, le *pratibhâ*, le plan de l'expérience des *rishi* qui transmirent les *Veda* par appréhension directe du *sphota*. En *Pashyanti-Vâk* résident à la fois la connaissance et le désir de la transmettre.

- 4) Parâ-Vâk. Selon les traditions il s'agirait du niveau de réalité suprême associé à *Shabdabrahman*, *Parâbrahman*, ou encore *Parama Shiva*. Il s'agit d'un état d'unité de la Parole avec la suprême conscience, que certains identifient plutôt à *Shakti*.

Pour nous résumer et établir en notre esprit une conception claire, nous pouvons conclure comme suit.

La Parole (le Verbe) dans son essence est *Brahman* qui se projette, ou si l'on veut *Brahman* sous sa forme projective née de l'action de *Shakti*. Il se concentre sous la forme de *Parashabda*, qui s'extériorise par le moyen d'émanations descendantes, des plus subtiles aux plus grossières, jusqu'à *Vaikharî-Vâk* qui en constitue la forme audible (*dhvani*). La nature la plus élevée, l'essence indivise, est *shabda*, tandis que la forme projective est *sphota*, dont les subdivisions suivent les différents états des émanations du subtil au grossier. Le *sphota*, correspondant à une appréhension de l'*artha* déjà accomplie puisqu'il contient le sens, ne peut exister au niveau de *Shabdabrahman* lui-même mais au niveau de *Parashabda*. Puisque l'appréhension au niveau de *Parashabda* a pour résultat une équivalence parfaite, plus haut sera le niveau de la perception et plus pure sera l'équivalence. Le niveau de perception des *rishi* a permis de capter des structures très proches de l'équivalence parfaite et du Verbe divin.

Et ces structures sont les mantras.

Afin de mieux comprendre les différents éléments de ce mécanisme on peut effectuer une expérience très simple. Il faut disposer d'une pièce chaude et humide, pourvue d'une table avec un plateau en verre, ou de tout autre support parfaitement lisse. Si l'on y pose un verre rempli de glaçons, après avoir pris soin de bien l'essuyer, on constatera bientôt que le verre a laissé l'empreinte de sa base sur le support lisse, sous forme de condensation. Cette condensation, qui aura pris exactement la forme de la base du verre (ronde, carrée, ou autre...), ne vient évidemment pas d'un quelconque écoulement sur les bords du verre, mais tout simplement de l'eau présente dans l'air ambiant sous forme d'humidité, qui passe de l'état gazeux à l'état liquide sous l'effet de l'abaissement de la température dû à la présence des glaçons.

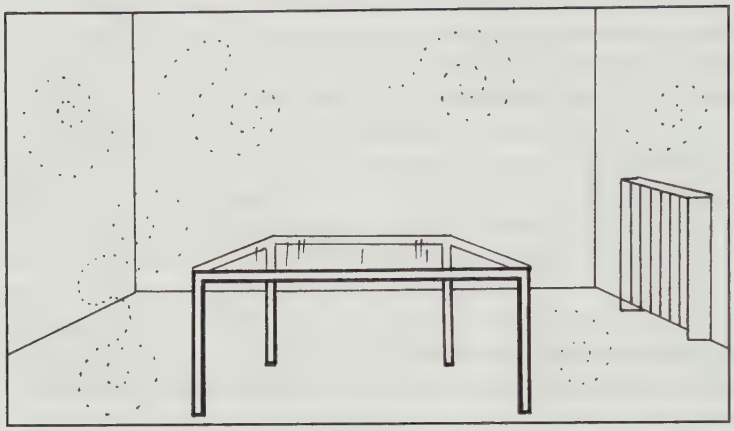
L'humidité est comparable au *shabda*, omniprésent, informe, et inexpressif par lui-même. La trace de condensation résultante, délimitée et expressive puisqu'elle révèle la forme du verre, représente le *sphota* : quant à la réalisation par la conscience de cette forme et du symbole qu'elle véhicule, elle relève du mécanisme de *pratibhâ*. Le *shabda* contient potentiellement toutes les formes que le *sphota* révèlera à la conscience réceptrice, mais on remarquera que le processus nécessite une cause instrumentale ou un moyen pour s'accomplir : c'est le verre, l'élément formel qui détermine la finalité. Cet élément révélateur, qui renferme en lui la forme et la désigne, peut être assimilé au mantra. Le mantra constitue la forme permettant d'actualiser l'élément phonético-révélateur qu'est le *sphota*. L'existence objective du *sphota* a besoin du support formel qu'est le mantra ; celui-ci imprime son empreinte, ou sa "limite", à une entité informelle pour en faire ressortir une entité actuelle et délimitée. Il est en quelque sorte le "limiteur-révélateur" du *sphota*, tout en étant lui-même constitué de *shabda*.

Mais alors, va-t-on dire, le mantra rentre dans la catégorie des éléments du langage que nous avons évoqués en parlant du *sphota*. Sur le plan grossier qui est celui du langage parlé, donc des sons audibles, il en est bien ainsi, et le son d'un mantra - pris en tant que *dhvani* - ne se distingue pas des autres formes de l'expression verbale, qu'il s'agisse des phonèmes, des phrases, ou des mots (40). Mais la forme du mantra renferme l'identité du principe contenu dans la suprême conscience, ou si l'on veut celle du nom substantiel tel que nous l'avons expliqué au chapitre II section 3. Et si en tant que *dhvani* le mantra rentre dans la catégorie de *Vaikharî-Vâk* il n'en est pas de même en tant que *shabda* : à ce niveau le mantra n'est pas un instrument de communication vulgaire, il représente l'équivalence d'un élément ou d'un principe divins... si ce n'est de Dieu lui-même. D'où tient-il cette qualité ? De la révélation faite aux *rishi*, qui l'ont ensuite scrupuleusement transmise. On peut donc dire que les mantras sont des formes phoniques révélées, ou - pour reprendre notre exemple - des verres aux formes bien particulières, correspondant au plus haut niveau des émanations de *Shabdabrahman*.

Bien sûr il existe des formes plus ou moins élevées du mantra, et l'on passe ainsi - comme nous le verrons dans la quatrième partie de cet ouvrage - du niveau de la conscience de la divinité à celui de l'acquisition de la fortune (41), mais cette promiscuité est typiquement indienne, et le niveau de qualité ne peut échapper à l'évidence. En effet, ainsi que nous allons maintenant le constater, le véritable mantra porte l'éternelle empreinte de la transcendance.

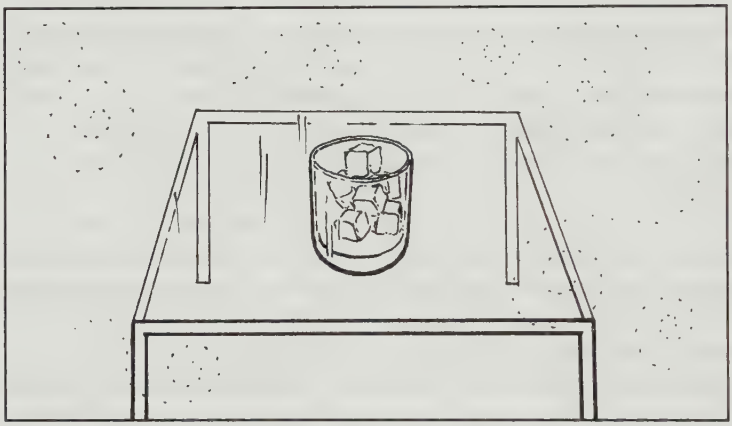
---

(40): On doit tout de même rappeler que le *dhvani* d'un mantra est souvent un "nom substantiel dérivé", comme il est expliqué *supra*, chapitre II, section 3, du moins pour les mantras dont l'authenticité est attestée.
(41): On peut évidemment douter, dans ce dernier cas, de l'authenticité de la révélation, ou de la rigueur de la transmission !



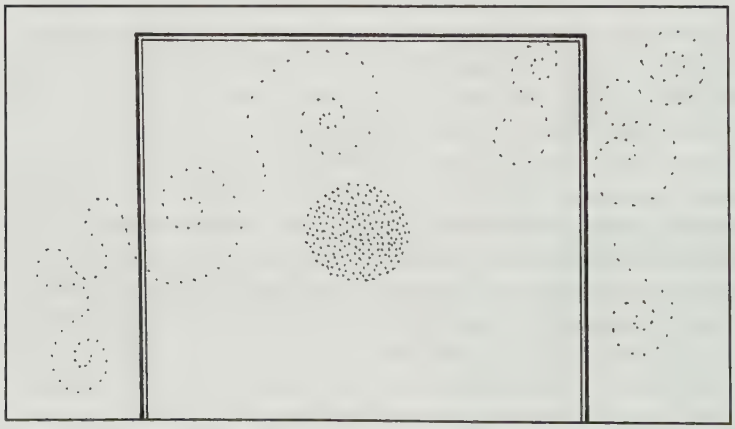
Sur le plateau en verre lisse d'une table, dans une pièce chaude et humide,

Figure 1



poser un verre rond rempli de glaçons.

Figure 2



Quelques minutes plus tard, enlever le verre. Il reste la trace circulaire de la condensation. Voir page précédente.

Figure 3

Section 3

Transcendance et immanence du mantra

Comme toute forme de pensée religieuse l'hindouisme s'oppose à l'idée de hasard, et ne peut accepter que la création soit le fruit d'une quelconque indétermination. Le *Brahman* "s'extériorise" sous la forme du monde, il s'extériorise en tant que Parole, et l'esprit comme la matière ne sont finalement que des aspects de cette Parole. Le *pratyaya* est le moyen par lequel la conscience divine fait rentrer en elle les résultantes des relations entre les éléments qui en sont issus, en un mécanisme cosmique d'auto-connaissance mais aussi de révolution continue des effets et des causes. L'ensemble se présente donc comme un système organisé.

Cette mécanique créatrice a un but, nous l'avons dit, c'est la réintégration ou la réabsorption dans son Créateur. L'homme, en tant que microcosme, est également issu de la Parole et est appelé à rejoindre le niveau le plus élevé de celle-ci, à savoir celui de *Shabdabrahman*. Pour cela, il dispose d'un instrument qui est Parole lui-aussi : le mantra. Là encore, nous nous trouvons en face d'un système organisé : depuis les débuts de l'époque védique jusqu'à nos jours, le mantra apparaît en tant que structure, et même en tant que structure complexe.

Objet d'équivalence possédant un pouvoir de liaison, pont entre deux mondes, faculté de réintégration à caractère vocal, et système universel d'adhésion à l'acte créateur, le mantra s'avère à la fois réalité d'essence divine et instrument propre à faire pénétrer l'homme dans le langage créateur divin. On peut alors l'envisager sous l'aspect de sa transcendance et sous celui de son immanence. C'est assez dire qu'il s'agit d'une démarche mystique majeure.

En sa qualité d'aspect sonore de la divinité le mantra est d'abord transcendance. Lorsque nous disons "sonore" nous parlons évidemment de *shabda*, et non pas d'une quelconque forme audible, même si cette forme existe tout en bas de la hiérarchie des émanations. D'autre part nous avons vu que le *sphota* est porteur de l'*artha*, et que l'*artha* c'est le sens mais c'est aussi l'objet. En d'autres termes le mantra qui véhicule le *sphota* véhicule donc l'objet du processus de *pratyaya*, et par application du principe d'équivalence l'objet divinisé par son appréhension devient accessible au mantra et à celui qui l'énonce.

Le mantra relie, car le son - qui se propage en cercles concentriques - possède le pouvoir d'appréhender simultanément plusieurs objets de création, de susciter des équivalences, ou de provoquer des mutations. Ceci peut aller jusqu'à des transformations matérielles. Rien ne se crée, rien ne se perd... Mais le mantra ne peut rien détruire, de même qu'habituellement il ne peut rien construire (42). La logique d'équivalence propre aux *mantrashâstra*, et qui constitue ni plus ni moins qu'une alchimie pure et simple (si ce dernier mot peut trouver sa place dans ce livre), restitue au processus son sens concret, apportant à la relation entre le Verbe et Dieu la dimension qui manque au *dhikr* comme à l'hésychasme : celle de l'identité.

---

(42): Du moins en tant que *shabda*, tandis qu'en tant que *dhvani*, les vibrations physiques du son peuvent opérer des constructions ou des destructions matérielles, ce qui explique le danger que constitue l'utilisation concrète du Verbe par des personnalités qui n'en sont pas dignes.

Donc, pour la tradition, les mantras ne relèvent pas d'un quelconque assemblage fantaisiste de phonèmes, mais constituent formellement des "mots de puissance" dotés d'un pouvoir effectif en vertu de la loi d'équivalence. C'est la divinité elle-même qui existe à travers le mantra, or comme la divinité existe à travers toute la création, c'est l'univers entier qui - en tant que mantra - glorifie son Créateur. Ceci explique la phrase de John Woodroffe placée en épigraphe à ce livre : "*un Mantra est le Monde perçu comme son et sous son aspect de son*".

Dans cette perspective on peut aller jusqu'à dire que la divinité "se développe" à travers le mantra, comme l'écho de la voix proférée se multiplie dans la montagne, ou comme la conscience se développe à travers la complexification de l'évolution. Mais en substance la divinité et le mantra sont bien identiques ; s'il y a développement, ou extension, il y a alors co-extension de la divinité et du mantra. Le mantra est considéré comme hypostase. Cette idée se trouve bien évidemment en contradiction avec les dogmes chrétiens, qui la rejettent en la taxant "d'onomatothéisme". Il n'est pas dans notre propos d'entrer dans ce débat, mais le Christ n'a-t-il pas lui-même évoqué cette relation du nom et de la présence effective de celui qui est nommé (43).

Dieu crée en se récitant lui-même à travers la création, "nom intégral" dont l'énoncé rejoint toujours sa cause en embrassant ses effets, car *Shabdabrahman* est bien la cause du monde. En ce sens le mantra est sans limite, en-dehors de l'expérience humaine, donc proprement transcendant. Il n'y a pas de triangle sans sommet et, comme l'indiquait le schéma du chapitre III, section 1, l'unité (sommet du triangle supérieur) est préalable à la disjonction. Or c'est cette unité qui, au fond est transcendante.

Mais en revanche il existe un second triangle, une zone de manifestation, ou d'expérience comme on voudra, qui est notre monde des phénomènes et le domaine de l'action humaine. C'est une deuxième dimension du mantra, qui est ouverte à l'immanence.

Comme tout objet de la création, l'homme est constitué des émanations de *Shabdabrahman*, donc de Dieu en tant que Parole, ce qui fait de cette Parole la cause immanente de l'homme. Nous avons vu, d'autre part, que le processus de réintégration dans la divinité se trouve pour ainsi dire inscrit dans le destin de l'humanité, et que les *tattva* - cet "ordonnancement des essences" - tirent l'homme vers le haut en un processus de résorption. Le mantra, en sa qualité d'instrument de salut, est placé en l'être humain à la fois comme garantie et comme moyen de remonter l'échelle afin d'atteindre au but suprême (44). Et puisque le mantra est une participation de Dieu, c'est Dieu lui-même qui est immanent à l'être humain. Dieu réside en lui à travers le mantra révélé.

Ce dernier est donc - et demeure - intérieur à l'homme. Son immanence n'est en rien remise en cause par le fait qu'il se transmette au moyen de l'initiation, ce qui pourrait constituer une objection, car c'est bien la même participation qui se transmet depuis l'origine sans que l'homme puisse y changer quoi que ce soit, s'agissant d'une pulsion de sa conscience profonde.

---

(43): On peut citer la célèbre assertion : "*Car où deux ou trois personnes se trouvent réunies en mon nom, je suis là au milieu d'elles.*" (Matth. XVIII, 20).

(44): On remarquera que pour le bouddhisme la problématique est plus simple, puisque l'homme est alors censé porter en lui la dimension suprême, seule importe la méthode à employer pour en prendre conscience. C'est ainsi que le mantra bouddhique est totalement instrumentalisé, et non pas hypostasié.

En effet l'initiation révèle et met en oeuvre, elle ne crée pas de l'extérieur. Le mantra comme son action restent à l'intérieur de la conscience de celui qui l'énonce et lui donne vie. De même que celui qui profère la parole dans la montagne découvre sa propre parole par l'écho ou la réflexion de celle-ci, c'est le pratiquant qui fait vivre le mantra et renvoie à Dieu, au bout du compte, sa propre image au moyen de la parole.

L'énergie insufflée dans le mantra est aussi insufflée dans l'homme par le Créateur, dans un mouvement identique ou une adéquation permettant au projet divin de s'accomplir. Il existe une pré-programmation pour l'expression, tout comme nous disions (chapitre IV, section 1) qu'il existait une pré-programmation pour la perception. Le besoin d'exprimer le *sphota* est inhérent à la conscience, tout comme l'est la capacité d'en saisir instantanément la réalité par le processus de *pratibhâ*. On comprend mieux alors l'immanence du mantra, lequel apparaît à la fois comme conscience, énergie, et Verbe.

On comprend mieux également la démarche supérieure des *rishi* védiques, ces premiers "découvreurs" des mantras : ils ont su opérer la jonction de la transcendance et de l'immanence, et à travers eux l'on comprend que la transcendance est immanente à l'homme. Ceci peut d'ailleurs être rapproché de la Genèse, qui relate l'intimité d'Adam avec Dieu, autrement dit le rapport de l'immanence avec la transcendance. Nous avons vu qu'Adam possédait le pouvoir de nommer, ce qui constituait une prérogative d'origine divine, mais il faut noter également la proximité de l'homme et de la nature, évidente dans le paradis terrestre (Gen. I, 27 à 30, et II, 8 à 20). En effet, si Dieu nomma les éléments de la création (Gen. I, 5 à 10), il permit aussi à l'homme d'user de cette faculté (Gen. II, 19, 20), ce qui impliquait une relation très étroite d'une part entre le Créateur, l'homme, et la nature, d'autre part entre l'objet nommé et le nom lui-même.

Depuis que les parfums du jardin d'Eden se sont estompés, il est très difficile à l'homme de comprendre ces relations et ces "noms substantiels", pourtant l'on pressent dans ces textes ce que furent les origines et les conditions premières du langage. L'éloignement et l'incompréhension de ces origines et de ces conditions font qu'aujourd'hui l'on ne considère plus guère les traditions de la Parole que comme de la basse magie. L'homme moderne a souvent perdu le sens de la transcendance, et ne s'interroge à propos de l'immanence que lorsqu'il tourne son regard vers l'intérieur de lui-même. Le mantra relie ces deux termes.

La substance verbale participe de la substance divine par émanation, et de la conscience humaine par émergence. Elle connaît donc un double mouvement, descendant et ascendant, une double relation à son objet qu'est l'homme, par conséquent une double dimension, transcendante et immanente. Sans ce va-et-vient cosmique, le projet créateur initial n'aurait pas pu prospérer, le mantra demeurerait inintelligible et sa cause non-efficiente.

La cause se transforme-t-elle dans son effet ? Oui et non. Car si la conscience créatrice, en tant que *Shabdabrahman*, est parfaite, éternelle, immuable, les consciences dérivées que sont les personnalités créées et incarnées sont - elles - perfectibles, évoluant sans cesse dans le grand mouvement de convergence qui amènera le retour dans le sein de la conscience suprême. Or ces consciences sont elles-mêmes *Brahman*, puisque rien ne saurait se situer en-dehors de lui. Dans ce sens on peut considérer que - s'il n'y a pas à proprement parler retour de l'effet sur sa cause - il existe tout de même une transitivité dans l'acte créateur vis-à-vis des effets destinés à retourner à leur cause ! C'est dans cette transitivité, expression de la volonté divine, que se situe la fonction du mantra.

C'est un peu comme si, par amour pour ses créatures, *Shabdabrahman* s'était projeté dans la Parole et leur avait transmise celle-ci - par l'intermédiaire des *rishi* - telle une corde jetée à travers l'abîme cosmique et permettant à l'être incarné de rejoindre son Créateur. Cette faculté d'ascension est une constante des mantras de la grande tradition, et l'on parle d'ailleurs souvent de "sentir le mantra monter en soi", de "l'ascension" ou de la "surrection" d'un mantra. Cette ascension doit aller jusqu'à l'identification avec la divinité, et la transcendance monte alors, immanente, des profondeurs de l'homme...

L'union à Dieu : c'est le suprême pouvoir du mantra. Nous verrons, dans la quatrième partie de ce livre, que les mantras sont supposés posséder de nombreux "pouvoirs" sur le plan terrestre, mais ceux-ci - réels ou imaginaires - restent secondaires par rapport au grand dessein. La fusion en Dieu ou en l'ultime transcendance, si elle constitue plutôt une démarche individuelle dans le cadre de l'hindouisme, semble avoir été une affaire collective aux débuts de l'époque védique (45), et l'être redevenue - dans un cadre philosophique différent - avec le bouddhisme *Mahâyâna* et l'engagement des *bodhisattva* (46). Il faudrait alors substituer au mot "ascension" celui de "convergence".

Cette nécessité de l'évolution explique que le transcendant soit devenu en partie immanent. C'est de cette façon, et de cette façon seulement, que l'esprit et la matière rejoindront leur état initial, ou état de *Parashabda*, de même que l'homme, complexe d'esprit et de matière, le premier transcendant la seconde à laquelle il est pourtant immanent depuis leur séparation originelle. Mais si transcendance et immanence se rejoignent dans le mantra, comme elles se rejoignent dans l'homme, c'est le mantra qui s'offre à l'homme comme un divin présent. Il appartient alors à l'homme de s'ouvrir au mantra.

Essence divine, le mantra rejoint le domaine existentiel et les limites que celui-ci impose, mais cette limitation est paradoxalement indispensable à son extension, de même qu'à la libération de l'homme puisque le mantra possède un pouvoir salvateur, qu'il s'enracine dans les plus anciennes traditions mystiques de l'humanité, et qu'il perpétue le principe de la création, avec son corollaire : il est permis à l'homme d'exercer un pouvoir divin dans la mesure où l'homme rejoint le principe divin.

Nous voici à présent parvenus au terme de notre approche purement théorique. Elle était certes très sommaire, mais le lecteur intéressé pourra combler son appétit en consultant des ouvrages plus particulièrement consacrés à la philosophie indienne. La bibliographie placée à la fin de ce livre lui donne déjà matière à étudier, mais on pourrait l'étendre, elle aussi, tant ce domaine de la pensée est vaste et multiple. En effet, comme on peut le constater, la linguistique, la métaphysique, et la sotériologie, s'enchevètrent pour former l'humus composite de notre sujet. Ceci peut paraître baroque, déroutant, extravagant même, et pourtant c'est de cette façon que se présente, dans toute sa complexité, mais aussi dans toute son authenticité, le concept général du mantra.

(45): C'est ainsi qu'il convient d'interpréter le système des castes, et la responsabilité qui incombait à la première d'entre elles.

(46): Par contre, dans le cadre bouddhiste, c'est la libération du cycle des réincarnations qui est recherchée, et non pas l'union avec un Dieu extérieur à l'homme.

DEUXIEME PARTIE

CONTEXTE DU MANTRA

L'initiation, tension ascendante résolutrice mais aussi centration du multiple.

CHAPITRE I

ORIGINES DES MANTRAS

Né en milieu védique où la divinité est une présence foisonnante, le mantra a ensuite été véhiculé en milieu bouddhiste, une "religion sans Dieu" comme on l'a souvent appelée. Dans ces conditions il est évident que le parcours de cette institution - qui représente un instrument de puissance - mérite examen, ballottée qu'elle semble être entre deux points sinon opposés du moins éloignés, car le Bouddha a pris ses distances vis-à-vis de l'orthodoxie védique... c'est le moins que l'on puisse dire.

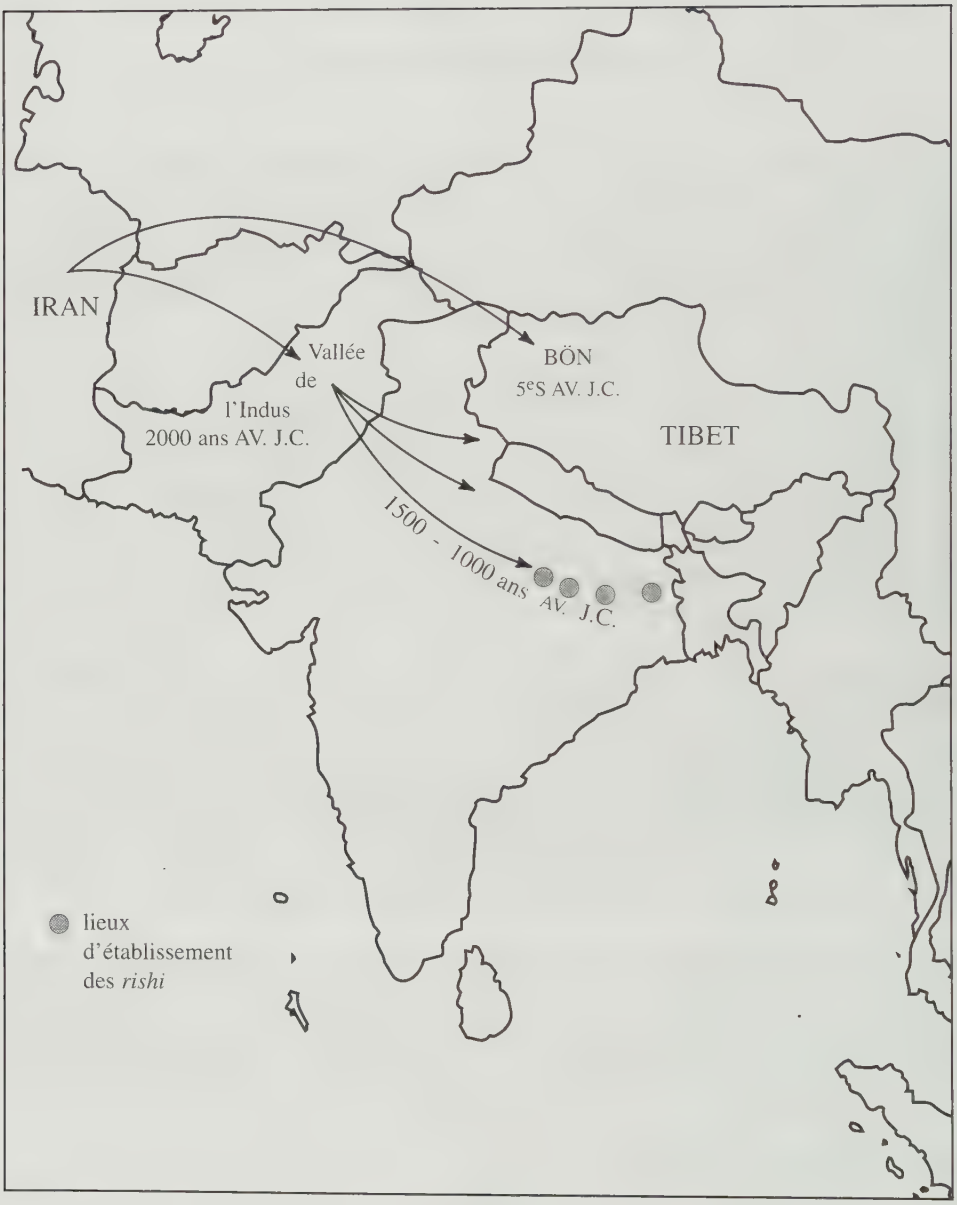
L'étymologie du mot "mantra" nous révèle une construction bipartite. La racine sanskrite *MAN* se traduit par "penser", mais avec une nuance d'activité, de mouvement, que l'on pourrait exprimer par "pensée active" ou encore "pensée agissante". Le mot dérivé *manas* désigne d'ailleurs le mental dans son activité de perception, donc une fonction agissante. La racine *TRÂ*, quant à elle, signifie "sauver, protéger" (47). Sous sa forme verbale il se traduit par "préserver, sauvegarder". Mais le suffixe *-tra* s'emploie aussi comme dernier membre de certains mots composés désignant un outil ou un instrument. Selon les cas, on peut donc traduire le mot mantra de deux manières : "la pensée qui sauve" ou "l'outil de la pensée"...

Dans cette double traduction réside soit l'idée d'une rédemption liée à une pensée d'ordre supérieur, soit celle d'un instrument merveilleux au service de l'esprit des hommes. Autrement dit il existe plus qu'une nuance qui sépare les deux qualifications, c'est un véritable fossé entre les manifestations de deux mondes : celui d'en-haut et celui d'en-bas. Et, bien que ce détail littéraire n'en soit qu'un exemple en forme d'entrée en matière et absolument pas la cause, il illustre le malentendu d'ordre sotériologique (48) entre un concept qui accepte l'idée d'un Dieu extérieur à l'homme, donc une théologie, et un autre qui considère les pensées et les actions humaines, c'est-à-dire une philosophie.

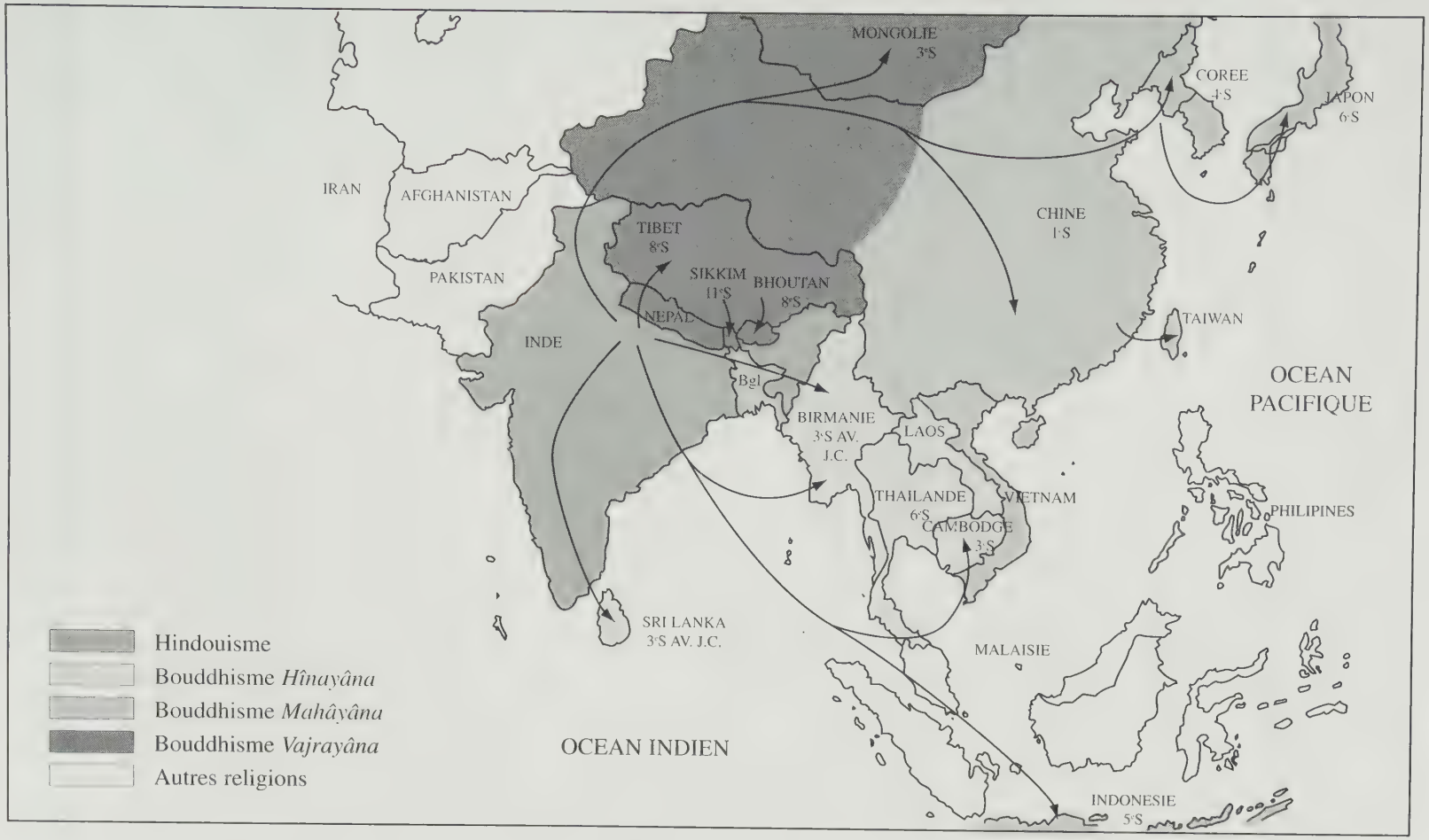
Mais, loin au-dessus des querelles et des polémiques religieuses, le Verbe créateur demeure. Il rassemble les éléments épars et leur confère la cohésion tout comme il brise cette cohésion afin que l'énergie suprême se remette à l'ouvrage. Grandiose fut le degré d'illumination de ceux qui ont transmis ses secrets, et grâce à eux il est permis de transcender les nécessaires différences - qui sont le ferment de la fraternité humaine - pour rejoindre l'essentiel.

Tels seront les thèmes de ce premier chapitre.

(47): C'est également l'étymologie tibétaine, puisque dans cette langue le mot "mantra" s'écrit *Yi-Kyob*, littéralement : *Yid* ("mental") et *Kyob* ("protéger").
(48): La sotériologie est la science théologique de la rédemption de l'homme.



L'IMPLANTATION DU MANTRA A L'EPOQUE VEDIQUE



LA DISSEMINATION DU MANTRA À L'ÉPOQUE HISTORIQUE

Section 1

Naissance et croissance du mantra dans le complexe hindo-bouddhiste

§ A : La fondation

Au commencement furent les *Veda* (49), "la Connaissance". L'arrivée des peuples indo-européens dans l'Inde du second millénaire avant notre ère marqua le début de l'époque védique, au cours de laquelle se répandit le savoir au fur et à mesure de la progression des aryens dans le subcontinent. Il est hors de notre propos de nous interroger ici sur les origines des tribus aryennes et de leurs coutumes, car le sujet demeure controversé. Ce qui est indiscutable, en revanche, c'est leur provenance des régions qui constituent aujourd'hui l'Iran, ainsi que le triple apport qu'elles ont amené en Inde, à savoir un système religieux, un système social (les castes), et une langue sacrée (le sanskrit).

Transmis d'abord par voie orale, les *Veda* se présentent de façon très disparate, regroupés en fonction de leur destination, des clans qui les véhiculaient, ou de leurs genres littéraires particuliers (vers ou prose). On estime généralement que cette oeuvre gigantesque (environ dix fois la Bible) fut transcrite à partir de 1500 avant notre ère, et sur une période évidemment très longue. Nul ne peut dire exactement de quand datent les traditions orales dont ces textes sont issus, mais on les fait aujourd'hui remonter à une très haute antiquité.

On divise traditionnellement les *Veda* en quatre parties, en fonction des officiers du rituel qui les employaient :

- Le *Rig-Veda*, utilisé par le récitant aux fins d'invocation des divinités,

- Le *Sâma-Veda*, utilisée par le chanteur en accompagnement du rituel,

- Le *Yajur-Veda*, utilisé par l'exécutant qui pratiquait effectivement le rituel,

- L'*Atharva-Veda*, utilisé par le grand-prêtre qui dirigeait l'ensemble.

Ces divisions ne doivent cependant pas masquer le caractère unitaire des *Veda*, dont la partie versifiée - tout particulièrement - est d'une inspiration mystique très élevée. Quant à la prose, elle consiste en un commentaire exégétique, considéré comme révélé lui-aussi, donc comme appartenant à la *shruti* (littéralement "l'audition", partie révélée des *Veda*). L'ensemble forme un *corpus* hautement ésotérique, ultra-crypté, et d'une lecture aride dès qu'on abandonne le premier degré d'interprétation pour pénétrer l'esprit des textes.

---

(49): Ce pluriel dérogatoire à l'usage est un parti-pris dont nous nous expliquons un peu plus loin, en abordant la section 3 de ce chapitre.

La valeur spirituelle des *Veda* est immense : on y découvre la doctrine de l'âme et de son identité avec l'âme cosmique, ainsi que celle du *Brahman* ; pour ce qui nous intéresse on y trouve une théologie de la Parole qui constitue le fondement des *mantrashâstra* et qui semble bien avoir été l'un des points-clés des origines. Le mot même de *Brahman*, avant qu'il désigne l'être universel dans une acception sanskrite ultérieure, signifiait "le mot en tant qu'expression de l'âme", tandis que "le mot en tant qu'expression de la pensée" n'était autre que "mantra".

Voici donc où l'épopée commence. Nous pouvons nous reporter aux explications de la première partie ("Du *Shabdabrahman* aux mantras"), et suivre les évolutions de l'institution sur les planches hors-texte consacrées respectivement aux parcours géographique (cf. *supra*) et historique (cf. *infra*) du mantra dans le complexe hindo-bouddhiste.

Le mot exprimé est donc le *Brahman*, dans la théologie védique. Le concept de *Shabdabrahman* (50) s'exprime dans les *Upanishad*, oeuvres plus tardives des *Veda*, de même que la doctrine du *karma* - la loi de l'action évolutrice des antécédents et conséquents - qui apparaissait déjà en filigrane dans les *Brahmana*, antérieurs aux *Upanishad*.

Les hymnes védiques peuvent être compris à plusieurs niveaux tant leur écriture est délibérément ambiguë. Par ailleurs, le langage très ancien qu'ils emploient doit inciter les traducteurs à la plus extrême prudence. Enfin, il ne faut pas oublier qu'il s'agit de révélations au plein sens du terme, fruits d'expériences transcendantes où le mot n'est pas un moyen mais une fin, selon le principe d'équivalence (cf. première partie).

Les mantras contenus dans les hymnes originels ont dû être utilisés par les mystiques des temps ultérieurs, qui s'en sont probablement servi pour refaire l'expérience des anciens lorsque tel ou tel passage avait perdu son sens initial par suite de l'évolution du vocabulaire. On dit que les *rishi* de l'époque upanishadique interprétaient symboliquement les sons des premières révélations. Car ces mantras védiques, eux, ne devaient pas leur puissance aux vertus de l'étymologie mais plutôt à l'usage de la reconnaissance psychique du nom substantiel (cf. première partie), en relation avec le système mantrique des équivalents vocaux. Ceci a pu faire dire à Sri Aurobindo (51) que "*ce furent les nerfs et non l'intellect qui ont créé la parole*".

Ces bases du mantra n'étaient accessibles qu'à l'expérience mystique ; ce n'est qu'à un stade nettement postérieur qu'elles ont été formulées en tant que concept, puis théorisées en tant que système. Ce qui est certain c'est que la pratique rituelle du mantra en tant que manipulation de l'énergie divine est la plus ancienne de toutes les pratiques du complexe hindo-bouddhiste.

Les peuples de l'Inde se souciant assez peu, par nature, de la chronologie, il est assez difficile de trouver des points de repères précis au niveau de la datation des évènements qui ont jalonné leur histoire. Disons simplement que, suite aux *Veda*, un certain nombre de textes apparurent, dont les principaux sont les *Itihâsa* (le *Râmâyana* et le *Mahâbhârata* en font partie, ce dernier incluant la célèbre *Bhagavad-Gîtâ*) et les *Purâna*. Ces récits, tantôt poèmes épiques à trame historique, tantôt légendes destinées à illustrer les *Veda*, furent certainement utiles pour la grande vulgarisation de ceux-ci. En revanche, ils eurent une conséquence inévitable : la forme populaire prit le pas sur la signification profonde des premières révélations, que les transformations progressives du sanskrit finirent par obscurcir.

---

(50): L'explication de la syllabe *Om*, qui lui est parallèle, se trouve dans les mêmes textes.
(51): *op. cit.*

La tendance naturelle des indiens à la multiplicité et à la spéculation philosophique amena une croissance demesurée du panthéon hindou, en même temps qu'une multiplication des thèses théologiques qu'il véhiculait, quand cela n'était pas - par voie récursive - les données intellectuelles qui alimentaient le panthéon !

On mesure alors combien il est difficile, voire impossible, de considérer cette évolution de façon simple... car en l'occurrence la multiplicité s'auto-alimente !

Toujours est-il que l'hindouisme, sur les fondements de la révélation védique, développa peu à peu en son sein différents systèmes philosophiques et différents courants théologiques, allant du monisme au polythéisme en passant par le panthéisme. Les six systèmes philosophiques, appelés *darshana*, sont respectivement :

1 - Le *Vaisheshika*, ou système philosophique des spécificités (*vishesha*), que sont les substances, les qualités, les actions, les généralités, les particularités, et la coexistence des opposés,

2 - Le *Yoga*, ou recherche de l'union avec Dieu, comprenant de nombreuses expressions en fonction des différentes catégories de disciples,

3 - Le *Nyâya*, ou système d'investigation par la démonstration logique,

4 - Le *Mîmâmsâ*, ou système d'interprétation des rituels,

5 - Le *Sâmkhya*, ou théorie de l'évolution, enseignant en particulier l'union de la nature (*prakriti*) et de la conscience (*purusha*),

6 - Le *Vedânta*, ou "fin des *Veda*", système philosophique de base de l'hindouisme, traitant de l'âme et de *Brahman*.

Parmi eux il faut remarquer la fortune particulière du dernier, le *Vedânta*, pilier majeur de la théologie hindoue, qui se subdivise lui-même en *Advaita-Vedânta* (monisme), *Dvaita-Vedânta* (dualisme), et *Vishishtadvaita-Vedânta* (monisme différencié). **Le mantra, quant à lui, transcende cette division : en raisonnement moniste il est Dieu en tant que manifestation de la substance unique, tandis qu'en raisonnement dualiste il est la manifestation née de l'opposition des deux termes de la dualité**, nous pourrions dire "le troisième point du triangle". Ceci est très important, et explique l'adaptabilité du mantra à des religions comme le bouddhisme athée et l'hindouisme théiste.

L'*Advaita* donna naissance au brahmanisme, le *Dvaita* au vishnuisme, et le *Vishishtadvaita* au shivaïsme et au shaktisme, ce dernier constituant le fondement du tantrisme (52). Parallèlement, les autres systèmes philosophiques que nous venons de décrire - le *Yoga* en particulier - investissaient eux aussi l'espace religieux qui, en passant de l'ère védique classique à l'ère post-védique, était devenu ce que nous appelons l'hindouisme.

(52): Les différents lignages du tantrisme hindou font l'objet d'une annexe en fin d'ouvrage.

Mais dans cette lente transformation, le principe originel de la puissance de la parole s'était peu à peu dilué, le lien direct avec le Créateur qu'impliquaient les mantras avait été délaissé par le grand nombre au profit de conceptions (donc purement mentales) liées à l'interprétation des textes sacrés. Comme le notait Sri Aurobindo, "*Quand l'esprit fut oublié, la lettre continua à vivre ; le symbole, le corps de la doctrine demeura, mais l'âme de la connaissance s'était enfuie de ses enveloppes*". Ce processus s'effectua dans un ordre beaucoup plus hétéroclite que celui que nous avons décrit, aussi dès les VIe et Ve siècles avant notre ère se présentaient à la fois un terrain suffisamment propice à la spiritualité et un phénomène de déperdition de la connaissance initiale. Le tout était propre aux interrogations et aux mutations. Nous dirions de nos jours qu'une réforme était dans l'air.

L'instrument de celle-ci avait pour nom *Shâkyamuni*, autrement dit le Bouddha historique, qui vécut de (?) 558 à 480 (?) avant notre ère. La vie de noble, puis l'ascétisme, l'illumination, et enfin l'enseignement, la fondation du *sangha* (la communauté), sont autant d'étapes de son existence qui sont maintenant passées dans le domaine de la culture générale, aussi ne nous y attarderons-nous pas. Par contre la doctrine du Bouddha, rompant avec l'orthodoxie védique, mérite d'être ici brièvement rappelée, dans ses axes fondamentaux.

§ B : L'expansion

Le bouddhisme est une religion non-théiste en ce qu'elle ne reconnaît pas de Dieu éternel et sur-humain. Elle ne reconnaît pas davantage le concept de la stabilité de l'être, mais enseigne au contraire la doctrine d'un mouvement continu : c'est le principe de l'impermanence. De là découlent deux autres principes-clés : la souffrance (car l'impermanence est source de la douleur) et l'impersonnalité (car rien de mortel ne peut être un "Soi" éternel). De cette triple assertion, le Bouddha tire un enseignement selon lequel l'impermanence est caractéristique de toute vie, mais aussi source de rédemption. Le concept de l'*âtman* se trouve battu en brèche, puisqu'il n'y a pas de substance durable, et les éléments derniers ne sont pas des substances mais des "états inconsistants", des "facteurs existentiels", qui sont : le corporel, les sensations, les distinctions, les forces motrices, et les actes de conscience.

Ces éléments, eux-mêmes impermanents, sont les constituants des phénomènes, et les termes de leur impermanence (apparition-disparition, naissance-mort) obéissent à la "loi de dépendance causale" en vertu de laquelle toute existence postule un devenir. C'est donc un cycle, une "réaction en chaîne", une oscillation entre l'existence et la non-existence, les phénomènes observables devenant alors des apparences, des illusions, voués qu'ils sont à l'impermanence.

Le Bouddha reprend la théorie du *karma* en l'adaptant à sa doctrine : ce n'est pas la substance spirituelle qui survit à la mort, c'est la chaîne causale des actes qui entraîne une nouvelle vie. Il expose que l'ignorance fait naître les forces motrices qui constituent le *karma* (par la volition), et impliquent une conscience, dont provient le nom et la forme corporelle de l'individu. De là découlent les sens et donc la perception des choses. Des sensations naît le désir, donc l'attachement à la vie, qui conditionne le *karma* futur, entraînant par là une nouvelle naissance, donc une nouvelle mort, et ainsi de suite.

En réponse à la grande interrogation philosophique de son époque : quelle est la cause - et quel serait le remède - de l'assujettissement de l'individu au cycle des renaissances

(*samsâra*), le Bouddha proclame que l'enchaînement dû à l'ignorance ne peut être interrompu que par la connaissance, qui prend alors valeur rédemptrice. Cette connaissance est contenue dans les "Quatre Nobles Vérités", révélées au Bouddha lors de son illumination, et développées par celui-ci dans son fameux "sermon de Bénarès".

Elles s'expriment ainsi :

-Toute existence est souffrance.
- La cause de la souffrance est le désir.
- Ce qui abolit la souffrance est l'extinction du désir.
- La voie de l'extinction du désir est le "Noble Sentier Octuple".

L'octuple dimension du "Noble Sentier" consiste en :

- une compréhension parfaite,
- une pensée parfaite,
- une parole parfaite,
- une action parfaite,
- des moyens d'existence parfaits,
- une aspiration parfaite,
- une attention parfaite,
- une concentration parfaite.

La connaissance des Quatre Nobles Vérités et le parcours du Noble Sentier Octuple conduisent à l'extinction définitive du désir de vivre. C'est le point final du cycle des réincarnations, le *nirvâna*, que l'hindouisme situe au niveau de la dissolution dans le *Brahman,* mais que le bouddhisme préfère définir de façon négative par l'absence de renaissance, l'absence de devenir, l'absence de disparition, l'absence de souffrance, etc…

Lorsqu'à la fin de sa vie terrestre *Shâkyamuni* rejoignit ce non-être qu'il avait révélé aux hommes, ce fut en les laissant sur ce mystère de l'essence du *nirvâna*, mystère qu'il avait toujours refusé de dévoiler et qu'il appartenait désormais à ses successeurs d'élucider, partagés qu'ils étaient entre un positivisme difficile à tenir et un nihilisme destructeur.

Les "conciles bouddhiques", regroupant des communautés monastiques, tentèrent - dès la mort du Bouddha - de rassembler et de codifier les textes canoniques. Mais ils eurent aussi pour effet de révéler des différences d'interprétation de la doctrine, puis des dissensions, lesquelles furent à l'origine de pratiques progressivement divergentes qui font du bouddhisme un arbre aux nombreux ramages. Nous ne ferons qu'esquisser cette arborescence.

La répétition des sons vocaux fut l'un des points importants de discussion du troisième concile bouddhique, le plus controversé et aussi celui qui emporta le plus de conséquences, à savoir le concile de *Pâtaliputra* au IIIe siècle avant notre ère. Ce que nous appelons mantra faisait partie des méthodes employées pour transcender les actions génératrices de *karma*, elles-mêmes classées en corps, parole, et esprit, et sublimées respectivement par la *mudrâ*, le mantra, et le *samâdhi*. Le mantra a donc toujours été très présent dans la pratique bouddhiste, ainsi le Bouddha est-il représenté marqué des *bîja Om*, *Ah*, *Hum* à la hauteur du front, de la gorge, et du coeur.

Les "réalistes" et les "idéalistes" se séparèrent en deux écoles différentes, *Sthavira* et

Mahâsânghika, séparation transitoire d'ailleurs mais qui favorisa la recherche d'identités bien établies, donc - par contrecoup - les exégèses de la doctrine du Bouddha et les spéculations y afférentes. Entre le IIIe et le Ier siècle avant notre ère, elles ne manquèrent pas ; sans aucun doute étaient-elles nécessaires.

Signalons tout particulièrement une dérivation majeure de l'école réaliste dans la remarquable doctrine *Sarvâstivâda*, qui proclame que passé, présent et avenir, existent en même temps, dans une sorte de radicalisme pluraliste.

Après avoir donné naissance à des lignages parallèles d'écoles de pensée qui connurent des destins plus ou moins heureux, *Mahâsânghika* et *Sthavira* (dans sa forme *Sarvâstivâda* justement) se fondirent pour constituer la très grande école du *Mahâyâna* (53), sommet de l'universalisme bouddhiste. Cet avènement fut la plus grande "orientation", le plus grand avatar du bouddhisme. L'école réaliste demeura sous l'appellation de *Hînayâna* (54), et survécut principalement sous la forme du *Theravâda* - encore implanté de nos jours à Ceylan, en Birmanie, au Laos, au Cambodge, et en Thaïlande, ce qui lui vaut son surnom de "bouddhisme du Sud".

Tandis que le *Hînayâna* impose le détachement du monde et la vie monacale, figeant ainsi une sorte "d'intégrisme bouddhiste" et de doctrine du salut individuel, le *Mahâyâna* prône le salut collectif, une interprétation positive du *nirvâna*, ainsi que du principe de bouddhéité qui devient intrinsèque à l'homme.

A partir du début de l'ère chrétienne, le tronc secondaire que représente le *Mahâyâna* se multiplia de façon impressionnante dans les pays de l'Asie orientale, comme le montre très schématiquement la carte incluse dans la planche hors-texte précédente. Les doctrines mahayanistes, regroupées en quatre écoles fondamentales (*Dhyâna*, *Mâdhyamaka*, *Yogâchâra*, et *Vajrayâna*), poussèrent leurs ramifications en Chine et au Japon, la rencontre du bouddhisme et du taoisme formant le *Ch'an* d'où naquit le *Zen*, la doctrine dite "de la Terre Pure" fondant l'amidisme tel qu'il prospère encore aujourd'hui, le *Vajrayâna* aboutissant laborieusement et à travers une tringlerie complexe à l'élaboration du *Nichiren* dont découlent plusieurs écoles japonaises contemporaines, et la quasi-totalité des doctrines émigrant au Tibet où leur jonction avec le tantrisme hindou fut à l'origine du lamaïsme (ou bouddhisme tibétain).

Si la tradition du mantra s'est perpétuée à travers les écoles issues du *Chin* (Terre Pure, amidisme), ou encore les écoles *Mi-Tsung*, *Shingon*, *Tien-T'ai*, pour les plus connues, c'est cependant sous une forme relativement dégénérée ou en tout cas "simplifiée" ; il en va de même de la filiation par le *Ch'an* où la pratique du mantra : *Gate Gate Paragate Parasamgate Bodhi Svaha*, par exemple, est considérée en tant qu'invocation et non pas pour ce que les syllabes renferment de valeur intrinsèque.

De même la doctrine s'est-elle répandue en Asie du Sud-Est, ainsi qu'en Indonésie : on retrouve donc l'usage des mantras à Bali ou à Java. Les nombreux maîtres du néo-hindouisme, par exemple Sri Ramakrishna, Svâmi Vivekananda, Sri Aurobindo, Svâmi Sivânanda, Krishnamurti, Svâmi Satyananda, et d'autres moins célèbres, ont contribué également, en Inde même, à la diffusion et à l'enseignement d'une théorie des mantras plus "adaptée au monde moderne", le tout avec des résultats divers.

---

(53): Littéralement "Grand Véhicule".
(54): Littéralement "Petit Véhicule".

En occident aussi, certains mouvements issus de l'Inde (on peut citer la "Méditation Transcendantale" de Maharishi Mahesh Yogi ou la "Société Internationale pour la Conscience de Krishna" de Svâmi Prabhupâda Bhaktivedanta) ont vulgarisé la pratique des mantras comme la culture hindoue en général, ceci dans une certaine mesure, bien qu'on trouve quelques cas de démesure.

Ces conceptions plus ou moins dénaturées du mantra sont donc encore vivaces, elles se rencontrent très couramment au sein des nombreux courants bouddhistes extrême-orientaux, mais ce qui demeure de la doctrine originelle doit plutôt être recherché d'un autre côté. Or le seul dépositaire de la tradition authentique du mantra qui ait su la conserver jusqu'à notre époque, c'est le Tibet.

§ C : La préservation

Le mantra et le Tibet du VIIIe siècle étaient faits pour se rencontrer.

Le tantrisme hindou, qu'on assimile souvent au *shakti*sme, est une méthode expérimentale du mysticisme qui s'est greffée sur les enseignements de l'époque védique à une époque reculée (55), et dont les codifications écrites remontent au début de l'ère chrétienne. Pratique très répandue dans l'hindouisme, mais ayant aussi influencé le jaïnisme, le tantrisme a été assimilé par le bouddhisme comme une approche réaliste, une approche "phénoménale", dont les fondements métaphysiques étaient intégrables, acceptables, au sein de la doctrine de "l'éveillé", le Bouddha. Mais là où l'ascèse et les théories contemplatives soutiennent l'absence d'action, le tantrisme - hindou ou bouddhiste - est essentiellement une voie de l'action, autrement dit une démarche pragmatique, dont certains éléments se retrouveront en Asie du Sud-Est, au Japon, en Chine, mais également en Crète ou en Egypte.

Dès lors on ne s'étonnera pas que le tantrisme ait développé une vision quasi-scientifique de l'univers visible et invisible, des forces psychiques et spirituelles qui l'animent, personnalisées par les divinités du panthéon hindou que vient renforcer la cohorte des Bouddhas et *bodhisattva* autant qu'ils sont disponibles. Synthèse la plus achevée du complexe hindo-bouddhiste de l'époque, ayant assimilé les disciplines du *Yoga* (56) tout autant que la doctrine bouddhiste de la vacuité (57), présentant le combat des énergies comme celui d'un véritable champ de bataille où l'on affronte des créatures à l'aspect terrifiant, ayant réussi à équilibrer la spéculation et l'action, cette école transcendante du *Mahâyâna* prendra le nom de *Vajrayâna* ("Véhicule de Diamant").

Le *Vajrayâna* est aussi appelé *Mantrayâna* tant l'usage des mantras y est omniprésent. En tant que voie d'action, le *Vajrayâna* restitue en effet aux mantras leur véritable nature de véhicules de la tradition, d'incarnations de la volonté créatrice, et les relève du caractère purement conventionnel où le brahmanisme hindou les avait relégués pour en faire des éléments "d'actualisation" de l'énergie spirituelle du Bouddha. C'est à la fois un retour aux sources pures et une avancée spirituelle considérable, riche des expériences d'une civilisation vieille de vingt siècles mais aussi de mystiques hors du commun.

---

(55): On en trouve des traces dans l'ancienne civilisation de la vallée de l'Indus, au 3ème millénaire avant J.C.
(56): Elles sont particulièrement développées dans l'école mahayaniste du *Yogâchâra*.
(57): Ce concept est caractéristique de l'école mahayaniste du *Mâdhyamaka*.

Enclavé à l'intérieur des barrières himalayennes, le Tibet était alors le lieu d'implantation de la religion *Bön* à tendance chamaniste, et d'un régime politique féodal en proie à des luttes inter-nobiliaires. Le culte *Bön* consistait en un ensemble de pratiques magiques et sacrificielles destinées à attirer les faveurs - ou, ce qui revient au même, à conjurer les malédictions - des divinités locales, qui n'étaient autre que les personnifications des forces naturelles d'un milieu rude et hostile. Ainsi les tibétains vivaient-ils dans un monde peuplé de périls et de sortilèges, de dieux et de démons, de génies et de fées, qu'il convenait de se concilier, ce qui était la fonction de deux intervenants principaux, le *bön* (invocateur) et le *gshen* (sacrificateur). Les sorciers *Bön* tenaient ainsi la population sous leur emprise, à la plus grande satisfaction des castes nobiliaires avec lesquelles ils étaient liés et dont ils tiraient des avantages de droit régalien, d'autant que cette religion proclamait à l'origine la divinité du roi.

Le *Bön* serait - lui-aussi - venu de l'Ouest, plus précisément du *Ta-Zig* (Iran), par l'intermédiaire du maître Gshen-rabs Mi-bo, ce qui semble confirmé aujourd'hui par les travaux de Snellgrove, mais aussi de Stein (voir bibliographie). On sait également qu'il utilisait des sons vocaux sous forme invocatoire dans ses rites d'exorcisme, de guérison, et de divination (pratique poursuivie par les oracles tibétains, comme on le sait). Certains éléments prouvent que la transmission exclusivement orale des rituels *Bön* est peu probable, et qu'il a donc dû exister une communication par voie écrite (peut-être dans la langue *Zhang-Zhung* du Nord-Ouest du Tibet), sans pour autant qu'on en ait découvert d'exemplaire.

Vers 640, le roi Songtsen Gyampo (58), désireux de rompre l'isolement de son pays, expédia un émissaire au Cachemire afin d'y faire établir une écriture destinée à transcrire le tibétain, langue exclusivement orale jusqu'à cette date (59). Lui-même épousa deux princesses bouddhistes (une chinoise et une népalaise), ce qui eût pour effet de normaliser les relations avec les états voisins tout autant que de le convertir lui-même à cette religion, dont la pratique fut d'abord limitée strictement à la cour royale.

C'est sous le règne de Thsong-Detsen (758-797), descendant en ligne directe du monarque précédent (à trois générations d'intervalle), que de grands maîtres indiens furent amenés au Tibet afin d'y répandre la doctrine bouddhiste. Cette initiative royale tenait autant, semble-t-il, à la conviction personnelle du souverain qu'à son désir de réduire l'influence des grands féodaux, liés à la region *Bön* ainsi que nous l'avons dit. Commencèrent alors des luttes entre les représentants des deux religions concurrentes, encore envenimées par les prétentions apostoliques des zélateurs chinois qui désiraient implanter au Tibet l'école "subitiste", mais qui furent désavoués lors du Concile de *Lhassa*.

Il fallut l'arrivée de *Padmasambhava*, le "précieux *guru*", pour voir le bouddhisme tantrique triompher enfin de ses adversaires, en employant en l'espèce les mêmes méthodes que ceux-ci, et en absorbant littéralement un certain nombre d'éléments du *Bön*. Les deux religions se sont donc influencées mutuellement : il existe encore de nos jours de nombreuses traces de la pratique *Bön-Po* dans ce qu'il est convenu d'appeler le lamaïsme, de même que le *Bön*, qui a survécu et compte toujours des adeptes sous la forme du *Bsgyur-Bön* (sorte de *Bön* "réformé"), a emprunté des enseignements au bouddhisme (voir l'annexe en fin d'ouvrage).

---

(58): Il s'agit du premier grand souverain connu, fondateur de la capitale *Lhassa*. Certaines études font remonter l'arrivée du bouddhisme au Tibet au IIIe siècle de notre ère, sous le règne de Lha-Tho-Ri.

(59): Le tibétain écrit (tibétain classique) fut élaboré spécialement afin de traduire la terminologie philosophique du bouddhisme tantrique, ce qui fait de cette langue le seul système scriptural spécifiquement bouddhique. Mais il est à noter que tous les mantras furent conservés dans leur forme sanskrite d'origine : ils ne furent pas traduits.

En effet, il faut bien comprendre que le Tibet représentait pour le bouddhisme une terre d'élection idéale à une époque où cette religion perdait de son influence en Inde même, pays qui lui avait pourtant donné le jour. L'aspect purement magique du *Bön* appelait en contrepartie un support métaphysique qui lui faisait défaut, mais encore fallait-il que celui-ci soit compatible avec ses propres pratiques. La philosophie résolument réaliste du *Vajrayâna*, ses pratiques de contrôle des énergies au moyen de gestes et d'invocations, sa manière de dominer les forces obscures, sa faculté d'adaptation, mais aussi d'assimilation des divinités locales, ne pouvaient que trouver un écho très favorable parmi les populations tibétaines.

Le génie de *Padmasambhava*, qui se révéla à l'occasion de l'édification du monastère de *Samyé*, fut de combattre ses adversaires sur leur propre terrain. La lutte qu'il mena pour venir à bout des sorciers *bön* fut à proprement parler un combat de magiciens où il se montra le plus fort dans la soumission des divinités terribles, s'attirant de cette façon l'admiration et le respect populaires. Par la suite, il transposa cette méthode : les divinités terribles sont en nous-mêmes et leur soumission permet d'atteindre l'éveil spirituel.

Fondateur (peut-être rétrospectivement) de l'ordre des *Nyingma-Pa* ("Bonnets Rouges"), il est considéré par ceux-ci comme une réincarnation du Bouddha ayant pour mission de révéler aux hommes le troisième état de la doctrine (60), ce qui était donc chose faite à la fin du VIIIe siècle. Pressentant sans doute ce qui allait se passer, il prit soin - avant de disparaître - de dissimuler soigneusement les textes de ses enseignements afin qu'ils soient découverts et réinterprétés en temps opportun.

Il est utile, à cet endroit du récit, de mentionner les observations suivantes :

1) L'immense synthèse mystique qu'était le *Vajrayâna* devait être préservée : le Tibet s'offrait à cet égard comme un réceptacle social, historique, et géographique, tout désigné.

2) Cette tâche nécessita l'invention pure et simple d'une langue écrite à cet effet, et l'intervention - en la personne de *Padmasambhava* - d'un Maître de très haut rang.

3) Le bouddhisme dut, pour ce faire, prendre la forme du *Vajrayâna*, car son aspect spéculatif mahayaniste n'avait aucune chance de s'implanter au Tibet.

L'ensemble des enseignement bouddhiques sanskrits, y compris les inestimables documents des origines - alors conservés au Bengale - purent être entièrement traduits en tibétain, travail colossal qui dura du VIIIe au début du XIIIe siècle, mais dont on mesure l'intérêt quand on sait que les textes originaux furent anéantis lors de l'invasion musulmane de l'Inde, qui marqua la fin du bouddhisme dans ce pays (le *Bihâr*, sa région natale, fut envahie en 1193, et le recensement de 1973 - huit siècles plus tard - ne dénombrait plus que 0,6 % de bouddhistes en Inde). La tradition n'a été sauvée que d'extrême justesse...

Vers 840, la monarchie tibétaine s'effondra sous les assauts des partisans du *Bön*. Il s'ensuivit une période de persécutions très sévères contre les moines et les monastères tantriques, tandis que les pillages se succédèrent. Les *bön* reprirent leurs pratiques magiques, teintées cependant de rites tantriques devenus populaires ; alors le Tibet devint le théâtre des pires excès d'une ascèse et d'un mysticisme mal compris. Les "Bonnets Rouges" (*Nyingma-Pa*), pour leur part, entretenaient clandestinement la doctrine dans l'attente de sa réhabilitation.

(60): Les deux premiers étaient le *Hînayâna* et le *Mahâyâna*.

En 1042, ce furent les nobles eux-mêmes qui, devant l'ampleur des dégâts causés par les troubles religieux, firent venir le Maître *Atisha* qui réorganisa le bouddhisme tantrique et fonda l'Ordre des *Kadampa*, tandis qu'un de ses disciples, *Marpa*, donna naissance un peu plus tard à l'Ordre des *Kagyupa*. Ces deux obédiences contribuèrent grandement à la reconstruction du tantrisme tibétain, et par une fusion ultérieure, se retrouvèrent dans le *Dagpo-Kagyü*, dont est issue aujourd'hui la lignée des *Karmapa*. Ces écoles eurent une influence religieuse considérable et surent reconstituer une tradition scolastique autour de deux axes de transmission : les enseignements pratiques, largement diffusés, et les enseignements ésotériques, réservés au petit nombre. Dans la foulée fut installé l'Ordre des *Sakyapa* en 1073, dont la hiérarchie est demeurée dans la même famille, traditionnellement, jusqu'à notre époque, et qui influença de façon notable la vie politique et intellectuelle du Tibet, dirigeant même le pays avec les mongols aux XIIIe et XIVe siècles.

Les activités et les responsabilités purement temporelles ayant causé un certain relâchement dans la vie monastique, une réforme fut entreprise par *Tsong Kha Pa* en 1357, et aboutit - par absorption des *Kadampa* - à la fondation de l'Ordre des *Gelug-Pa* ("Bonnets Jaunes") qui bénéficia rapidement d'une haute considération. Moins férus de tantrisme que certains autres, les *Gelug-Pa* se consacrèrent davantage à l'étude de la doctrine bouddhique et formèrent de grands érudits. Depuis la fin du XIVe siècle, ils sont dirigés par la lignée des *Dalaï-Lama*. Bien qu'ayant renoncé au temporel, les *Gelug-Pa* ont installé au Tibet une théocratie depuis le XVIe siècle, à la tête de laquelle on trouve le *Dalaï-Lama*, chef politique, et le *Panchen-Lama* (Abbé du monastère de *Tashilumpo*), chef spirituel depuis le XVIIe siècle, *tulku* lui aussi (61), deux autorités qui ont géré le pays en étroite relation avec l'aristocratie.

En 1959, le *Dalaï-Lama* se réfugia en Inde avant l'invasion chinoise et l'annexion du Tibet, en 1965, sous forme de "région autonome". Après avoir tenté de collaborer avec l'occupant en tant que "président" de ladite région, le *Panchen-Lama* fut lui-même évincé, placé dans un camp de travail en 1967, et mourut en 1989 (62).

A peu près à la même époque que celle de la réforme de *Tsong Kha Pa*, c'est-à-dire au milieu du XIVe siècle, les *Nyingma-Pa* exhumèrent les enseignements secrets (*terma*) du "précieux *guru*" ou "*Guru Rimpoché*" (*Padmasambhava*), cachés par le Maître en des lieux sûrs. Parmi eux on peut citer la propre biographie de *Padmasambhava*, le fameux Livre des Morts (*Bardo Thödol*), des traités d'astrologie, de médecine, etc... Ces textes ont été utilisés par les *Nyingma-Pa*, pour autant qu'ils étaient utilisables à cette époque ; certains ont été cachés à nouveau en attendant de trouver leur actualité. Il est à noter que les *bön*, mais c'est peut-être par mimétisme, avaient eux-mêmes caché des textes, de sorte qu'il existerait des *terma Bön-Po*.

Forts de la droite ligne de leur filiation initiatique, les *Nyingma-Pa* sortirent renforcés des épreuves qui les avaient maintenus dans la clandestinité durant l'intermède *Bön*, et poursuivirent la tradition du *Mantrayâna* et de sa transmission directe et personnelle, de maître à élève. Ils ont d'ailleurs largement contribué à alimenter le travail d'exégèse entrepris par le mouvement *Rime* au siècle dernier, dans le but de dresser l'inventaire des connaissances que le bouddhisme tibétain avait pu accumuler au cours de son histoire. Cette démarche a de plus contribué à rapprocher les différentes branches du *Mantrayâna*.

---

(61): *Tulku* : réincarnation de son prédécesseur, dûment reconnue, comme l'est le *Dalaï-Lama*.
(62): Gendun Choekyi Nyima, réincarnation du *Panchen-Lama*, a été incarcéré malgré son jeune âge par les autorités chinoises, lesquelles ont désigné un autre garçonnet en tant que *Panchen-Lama*.

Dans quelle mesure la tradition mantrique se perpétue-t-elle de nos jours ?

Plus isolés que jamais à l'intérieur de leurs frontières, les religieux tibétains se trouvent probablement dans une situation identique à celle qu'ils durent affronter voici exactement mille ans, avant la seconde diffusion de la doctrine. Les rares initiés qui peuvent encore demeurer sur place sont-ils en mesure de transmettre l'héritage reçu ? C'est peu probable ; en tout cas cela restera sans doute une voie de conservation très marginale. Nous ne sommes plus en l'an mille, les occupants chinois ont toutes facultés pour se déplacer, contrôler les activités, certains tibétains y collaborent, et malgré la piété sincère de la majorité du peuple les enfants nés sous le joug ont aujourd'hui trente-cinq ans ; ils n'ont certainement pas le loisir de consacrer leurs journées à la récitation des mantras !

Affaibli au sein du monde moderne par une théocratie qui n'avait pas su évoluer, le Tibet n'a pu éviter la catastrophe politique. Cependant, il semble que celle-ci ait au bout du compte servi un destin plus universel, en obligeant les traditions sacrées à essaimer dans le monde entier au lieu de rester jalousement enfermées dans le "pays des neiges", tragique rappel cosmique à l'obligation supérieure de l'ère nouvelle.

Voici donc l'alternative des différentes écoles du *Mantrayâna* dans le monde moderne : le silence ou l'expatriation. Choisissant le second terme, les représentants de cette tradition ont installé des communautés de diverses obédiences sur tous les continents, à commencer par l'Asie elle-même où les disciplines mantriques sont pratiquées dans les pays frontaliers que sont l'Inde, le Népal, le Sikkhim, et le Bhoutan. Mais il est à présent plus facile à un occidental d'être initié dans son propre pays que d'effectuer le voyage de l'orient, où l'attendent parfois de nombreux pièges !

Si les quatre courants du bouddhisme tibétain encore en activité perpétuent le mantra, s'il est vrai que ce dernier est également utilisé - sous une forme populaire - au Japon et dans les pays de l'Asie du Sud-Est, mais aussi en Inde, c'est rendre justice à la tradition que de reconnaître à l'école *Nyingma-Pa* des "Bonnets Rouges" la qualité de dépositaire le plus ancien et le plus fidèle des enseignements originels.

Nyingma-Pa, étymologiquement "l'Ordre des Anciens", s'est toujours préoccupé davantage des pratiques ésotériques que des questions spécifiquement cléricales. En outre il a toujours accepté de conférer l'initiation (en tout cas une bonne part des initiations) aux laïcs, marquant par là de manière visionnaire sa défiance vis-à-vis d'un clergé qui allait mener le pays à sa perte, et se faisant le champion historique de la pérennité du mantra lors des périodes de persécutions anticléricales - précisément au moyen de ces filiations extra-cléricales.

Ainsi le chant des énergies pourra-t-il retentir à nouveau aux quatre coins de la planète, miraculeusement sauvegardé à l'aube du troisième millénaire comme il le fut à l'approche du second.

Depuis le ciel des *bodhisattva*, sur son lotus, le *Guru Rimpoché*, "le Seigneur qui regarde en bas", veille toujours sur ses enfants.

Section 2

Le malentendu entre contexte philosophique et contexte théologique

Il ne saurait être question ici, bien entendu, d'envisager une étude comparative de l'hindouisme et du bouddhisme, pas plus que de vouloir extirper du bouddhisme - par exemple - des éléments théistes qu'il ne contient pas. Non, il faut nous placer au niveau du mantra en tant que discipline et constater au départ que celle-ci tire un certain nombre de ficelles d'une pelote embrouillée. Nous devons donc débrouiller la pelote.

Né dans un contexte védique originel, le mantra a été la plupart du temps considéré à la lumière des *Brahmana* et des *Upanishad* qui sont des écrits bien plus tardifs. C'est un peu comme si l'on voulait - toutes proportions gardées - considérer les calligraphies des manuscrits du XIe siècle avec les mots servant à décrire les programmes modernes de traitement de texte. Il s'agit toujours de texte dira-t-on, oui de même qu'au niveau des mantras il s'agit toujours de mots... mais tout de même.

Révélés aux premiers âges d'un védisme théiste, les mantras ont ensuite été employés par le bouddhisme - que l'on pourrait qualifier, sans aucune connotation péjorative, d'existentialisme athée - avant de poursuivre leur parcours au sein du tantrisme, lequel peut être considéré comme une méthode expérimentale. La pensée a du mal à retrouver le fil conducteur de l'itinéraire, mais là aussi il y a mise au point à faire. Si l'on cherche à travers le cheminement du mantra la voie d'un quelconque développement du concept originel, on commet une grave erreur. Le concept du mantra ne s'est pas développé (dans le sens d'une progressivité), il a été transposé sur des terrains divers et parfois divergents, ce qui n'enlève rien à la réalité propre des mantras eux-mêmes.

Une question se pose, dans la ligne de la remarque précédente. Doit-on parler de la divinité du mantra (comme le concept védique inciterait à le faire) ou plutôt de son "instrumentalité" (ainsi que le bouddhisme y conduirait), pour ne pas dire de son "instrumentalisme" (ce qui serait une qualification valable dans le cadre du tantrisme) ?

Sur quelle conception le mantra se fonde-t-il donc, en dernière analyse ? Correspond-il à une vision moniste, dualiste, pluraliste, théiste ? La question est hors sujet. Qu'on en juge par un exemple: le *Vedânta* se divise en trois doctrines qui vont du monisme pur jusqu'au dualisme en passant par le monisme différencié ; certains des autres *darshana* (les six sytèmes orthodoxes classiques) sont devenus progressivement monothéistes bien qu'ils fussent initialement athées ; pourtant le mantra les a imprégnés tous, sans aucune exclusive !

On trouvera peut-être ces réflexions triviales, éloignées de toute formulation philosophique ou théologique cohérente, mais c'est d'une part afin de ne point rendre le sujet trop rébarbatif, d'autre part afin de restituer à celui-ci son caractère confus, justement. Car tels sont bien les termes du malentendu dont nous parlons, ce sont bel et bien ces questions que le chercheur se pose, toute rhétorique mise à part.

Nous n'entendons pas résoudre ce malentendu, aussi contradictoire que cela puisse paraître de prime abord. Non, il est sans doute préférable d'en disposer les termes comme on dispose les éléments d'une initiation. Or une initiation n'est pas par elle-même résolutrice, elle désigne, elle incite, elles positionne l'initiable en un centre à partir duquel il peut s'élever. A défaut, donc, de résoudre le problème, ce qui reviendrait dans une telle matière à l'annihiler, essayons tout au moins de poser ses marques.

De cette luxuriance de contextes nous pouvons déjà tirer l'ordre suivant :

Les différentes composantes conceptuelles de la théologie védique ne sont apparues qu'à un stade avancé de l'écriture des *Veda*. Dans les écrits de la révélation proprement dite, c'est-à-dire ceux de la première période, il n'apparaît aucune cosmogonie, théogonie, ou liturgie. Les mantras y sont considérés comme étant au-dessus des dieux, au-dessus des hiérarchies, participant directement de l'intention créatrice et représentant son équivalent manifestable dans un premier état, puis manifesté à travers une succession d'états. Le concept de la proto-histoire védique est bien celui d'un *Brahman* tout à la fois Verbe créateur et jaillissement - en retour - de l'âme humaine vers son Créateur. C'est un mouvement qui implique occurrence et récurrence, un "dialogue de création" en quelque sorte.

Dans les *Upanishad*, soit à un stade ultérieur, la métaphysique - en distinguant essence et existence - placera les dieux au sommet de la hiérarchie existentielle, elle-même étant soumise à la nécessité essentielle, dont le Verbe est la projection. Ceci explique la célèbre assertion : "*L'univers est sous le pouvoir des dieux, mais les dieux sont sous le pouvoir des mantras*".

Les théologiens prendront ensuite le relais en discutant sur les mérites liturgiques du geste et de la parole, deux offrandes humaines dont les dieux sont friands, ce qui amènera l'affirmation selon laquelle l'acte rituel doit réunir obligatoirement l'intention, la parole et le geste. Cette règle traversera l'histoire et se retrouve à l'époque moderne dans la quasi-totalité des manifestations religieuses.

A cette époque (celle des *Upanishad*), le monothéisme s'impose avec la doctrine de l'unicité du *Brahman*. La conception magique du rituel laisse la place à un méta-ritualisme, puis à une métaphysique détachée du culte proprement dit, et l'on revient à une philosophie unitaire par opposition, sans doute, à la confusion des concepts qu'avait provoquée l'inflation galopante du personnel divin dans les premiers vrais développements de l'hindouisme. L'assignation des mantras aux différentes divinités, caractéristique de cette période de multiplicité, est l'un des points sur lesquels se fondent les interprétations les plus fausses et les superstitions les plus tenaces, et que nous traiterons plus loin (cf. quatrième partie : "Applications des mantras").

Nous pouvons constater, d'ailleurs, que cette période est particulièrement propice aux évolutions, tant philosophiques que théologiques. En effet, c'est le moment qu'a choisi la divine providence pour envoyer Zoroastre réformer le polythéisme aryen et fonder en Iran l'un des premiers monothéismes, mais aussi pour faire d'un figuier, sous lequel méditait un certain *Shâkyamuni*, le lieu de la plus haute illumination.

Hindouisme et bouddhisme vont évoluer parallèlement, d'un point de vue philosophique et religieux, sans que la doctrine du mantra s'en trouve notablement modifiée. Les deux religions feront même se rencontrer les parallèles : on observe encore couramment aujourd'hui des éléments hindous dans les temples bouddhistes et inversement, ce qui implique - au-delà de la coexistence - un véritable syncrétisme dont chacun s'accommode fort bien et dont les pratiques indienne et népalaise sont particulièrement friandes (63). Les systèmes orthodoxes de l'hindouisme, tout comme les systèmes hétérodoxes du bouddhisme, *Hînayâna* et *Mahâyâna*, utilisaient et comprenaient les mantras à des degrés divers, mais sans que leurs ontologies respectives ne soient jamais en mesure de dénaturer l'institution mantrique elle-même. Si cette dernière le fut, c'est par des pratiques populaires ignorantes ou par des pratiques cléricales déviantes, non par des mutations théoriques. Vouloir opposer les deux grandes religions sur ce point serait du pur sophisme.

D'ailleurs, l'observateur honnête et impartial ne peut que reconnaître la présence des deux pratiques dans ce qui constitua par la suite le tantrisme tel qu'il s'établit au Tibet. Si le bouddhisme fut une réplique à l'hindouisme brahmanique, celui-ci prit sa revanche en imposant au sein du véhicule tantrique l'aspect flamboyant du shaktisme, comme antithèse à la pure simplicitié du bouddhisme. Quelle revanche : le Bouddha ne voulut jamais envisager l'absolu, limitant volontairement sa doctrine à un agnosticisme qui renvoyait le mantra à un statut d'instrument ; qu'à cela ne tienne, le tantrisme en fera un instrument de pénétration de l'absolu, précisément. Le Bouddha déconsidérait les femmes (64) ; le shaktisme imposera le culte des divinités féminines, ce qui fait du véhicule tantrique une aberration du bouddhisme.

Le culte des divinités, masculines et féminines, ne doit pas cependant être confondu avec un quelconque polythéisme ; on vénère des Maîtres Cosmiques, on personnifie des vertus, mais on ne les déifie pas au sens théologique. Nous en reparlerons en examinant le *yidam*, dans le chapitre suivant. Dès lors le mantra connaît plusieurs niveaux d'intervention : il peut nous unir au processus créateur lui-même dans une vision théiste ou non, il peut aussi nous permettre d'actualiser des vertus, il peut enfin constituer un instrument de protection ou d'acquisition sur le plan matériel. Car dans le véhicule tantrique, l'univers s'ordonne selon une loi d'analogie du plan le plus élevé jusqu'au plus bas.

Ceci étant exposé, nous pouvons avancer les propositions suivantes :

1. La réalité mantrique se situe au niveau d'une totalité envahissante, douée d'une intention donc d'un projet.

2. Le mantra obéit à une loi d'occurrence / récurrence qui semble découler directement de ce projet.

3. Le processus mantrique est autant celui d'une actualisation par voie d'émanation que celui d'une réalisation par voie de centration.

---

(63): Voir à ce propos : Siegfried LIENHARD - "Problèmes du syncrétisme religieux au népal". *in* Bulletin de l'Ecole Française d'extrême-orient, Tome LXV, fasc. 1. Ed. MAISONNEUVE. Paris. 1978.

(64): On connaît sa fameuse réplique à Ananda : "*Méchantes sont les femmes, jalouses sont les femmes, envieuses sont les femmes, stupides sont les femmes*".

4. Le son créateur étant à l'origine de toutes choses, la loi d'équivalence permet au mantra d'intervenir à tous les niveaux de la création. A toute manifestation donnée correspond un mantra donné.

5. La loi tendancielle du mantra est à finalité réintégratrice.

Partant de ces cinq propositions, nous pouvons considérer le mantra comme un vecteur de l'intention créatrice, se projetant dans un processus multiplicateur par voie d'équivalence, et amenant une finalité réintégratrice par voie de centration.

Cette définition paraîtra peut-être un peu trop scolastique, mais elle nous semble pouvoir s'insérer au sein des différents concepts philosophiques traversés par le mantra, sans pour autant trahir la réalité de celui-ci. Elle peut, par ailleurs, se transposer sur un plan théologique et satisfaire les théistes : en dernière analyse ne rejoint-elle pas l'image de Dieu ?

Ce qui s'explique par l'observation de l'histoire ou des concepts se trouve-t-il confirmé par l'investigation ésotérique ? Nous allons voir que l'on peut répondre par l'affirmative et, au-delà, qu'une perspective très nette se dessine.

Section 3

Les curieux songes des *rishi*

Les recensions des enseignements originels démontrent que ceux-ci étaient au départ la propriété de clans familiaux qui se les transmettaient oralement, de maître à disciple, selon une technique de filiation qui demeure encore de nos jours. Ils furent consignés par écrit au fur et à mesure, puis compilés, avant d'être classés en fonction de critères stylistiques et (ou) utilitaires, comme nous l'avons vu. Mais cette compilation et cette mise en ordre sont tardives ; à l'origine on trouve pêle-mêle des vers, de la prose, des invocations, de l'exégèse, des traités, des indications pratiques, etc..., ce qui nous autorise à parler des *Veda* et non pas du *Veda* ainsi que la stricte traduction l'exigerait.

Plusieurs remarques s'imposent, la matière étant sujette à polémique.

On divise les textes védiques en *shruti* (textes révélés) et *smriti* (textes de tradition), les premiers étant les plus anciens et renfermant notamment la révélation des mantras, les seconds étant des relations ultérieures n'ayant autorité que pour autant qu'ils se fondent sur les premiers. La racine sanscrite *SMR* signifie d'ailleurs "se souvenir, penser à ...", tandis que le mot *shruti* se traduit à la fois par "faculté d'entendre" et par "micro-intervalle sonore" (65). Si l'on ajoute à ce dernier l'adjectif "*mant*", on obtient un mot signifiant "qui a des oreilles" mais aussi "qui possède le savoir". On constate que l'étymologie nous désigne clairement l'audition subtile, nous dirions aujourd'hui la clairaudience, en tant qu'instrument initial de la connaissance. La révélation passa donc par la voie auditive supérieure des *rishi* (66) (littéralement, des "chantres"), les autres supports (écriture, illustration) n'intervenant que des siècles plus tard, ce qui garantissait le secret des transmissions, aucune trace ne subsistant en-dehors de la chaîne successorale initiatique. En outre, ce mode de révélation fut absolument général, et non pas le fait de quelques cas isolés.

Bien que ne se connaissant pas les uns les autres, séparés qu'ils étaient par le temps et l'espace, les *rishi* ont transmis une connaissance étonnamment homogène. Dans un pays comptant plus de deux cents langues, où le morcellement et la tendance au multiple sont proverbiaux, et où les divisions socio-politiques étaient à l'époque insurmontables, se produisit l'incroyable paradoxe de la révélation d'une doctrine unitaire. Ce dernier terme n'est pas trop fort, car en dépit de la diversité de leurs auteurs ces textes sont unis par une solidarité et une complémentarité manifestes ; mieux même, ils sont fréquemment indissociables : certains restent totalement hermétiques sans l'apport de certains autres, qui y sont pourtant étrangers ! Ce qui signifie que des enseignements incomplets - voire incompréhensibles - se sont transmis pendant des générations, avant que le puzzle ne soit reconstitué et que l'on ne découvre enfin l'étendue réelle de la connaissance acquise et - rétrospectivement - le plan d'ensemble qui semblait comme établi de l'extérieur.

---

(65): En musique, il s'agit des intervalles infra-chromatiques (inférieurs au demi-ton), nuances subtiles de hauteur accessibles à l'oreille exercée.

(66): Les neuf *brahmarishi* principaux ont été : *Marîchi*, *Atri*, *Angiras*, *Pulaha*, *Kratu*, *Pulastya*, *Vasishtha*, *Bhrigu*, et *Daksha*, mais il en existe de nombreux autres. En tant que poètes, on leur donnait aussi le nom de *vipra*, de la racine sanskrite *VIP* : "vibrer, trembler". Ceci est encore une indication intéressante.

On a parfois ironisé en occident sur les prétendus "sages" qui n'auraient été en fait que des barbares incultes avinés de *soma* (67), et n'ayant laissé que des bribes de poèmes délirantes et insensées, basées sur des superstitions caractéristiques des croyances primitives. Cette opinion sévère est aujourd'hui démentie par les travaux contemporains (en particulier ceux de Sri Aurobindo), et l'on ne peut s'empêcher de penser que la doctrine de l'âme universelle, celle des fonctions cosmiques, celle de la réincarnation, celle de la logique de l'intellect, ou encore celle des mantras, sont le fruit de bien curieux songes de non moins curieux barbares. Pour prendre un exemple fameux, distribuons dix machines à écrire à dix singes dans dix zoos différents, et faisons-les taper au hasard. Ramassons les feuilles au bout de deux siècles et mettons-les bout-à-bout. Nous aurons à peu près les mêmes chances d'y retrouver l'oeuvre complète de Victor Hugo qu'il y a de probabilités qu'une bande de barbares incultes aient écrit les *Veda*.

Que les *Veda* aient été inspirés d'une source extérieure, cela ne fait aucun doute. Que cette source ait résidé dans les traditions aryennes proto-historiques, ou au contraire dans une émanation spontanée, d'origine sur-humaine, à une période déterminée, il est bien difficile de l'établir. Les deux, peut-être, bien que nous penchions pour la seconde solution compte-tenu des explications qui vont suivre. Certaines époques paraissent en effet désignées d'en-haut. Quoiqu'il en soit un tel monument philosophico-théologique ne peut pas être sorti du vide. Et de même que saint Jean, simple ouvrier pêcheur, n'a pu produire l'impressionnant système théologique que l'on sait sans la révélation venue du Christ en personne, il a fallu à nos "barbares incultes" sans doute plus qu'un coup de pouce...

Les mantras sont l'un des secrets les mieux protégés des *Veda*, pour ne pas dire le mieux protégé. En effet les différentes formules sont entourées d'une "gangue" contextuelle sans laquelle elles deviennent inexploitables. Par exemple, une structure à caractère sacré sera mise dans la bouche d'un personnage mythologique dans le cadre d'une légende ou d'un récit historique (ou pseudo-historique), ce récit contenant en filigrane les conditions d'emploi. Par ailleurs, des éléments déterminants de ces dernières devront fréquemment être recherchés dans d'autres textes, parfois eux-mêmes archi-cryptés. Le système de transmission adopté semble avoir été de disséminer les parties d'un ensemble dans de nombreux endroits, dans l'attente d'une réunification et d'une reconstitution qui ne sont venues que plus tard. Ajoutons que cette opération n'est possible que si l'on en possède les clés, celles-ci étant en l'occurrence des symboles d'éléments naturels vénérés à l'époque, ou encore des figures populaires. Ainsi pour désigner les vecteurs de communication de l'énergie parle-t-on des "cavaliers montés sur le cheval", mais on utilise aussi de nombreuses métaphores autour de mots tels que le soleil, la vache, l'océan, le taureau, etc... Nous verrons plus loin combien cet usage du langage au second degré a profondément imprégné la pratique mantrique, mais d'ores et déjà l'on comprend pourquoi il est si difficile de traduire en langage occidental la philosophie et le système logique qui sous-tendent le mantra.

---

(67): Il s'agit d'un breuvage probablement symbolique, souvent cité dans les *Veda*, auquel on prête des propriétés hallucinogènes. D'après les travaux de Wasson il s'agirait d'une préparation à base d'*Amanita muscaria*, un champignon toxique.

On le voit, nous sommes là en terrain glissant : il faut prendre garde tout autant à ne pas se laisser abuser au jeu de la surenchère ésotérique qu'à ne point laisser filer des éléments importants dont la carence obscurcirait l'ensemble. Mais souvent ces éléments importants font l'objet d'une transmission orale, ce qui constitue un degré supplémentaire de recherche dans le jeu de reconstitution du puzzle dont nous avons parlé. La tradition, une fois établie, ne pouvait donc être valablement transmise que par filiation, ce qui incluait précisément cet héritage verbal et évitait la déperdition de la fortune mantrique dans la prodigalité mystique et religieuse où l'hindouisme s'enfonçait peu à peu.

Mais, l'intégrité de la doctrine étant préservée, pourquoi - va-t-on dire - le Bouddha ne s'en est-il pas fait le propagateur ? N'est-ce pas là une faille dans le plan directeur historique qui semble avoir été dressé ? Non, simplement le temps n'était pas à la diffusion ni à la sauvegarde des mantras, mais à l'élaboration d'une philosophie nouvelle, dont le Bouddha a été le révélateur. C'était là son rôle. La tradition mantrique se transmettait de toute façon, et le bouddhisme ne l'ignorait d'ailleurs pas. "L'être éveillé" n'avait révélé que ce qu'il savait nécessaire, ayant explicitement écarté de ses enseignements certains sujets dont il estimait la divulgation prématurée. La prédiction faite avant sa mort est claire à cet égard. Elle est très peu connue, mais elle jette un éclairage singulier sur l'histoire du bouddhisme :

> "*Par la suite, après le Nirvâna*
> *quand douze cents ans seront révolus,*
> *meilleur des Vainqueurs de tous les mondes,*
> *au pays d'Oddiyâna je paraîtrai moi-même*
> *et, sous le nom de Padmasambhava,*
> *révélerai la doctrine des Formules secrètes*".

Telle était la phrase rapportée dans le onzième chant du "Dict de Padma" (68). Le Bouddha est mort aux environs de l'An 480 avant notre ère. On connaît la suite : douze cents ans plus tard, au nord-est du Cachemire, dans une région située dans l'actuel Pakistan et que l'on appelait *U-rgyan* en tibétain (*Oddiyâna* en sanskrit), naissait le "précieux *guru*".

On sait (cf. *supra*) comment l'action de *Padmasambhava* préserva la doctrine du *Mantrayâna* et contribua, à terme, à sauver les enseignements de l'invasion musulmane qui devait sévir cinq siècles plus tard. Dans son autobiographie, *Padmasambhava* explique (en termes cryptés mais non point hermétiques) comment il cacha les éléments de la connaissance : "*Ce trésor de la Loi Sainte (...), caché comme il est, restera, durant maintes Périodes, indestructible. Et aux temps ultérieurs ces livres reviendront au jour, selon la prédiction (...)*". (Chant 28 - *op. cit*).

Ces textes cachés, appelés *terma*, devaient être exhumés quand certains signes précis se manifesteraient, signes visualisés et décrits avec détail dans les prophéties du Maître. Les "découvreurs" de ces *terma*, connus sous le nom de *tertön*, sont un peu les continuateurs, toutes proportions gardées, de l'oeuvre des *rishi*. Ils obtenaient en songe (69) la vision d'une cachette et l'explication de la mission qui leur était impartie, l'école *Nyingma-Pa* étant le foyer de cette activité et le dépositaire des textes retrouvés.

---

(68): Traduction de Gustave-Charles Toussaint. Voir bibliographie.

(69): Il faut comprendre ce mot comme "expérience d'appréhension psychique".

A propos des *terma*, il faut préciser qu'ils représentent l'un des lignages de transmission de la tradition *Nyingma-Pa*, donc également de celle du mantra. La transmission s'effectue de trois manières différentes :

- par voie de filiation initiatique, de maître à disciple,
- par voie de *terma*, donc de découverte "guidée" d'enseignements occultes,
- par voie d'appréhension psychique.

Cette dernière méthode consiste en des contacts psychiques avec les maîtres éloignés ou - ce qui est plus étrange - disparus, aux fins d'acquisition de la connaissance. La transmission des mantras par audition psychique est un phénomène couramment observé et une méthode fréquemment expérimentée. Mais la structure ainsi transmise se trouve totalement dépourvue d'indices permettant d'identifier la personnalité émettrice lorsque celle-ci n'est pas actuellement incarnée, tant il est vrai que les attributs perceptibles de la personnalité ne survivent pas à l'incarnation. Par contre il est vrai également que les mantras peuvent être projetés dans le temps. Mais à moins d'admettre que ces enseignements aient été dispensés psychiquement par des *bodhisattva*, il est difficile de comprendre de quelle façon une incarnation peut conserver les mêmes apparences quatre ou cinq cycles plus tard. Il est plus vraisemblable qu'il s'agisse de contacts établis avec les réincarnations d'anciens maîtres, se projetant sous leur forme actuelle mais révélant leur véritable identité par un indice reconnaissable. Sous cette réserve - qui n'est pas que de détail - nous pouvons comprendre le processus.

C'est paraît-il de cette façon que Longchen-Pa, un maître *Nyingma-Pa* du XIVe siècle, reçut la transmission de *Padmasambhava* et de *Vimalamitra*. Mais *Padmasambhava* est un *bodhisattva*, et les enseignements reçus de *Vimalamitra* transitèrent par son maître *Kumârarâja* du vivant de celui-ci, ce qui conforte notre précédente réflexion. Nous connaissons plusieurs lignages visionnaires qui s'expliquent de cette manière, même si parfois les choses sont plus compliquées.

Ainsi en est-il de la doctrine du *Dzogchen* ("le Grand Aboutissement") en usage dans l'école *Nyingma-Pa*. Cette doctrine aurait été formulée par le *bodhisattva Samantabhadra*, puis transmise successivement par *Vajrasattva* à *Garab Dorje*, *Mañjushrîmîtra*, *Shrîsimha*, *Jñânasûtra*, et enfin à *Vimalamitra*. Parallèlement, *Padmasambhava* lui-même aurait reçu cette doctrine directement des *dâkinî* (70). C'est donc un exemple de double lignage.

Les "songes" dont il est question dans la transmission visionnaire sont donc en réalité des cas d'appréhension psychique à caractère visuel ou auditif, mais il n'est pas exclu que d'autres domaines de perception interviennent. L'authenticité de la transmission doit toujours être vérifiée avec le plus grand soin ; on a recours pour ce faire à un système de reconnaissance de signes qui sont un peu comme des "mots de passe", des éléments de preuve. L'admissibilité de ces éléments de preuve se fonde sur ce qu'on appelle en théologie les *ipsissima verba* ou les *ipsissima facta*, c'est-à-dire sur des expressions verbales ou des actes typiquement propres à la personnalité dont on reçoit la transmission.

---

(70): *Yidam* féminins.

C'est pourquoi les maîtres prennent soin de déterminer à l'avance les signes dont ils se serviront pour se faire reconnaître par voie de communication psychique. *Padmasambhava* a, de la sorte, consigné de nombreux indices, et bien d'autres grands initiés ont fait de même. Le Christ avait lui aussi employé cette méthode après son Ascension, pour guider ses apôtres (71).

Parvenus au terme de ces considérations, que nous aurions pu multiplier tant il s'agit d'un vaste domaine, nous ne pouvons pas ne pas nous poser la question du plan d'ensemble et des moyens utilisés pour que tout ceci s'accomplisse. Les *rishi* ne semblent pas avoir pu prendre conscience de l'existence de ce plan, ou en tout cas de son déroulement dans l'histoire ; la transmission fragmentée qui leur a été faite démontrerait plutôt l'ébauche à cette époque d'un projet de fondation sur des bases multiples. Les hommes ayant par trop multiplié ces bases, justement, il fallut un catalyseur puissant pour provoquer une ré-orientation du mysticisme en général. Contre les abus du brahmanisme et une certaine ségrégation dans la diffusion de la connaissance, il fallait une doctrine forte par sa profondeur et son universalisme. Le Bouddha fut à la hauteur de cette situation, et l'on peut dire en forme de boutade qu'il fonda la religion la plus "catholique" (au sens propre du terme, "universelle") de tous les temps.

Quelques siècles plus tard (il l'avait prédit) le bouddhisme donna naissance au *Mahâyâna* qui privilégiait clairement le salut collectif par rapport au salut individuel. Il est très significatif que cette exigence d'ascension collective se soit manifestée à la même époque par la formation du *Mahâyâna* et la fondation du christianisme. Ce n'est peut-être pas une coïncidence non plus. Doit-on en déduire, d'un point de vue théologique, que l'évolution spirituelle en était à un stade du processus de réintégration qui nécessitait une augmentation importante de la masse de conscience ? C'est l'hypothèse la plus vraisemblable à l'analyse, si toutefois l'analyse suffit à comprendre de tels événements. L'investigation ésotérique confirmerait cependant cette opinion, d'après plusieurs sources.

La vision de cet édifice devenait sans doute de plus en plus claire au fur et à mesure du déroulement historique de sa construction. Mais, corollaire évident, la responsabilité des initiés s'accroissait proportionnellement à l'étendue de leur compréhension. "*A une Loi de faible diffusion l'allégeance sera faible*", écrivait *Padmasambhava* dans son autobiographie, cachée puis mise à jour ; il soulignait par là l'importance de la diffusion la plus large possible de la doctrine du *Mantrayâna*. Le dépassement du strict cadre clérical, appliqué par les successeurs directs de son école *Nyingma-Pa*, allait dans le sens d'une évolution bien comprise. Il n'en fut pas de même, hélas, des institutions religieuses tibétaines qui prirent en mains les destinées du pays. Mais la loi cosmique s'accomplit inéluctablement. Au prix de malheurs et de souffrances, la doctrine se répand aujourd'hui, du fait même de la dispersion de ses héritiers. Car d'une façon ou d'une autre il fallait qu'elle se répande.

Née de la rencontre paradoxale d'une religion sans fondateur et d'une religion sans Dieu (le védisme et le bouddhisme), elle n'était donc pas pour autant une doctrine sans projet. C'est bien là le comble du paradoxe !

(71): "*Le Seigneur agissait avec eux et confirmait la Parole par les signes qui l'accompagnaient.*" Mc. XVI, 20.

CHAPITRE II

LES ACTEURS DU MANTRA

Section 1

Les deux personnages-sujets et leur relation

En théorie, mais en théorie seulement, il ne serait pas invraisemblable que le mantra reste à l'état d'émanation et poursuive ainsi sa course en tant que vibration pure, à la fois *sui generis* et *instrumentum* de l'intention divine, tel une comète qui serait projetée ainsi dans le cours de la création. Mais à la réflexion on comprend bien qu'il ne peut en être ainsi et que le mantra ne doit pas rester uniquement un vecteur. Il faut qu'à un stade ou à un autre celui-ci devienne la relation entre deux éléments ; une loi primaire d'évolution, tous les exemples le démontrent, postule que tout principe tend vers une manifestation. Mais pour que cette relation existe faut-il encore que les deux éléments pré-existent, et pour qu'il en soit ainsi il faut qu'ils aient eux-mêmes une origine ! Là encore il y a un problème de logique de complexité, le principe créateur initial se présentant tout à la fois comme l'auteur des éléments et l'auteur de la relation qui les unit, comme l'auteur de la dissemblance et l'auteur du principe de résolution de celle-ci. Cette problématique constitue le noeud gordien de ce que l'on appelle la loi du triangle, et illustre l'ambivalence - certains diraient l'ambiguïté - de l'Un et du multiple.

Qu'en retour ce multiple se résolve à son tour dans l'unité ne représente pas, comme nous l'avons vu, un mouvement contraire. C'est une logique linéaire qui conduirait à penser ainsi. En logique de complexité nous dirons que ce qui apparaît comme un mouvement contraire n'est que le second degré du mouvement initial, selon le principe de causalité rétroactive.

En tant que microcosme, il parait en outre normal que l'homme soit aussi le domaine existentiel du mantra, puisque le mantra est à la fois essence et existence. Cet élément humain, une fois introduit dans le circuit du mantra, postule lui-même une dualité. Ainsi deux incarnations humaines, de même nature et d'origine commune, peuvent-elles établir une relation d'opposition, cette relation étant en elle-même source de création.

C'est à travers ce raisonnement que l'on peut saisir la véritable relation des deux éléments que sont le *guru* ("maître, conducteur") et le disciple, que nous devrions appeler de façon moins impropre le "pratiquant".

En effet, les deux personnages-clés de la pratique mantrique n'ont qu'un très lointain rapport avec les bancs de l'école ; si l'occidental en a cette image d'Epinal c'est sans doute parce qu'une littérature populaire l'a façonnée pour lui d'une part, et parce qu'il est d'usage que les plus anciens soient les *guru* des plus jeunes d'autre part.

Cette dernière affirmation souffre d'ailleurs des exceptions notables. Mais surtout l'on doit se placer dans un contexte réincarnationniste, au sein duquel le plus "âgé" n'est pas toujours celui qu'on pense, ni le plus "sage", et où les relations peuvent se modifier, voire s'inverser, au cours des cycles successifs.

Le rapport de maître à disciple se situe donc bien au-delà de la subordination gênante que les mentalités occidentales, promptes à expliquer simplement les choses quitte à les mutiler au passage, se complaisent à entretenir. Il s'agit non pas d'un rapport de subordination mais de coordination, nous dirions même de "coordination par inspiration", ce qui induit des nuances beaucoup plus subtiles mais aussi des possibilités beaucoup plus étendues.

On pourrait comparer la démarche des deux acteurs physiques du mantra à celle de l'adhésion à une école de mystères, un mouvement initiatique ou spirituel en général, à ceci près que le lien initiatique, comme nous le verrons, est ici très personnel dès le départ. Pour employer une analogie quelque peu triviale mais significative, nous dirions que la démarche du pratiquant vis-à-vis du *guru* est un peu celle du montagnard débutant vis-à-vis du guide de haute montagne.

La comparaison va au-delà des apparences. On choisit un guide en premier lieu parce qu'on ressent l'envie, ou le besoin, d'aller en montagne. De même le pratiquant du mantra est au départ un profane qui ressent au fond de lui l'appel de cette discipline, comme il est d'usage dans toute quête spirituelle. L'adage "*lorsque le disciple est prêt, le maître apparaît*" est ici particulièrement pertinent : il y a cette lente maturation qui précède la rencontre, cette alchimie intérieure qui en fait constitue un peu l'accordage d'un émetteur et d'un récepteur sur la même longueur d'onde avant qu'un jour ne survienne - faux miracle - le premier message audible.

On choisit un guide en second lieu pour sa réputation, son apparence, les affinités que l'on ressent, etc... En réalité, c'est l'accordage qui s'affine.

Ensuite la relation se développe au fur et à mesure des étapes de la progression du débutant, qui deviendra un jour un montagnard chevronné. Il n'aura jamais l'impression d'obéir servilement à son guide ni de subir le joug d'une autorité sévère ; au contraire il sentira toujours chez celui-ci le compagnon sûr de son itinéraire et de sa technique, le modèle digne de confiance, et peut-être aussi l'ami qui accueille les confidences et dispense les conseils. Il découvrira l'importance de l'entraînement, il connaîtra peu à peu le monde immense de la montagne, ses beautés, ses dangers également, mais aussi les grandes victoires sur les éléments et finalement sur lui-même, jusqu'au moment où, ayant atteint sa propre maîtrise, il rencontrera un jeune néophyte cherchant le début du sentier... et l'histoire se répétera.

Ainsi en est-il de la fraternité initiatique comme de celle des montagnes. Ainsi en va-t-il de l'apprentissage du mantra : le *guru* a lui-même parcouru les voies souvent difficiles de cette discipline, il a appris à en connaître les secrets, il ressent de la compassion pour le débutant comme ce dernier ressent de l'attirance pour lui et pour la connaissance qu'il porte. Tel est le fondement de la relation qui les unit.

La rencontre des deux personnalités est un moment très important de leurs vies respectives. De cet instant découleront nombre d'années de travail et d'expérience, c'est donc une résolution majeure qu'il s'agit de prendre. Fort heureusement il existe un processus d'aide à la décision que l'on peut apparenter à la théorie théologique chrétienne de la grâce. Il y a normalement peu d'hésitation, c'est un acte d'adhésion par lequel les deux partenaires communient dans la grâce, en un processus d'acceptation du don qui leur est prodigué de pouvoir gravir ensemble les marches du sentier.

La divinité descend en quelque sorte des sommets où elle se trouve, pour permettre aux hommes d'y monter ; c'est exactement le sens du terme *shakti-pata* (de *PAT* : "descendre, déchoir, tomber"). On retrouve aussi cette idée dans la théologie catholique où la grâce est une faveur par laquelle Dieu se penche sur l'homme, en soutenant l'acceptation par celui-ci de la grâce qui lui est octroyée, cette dernière opérant ainsi sa propre acceptation. De cette même manière dont la théologie explique la fulgurance des rencontres avec Dieu, s'explique la fulgurance des rencontres avec le *guru*.

Il est d'usage que le *guru* soit issu d'une famille vertueuse, qu'il soit familiarisé avec tous les rituels, les Ecritures et la tradition, plein de foi, dépourvu d'envie comme de méchanceté, travaillant au bien-être de l'humanité, désintéressé, sensé, affectueux, humble et compatissant. Il doit posséder la connaissance du mantra, de l'initiation, et ne pas faire métier de son rôle de maître spirituel. Par ailleurs, il ne pourra initier qu'un disciple de caste inférieure ou égale à la sienne (72).

Une fois cette première étape passée, les deux partenaires vont collaborer à leur oeuvre commune, qui consiste pour le premier à dispenser son enseignement et pour le second à l'assimiler. Le *guru* se "libère" littéralement de la connaissance qui est en lui, tandis que le disciple s'en "nourrit" à proprement parler. De cette façon chacun des deux est indispensable à l'autre, et le mouvement d'extension de la connaissance suit son cours par la vertu de ce mécanisme.

Nous avons vu que le *guru* transmet oralement une partie de la tradition, qui n'est pas contenue dans les textes, et c'est là une justification non négligeable de son intervention. Plus qu'un enseignement réellement caché, car il semble qu'à présent beaucoup de choses aient été transcrites (73), il transmet les résultats de ses propres expériences, des révélations ou des éclaircissements qu'il a pu obtenir, des précisions qu'il a pu ajouter à la tradition. On comprend qu'il se crée de cette manière une filiation originale, personnelle : on pourrait presque parler de style ou de genre particulier à tel ou tel, l'essentiel de la matière restant évidemment intact.

Les méthodes employées dépendent à la fois du *guru* et du disciple, car leurs personnalités - de même que la relation qu'elles entretiennent entre elles - ont une influence sur le *modus operandi*. Le *guru* observe toujours longuement son disciple afin de déterminer la manière qu'il convient d'employer avec lui. Faut-il être loquace ou silencieux, directif ou apaisant, c'est aussi au *guru* de déterminer le rythme de la progression sur le sentier, les dates propices aux travaux, la nature exacte de ceux-ci, et surtout - élément très important - la divinité tutélaire et le mantra qui seront les instruments d'une incarnation pour le pratiquant dont il a la charge. De cette décision mûrement préparée dépendra le succès de la formation.

---

(72): Pour comprendre cette obligation, qui peut surprendre et même choquer le lecteur, il faut se reporter à la fin de ce livre, à l'annexe intitulée : "Le système des castes".
(73): On peut tout au moins l'espérer, vu l'importance pléthorique des textes en la matière.

De son côté, le pratiquant reconnaît dans son *guru* l'envoyé du ciel qui a accepté de consacrer une partie de son existence à le guider pas à pas. Il le considère à titre personnel comme un messager divin, ce qui implique dans certains cas un véritable culte de la personnalité. Toutefois ce terme doit être correctement interprété.

Dans une acception occidentale, le culte de la personnalité prend un sens pervers car il implique l'abnégation d'une personnalité servante au profit d'une autre, dominante. Notre tendance naturelle aux schémas simplistes, à la réduction, aux dichotomies, nous fait considérer ceci comme un rapport de forces à l'état pur, au sein duquel il existe fatalement un gagnant et un perdant. Vu sous cet angle, le rapport *guru*/pratiquant est impossible en occident, voire dangereux, car il y aura inévitablement un véritable affaissement de la personnalité servante.

Dans une logique de complexité, par contre, il existera une relation dialogique entre les deux individus, la personnalité "réceptrice" jouant vis-à-vis de la personnalité "émettrice" le rôle d'une résistance électrique. C'est le principe de la résistance collaboratrice (74).

L'exemple le plus simple est certainement celui d'une ampoule électrique. Le filament forme résistance au courant électrique qui le parcourt, et l'échauffement de cette résistance produit la lumière. De même en est-il du pratiquant, qui "réagit" à la personnalité du *guru*, obtenant par là le résultat désiré. C'est de cette réaction, et de cette réaction seulement, que provient le résultat, et il n'est nullement question, bien entendu, que le courant détruise le filament. De manière identique il ne peut être question que la personnalité "réceptrice", donc celle du pratiquant, soit anéantie par celle du *guru*, sous peine d'anéantir en même temps la totalité du processus relationnel. Au contraire, les deux acteurs doivent s'unir dans le processus afin que celui-ci devienne opérant.

Il ne faut donc pas considérer cette forme de culte de la personnalité de façon militaire ou sectaire, même si le sectarisme existe en orient comme il existe chez nous. Mais cela ne peut pas être le fait d'un véritable *guru*, lequel sait parfaitement qu'un disciple ne doit jamais accepter servilement ce qui lui est enseigné mais expérimenter par lui-même, méditer par lui-même, questionner, en un mot pratiquer. C'est l'inverse de la soumission au sens occidental du mot ; il convient de bien faire la différence entre "énergie opérante" et "énergie réductrice". Faute d'accepter ce type de relation, le travail sous la direction d'un *guru* est une voie irrémédiablement fermée.

Le *guru* ne peut strictement rien faire pour un pratiquant... qui ne pratiquerait pas.

Le disciple s'astreint, dans le cadre de cette relation, à une auto-discipline aussi dure que celle que le *guru* s'est imposée à lui-même. Conscient de cette similitude, il considère le corps de son *guru* comme un refuge au sein duquel il contemple la divinité, tout comme il sait que cette divinité demeure aussi en lui ; mais il est au début plus facile de la découvrir à l'extérieur. Ceci explique certains rituels votifs consacrés au *guru*, mais également - plus tard - les pratiques invocatoires utilisées à son endroit.

La relation avec le *guru* persiste la vie durant. Même lorsque le pratiquant n'a plus besoin de lui, et que l'enseignement proprement dit prend fin, il reste attaché fidèlement à celui qui l'a mené au but, comme un fils demeure lié à son père même à l'âge adulte.

---

(74): Voir, dans la première partie, chapitre III, section 1 : "Le principe d'opposition relative".

Il peut y avoir pluralité de *guru*, l'un prenant le relais de l'autre aux différents stades de l'évolution du pratiquant si cela s'avère nécessaire. Dans ce cas, d'ailleurs assez fréquent, les liens ne sont pas distendus mais simplement diversifiés, sans pour autant poser problème. Par analogie, on peut être attaché à différents membres de sa famille sans connaître de cas de conscience.

Tout comme un membre de la famille, d'ailleurs, ce *guru* peut avoir des défauts, ce qui est le cas de toute personnalité incarnée. Mais le disciple doit se souvenir qu'il possède lui aussi ses propres défauts et que le *guru* - même imparfait sur le plan manifesté - n'est pas pour cela un mauvais maître. Accepter les travers du *guru*, c'est aussi faire l'apprentissage de la compassion, d'autant plus qu'il arrive que celui-ci renvoie au disciple l'image de ses propres imperfections, tel un miroir fidèle.

La relation du *guru* et du pratiquant commence par une phase d'observation mutuelle avant que, progressivement, ne se crée le lien que l'initiation scellera définitivement. Il serait faux de croire que l'initiation intervient au départ ; elle n'est que le point d'aboutissement d'une période variable en fonction de l'état de préparation du disciple (on compte généralement de un à trois ans), et c'est pourquoi nous ne l'aborderons qu'en dernier dans le présent chapitre.

Pendant la phase d'observation, le *guru* demeure assez discret : tout se passe de façon relativement intériorisée, d'un côté comme de l'autre, par pudeur sans doute mais également parce qu'il s'agit d'une phase de découverte mutuelle, avec ce que cela comporte d'incertitude et d'attitudes provisoires.

Vient ensuite la phase de stabilisation, dans laquelle le *guru* commence à distiller réellement son inspiration, et où le pratiquant réalise qu'il est véritablement guidé, que la proximité du maître se fait plus attentive et bienveillante, et que la confiance mutuelle s'agrandit. Cette phase est donc celle de la personnalisation de la relation, qui va petit à petit conduire à une intimité un peu comparable à celle d'un couple après quelques temps de vie commune, toutes proportions gardées naturellement. Dans le bouddhisme tantrique on parle de "l'ami spirituel" (*kalyanamitra* en sanskrit), ce qui est une juste traduction de la relation qui s'est instaurée à ce stade.

C'est alors le tour de ce que l'on pourrait appeler la phase d'ascension, qui comprend l'initiation (plus précisément les initiations), dans laquelle le pratiquant reçoit le choc de la réalité mantrique et se trouve confronté directement à l'expérience. Ce ne sont plus des tâtonnements ou des approches, c'est l'exercice en grandeur nature (c'est-à-dire universelle) des capacités que le *guru* a développées chez son disciple. On parle alors d'*adhikâra* ("privilège"), ce qui désigne le transfert de l'état d'illumination du *guru* au disciple.

Cette période est difficile voire dangereuse, tant pour l'un que pour l'autre des deux acteurs. Elle peut se comparer (pour reprendre notre précédent exemple) aux grandes courses qu'un guide emmène son compagnon effectuer en montagne. Les deux prennent finalement le même risque, ils ne sont plus en terrain d'école mais en situation pleinement exposée et irréversible. On rappelle souvent le risque de chute mystique du *guru* qui commet une erreur d'appréciation, de transmission, ou d'expérience, ou encore qui effectuerait une démonstration inopportune, le tout assorti des conséquences karmiques qui en découlent.

La prise de contact avec un univers débarrassé des illusions est une immersion dans le monde de l'énergie pure, sans qu'aucune protection ne soit plus en mesure d'opérer. C'est une raison supplémentaire qui justifie la présence d'un guide ; on comprend que les tentatives solitaires soient, à ce niveau, extrêmement dangereuses.

Enfin, la dernière étape constitue la phase de détachement. Inversement à l'expérience sectaire la dépendance au *guru* décroît et le pratiquant découvre, au sein de sa propre conscience profonde, le maître intérieur, le maître silencieux. A ce stade, le mantra est totalement intériorisé en une réalité non-dualiste. La présence du *guru* n'est plus nécessaire.

Ce point d'aboutissement de la relation *guru*/pratiquant est assez controversé ; ceci vient des différences de positions philosophiques entre les tenants des diverses écoles qui pratiquent le mantra. Selon qu'il s'agit de l'hindouisme, du bouddhisme hinayaniste, ou mahayaniste, les versions divergent en s'accordant sur le *nirvâna* en tant que finalité. Mais le *nirvâna* n'a pas le même sens pour tous, en particulier parce qu'on oppose les thèses positivistes (où l'être devient "quelque chose") et les thèses négativistes (où l'être ne devient plus rien qu'une "absence"). Et encore les différentes branches de chaque école se divisent-elles elles-mêmes en fonction de sous-doctrines multiples et souvent byzantines. C'est le lot de toutes les querelles théologiques.

La survenance, dans le *Mahâyâna*, de l'idéal du *bodhisattva*, dans lequel le *nirvâna* se trouve différé jusqu'à l'obtention du salut de tous les êtres, vient éclairer d'un jour nouveau cette controverse. Puisqu'il convient dès lors de ne plus échapper au cycle des réincarnations, le but (au moins provisoire) devient la compassion pour les êtres qui y demeurent enchaînés, ce qui ré-alimente le cycle des relations *guru*/pratiquant en lui assurant des acteurs futurs. Certains pensent qu'on ne fait ainsi que déplacer le problème, mais la noblesse de cette théorie méritait tout de même d'être relevée.

Section 2

Le *yidam*, troisième point du triangle.

§ A : Le processus de fond

Voici bien l'un des sujets les plus délicats à aborder dans cette étude, en raison des incursions en territoire religieux qu'il nous oblige à effectuer. Mais l'honnêteté intellectuelle la plus élémentaire nous conduit inévitablement à exposer cet aspect fondamental des mantras.

La pratique de l'hindouisme a instauré un système fixatif de la dévotion et de la concentration dans le cadre du *Bhakti-Yoga* (75), nous voulons parler de l'*ishta-devatâ*. Venant du sanskrit *ishta* ("aimé") et *devatâ* ("divinité"), l'*ishta-devatâ* est donc une divinité de prédilection sous la protection de laquelle on se place, et à laquelle on porte un culte personnel tout particulier, un peu comme celui que l'on portait autrefois à son saint patron dans l'occident chrétien.

Il faut d'ailleurs se reporter à ce culte des saints, spécialement à l'époque de la chrétienté médiévale, pour se faire une idée de la pratique hindoue populaire. L'opinion occidentale couramment répandue, qui tend à considérer l'hindouisme comme un polythéisme primitif, devrait se souvenir que nos ancêtres ont vénéré - parfois même au-delà - une quantité de personnages de l'entourage divin tout à fait comparable à celle du panthéon hindou, qu'ils disposaient de représentations iconographiques et plastiques innombrables, dans les lieux de culte comme dans les foyers, qu'on priait tel ou tel pour faire tomber la pluie ou éviter l'orage, que des enfants étaient voués à une sainte ou à un saint (76), etc, etc...

C'est de cette façon que l'on doit comprendre le culte de l'*ishta-devatâ*, généralisé dans l'hindouisme quels que soient la caste ou le niveau d'instruction. La divinité protectrice est donc attribuée à un enfant : elle est censée veiller sur lui tout au long de sa vie. La pratique populaire est remplie des multiples dévotions à telle ou telle divinité, tel ou tel saint, ou tel ou tel *avatâra* (grande incarnation), jusque dans les moindres occasions de la vie quotidienne.

Dans un usage plus savant de cette institution, il est de coutume, pour le *guru*, d'attribuer à son disciple une *ishta-devatâ* lors de son initiation, avec le mantra qui l'accompagne. Ici, la pratique devient plus sérieuse car le *guru*, comme on l'a vu, prend le temps d'observer longtemps son compagnon. Il décèle les traits les plus cachés de sa personnalité, et se trouve donc à même de choisir la divinité dont les aspects seront les plus utiles à intégrer dans sa conscience. L'*ishta-devatâ* devient alors non plus un symbole arbitraire mais un auxiliaire très précieux de l'évolution du pratiquant dans sa marche vers la libération.

---

(75): Il s'agit d'une technique de *Yoga* basée sur la *bhakti* (l'impulsion dévotionnelle), dans laquelle l'élan spontané du coeur vers la divinité, et les pratiques qui en découlent, ne sont pas sans rappeler celles de l'hésychasme dans le christianisme.

(76): Quand cela n'était pas à une couleur, comme le blanc pour le culte marial, ou à un monastère comme le prescrivait l'oblation des enfants, consacrés pour le restant de leur vie (à partir de l'âge de 6 ans pour saint Césaire d'Arles, par exemple !)

En dernière analyse, l'*ishta-devatâ* est plus un principe de conduite personnifié qu'une idole au sens païen du mot. Mais nous sommes cependant en système théiste, la personnalité de la divinité en question demeure donc une réalité non discutée. De nombreux pratiquants très élevés du mantra ont suivi cette voie résolument théiste à leur plus grande satisfaction ; il y a donc lieu de la considérer comme une voie authentique et noble.

Le bouddhisme, plus tard le *Mantrayâna*, ont repris cette pratique sous la forme du culte du *yidam*. Littéralement "esprit ferme" en tibétain, le *yidam* est une divinité personnelle attribuée au disciple en fonction de la psychologie de ce dernier afin de l'aider dans son travail de réalisation.

Alors, va-t-on dire, *ishta-devatâ* et *yidam* sont des synonymes ?

Non, même si la deuxième pratique découle évidemment de la première. Superficiellement, il pourra apparaître un certain nombre de similitudes à l'observateur pressé, mais dès que l'on cherche tant soit peu à analyser le *yidam*, on se trouve en face d'une logique non-théiste, ce qui change radicalement la position de l'observation ! La conception de l'*ishta-devatâ* concerne une personnalité, celle du *yidam* concerne un instrument.

Dans le *Mantrayâna*, ce n'est pas dans le *yidam* que réside la personnalité divine mais en nous-mêmes. Le *yidam* est une sorte de "stratagème" psychologique tendant à révéler à l'initié la divinité qui est en lui. On voit à quel point deux institutions apparemment identiques, peuvent suivre des chemins différents selon leur appartenance à l'hindouisme ou au bouddhisme, en fonction de la barrière des concepts, théistes ou non-théistes.

Le profane ou le néophyte considèrent parfois qu'un *yidam* est doué d'une vraie personnalité, extérieure à lui, qu'il doit faire rentrer en lui à force de contemplation, ce qui est bien entendu un piège et risque de le fourvoyer sur le sentier des illusions. Par contre, il peut aussi partir du postulat que, la divinité étant en lui-même, la contemplation doit s'opérer à l'intérieur de lui-même, ce qui constitue un autre piège et l'égare sur un autre sentier : celui de l'égocentrisme. En revanche le maître, une fois parvenu à la connaissance de la réalité de son être intérieur, n'a plus besoin du *yidam*. Il y a dissolution du *yidam*.

La technique de travail avec le *yidam* est la suivante :

- On considère d'abord le *yidam* comme une divinité extérieure à soi-même, caractérisée par une représentation physique (peinture, sculpture...) et par un groupe de mantras (souvent un *bîja*, une séquence moyenne, et un *mâlâmantra* (77), qui lui sont spécifiques).

- On crée ensuite mentalement l'image du *yidam* en soi et l'on concentre sur cette image - mentalement toujours - l'énergie du *bîja* que l'on prononce.

- Puis on récite la séquence moyenne (on l'appelle également "mantra du coeur") en visualisant toujours le *yidam*, mais pourvu du *bîja*, très lumineux, au niveau du coeur. On anime petit à petit le *yidam* en soi jusqu'à obtenir l'intuition qu'il s'y est littéralement installé. A ce stade, le niveau mental est dépassé.

---

(77): Littéralement "mantras en guirlande", ces structures très longues seront décrites dans la troisième partie de ce livre, chapitre V, section 4.

- On médite alors sur le *yidam*, tout en poursuivant la récitation du mantra, lequel fixe la concentration et donne vie, en quelque sorte, au *yidam*.

- L'identification du pratiquant avec le *yidam* viendra peu à peu, au fil des périodes de récitation des mantras.

- Enfin, cette identification devra se convertir en une identification avec la conscience créatrice elle-même, ce qui est le but final de la pratique.

Le processus est ingénieux, bien que finalement assez simple : on introduit artificiellement une forme au moyen de la visualisation et de la récitation, et l'on entretient la structuration de cette forme jusqu'à ce que son utilité ait disparu, le sans-forme s'y substituant alors. Mais c'est un sans-forme bien différent de l'absence de forme d'avant le processus. Pendant le déroulement de celui-ci, le pratiquant n'est jamais dupe de la véritable nature du *yidam*, il sait que c'est un point d'appui à la régénération de sa conscience et non une voie d'approche d'une déité réellement extérieure. Par ce moyen, le *Mantrayâna* **instrumentalise la déité**, qu'il utilise en tant que **concept de transition**. En d'autres termes, la ratiocination permet l'intégration, qui entraîne elle-même la sublimation du *yidam* dans l'illumination, l'espace au-delà des concepts.

Cette sorte de phénomène de dédoublement peut choquer, mais celui qui pratique le mantra doit savoir que sa conscience intérieure est une émanation de la Conscience Cosmique, et que l'identification *yidam*/conscience intérieure et l'identification *yidam*/Conscience Cosmique sont commutatives en vertu du principe hologrammatique (78). Il ne faut plus alors considérer, *yidam* mis à part, que l'identification conscience intérieure/Conscience Cosmique, lesquelles sont de même nature.

Le *yidam* est donc la personnification de l'une des émanations de la Conscience Cosmique, personnification utilisée comme "rampe d'accès" par le mental. On trouvera, en annexe à la fin de ce livre, une approche plus spécifiquement psychologique de cette question.

Examinons à présent sous quelles formes se présente cette rampe d'accès.

§ B : Les problèmes de forme

Au niveau formel, les différences entre pratiques théistes et non-théistes ne peuvent guère trouver leur résolution, aussi la division entre l'utilisation hindoue de l'*ishta-devatâ* et celle, bouddhiste, du *yidam* impose-t-elle une présentation séparée.

D'autre part, la vénération des nombreux personnages des deux religions par leurs pratiquants respectifs se fonde sur une iconographie et une statuaire littéralement pléthoriques, lesquelles se greffent sur des systèmes théogoniques complexes, hors de portée de l'occidental moyen. Ce dernier ne dispose que d'ouvrages savants où il s'égare dans la luxuriance d'un panthéon surabondant, ou au contraire d'articles d'encyclopédies dans lesquels il ne trouve qu'une présentation simpliste, on pourrait dire "touristique".

(78): Voir, dans la première partie, chapitre III, section 3.

Il est difficile de trouver un juste milieu entre le simplisme naïf et l'érudition, le tout dans une discipline touchant deux philosophies éloignées de nos concepts et au surplus dissemblables entre elles. Nous avons donc choisi la solution du schéma explicatif simplifié, qui ne prétend nullement épuiser le sujet mais en donner une vision suffisante dans le cadre de l'étude des mantras. Afin de tenir compte des spécificités respectives des différents domaines d'intervention des mantras, ces schémas sont au nombre de trois, correspondant à l'hindouisme, au bouddhisme, et au *Mantrayâna*. Enfin, pour ne pas parler de "divinités", ce qui est un point de friction entre l'hindouisme et le bouddhisme, nous avons préféré parler de "fixatifs", images que chacun peut associer ou non à un élément divin. Ceci permet également d'insérer dans l'ensemble une personnalité ou une image de n'importe quelle religion ou croyance, chrétienne par exemple mais pas uniquement. (79)

1) Les structures du panthéon hindou

Le premier schéma se trouve en annexe sous le titre : "Les structures du panthéon hindou". Les médaillons qu'il contient permettront de mettre de l'ordre dans les images souvent connues qu'ils évoquent.

La partie supérieure gauche de ce schéma est consacrée à un résumé du panthéon védique de la période historique, et présente donc les divinités antérieures au système de l'hindouisme classique. On remarquera que si quelques divinités populaires de l'hindouisme viennent des *Veda*, de nombreuses célébrités védiques (au premier rang desquelles *Indra*) n'ont pas prospéré dans les développements ultérieurs. Ceci n'empêche pas, toutefois, les figures historiques des *Veda* d'être l'objet d'un culte persistant auquel sont associés un certain nombre de mantras, concomitamment au culte des divinités plus récentes de l'hindouisme.

Pour ce qui est de ces dernières, on notera qu'elles s'articulent autour d'une trinité (appelée *Trimûrti*) constituée par *Brahma*, *Vishnu*, et *Shiva*. Il s'agit d'un équilibre entre préservation et destruction autour d'un Créateur : *Brahma*. Celui-ci ne doit en aucun cas être confondu avec *Brahman*, Dieu, la Conscience Absolue, totalement transcendant, inconcevable, et inconditionné, donc sans image. L'énergie, la dynamique de *Brahman*, est personnifiée par *Shakti*, associée à *Shiva*.

Cette énergie constitue une sorte de principe dialectique d'expansion qui apparaît sous forme de parèdre féminin des divinités masculines, aussi la trinité masculine s'accompagne-t-elle de *Sarasvatî*, *Lakshmî*, et *Pârvatî*. De ces unions peuvent naître des enfants, comme *Ganesh* ou *Subrahmanya*, les fils de *Shiva* et *Pârvatî*.

Tous ces personnages divins connaissent un certain nombre d'aspects, voire d'incarnations pour *Vishnu*, qui sont indiqués dans le schéma pour autant qu'ils sont de tradition notoire. Par contre, il existe de si nombreux aspects secondaires, parèdres, animaux associés et eux-mêmes divinisés (certaines déités sont entourées d'un véritable parc zoologique...), mais aussi de divinités mineures, sans parler des innombrables noms de chacun, que l'inventaire en est impossible (et d'ailleurs inutile). Le nombre d'*ishta-devatâ* présentées dans cette annexe suffit déjà à alimenter en mantras de nombreuses vies de pratique !

(79): Ceci ne gênerait probablement aucun hindou ou bouddhiste éclairé.

L'histoire de l'hindouisme suffit à expliquer la complexité de sa philosophie : chaque élément nouveau de son évolution constitue comme un wagon que l'on accroche au précédent sans retirer celui-ci, ce qui fait qu'à l'inverse du christianisme, par exemple, les doctrines les plus récentes ne se **substituent** pas aux plus anciennes mais s'y **superposent**. Il existe donc des correspondances entre les entités là où l'occident n'introduit que des exclusions réciproques. De cette façon il n'y a jamais renonciation expresse à un concept (comme celle résultant d'une décision pontificale ou conciliaire dans la religion catholique, par exemple), mais tout au plus abandon tacite ou désuétude, et donc **stratification** des concepts.

L'habitude orientale qui consiste à représenter ceux-ci sous autant de formes personnalisées multiplie la difficulté au point de rendre l'hindouisme totalement opaque à l'occidental, qui n'y voit qu'une iconographie hétéroclite et foisonnante. Mais il faut savoir découvrir, sous la réelle complexité de celle-ci, la trame théologique et philosophique très riche de cette religion faite de révélations, d'intuitions supérieures, et de pratiques mystiques élevées dès qu'on les extrait de leur gangue de superstitions populaires.

2) Organigramme de la hiérarchie bouddhique

Le second schéma se trouve en annexe sous le titre : "Organigramme de la hiérarchie bouddhique". Il ne concerne en fait que le *Mahâyâna*, puisque le *Hînayâna* ne connaît qu'un seul Bouddha par ère : *Kâshyapa* pour le passé, *Shâkyamuni* pour le présent, et *Maitreya* pour l'avenir.

Avec le *Mahâyâna* donc, nous voici totalement en-dehors de la théologie hindoue, et l'on ne peut plus parler de "panthéon" ; c'est pourquoi nous employons le mot "hiérarchie". Mais il ne s'agit pas d'une hiérarchie divine, le bouddhisme étant une religion athée, une discipline athée plus exactement. Le mot "Bouddha" recouvre tout à la fois un principe et une catégorie d'êtres illuminés, lesquels ne sont pas pour autant des dieux.

On considère, dans ce contexte, qu'il existe un Absolu qui est la véritable nature de toute chose, et que l'on nomme *Tathatâ*. Cet état transcendant renferme en son sein l'essence de Bouddha. Il existe d'autre part un état de conscience parvenu au niveau de l'illumination suprême, intermédiaire entre l'essentiel et l'existentiel, que l'on appelle *Tathâgata*. C'est le domaine du Bouddha incarné, celui du sauveur que l'on pourrait comparer au Christ, si ce dernier n'était pas considéré, en théologie, comme une hypostase divine.

Parallèlement il est dit qu'un Bouddha possède trois corps (*Trikâya*) qui sont, dans l'ordre :

- *Dharmakâya* (corps de la loi). C'est l'aspect de l'essence, de la substance universelle, la vraie nature de Bouddha, consubstantielle au *Tathatâ*.

- *Sambhogakâya* (corps de jouissance). C'est l'aspect de perfection spirituelle, jouissant de la vérité et des infinies vertus qu'il incarne dans les paradis de Bouddha.

- *Nirmânakâya* (corps de transformation). C'est l'aspect de manifestation physique, visible, de Bouddha. Il correspond au *Tathâgata*, et se dissout après la mort.

On cite souvent une analogie selon laquelle *Dharmakâya* est comparable à la connaissance pure, en tant que telle, *Sambhogakâya* à la conscience de cette connaissance par celui qui la possède, et *Nirmânakâya* à l'application pratique de cette connaissance.

JUL 9 2007

Le *Dharmakâya* est inconcevable. Le *Sambhogakâya*, lui, a conscience de sa perfection mais aussi, parallèlement, de l'imperfection des hommes, et il aspire à leur salut par compassion. Afin de réaliser ce salut, il projette une incarnation dans le monde, sous forme de *Nirmânakâya*.

La hiérarchie bouddhique s'établit donc dans ce cadre, et les personnages qui la composent y occupent leur place en fonction de la position qui est la leur sur l'échelle qui s'étend de l'Absolu jusqu'au plan humain.

Si nous nous reportons à présent au tableau, nous constatons que *Tathatâ* et *Dharmakâya* n'ont aucune traduction figurative, et pour cause. Au niveau du *Sambhogakâya*, nous trouvons les cinq grands Bouddhas de Sagesse, *Jina* ou *Dhyâni-Bouddha*, qui sont les "chefs de famille" des cinq lignées bouddhiques traditionnelles. Pour l'explication des caractéristiques de ces différentes familles, voir *infra* chapitre IV, section 4 : "Les *mandala*".

Immédiatement en-dessous, au niveau du *Tathâgata* et du *Nirmânakâya*, ces cinq familles s'actualisent en la personne des Bouddhas terrestres incarnés, qui correspondent chacun à une ère *kalpa* (81). Le Bouddha de notre ère est *Shâkyamuni*, celui de l'ère future est *Maitreya* (82).

Plus bas se situent les *bodhisattva*, êtres de compassion n'ayant pas encore atteint l'état de Bouddha, nous en avons parlé précédemment. Ils se distinguent par la recherche de "l'esprit d'éveil" (*bodhichitta*) et par les voeux (*pranidhâna*) qu'ils prononcent de délivrer tous les êtres du *samsâra* et de les conduire au *nirvâna*. Il existe deux sous-catégories : celle des *bodhisattva* transcendantaux, qui ont théoriquement atteint l'état de Bouddha mais ont renoncé volontairement et provisoirement au *nirvâna*, et celle des *bodhisattva* ordinaires (ou "terrestres") qui sont des hommes normalement incarnés mais tendant par leurs vertus à l'état bouddhique.

Nous n'avons mentionné que quelques-uns des très nombreux *bodhisattva* existant dans la tradition, de même que nous avons préféré passer sous silence une quantité de figures de moindre importance, mais que les usages populaires ont parfois rendues célèbres. La richesse spéculative et liturgique du bouddhisme est immense : certains personnages ont même des statuts différents selon les écoles, cependant que la quasi-totalité des noms change en fonction des divers pays d'implantation.

Enfin nous n'avons pas fait état du Bouddha *Svayambhû*, l'*Âdi-Bouddha* que certaines spéculations tardives placent au-dessus de tous les autres, tentant ainsi de transformer le bouddhisme en un véritable monothéisme contre nature, ce qui est une aberration.

Ainsi exposée, la hiérarchie du bouddhisme *Mahâyâna* offre donc déjà un nombre appréciable de fixatifs à la méditation du pratiquant, assortis des formules mantriques correspondantes. La pratique mahayaniste du mantra est très noble, même si elle admet encore que le fixatif puisse rester un objet de contemplation (donc extérieur à nous-mêmes) à défaut d'un instrument d'intégration. On peut alors parler d'un stade intermédiaire entre l'*ishta-devatâ* et le *yidam*.

(81): Chaque *kalpa* se décompose lui-même en un certain nombre de périodes, dont la description sortirait de notre propos.
(82): Certains puristes le classent dans la catégorie des *bodhisattva*, considérant qu'il n'a pas encore pris ses fonctions...

TATHATÂ (Etat transcendant)	*Dharmakâya* (aspect de l'Essence)	Aucune figuration n'existe évidemment de cet état de Réalité Absolue.
TATHÂGHATA (Etat manifesté)	*Sambhogakâya* (aspect de perfection spirituelle)	
	Nirmânakâya (aspect de manifestation)	

VAIROCHANA	***AKSHOBYA***	***RATNASAMBHAVA***	***AMITÂBHA***	***AMOGHASIDDHI***
KRAKUCHCHHANDA, KANAKAMUNI, et KÂSHYAPA Les Bouddhas des trois ères précédentes ne sont pratiquement jamais figurés, ni en peinture ni en sculpture			***SHÂKYAMUNI***	***MAITREYA***
SAMANTABHADRA	***VAJRAPÂNI***	***RATNAPÂNI*** Le plus souvent occulté par *Ratnasambhava*, le *Dhyâni-Bouddha* dont il dérive indirectement.	***AVALOKITESHVARA (CHENRESI)***	***VISHVAPÂNI*** Le plus souvent occulté par *Amoghasiddhi*, le *Dhyâni-Bouddha* dont il dérive indirectement.
AKÂSHAGARBHA	***KSHITIGARBHA***	***SARVANÎVARA-NAVISHKAMBHIN***	***MAÑJUSHRÎ (YAMANTAKA)***	***BHAISHAJYAGURU***

Ce schéma replace les hiérarques du bouddhisme traditionnel dans le cadre cosmique évoqué en pages précédentes. Au sommet on trouve les cinq *Dhyâni-Bouddha* (*Vairochana, Akshobya, Ratnasambhava, Amitâbha*, et *Amoghasiddhi*), qui sont un peu les "chefs de famille" des lignages du bouddhisme. Immédiatement en-dessous se tiennent les Bouddhas terrestres, dont le Bouddha historique : *Shâkyamuni*. Puis ce sont les *bodhisattva* transcendantaux, parmi lesquels on remarque *Avalokiteshvara*, célèbre au Tibet. Enfin la dernière ligne présente les *bodhisattva* terrestres. Dans ce tableau les "familles" apparaissent verticalement, tandis que le niveau hiérarchique doit se lire horizontalement. Les correspondances hiérarchiques peuvent varier d'une école à l'autre, mais celles qui sont présentées ici sont les plus couramment admises.

L'ORGANIGRAMME DE LA HIERARCHIE BOUDDHIQUE

3) Les fixatifs du *Mantrayâna*

Le troisième schéma se trouve en annexe sous le titre : "Les fixatifs du *Mantrayâna*". D'un côté les choses sont plus claires car il ne s'agit ici que de *yidam*, au sens où nous avons défini ce concept (cf. *supra*), et en aucun cas de divinités extérieures en tant qu'objets de contemplation, sauf le cas d'usages très populaires ou décadents. L'utilisation n'est donc pas ambiguë. D'ailleurs puisqu'en matière de *yidam* nous parlons de la divinité qui réside en nous, il est de nouveau possible d'employer ce terme de "divinité", précisément, ce qui est pratique et ne prête pas à confusion.

Hélas, il faut bien vite déchanter en levant le voile sur l'aréopage du *Mantrayâna* ! Il n'est plus question de deux ou trois dizaines de grandes figures, ce sont plusieurs centaines de personnages grimaçants - voire franchement hostiles - qui apparaissent sous les yeux affolés du néophyte, dans un flot d'accessoires divers, d'ossements, de crânes, d'armes blanches, quand ce ne sont pas des créatures monstrueuses multicéphales, polymembrées, zoomorphes, ou encore des couples en plein coït ! Tout ceci paraît davantage ressortir de la psychiatrie ou de la tératologie que de la pratique mystique... Pourtant c'est bien notre inconscient qui se trouve étalé ainsi sous nos yeux : toute cette iconographie, généreuse autant qu'insolite, n'a d'autre but que de le manipuler. Il convient d'abord d'effectuer un tri, puis une classification, enfin de faire les présentations, et nous allons voir que cet ensemble hétéroclite peut se montrer sous de meilleurs augures.

Là également, nous avons volontairement écarté une multitude d'êtres mythiques ou quasi-divins, de lamas ou de grands sages, de dragons, de génies, espérant fermement qu'ils ne nous en tiendront pas rigueur. Nous avons aussi malheureusement, mais amicalement, éconduit les *gandharva* et les *kimnara*, musiciens célestes (83), fort intéressants à étudier dans le cadre de l'appréhension psychique des sons, mais qui ne nous seraient d'aucune utilité dans l'étude des mantras.

Examinons-donc cette annexe. Deux particularités sautent immédiatement aux yeux lorsqu'on observe l'iconographie, abondamment publiée : tout d'abord il y a bon nombre de divinités féminines, par ailleurs certains personnages paraissent toujours figés dans la béatitude tandis que d'autres semblent pris d'un accès de colère. Il convient de bien distinguer ces deux aspects.

Fixatifs masculins et fixatifs féminins. Nous préférons dire "fixatifs" plutôt que *yidam*, terme souvent employé dans un sens élargi où il désigne l'ensemble des divinités, alors qu'au sens strict il n'en recouvre qu'une catégorie bien spécifique, de même que le mot *dâkinî*, souvent employé pour désigner les divinités féminines, ne désigne en réalité qu'une partie d'entre elles. Cette présence féminine, caractéristique du tantrisme mais déjà affirmée dans le panthéon hindou, ces parèdres dont on flanque les divinités masculines, tout cela fut propagé par le *shaktisme* ; d'ailleurs les divinités féminines sont considérées comme les *shakti* de leurs homologues masculins, dont elles représentent l'énergie, la dynamique d'action. Ainsi une qualité sera-t-elle personnifiée sous une forme masculine en tant que principe et sous une forme féminine en tant que manifestation, sans cesser d'être la même qualité ou la même vertu.

(83): Cyril Scott devait certainement penser à eux, sans les nommer, lorsqu'il écrivit son livre "La Musique. Son influence secrète à travers les âges". Nous lui laisserons aussi les *deva*, divinités védiques mineures tardivement "bouddhéisées".

Dans le bouddhisme tibétain l'on va jusqu'à considérer que ces deux états d'une même qualité sont inséparables (84), et l'on représente donc souvent les divinités par couples en position d'union sexuelle (*yab-yum*). Il faut alors regarder ces images sous l'angle ésotérique et non érotique, symbolique et non pas malsain.

Fixatifs paisibles et fixatifs terribles. Nous avons vu que le travail sur un *yidam* est un processus de transmutation effectué au niveau de la conscience intérieure. Or notre inconscient est peuplé de nos désirs enfouis, de nos refoulements, de nos passions cachées : tous ces éléments s'expriment par des symboles. D'autre part la nature psychologique des individus peut être calme ou violente, introvertie ou extravertie, etc... Selon les cas, le *guru* choisira un fixatif présentant - sous forme de symboles - toutes les qualités requises pour amener, de façon personnalisée, le pratiquant à la prise de conscience. Dans cette optique on pourrait presque considérer qu'il existe autant de *yidam* que de pratiquants. En tout cas cela explique la présence de *yidam* de caractères opposés, de même que l'emploi des accessoires symboliques dont ils sont souvent affublés, qui ont chacun leur signification dans la conscience intérieure du pratiquant. Le nombre des accessoires correspond au nombre de domaines d'action du personnage, et détermine le plus fréquemment le nombre de bras nécessaires à ces travaux multiples.

De même, la tête correspond à l'esprit et à la pensée, ainsi qu'au siège de nos perceptions. Des têtes multiples indiquent par conséquent qu'un *yidam* doit utiliser plusieurs systèmes de pensée ou des perceptions nombreuses, ou encore singulièrement accrues. Une partie du corps peut également être empruntée au bestiaire symbolique afin de désigner telle ou telle qualité (la force, la perspicacité, la rapidité, etc...) caractéristique d'un animal.

Cest de cette façon que sont "construits " (au sens littéral du terme) les *yidam*. Ils vont de pair avec les mantras, qui les animent et les actualisent. De la même façon que le *guru* choisit le mantra correspondant le mieux à son disciple, il choisit également son fixatif, de façon à ce que l'ensemble travaille en synergie. Tel adepte a besoin d'être psychologiquement dominé, on lui attribuera un *yidam* autoritaire, avec ce qu'il faut d'accessoires et de connotations pour le diriger utilement. Tel autre, au contraire, doit plutôt être traité par la douceur : il sera nanti d'une divinité lénifiante méditant sur un lotus... mais dans tous les cas ces divinités seront des alliées dans sa quête spirituelle. Même le *yidam* à l'aspect le plus horrible sera son ami, dont les flammes, les couteaux, les épées, et autres attributs sanguinolents représentent autant de forces puissantes au service de son propre salut (85).

L'adepte véritable sait qu'il doit placer toute sa confiance dans son *yidam*. Lorsque viendra la mort, et que - selon le *Bardo Thödol* - surgiront les divinités paisibles et les divinités courrouçées, la conscience saura y reconnaître les aspects de ses propres projections, sans crainte et sans erreur. Elle les aura déjà "apprivoisés".

Avant de présenter les personnages proprement dits composant cette curieuse assemblée, il n'est pas inutile de préciser la signification de quelques-uns de leurs accessoires les plus courants, au moyen du tableau suivant.

---

(84): En effet le tantrisme est fondamentalement une voie de l'action, et implique *a priori* la manifestation.
(85): Souvent aussi, l'un des accessoires ou l'un des détails du *yidam* correspond à un signe de reconnaissance du lignage initiatique du pratiquant.

Animal	Bélier, buffle, cheval, daim, dragon, éléphant, *garuda* (oiseau solaire), lion, oie, paon, sanglier, serpent, tortue. Utilisé comme monture, comme accessoire, ou comme particularité physique.
Arc et flèche	L'arc est la méthode, la flèche la sagesse. Les deux sont symboles de concentration.
Auréole	Entourant la tête ou le corps, souvent pointue à son extrémité supérieure. Représente l'aura.
Bâton de magie	Surmonté d'une ou plusieurs têtes humaines. Représente le pouvoir magique sur les forces du mal.
Bâton de pélerin	Surmonté d'un nombre d'anneaux variable en fonction de la qualité du porteur. Signe de vertu.
Bol à aumônes	Symbolise le *dharma*, la loi bouddhique.
Chasse-mouches	Evite de tuer les insectes et symbolise donc le respect de la loi bouddhique.
Clochette	Souvent son manche est en forme de *vajra*. Représente le principe féminin, le son, l'appel à la spiritualité, et l'invocation des divinités ou des consciences lointaines lors des contacts psychiques. Symbolise la sagesse.
Conque marine	Symbolise le son de la voix qui diffuse le *dharma*. Appel, ou rappel, à la loi bouddhique.
Corde	Libre, à noeuds, ou en forme de noeud coulant. Symbolise le lien envers la loi, ou la capacité à étrangler toute pensée qui lui est étrangère.
Coupe crânienne	Calotte crânienne parfois remplie de sang, plus souvent d'eau. Représente l'offrande de la force vitale.
Couperet	Semi-circulaire, emmanché en son centre sur un *vajra*. Sert à trancher l'ignorance.

Couronne à cinq crânes	Peut-être s'agit-il de ceux des cinq *Dhyâni-Bouddha* dont elle symbolise la non-existence physique.
Couronne à cinq joyaux	Désigne habituellement un *bodhisattva*, ou son incarnation terrestre.
Crochet à éléphants	Représente la capacité de conduire, le pouvoir de contrôler les penchants ou les passions.
Figurine de coiffe	Effigie placée dans la coiffe d'un personnage et désignant la personnalité dont il émane, ou encore son lignage. Il s'agit souvent d'une représentation de l'un des cinq *Jina* (*Dhyâni Bouddha*).
Flammes	Elles sont censées brûler l'ignorance et consumer les passions.
Glaive	Symbole de commandement et d'intelligence, il sert à mener la guerre à l'ignorance.
Hache	Emblème du protecteur de la loi, elle représente le commencement de la tâche.
Joyau	Souvent une ou plusieurs perles. Symbolise la pureté de l'esprit et le trésor de la connaissance.
Lance	A une seule pointe ou en trident, parfois munie de deux *vajra* à angle droit, elle est le symbole de l'élément masculin et de la victoire.
Lotus	En tige de 3 ou 5 fleurs, avec ou sans feuilles, ouvert ou en bouton, parfois en branche de 3 ou 5 tiges, ou encore offert sur une soucoupe. Il symbolise l'élément féminin, la matrice, mais aussi l'épanouissement et l'ouverture. Selon la couleur, il représente l'esprit, la connaissance, l'intellect (bleu), la pureté (blanc), *Shâkyamuni* (rose), l'unité transcendante (violet), ou enfin la compassion, la vertu du coeur (rouge).
Miroir	Révèle l'illusion des objets matériels, symbolise le face à face de la réalité et de l'actualité.

Moulin à prière	Renferme le texte des invocations mantriques et représente leur diffusion, leur dispersion.
Mudrâ	Position symbolique des mains, que l'on peut considérer comme un accessoire du personnage.
Poignard	C'est le *phur-bu*, instrument caractéristique de *Padmasambhava*. Dompte les forces du mal. Symbolise aussi le pouvoir irréversible de *Om*.
Reliquaire	En forme de *stûpa* ou de pagode miniature. Représente le corps de Bouddha.
Rosaire	Il s'agit du *mâlâ*. Désigne une divinité utilisant le pouvoir des mantras.
Roue	Ronde, elle figure la roue de la loi (*dharma-chakra*), et octogonale le noble sentier octuple. C'est le symbole du cycle du *samsâra*, parfois représenté par la *svastika*.
Saule	Une branche de saule dans la main indique que le personnage exerce la médecine.
Squelette	Dans certains rituels, symbole ésotérique de transmutation et de progrès spirituel. Il n'induit jamais de connotation morbide.
Tambour double	En forme de sablier, parfois constitué de calottes crâniennes, et possédant des boules fouettantes. Représente la dualité, et l'énergie vibratoire.
Tête coupée	La tête sanguinolente symbolise la victoire sur les passions primaires, la tête desséchée la victoire sur les passions plus subtiles, et le crâne à nu la victoire finale sur l'ignorance. Un collier de crânes évoque la victoire sur le temps.
Trompe courte	Souvent constituée d'un fémur, elle exorcise les forces du mal.

Vajra ("foudre")	C'est aussi le diamant, indestructible. Associé à la clochette, il représente le principe masculin et symbolise la méthode. *Dordje* en tibétain (il est alors double), il figure le pouvoir transcendant des forces de l'esprit et de la connaissance, la vérité éternelle.
Vase	A col large il représente l'offrande. A col étroit il symbolise la consécration par l'eau.

Il ne s'agit là que des accessoires les plus courants ; encore faut-il souligner qu'ils prennent des formes diverses en fonction des régions d'origine des représentations, des écoles, et même des artistes. D'autre part, un certain nombre de symboles voire de personnages issus de l'hindouisme sont fréquemment intégrés à l'iconographie du bouddhisme tantrique.

Les *yidam* sont également entourés assez souvent d'un environnement paysagé qui rappelle tel ou tel épisode de leur légende. On trouvera, par exemple, un entourage de montagnes, de nuages, de cimetière, de flammes, etc...

Ces observations étant faites, le contenu de l'annexe suivante ("Les fixatifs du *Mantrayâna*") appelle les commentaires ci-après.

Tout d'abord, ce tableau doit être compris comme le complément direct du précédent ("Organigramme de la hiérarchie bouddhique"). Le *Mantrayâna* (ou *Vajrayâna*) est au premier chef une doctrine bouddhiste ; il est même un des aboutissements principaux du système, et la vénération des Bouddha ou des *bodhisattva* est très profonde chez les pratiquants du *Mantrayâna*, comme chez tous les bouddhistes en général. Mais les rituels propres au *yidam* s'enrichissent de personnages qui sont soit des émanations ou des extrapolations des grandes figures de la hiérarchie bouddhique, et rentrent alors dans le cadre des cinq familles dont nous avons parlé, soit des personnages indépendants, les uns comme les autres connaissant des fortunes diverses selon les traditions.

Nous sommes ici dans un monde de spécificités, par le fait même du mouvement de la conscience que nous avons décrit, qui implique une grande personnalisation des options figuratives. Ici donc, la critériologie perd ses droits, cependant que s'expriment les facultés d'objectivation de l'artiste illustrateur, les talents de psychologue du *guru*, et la foi du pratiquant en ses propres capacités d'intégration.

Nul doute alors que ce tableau, volontairement simplifié, ne peut restituer qu'une combinaison parmi de nombreuses autres, les possibilités s'étendant quasiment à l'infini. Il aura au moins le mérite de présenter les principales divinités utilisées comme fixatifs, même si leur disposition - telle qu'elle est affichée ici - ne respecte pas l'ordre de préséance, les coutumes, ou les normes de cohérence internes à telle ou telle école. Encore faudrait-il, pour ne point encourir la critique, affiner l'analyse au niveau de chaque monastère, et considérer que celle-ci peut encore être personnalisée en fonction des abbés, des *tulku*, etc... ce qui nous conduirait à faire oeuvre de compilation et non plus de description.

Les *vidyârâja* (rois de connaissance magique)	***ACHALANÂTHA***	***TRAILOKYAVIJAYA***	***KUNDALÎ***	***YAMÂNTAKA***	***VAJRAPÂNI***
Les *târâ*	***KURUKULLÂ*** (*târâ* rouge)	***EKAJATÂ*** (*târâ* bleue)	***BHRIKUTÎ*** (*târâ* jaune)	***SHYÂMATÂRÂ*** (*târâ* verte)	***SITÂTÂRÂ*** (*târâ* blanche)
Les divinités féminines autonomes	***MÂRÎCHÎ***	***PRAJÑÂPÂRAMITÂ***	***VASUDHÂRÂ***	***VAJRA-SARASVATÎ***	***SITÂTAPATRA***
Les *dâkinî*	***BUDDHADÂKINÎ***	***VAJRADÂKINÎ***	***RATNADÂKINÎ***	***PADMADÂKINÎ***	***VISHVADÂKINÎ***
Les *shakti* (toujours en *yab-yum* avec leurs partenaires masculins)	***VAJRA-DHÂRÎSHVARÎ***	***LOCHANÂ***	***MÂMAKÎ***	***PÂNDARÂ***	***TÂRÂ***
Les *dharmapâla* (défenseurs de la doctrine)	***KÂLADEVÎ***	***YAMA***	***CHITTAPITRI***	***MAHÂKÂLA***	
Les *lokapâla* (rois-gardiens des quatre points cardinaux)	***VAISHRAVANA***	***DHRITARÂSHTRA***	***VIRÛDHAKA***	***VIRÛPÂKSHA***	
Les *yidam*	***GUHYAPATI***	***HEVAJRA***	***KÂLACHAKRA***	***MAHÂMAYÂ***	***SAMVARA***

LES FIXATIFS DU *MANTRAYÂNA*

En partie supérieure nous trouvons les cinq *vidyârâja* (rois de connaissance magique), considérés comme des émanations terribles des cinq *Jina* ou *Dhyâni-Bouddha*, dont ils représentent la victoire contre les passions. On les a disposés ici dans l'ordre des cinq grands Bouddha auxquels ils correspondent dans l'annexe précédente, soit de gauche à droite depuis *Vairochana* jusqu'à *Amoghasiddhi*. Il en existe d'autres, dont la correspondance avec les cinq familles est moins bien attestée. D'une façon générale, les *vidyârâja* sont détenteurs de la connaissance et de la puissance des mantras.

Viennent ensuite les *târâ*, établies dès le IVe siècle en tant que *shakti* des divinités principales par l'école du *Yogâchâra*. Le bouddhisme tibétain, quant à lui, créera jusqu'à vingt et une *târâ*, dont nous avons seulement retenu les cinq plus populaires, en rapport avec les cinq familles bouddhiques. Elles peuvent être représentées sous un aspect paisible comme sous une forme terrible. Les plus connues sont la *târâ* verte et la *târâ* blanche. Ces deux dernières, avec la *târâ* bleue, entretiennent des rapports de lignage établis avec les familles bouddhiques, les deux autres (c'est à dire la rouge et la jaune) étant de parenté plus controversée (on les classe parfois toutes les deux dans la famille d'*Amitâbha*).

Plus nous descendons sur l'échelle hiérarchique et plus le lien avec un grand lignage de *Dhyâni-Bouddha* s'estompe, jusqu'à se diluer en grande partie dans le flot complexe des migrations de divinités de l'hindouisme au sein du bouddhisme, des extrapolations mythologiques, et des interprétations scolastiques. Dès lors les lignes collatérales et extra-familiales ne permettent plus de conserver les critères d'ascendance : il faut alors parler de divinités syncrétiques ou de divinités autonomes. Leur personnalisation, dans le cadre du processus des *yidam*, n'en devient que plus facile. Parallèlement leur classification se fonde sur des critères plus flous, donc plus contestables.

On peut retenir cinq divinités féminines autonomes, faisant l'objet d'un culte courant, de mantras courants, et utilisées comme fixatifs. On associe assez souvent *Mârîchî* à *Vairochana*, *Prajnâpâramitâ* à *Akshobya*, *Vasudhârâ* à *Ratnasambhava*, *Vajra-Sarasvatî* à *Amitâbha*, et *Sitâtapatra* à *Avalokiteshvara* (de la famille d'*Amitâbha* également), bien que ces correspondances soient fluctuantes. Il faut remarquer aussi que *Mârîchî*, *Vasudhârâ*, et *Sarasvatî*, sont des divinités migrantes de l'hindouisme, les deux autres étant spécifiquement bouddhistes. *Sitâtapatra* s'apparente à *Avalokiteshvara* par l'ombrelle blanche dont ils sont tous deux porteurs, et par les symboles ésotériques qu'on attribue généralement à celui-ci. Plus ésotérique encore est *Mârîchî*, divinité brahmanique bouddhéisée sous le nom de *Vajravarâhî*. Sous sa forme tantrique pure (*Dordje Phagmo*, en tibétain littéralement : "Porc de Diamant"), elle est utilisée en tant que *yidam*, entourée de quatre *dâkinî* (*Dâkinî*, *Khandarohâ*, *Lâmâ*, et *Rûpinî*), dans un rituel mantrique extrêmement occulte. Sa couronne est alors ornée de crânes, et elle danse nue. Son attribut animal est la laie.

Les *dâkinî*, souvent associées aux *yidam*, sont des divinités féminines terribles, représentées en posture de danse. Elles symbolisent la force des invocations mantriques, l'énergie libérée par le pratiquant dans le rituel du *yidam* au sein duquel elles s'insèrent. En tibétain, leur nom est *kha-dro-ma* ("femme qui se déplace dans l'espace"). Celles qui sont mentionnées dans l'annexe correspondent (mais de façon très hypothétique), aux cinq familles bouddhiques. La pratique tibétaine leur adjoint également huit divinités vraisemblablement tirées des rites *Bön*, et qui sont : *Dhupâ*, *Dîpâ*, *Gandhâ*, *Gîtâ*, *Lâsyâ*, *Mâlâ*, *Pushpâ*, et *Savarî*.

Les *shakti*, également associées aux *yidam*, symbolisent l'énergie de ceux-ci et sont fréquemment représentées en *yab-yum* (union sexuelle) avec eux. Personnages familiers des pratiquants des mantras, elles sont fort nombreuses. Les cinq qui sont mentionnées dans le tableau en annexe correspondent aux cinq familles, de *Vairochana* (à gauche) à *Amoghasiddhi* (à droite), mais il y en a beaucoup d'autres. Il faut remarquer que *shakti* est pris ici, dans le sens étroit du terme, comme une catégorie de divinités féminines, mais qu'il désigne plus généralement l'énergie d'un principe qu'on a doté du sexe masculin. D'autre part il y a souvent confusion entre les *dâkinî* et les *shakti* ; dans l'ordonnancement des rituels, il semble que les *dâkinî* soient plus proches de la conscience du pratiquant que les *shakti*, davantage incorporées à leur parèdre masculin. Mais ces deux catégories de divinités restent néanmoins très voisines.

Avec les trois dernières catégories, nous rentrons dans le monde des déités vraiment autonomes par rapport aux grandes familles bouddhiques.

Voici les *dharmapâla* ("défenseurs de la loi"), gardiens terribles du *dharma*, qui combattent sans pitié les ennemis de celui-ci. Puissamment armés, arborant volontiers des calottes crâniennes à titre préventif, ils sont d'un abord peu engageant. On cite, dans la tradition tibétaine, les "huit terribles" (*drag-ched*), dont nous ne retiendrons que les trois plus connus. *Lha-Mo* (*Kâladevî*) est une protectrice sanguinaire de la loi, parfois flanquée de quatre acolytes, féminins aussi. *Yama*, roi des morts et des enfers, qu'on appelle encore *Yamarâja*, occupe également des fonctions judiciaires (juge des morts) et protège spécialement les "Bonnets Jaunes" (*Gelug-Pa*). Il est parfois accompagné de deux squelettes dansants, les populaires *Chittapitri* (ou *Chitipati*). *Yama* fut vaincu un jour par *Manjushri* (voir *bodhisattva*), lequel porta ensuite le surnom de *Yamântaka* ("vainqueur de *Yama*"). Quant à *Mahâkâla* ("Le Grand Noir"), il revêt de nombreuses formes, le plus souvent terrifiantes, dont celle de protecteur de la science.

Les *lokapâla* sont les quatre rois qui gardent les points cardinaux. Souvent placés aux angles des autels ou des *mandala*, ils sont orientés de la façon suivante : *Vaishravana* (appelé aussi *Kuvera*) au nord, *Dhritarâshtra* à l'Est, *Virûdhaka* au Sud, et *Virûpâksha* à l'Ouest. Ils sont utilisés et vénérés ensemble, sauf dans certains rituels où l'on extrait *Kuvera* pour en faire un dispensateur de richesse.

Enfin, dernière catégorie du tableau, voici les divinités que l'on nomme au sens le plus strict du terme : *yidam*. Accompagnés quasi-systématiquement de leur *shakti*, ils peuvent être paisibles ou terribles (cf. *supra*), et forment un groupe assez considérable. Cinq d'entre-eux méritent une particulière attention : *Guhyapati* ("maître des secrets"), *Hevajra* (avec sa *shakti* : *Vajra-Nairâtmâ*), *Kâlachakra*, *Mahâmayâ* (avec sa *shakti* : *Buddhadâkinî*, mais qui s'entoure aussi des quatre autes *dâkinî* mentionnées au tableau) et, pour fermer le cortège, *Samvara* (avec sa *shakti* : *Vajravârâhî*), qui est censé contenir en lui la totalité des *bîja* et se trouve donc - à ce titre - singulièrement familier de la pratique des mantras.

Il faut signaler en conclusion que les membres de cette assemblée hétérogène changent de statut, parfois, et de nom, très souvent, en fonction des traditions qui les emploient.

Le monde des *yidam* étant très déroutant, il n'est sans doute pas inutile de se familiariser avec l'un d'entre eux à titre d'exemple. Ensuite, il sera plus facile, avec l'aide du tableau de leurs accessoires (cf. *supra*) d'aborder l'un quelconque de ses pairs sans nourrir de complexe. Nous avons choisi *Vajrapâni* pour ce faire. C'est avec lui que nous quitterons l'assemblée des fixatifs de la pratique mantrique.

DESCRIPTION DE *VAJRAPÂNI* ("celui qui brandit le *vajra*")

Il s'agit d'une forme courroucée (terrible) monocéphale (il en existe des représentations à 3 et même 5 têtes) de *Vajrayaksha*, l'un des *vidyârâja* ("rois de science magique"), parfois assimilé à *Vajrasattva*.

Il est figuré ici sous sa forme de *yidam*, munie par conséquent des objets de visualisation nécessaires à l'intégration mentale et à la transformation intérieure.

La posture est celle d'un *yidam* actif, dite en *pratyalidha* (fendue à droite) dynamique, indiquant donc la marche en avant, comme le suggèrent la chevelure et l'auréole de flammes (cette dernière étant caractéristique des *vidyârâja*) dont le mouvement général est contraire à celui de la marche. Le piédestal en forme de lotus désigne, comme l'auréole, une place élevée dans la hiérarchie.

Ainsi qu'il est d'usage courant chez les *yidam* d'aspect terrible, *Vajrapâni* sous sa forme courroucée piétine deux personnages ennemis de la doctrine. Il peut arriver que, dans un geste peu tolérant, des *yidam* piétinent des personnages du panthéon hindou...

Son visage exprime l'irritation : muscles tendus, yeux exorbités, bouche découvrant une dentition féroce. Au milieu du front, le troisième oeil indique la clairvoyance et d'une façon générale les perceptions extrasensorielles. La couronne à cinq crânes symbolise les cinq *Jina* (*Dhyâni-Bouddha*).

Le bras droit supérieur brandit le *vajra*, comme le nom du personnage l'indique, tandis que la main gauche supérieure se trouve en position de *tarjanî-mudrâ*, non mentionnée dans ces pages car d'usage maléfique (menace et mauvais sort). Elle tient la cordelette qui exprime le lien indéfectible avec le *dharma*, la loi bouddhique. Les deux mains inférieures exécutent une *mudrâ* typique des formes courroucées des *vidyârâja*, annulaires entrelaçés (ce sont parfois les auriculaires) et poignets croisés, paumes vers l'extérieur, index tendus, les majeurs en arc-de-cercle vers la face interne des pouces, dans un geste évoquant les pouvoirs magiques qui conjurent les maléfices.

Les accessoires utilisés par *Vajrapâni* sous cette apparence représentent la richesse (bijoux divers), et surtout la puissance au sens guerrier du terme : collier de têtes fraîchement coupées, serpents en bracelets et en ceinture. Ceci indique les pouvoirs sur le temps (têtes coupées, symboles de la mort, donc du temps qui passe) mais aussi sur l'espace (serpents, puissances du sol, gardiens, mais aussi puissances de l'élément Eau). Les quatre "grappes de joyaux" (une par bras) en forme de dépouille de pied d'éléphant, qui se balancent à ses côtés, sont autant de promesses d'exaucement des voeux. Quant à la peau de tigre dont il est ceint, elle correspond à la force spirituelle brute, dont il se fait un trophée (tout comme le fait *Shiva* dans l'iconographie hindoue).

Son corps est généralement peint de couleur bleu fonçé, les cheveux étant de couleur ocre jaune.

Le mantra qui s'applique à cette forme est ***Om Vajrapâni Hûm***. C'est un instrument puissant pour lutter contre les passions ardentes, mais aussi contre l'illusion d'une manière générale. Il fait partie de ceux dont la pratique libère des errances du *Chönyid Bardo* (celui des visions karmiques) dans le périple qui suit la mort, selon la tradition tibétaine du *Bardo Thödol*. Selon cette dernière, la vision des divinités terribles vient d'un point situé au centre de la tête. Par application du principe d'équivalence, le mantra compensera cette vision et évitera donc à la fois sa survenance et ses conséquences (qui consistent, pour résumer, à reprendre le cycle des réincarnations au cas où les visions ne seraient pas maîtrisées). De façon plus rationnelle pour l'occidental, ces visions ne seraient que des projections psychiques *post-mortem*, les images terribles ou paisibles étant les manifestations des éléments intégrés par le défunt à son propre *karma* durant l'incarnation qui vient de s'achever.

S'il faut indéniablement percevoir dans la figuration de ce *yidam*, comme dans celle de nombreux autres, une rémanence des divinités tibétaines pré-bouddhiques, l'analyse ne doit toutefois pas se cantonner à un plan formel et il convient de reconnaître - au-delà des apparences - la cohérence des concepts qu'il véhicule au regard de la doctrine bouddhique (impermanence, extinction des désirs, libération du *samsâra*, etc...) ainsi que de la pratique tantrique, dont il représente un organe d'action.

UN EXEMPLE DE *YIDAM* : *VAJRAPÂNI*

Section 3

L'initiation mantrique, méthode du discours

Ce titre en lui-même suggère que ladite méthode n'est pas redevable au discours cartésien : en effet s'il est un domaine où les systèmes de pensée occidentaux et orientaux divergent, c'est bien celui de l'initiation. Disons immédiatement que si cet inconvénient est bien réel sur le plan de l'analyse, donc d'une démarche purement mentale, il disparaît en revanche au niveau du "moi intérieur" lorsque le processus initiatique atteint le plus profond de l'être et prend ainsi tout son sens, indépendamment - on pourrait presque dire aux dépens - des mécanismes intellectuels.

Ceci étant, parler de l'initiation aux mantras est une entreprise délicate car - curieusement - il n'en reste pas grand-chose à relater après qu'on l'ait vécue. Une simple explication remplace avantageusement les démonstrations symboliques contenues dans les initiations, lesquelles empruntent tant aux différents domaines religieux qu'elles seraient inintelligibles présentées telles quelles. Au mieux leur récit détaillé exigerait de tels développements à propos de la liturgie, de ses procédures, et de ses fondements, que nous sortirions de notre sujet. Au pire, c'est la compréhension de l'institution mantrique elle-même qui en sortirait notablement obscurcie.

En effet, il n'existe pas à proprement parler d'initiation exclusivement réservée aux mantras, mais parallèlement les mantras s'insèrent dans tous les rituels initiatiques du tantrisme hindou comme du bouddhisme tantrique. Ajoutons que ces rituels sont nombreux, complexes, parfois très longs, et souvent pluri-instrumentaires (86), notamment dans le cas du tantrisme tibétain. Mais si la complexité et la multiplicité des procédures rituelles initiatiques échappent à toute tentative de description exhaustive, ceci ne doit pas pour autant décourager l'investigation, ni l'essai de clarification. On doit se souvenir également que les différentes initiations tantriques, à l'occasion desquelles les mantras sont révélés, ne sont que les stades successifs d'un même processus, la découverte successive des différents aspects d'une même réalité, des différentes parties d'une même peinture ou d'un même tableau.

Ainsi donc, plutôt qu'une suite de développements descriptifs, fastidieux, inutiles, et fatalement incomplets, il paraît préférable d'envisager l'exposé de façon normative, sans rentrer dans les détails qui sont la propriété et le privilège des écoles respectives du mysticisme, en terrain hindou comme en terrain bouddhiste, dont les textes sont - au surplus - totalement éparpillés. Insistons bien sur le fait qu'une transcription intégrale d'un ou plusieurs rituels, et même de tous si la chose était envisageable, n'apporterait strictement pas un iota à la compréhension du mantra. Certains ouvrages du commerce (87) contiennent des récits d'initiations tantriques, qui peuvent satisfaire les amateurs d'anecdotes intéressantes, mais ceux-ci ne sortiront jamais du domaine de la narration pour une bonne et simple raison : l'initiation dépasse à un tel point le rituel qui l'engendre qu'on ne saurait faire vivre celle-ci en racontant celui-là.

---

(86): C'est-à-dire qu'ils utilisent aussi d'autres moyens que les mantras (cf. *infra*, chapitre IV : "Co-activité et synergie").

(87): On peut citer Alexandra David-Neel ("Initiations lamaïques"), ou encore Jean Marquès Rivière, ("*Kâlachakra*"), parmi quelques autres... Voir bibliographie.

C'est pourquoi les initiés s'attardent rarement sur le récit de leur(s) initiation(s).

Par contre, il est utile à la bonne intelligence du mantra de connaître un certain nombre de choses **à propos de l'initiation**, sans pour autant tomber dans les travers déjà cités.

Nous pouvons aborder le sujet en trois démarches ou mouvements successifs. Tout d'abord, il convient de débarrasser la matière d'un certain nombre d'idées fausses en en présentant les prolégomènes, avant que de s'attacher aux spécificités des initiations tantriques. Il nous sera alors possible de replacer les mantras dans le tissu rituel qui leur sert d'écrin, afin de conclure ce chapitre. C'est, à notre avis, la seule manière pour un occidental de comprendre ce que sont ces cérémonies et la place qu'y tiennent vraiment les mantras. En tout cas c'était la solution qui nous a paru, après mûre réflexion, le mieux correspondre à l'option de départ qui est la nôtre, à savoir isoler le mantra ou du moins le distinguer de ses adjacentes.

§ A : Prolégomènes

"*L'initiation, c'est une bougie qu'on allume à la flamme d'une autre*". Cette maxime est particulièrement pertinente car il y a, dans la rencontre des lumières, à la fois le mouvement convergent qui exprime l'immanence, et la qualité émergente qui extériorise la transcendance. L'initiation se présente donc en tant que synthèse de l'immanence et de la transcendance, union de l'Un **et** du multiple en même temps que du multiple **dans** l'Un, tension ascendante résolutrice pourrait-on dire, mais aussi centration du multiple.

Ce "choeur du multiple", qui monte en l'homme d'une seule voix, est l'élément dynamique de l'initiation, le moteur de la transmutation qui fait de l'initiable un initié. Le reste, c'est-à-dire transmission, admission, révélation, purification sont les attributs de ce moteur de la centration, mais en eux-mêmes ils lui sont étrangers.

D'autre part, le centre d'une sphère est d'autant plus profond que le rayon de celle-ci est grand. Le processus de centration s'opérant au sein même de l'être intérieur, l'extension de la conscience constitue donc un préalable pour que l'initiation donne sa pleine mesure.

Cette extension, tout comme cette centration, étant des réalités différentes pour chaque initié, la description de l'initiation est par conséquent impossible autant qu'inutile. Seuls les attributs sont descriptibles, et encore au travers d'une inévitable relativité.

Mais pourtant les rituels sont fixés, donc descriptibles, peut-on penser. C'est oublier que les rituels sont aussi différents de l'initiation proprement dite que le train est différent du voyage. Prenons cinq voyageurs empruntant l'express Paris-Lyon le même jour, ils auront suivi le même rituel, mais ce n'est pas pour autant qu'ils auront effectué le même voyage. Ce qu'ils en auront retiré sera différent selon chacun d'eux, même si - en examinant les aspects matériels du trajet à la loupe - on peut conclure qu'ils ont pris un itinéraire strictement identique. Le point d'aboutissement n'est identique qu'en apparence.

Avant d'examiner les attributs, il faut éclaircir certains points qui font l'objet de conceptions erronées.

Prolégomènes

On croit généralement que l'initiation tantrique n'est conférée qu'avec parcimonie à des adeptes avancés, en fonction de critères astrologiques et de mérites karmiques personnels, après qu'ils aient été autorisés à cette postulation par la prédétermination de leur naissance, de leur cheminement mystique, de leur fonction cléricale, etc... Il y a du vrai dans ce curieux mélange, mais les conditions ne sont pas exprimées de façon aussi simple, en outre elles ne sont pas forcément cumulatives.

En théorie tout homme et toute femme peut recevoir l'initiation (bien qu'en pratique on trouve très peu de femmes initiées), sans condition d'origine, de situation sociale, ni de position cléricale. Les cérémonies réservées au clergé ne sont que les fondements de pratiques purement ecclésiastiques, qui sont à l'évolution intérieure ce que l'ecclésiologie est au salut des âmes dans la théologie catholique, soit une relation de lointain cousinage. Les ouvrages populaires ont présenté complaisamment, en occident, l'image du *lama* ou du *sâdhu* errant comme seuls détenteurs de l'initiation dans leurs religions respectives, répondant ainsi aux voeux d'un clergé intégriste et protectionniste, peu désireux de voir se développer des ouvertures laïques.

Cette dernière considération est d'ailleurs aisément transposable à d'autres religions... La poussée de la spiritualité, l'exigence d'une large diffusion du mysticisme, dépasse très largement - de nos jours - le cadre étroit des pratiques cléricales. Pour n'avoir pas su comprendre cette évidence que le simple bon sens suffit à constater, et pour avoir "diabolisé" les mouvements initiatiques traditionnels et authentiques qu'elles soupçonnaient de vouloir leur confisquer leur domaine réservé, les différentes églises ont poussé nombre de consciences, des jeunes en particulier, dans les bras incontrôlables des sectes. La vérité est que les initiations tantriques ne sont pas le monopole des clercs, bien qu'elles impliquent *a priori* un esprit religieux. La confusion entre l'ecclésiastique et le religieux est un amalgame bien regrettable.

On pense aussi couramment que l'initiation tantrique possède une dimension magique, tandis que les initiations occidentales n'offriraient qu'un aspect moral ou éthique. Seul un profane peut croire cela. En effet la véritable dimension "magique" (dans le sens de magie blanche, bien sûr) de l'initiation est intérieure à l'être et se situe bien au-delà des contingences matérielles, des différences de culture, de race, de continent, ou de langue. Certes l'aspect émotionnel d'un rituel initiatique est une composante non-négligeable de celui-ci ; à cet égard certaines cérémonies tantriques sont des modèles du genre. Certes la vue ou la proximité de la mort, le risque physique qu'on encourt, la réalité tangible des épreuves, le goût intolérable de tel ou tel breuvage, la température ou l'immobilité insupportables au fil des heures, et par dessus tout la totale indifférence, le mépris - on ne sait qu'après qu'il n'en était rien - et la sensation d'absolue solitude que l'on éprouve dans ces moments, sont autant d'éléments qui gravent profondément dans la mémoire le souvenir de la circonstance, mais si vivace soit-il ce n'est qu'un souvenir et non pas une opération de transmutation intérieure.

On ne peut donc pas opposer, sur ce plan, les initiations tantriques aux initiations occidentales. Sur place, le postulant est habitué depuis l'enfance aux conditions de vie difficiles, à la présence de la mort, aux épreuves physiques, toutes choses qu'il accepte avec une passivité et une sorte de fatalisme qui choquent l'occidental. C'est la raison pour laquelle les rituels tantriques, nés dans ce contexte, se doivent de surenchérir en la matière. Mais contrairement à ce qu'on pense, l'émotion ne doit pas aller jusqu'au traumatisme, l'initiation n'est pas une torture ! Et si l'occidental, physiquement et psychologiquement moins aguerri, possède des cérémonies initiatiques aux conditions extérieures moins rudes, ce n'est pas pour autant qu'elles soient moins efficaces.

On estime, dans un autre ordre d'idées, que parler de l'initiation tantrique est une chose délicate pour le profane comme pour l'initié : le premier n'a rien à dire, et le second ne doit pas le dire. Ce jugement tranché, typiquement occidental, ne tient pas compte des subtilités du *samaya*.

Tiré du vocabulaire juridique, le mot sanskrit *samaya* signifie "convention, accord, obligation assumée" ; on l'utilise traditionnellement pour désigner tout à la fois le lien initiatique dans le tantrisme et le serment qui s'y rattache. Le contenu du *samaya* n'est pas secret, il a même été largement publié. De quatorze voeux à plus d'un million, voici un contrat aux perspectives multiples ! Schématiquement, les clauses du *samaya* correspondent négativement aux transgressions qui en constituent les violation respectives. Ce sont les transgressions canoniques, qu'on appelle plus généralement les transgressions-racines ou les transgressions fondamentales, à savoir :

1) Contredire son maître (son initiateur) en tant que tel,

2) Contredire les enseignements de son maître,

3) Se quereller avec les disciples initiés par son maître,

4) Ne pas manifester de respect pour la vie des êtres,

5) Abandonner l'esprit d'éveil (ou de connaissance),

6) Critiquer son propre système spirituel ou celui des autres,

7) Révéler les secrets aux impies ou à ceux qui ne sont pas préparés à les recevoir,

8) Mortifier inutilement son propre corps,

9) Entretenir des doutes sur la doctrine,

10) Laisser agir les êtres qui détruisent la doctrine,

11) Tenir un raisonnement réaliste, ou à l'inverse un raisonnement nihiliste,

12) Refuser d'enseigner à des chercheurs sincères alors qu'on a la capacité de le faire,

13) Ne pas transcender le sens apparent des obligations à l'occasion d'un rituel,

14) Mépriser les femmes.

Ces transgressions canoniques sont elles-mêmes explicitées par des clauses secondaires et par des clauses mineures, qui sont en nombre variable. Il faut noter, par exemple, que l'acquisition de biens matériels par les pouvoirs de la connaissance constitue une transgression très grave.

On voit bien que cet ensemble n'est absolument pas un engagement de secret, les "scellés" ne concernant que les personnes visées à la septième transgression et étant - au surplus - susceptibles d'interprétations extensives comme d'interprétations restrictives en fonction de la nature du secret, de la personne qui en est dépositaire, et de la qualité de celui à qui il serait transmis.

Ces transgressions sont parfois difficiles à cerner dans l'absolu. Ainsi, selon les cas, enseigner ou révéler tombera sous le coup de la septième transgression tandis que refuser de le faire pourra tomber dans le domaine de la douzième. Absorber un aliment interdit vaudra en temps normal une contradiction ou un non-respect de son système spirituel (sixième transgression), mais refuser de l'absorber symboliquement lors d'un rituel rendra coupable de la treizième, etc...

Qu'il soit permis de faire remarquer au passage que le juriste trouve dans ce système matière à jubilation. Nous sommes très loin du principe *al-halal wa al-haram* ("le licite et l'illicite") de la législation islamique, ou du décalogue du mosaïsme. Dans le *samaya*, loin de l'interdit simpliste, c'est tout le raffinement de la pensée orientale qui s'exprime. Selon la compréhension de chacun, les obligations seront plus ou moins contraignantes, adaptant ainsi, dans une logique d'auto-législation absolument géniale, la responsabilité et les mérites découlant de l'application du *samaya* au niveau d'intégration effectif de celui qui en est justiciable.

Ces précisions fournies, il nous faut considérer les "attributs" de l'initiation tantrique, qui sont le dénominateur commun des nombreuses variantes (assorties d'autant d'appellations particulières !) de celle-ci.

La purification est un préalable symbolique en même temps qu'un acte initiatique proprement dit. C'est en outre un geste de consécration. Recoupant en cela dans une large mesure les usages de la liturgie chrétienne, les cérémonies tantriques pratiquent la purification soit par immersion, soit par aspersion, soit par attouchements rituels. Ces derniers font penser au signe de croix que l'on effectue après s'être trempé les doigts dans l'eau bénite, mis à part qu'ici ce sont plusieurs dizaines de points qui peuvent faire l'objet de l'acte de purification. L'aspersion, elle, possède un sens symbolique de consécration et s'applique à la personne elle-même, au lieu où elle se trouve, et aux objets rituels. L'élément eau est étroitement associé à l'océan originel, porteur de toutes les potentialités, où l'on retourne symboliquement avant de naître à nouveau sous la forme d'une personnalité entièrement régénérée.

La révélation ne consiste pas à proprement parler à inculquer la connaissance à l'initiable, puisque celui-ci est censé avoir déjà assez largement étudié la doctrine avant que de se présenter à l'initiation. Il s'agit plutôt de lui enseigner les éléments manquants, ceux grâce auxquels il va pouvoir accéder au niveau supérieur de la compréhension des enseignements, et peut-être reconstituer le puzzle dont il a peu à peu accumulé les pièces. C'est un éclairage nouveau jeté sur le sujet en même temps qu'un stimulant de la cognition, de la faculté de connaître. Selon les cas, ce pourra être l'interprétation du maître ou de son école de pensée, un commentaire ancien, l'explication d'un point obscur, ou l'exposé d'un passage confidentiel tiré des instructions d'un grand initié. Cet attribut de l'initiation revêt toujours un caractère ésotérique et doit provoquer, chez l'initiable, un rebondissement de l'évolution intérieure.

La transmission ne doit pas être confondue avec ce qui précède, mais s'entendre comme "transmission de pouvoir". C'est à ce stade que l'on parle "d'allumer une bougie à la flamme d'une autre". Cet attribut présente un caractère délibérément magique, et son succès dépend dans une très large mesure de la personnalité de l'initiateur. La vénération qu'éprouve le candidat à son endroit est également un élément déterminant, car il est dit qu'il recevra les pouvoirs du maître dans la mesure où il tiendra ceux-ci en considération, ce qui semble *a priori* une juste balance. La communication des mantras a lieu sous le sceau de cette partie de l'initiation, qui intervient généralement vers la fin de la cérémonie et implique des

engagements solennels de fidélité et de maintien dans la doctrine. Ces "pouvoirs" ne doivent pas être considérés comme des indults (88), mais comme des outils grâce auxquels le futur initié forgera sa progression mystique et consolidera son initiation.

L'admission dans la communauté constitue un attribut sur lequel il n'y a pas lieu de s'attarder tant il paraît évident, sinon pour souligner la relation de réelle fraternité qu'il instaure entre les initiés issus du même "père spirituel", relation qui va plus loin qu'on ne l'imagine généralement. C'est la partie finale, au cours de laquelle l'initié est reçu dans sa "famille" ; on lui donne alors les éléments qui permettent à ses membres de se reconnaître entre eux, ainsi que "les clés de la maison". Il faut entendre par là les formules des divinités tutélaires, donc de ce qu'elles personnifient, et le rituel en usage dans la communauté qu'il intègre. Cette admission comporte aussi, en contrepartie, l'obligation de respecter la règle en vigueur, et ce sont alors les voeux - dont la teneur est variable - ainsi que les engagements, dont nous avons brièvement donné un aperçu (cf. *supra*).

DÎKSÂ

21 7 2007

§ B : Spécificités des initiations tantriques

On constate parfois une confusion, dans certains écrits sur le tantrisme, entre les mots *dîksâ* et *abhiseka*, censés tous deux traduire le terme "initiation". Il faut se reporter à l'étymologie pour comprendre que le nom "*abhi-seka*" signifie à la fois "sacre, consécration" et dans un ordre d'idées un peu différent : "ablution, bain rituel". Il y a dans ce mot la notion d'ablution purificatrice et sacrale, d'ailleurs *abhi-secana*, qui en est dérivé, ne signifie-t-il pas "arroser". On voit que si l'*abhiseka* s'insère effectivement dans les rituels initiatiques, il ne peut valablement être utilisé comme l'équivalent du mot "initiation", terme qui désigne non pas uniquement l'ablution mais l'ensemble du processus initiatique.

C'est donc *dîksâ* qui doit être retenu, ce mot signifiant "initiation, cérémonies et observances préparatoires, investiture". La *dîksâ*, qui vient de la pratique brahmanique, englobe par conséquent les différentes composantes de l'initiation, dont l'*abhiseka*.

Le terme tibétain "*angkur*" (littéralement "transmission de pouvoir") est improprement mais généralement traduit par "initiation", dont il ne recouvre pas la réalité mais seulement certains attributs. C'est pourtant le seul mot valable, si l'on excepte *lung* qui désigne plutôt un rite préparatoire. L'*angkur* n'est pas non plus, comme on le prétend parfois, l'équivalent, et encore moins la traduction, du terme *abhiseka*. Aucune notion d'aspersion n'existe dans *angkur*, mot qui se caractérise nettement par l'idée de "pouvoir".

Ces considérations démontrent en tout cas que les initiations tantriques du bouddhisme ne sont pas celles de l'hindouisme et réciproquement. Qu'est-ce à dire ?

L'hindouisme et le bouddhisme ont pourtant tous les deux développé en leur sein les pratiques tantriques et les initiations y afférentes, en tant qu'elles sont une voie d'action et répondent en cela à un besoin ancestral de dépassement de l'inertie et de l'immobilisme propres à l'Inde et à la mentalité indienne. La relation personnelle au *guru*, à l'initiateur, est très importante dans les deux cas, et dans les deux cas également l'initiation provoque le "choc interne", de même qu'elle relie l'individu aux racines de sa filiation.

(88): Un indult est un privilège pontifical accordé de façon discrétionnaire.

ngkur => transmission de pouvoir

Elle est donc toujours à la fois "pulsative" et "testamentaire". De même, comme nous l'avons dit, elle est "législatrice" par le biais des voeux dont les transgressions constituent une "dette karmique" (avec toutes les réserves qui s'attachent naturellement à cette expression), laquelle s'incorpore à la personnalité en évolution.

Cette dernière (et fâcheuse) propriété s'insère autant dans la vision d'un *samsâra* évolutif que dans celle d'un *samsâra* régressif, autrement dit elle se satisfait tout aussi bien de la règle de progression naturelle que des hypothèses de chute de la réincarnation vers des formes animales, ceci étant dans tous les cas susceptible d'entraîner l'auto-examen ou l'auto-critique à perpétuité, le repli sur soi-même, et finalement de faire dégénérer la fortune initiatique en une sorte de solipsisme des transgressions. C'est l'un des nombreux dangers du tantrisme, à quelque école qu'il se rattache. De là, l'initiation tantrique peut être dénaturée en une algèbre du comportement, qui sera - pour l'inculte - la mesure de sa "transcendance".

Hindoue ou bouddhiste, l'initiation tantrique présenterait donc les mêmes caractéristiques et les mêmes dangers, ce qui pourrait satisfaire intellectuellement l'observateur superficiel, la seconde ayant prolongé historiquement la première. On pourrait d'ailleurs, à cet endroit, développer longuement leurs analogies et conclure que le multi-ritualisme dans lequel le bouddhisme *Vajrayâna* s'est peu à peu installé n'a fait que reconstituer l'incorrigible tension vers le multiple et la complication que le culte védique avait engendré lui-même, et que le Bouddha s'était évertué à surmonter. Ajoutons à cela que ce dernier avait prophétisé la mutation de sa propre doctrine, que les conciles bouddhiques puis la fondation du *Mahâyâna* lui ont donné raison, et finalement que la mentalité orientale elle-même plaide un non-lieu pour ce qui est des différences, et l'on aura jugé l'affaire.

Mais la raison cartésienne est, dans cette instance, un mauvais avocat lorsqu'elle prétend épouser la cause orientale. Il faut, une fois de plus, considérer le problème autrement et réouvrir les débats, la multiplicité constituant le pivot logique de cette réouverture. En effet, si elle permet la résolution du problème, ce n'est pas dans le sens qu'on croit.

L'initiation est certes une pratique, et en tant que telle elle pourrait être assujettie à l'argumentation présentée, mais c'est une pratique exceptionnelle, fondatrice et motrice, dont la réalité doit être située au dedans de la conscience intérieure. A ce titre elle mérite une procédure d'exception, laquelle doit suivre le fil de cette même conscience intérieure, faute de quoi le jugement de l'initiation tantrique est fatalement ramené à celui de ses seuls attributs, or nous avons vu que l'initiation ne se définit pas par sa périphérie mais par son centre. En l'occurrence il faut pénétrer dans la personnalité profonde, et là que trouvons-nous ?

Que la démarche de l'hindouisme, issue de la philosophie védique, est fondamentalement individualiste et théiste (même si elle parfois considérée comme poly-théiste), tandis que la démarche du bouddhisme post-conciliaire est essentiellement celle d'un salut collectif et athéistique (même si elle utilise une liturgie, devenue une "auto-polyliturgie").

C'est la différence entre le mouvement d'une conscience vers un Dieu ou un panthéon soit complice soit vengeur, et la recherche de la divinité en soi qui ne prendra fin qu'avec l'intégration de la multitude. A la réflexion, ce qui pourrait apparaître comme la différence entre une tension vers le multiple et une concentration sur l'unité prend exactement la forme inverse : celle d'une différence entre un mouvement singulier et une recherche plurielle.

Simplement (si l'on peut dire) la démarche de l'hindouisme s'inscrit dans un cadre polymorphe et doit donc être considérée comme un singulier générique, alors que celle du bouddhisme traverse des seuils d'intégration qui doivent se traduire en termes d'initiation, ce qui implique un pluriel justifié. Ainsi peut-on coupler l'initiation à son véritable moteur, et observer à présent le mécanisme, du moins dans ses parties visibles.

1) Le rituel dans le tantrisme hindou

Bien qu'il soit susceptible de revêtir des formes extérieures ou variantes diverses, le rituel initiatique du tantrisme hindou possède une architecture générale que l'on peut décrire de la façon suivante.

a) La condition préalable de préparation avec le *guru* doit être remplie, c'est-à-dire que l'initiation n'intervient que si le disciple est prêt. Une relation personnelle très forte s'est alors instaurée entre les deux personnages-sujets de l'entreprise mystique (cf. *supra*, section précédente), et le *guru* s'est assuré que l'initiable est bien digne de recevoir la *dîksâ*. De plus, la condition de supplique préalable est nécessaire, et le disciple doit par conséquent manifester son désir d'être initié en s'adressant explicitement dans ce sens à son maître.

b) La détermination des auspices est effectuée par le *guru*, normalement en fonction des données de l'astrologie propre au tantrisme. Cette méthode divinatoire est destinée à fixer le moment et le lieu propices à l'initiation, tant en fonction du *guru* que du disciple. Le *guru* s'adresse également à sa propre divinité d'élection pour obtenir confirmation du présage favorable. Il peut, dans certaines circonstances, se faire substituer respectivement et dans l'ordre par : son fils, le fils de son fils, le fils de sa fille, le fils de sa soeur, ou son gendre assisté d'un prêtre.

c) Les observances préparatoires sont de trois ordres :

- isolement du monde pour les deux partenaires, qui se rendent toujours en un lieu retiré.

- abstinence sexuelle, pour éviter la déperdition de la force vitale.

- méditation du *guru* sur son corps physique en tant que réceptacle des divinités tutélaires.

d) La liturgie sacramentelle, qu'on peut ainsi nommer car elle est devenue au cours des siècles un processus de célébration de la divinité et de régénération dans la nature de celle-ci, s'ordonne comme suit :

- Préparation des lieux par la constitution d'un soubassement, aussitôt garni d'herbe, qui sera le théâtre du rituel, et confection du *mandala* de l'initiation (*dîksâmandala*).

- Bain purificateur (faisant ressortir le symbolisme de l'élément Eau).

- Méditation des deux partenaires sur l'intégration de la divinité.

- Le *guru* noue ensuite la mèche de cheveux de l'initiable, et ce dernier reçoit le *nyâsa* par attouchement des jambes, du sexe, du nombril, du coeur, de la gorge, et du front, signe de la délivrance des six voies impures et de l'établissement des six voies de *Shiva*.

- Cérémonie du *mandala*, où le disciple - les yeux bandés - lance des fleurs et pratique des aspersions sur le *mandala* au sein duquel sa déambulation constitue la révélation du monde de la divinité, de sa nature, et de ses attributs. C'est le moment de la re-naissance dans l'univers divin, point central de l'initiation, qui s'achève par la transmission du mantra de l'*ishta-devatâ* au disciple.

- Après une réitération de l'aspersion sur le corps du disciple, le *guru* donne à celui-ci le mantra personnel, qui représente la clef de l'utilisation des sons mantriques.

- Enfin, le disciple est admis comme initié, et prend vis-à-vis de son *guru* les engagements qui caractérisent ce statut. Un nouveau nom lui est attribué. Il s'agit d'une reconnaissance mutuelle, d'une acceptation de la situation résultant de l'initiation, pour l'un comme pour l'autre, l'acceptation de l'irréversible, d'une page qui se tourne.

- Il est d'usage que l'initié offre des présents au *guru* à cette occasion, les offrandes à la divinité, elles, faisant partie désormais de sa pratique courante.

Cette description du rituel, volontairement schématisée, ne tient pas compte des détails, des nombreuses invocations, de même qu'elle ne prend pas en considération la durée des méditations, l'initiation dans sa totalité s'étendant sur plusieurs jours. L'édification de l'autel (ou du soubassement), ou encore la confection du *mandala*, par exemple, prennent du temps, et sont des rituels au sein-même du rituel, comportant des renvois incessants à la liturgie. Bien qu'il n'y ait qu'une seule *ishta-devatâ*, c'est une grande partie du panthéon qui se trouve sollicitée durant l'initiation, selon un ordonnancement précis consigné dans le *kalpa-sûtra*, le code des rituels.

Il ne saurait être question, dans le cadre d'une étude sur les mantras, de pénétrer dans le domaine des rituels proprement dits, tant la matière est vaste. Afin de conserver l'intelligibilité du propos et de permettre des comparaisons, il est préférable de s'en tenir à ce que nous avons dit. Cependant il faut savoir que, pour obéir à une direction générale et un principe d'ordonnancement liturgique relativement stables, l'initiation du tantrisme hindou n'en est pas pour autant unique par principe, et que plusieurs sont envisageables dans le courant d'une vie.

Mais la première demeure à jamais gravée dans le corps purifié, dans l'esprit dirigé, et dans le coeur habité, de ceux qui l'ont vécue. Elle se veut une fracture, une bénédiction des dieux sous forme de coup de glaive dans la vie du profane, transformant ce dernier en temple de la divinité choisie. Ce n'est sans doute pas par hasard si la racine sanskrite du mot *dîksâ* est *DA*, qui signifie "couper, détruire".

2) La méthode du bouddhisme tantrique

Qu'en est-il, à présent, de cette réalité initiatique, lorsqu'elle se trouve transposée dans une dogmatique bouddhiste ?

Elle subit une importante poussée du multiple. Est-ce parce que le bouddhisme est chronologiquement tardif par rapport à la période védique et que l'évolution a naturellement affecté la pratique d'un coefficient multiplicateur ? Certainement, mais il faut y voir aussi, sans doute, la résultante de la dispersion géographique très large qui fut le lot du bouddhisme, contrairement à l'hindouisme, de même que les effets de la confrontation de la doctrine du Bouddha avec la philosophie taoïste en Chine, ou encore avec les pratiques de la religion *Bön* au Tibet, pour ne citer que les principales.

Ceci étant, nous sommes confrontés dans ce cas à un système initiatique à niveaux multiples dont le nombre est, selon les auteurs, de quatre, cinq, huit, treize, seize cérémonies, ou plus. Il est totalement illusoire de tenter de justifier tel ou tel chiffre, chaque école possédant sa justification, évidemment incontestable... et échappant d'ailleurs à toute comparaison puisque les critères de justification diffèrent selon les unes et les autres ! Il semble toutefois qu'on puisse retenir un consensus relatif sur le chiffre quatre (que l'on cite également pour le tantrisme hindou), qui s'appliquerait alors, disons à des catégories d'initiation plus justement qu'à des niveaux au sens hiérarchique du terme. En effet, en bas de la hiérarchie, il existe des cérémonies exotériques dont nous ne parlerons pas, de même que certains rituels spécifiques, n'offrant pas d'intérêt pour l'étude des mantras et échappant aux catégories retenues ici.

Parallèlement à la norme qui prévaut dans le tantrisme hindou, le maître intervient tout au long du processus initiatique du bouddhisme tantrique, en personnifiant et en signifiant le principe de bouddhéité, en-dehors de tout culte personnel au sens occidental, de toute conception d'un Dieu extérieur à soi-même, mais au contraire en tant que facteur interne à la personnalité du disciple et "révélateur", en quelque sorte, de celle-ci.

On peut présenter les quatre catégories d'initiation de la façon suivante, en prenant pour critère la fonction mystique de chacune d'entre elles.

a) Fonction de purification. Ce sont les initiations dites "de la transmission du pouvoir de la jarre", au nombre de onze si l'on se réfère au *Guhyasamâja Tantra*, destinées à débarrasser le corps des obstacles karmiques et psychiques. On les désigne sous le terme générique de *vajrashishyabhiseka*. Le rituel se déroule dans un *mandala*, au milieu et à chacun des angles duquel sont placées cinq jarres contenant de l'eau lustrale. Ces cinq emplacements correspondent, dans le *mandala*, aux cinq familles du bouddhisme tantrique : *Akshobya, Ratnasambhava, Amitâbha, Amoghasiddhi, et Vairochana* (89).

L'initiable comence par jeter une fleur sur le *mandala* ; l'endroit de sa chute déterminera la famille sous les auspices de laquelle il poursuivra son évolution. Un peu d'eau des quatre premières jarres est versée sur la tête, la gorge, le coeur, et le nombril du candidat, puis ces quatre points de consécration sont aspergés avec l'eau de la cinquième jarre. Les engagements du *samaya* sont pris par-devant les "gardiens" de l'école qui confère l'initiation, et sous les astreintes d'usage. La règle veut que l'on ne considère pas le maître comme étant l'initiateur dans le *mandala* : ce sont les déités elles-mêmes, c'est-à-dire les "seigneurs du *mandala*", qui initient le disciple.

le Dalai Lama => Vajra Chakra

samaya p169

(89): Voir *infra*, chapitre IV, section 4 : "Les *mandala*".

b) Fonction de communication. C'est l'initiation "de la transmission du pouvoir de la parole", ou "*angkur* secret" (*guhyabiseka*), destinée à révéler les arcanes du langage au sens le plus ésotérique de ce mot, et qui constitue une véritable célébration des mantras (90). L'énergie de la Parole y est présentée en corrélation avec le flux du *prâna* dans les canaux subtils que sont les *nâdî*, et la forme verbale s'y trouve transcendée en tant que mode de communication tourné vers l'extérieur mais aussi vers l'intérieur, faisant ainsi intervenir le mantra dans sa véritable fonction d'instrument de notre réalité intérieure (fonction que suggère son étymologie). Il importe peu d'aborder la description du rituel lui-même, disons seulement qu'il est au service d'une dogmatique parmi les plus complexes, les plus occultes qui soient, et que l'un des objets qu'il utilise n'est autre que la calotte crânienne, la coupe crânienne devrait-on dire, à usage de récipient. Cette impressionnante (et éprouvante) initiation atteint sans doute le sommet des connaissances humainement transmissibles en matière d'emploi mystique des sons, emploi qui sollicite le corps humain à ses différents niveaux de manifestation, et non pas seulement le corps physique.

c) Fonction de discrimination. C'est l'initiation "de la transmission du pouvoir de la connaissance", en fait la dernière qui puisse encore se positionner par rapport au plan relatif où nous nous trouvons incarnés. Ce rituel est censé opérer, chez l'initié, la prise de conscience d'une espèce de "jeu cosmique" entre l'Absolu et la *mâyâ* ("l'illusion"), la compréhension de l'irréalité du monde phénoménal. Il dispose pour cela de quatre symboles ou "sceaux" (*mudrâ*) (91) destinés - comme l'est un sceau - à marquer de façon indélébile l'objet sur lequel il se fixe. Ce sont, respectivement :

- *Karmamudrâ* ("le sceau des actes"), qui tend à donner du *karma* la vision d'un système métaphysique évoluteur, à l'inverse de la compréhension populaire qui le considère comme un système de comptabilité morale,

- *Jñânamudrâ* ("le sceau de la connaissance"), qui se situe dans le prolongement du sceau précédent en élargissant la conscience des expériences au domaine de leur réalité sur le plan cosmique, dans un processus de sublimation des actes conscients,

- *Mahâmudrâ* ("le grand sceau") qui, toujours dans la droite ligne du précédent, enseigne l'expérience immédiate, spontanée, de la véritable nature de la réalité et de l'esprit,

- *Samayamudrâ* ("le sceau de l'engagement"), qui enseigne le maintien et la maîtrise de ce niveau d'expérience, et suppose l'engagement ferme de l'initié sur le sentier de la "Claire Lumière".

Des diagrammes et des représentations picturales sont employés dans cette somme rituelle, laquelle implique des méditations particulières.

---

(90): Les mantras ne sont pas absents des autres rituels, mais "l'initiation secrète" en représente cependant la plus haute exaltation.

(91): Il ne faut pas les confondre avec les positions de mains symboliques décrites dans le chapitre IV, section 2 ("Les *mudrâ*").

d) Fonction de libération. C'est l'initiation "de la transmission du pouvoir suprême", celle de "l'être de cristal", qui enseigne le dépassement de la pluralité comme de l'unité, considérées comme des aspects indivisibles d'une même et immuable vacuité (*shunyatâ*). Vient alors la délivrance, la restitution de la nature au vide, la prise de refuge dans le vide, la transcendance des symboles, des "sceaux", par l'identification du sujet avec l'objet de la méditation.

En observant ces différents rituels, qu'ils proviennent de l'hindouisme ou du bouddhisme, on remarque immédiatement que la pratique tantrique constitue un très important dénominateur commun, qui surpasse les traditionnels clivages entre les deux religions. Au-delà même des similitudes circonstancielles des rituels, il est frappant de constater l'existence d'un fil conducteur doctrinal parcourant l'histoire, d'un tissu dogmatique persistant, laissant apparaître - à travers la trame initiatique - les grandes constructions de l'esprit mystique de ce complexe hindo-bouddhiste dont nous parlions. Ainsi l'irréalité du monde phénoménal, le concept du couple esprit/matière, ou encore celui de l'énergie, tels qu'ils ressortent des *angkur* du bouddhisme tibétain, dérivent en droite ligne des philosophies respectives du *Vedânta*, du *Sâmkhya*, et du *Yoga* de l'hindouisme.

On pourrait citer maints autres exemples prouvant que les *darshana* de l'hindouisme classique ont poussé leurs doctrines très loin en avant dans les théories ultérieures du bouddhisme, par le biais du tantrisme et particulièrement des textes rituels de ses initiations, support qui - par sa stabilité - se prêtait admirablement à la transmission discrète autant qu'efficace de la connaissance.

Préparation des lieux, purification symbolique, rituel de *nyâsa* (représentant le transfert de l'énergie), jet d'une fleur les yeux bandés, déambulation dans le *mandala*, transmission de la parole, tous ces éléments sont caractéristiques à la fois des initiations hindoues et des initiations bouddhistes. Mais à côté des rituels classiques, il existe au sein de ces deux traditions des rituels spécifiques à l'acquisition des pouvoirs occultes (accroissement de la température, légèreté du corps, résistance à la marche forcée, etc...), de même que des initiations d'ordre inférieur (ou exotériques) qui sont sinon semblables du moins parallèles.

§ C : Les mantras dans l'initiation tantrique

Le point central de l'initiation tantrique est la révélation du mantra à l'initié. C'est si vrai que les formes abrégées de l'initiation qui existent çà et là demeurent elles-mêmes axées autour de cette transmission, à laquelle elles pourraient à l'extrême se limiter purement et simplement. Mais la forme du mantra, elle, ne peut supporter aucune transformation et se doit de rester fidèle à la tradition et à son système linguistique.

Quelle que soit la langue du pays où le mantra a pu prospérer, la quasi-totalité des formules demeure en sanskrit ; cette langue remplit donc une fonction comparable à celle qu'occupait jadis le latin dans la liturgie chrétienne. Mais alors, ceci signifierait-il que les participants tibétains ou chinois d'un rituel initiatique soient incapables de comprendre le sens des paroles prononcées ?

La réponse est affirmative. C'est un fait connu qu'au Tibet, par exemple, ou en Mongolie, les participants autochtones ne sont pas en mesure de comprendre les mots qu'ils entendent, ni ceux qu'ils récitent par coeur. Ni plus ni moins, somme toute, que le catholique moyen n'était capable de saisir le sens des rituels en latin lorsqu'il se rendait à la messe dominicale. Doit-on en conclure que, dans ce cas, les rituels sont inopérants faute d'être correctement appréhendés par l'intellect ?

Il faut répondre à cela que ces rituels produisent certains effets dont les initiables ne sont pas conscients à l'instant de la cérémonie, et qu'à cet égard il importe peu que le texte soit compris dans son intégralité. D'autre part, il faut savoir que l'essentiel des paroles servant à la transmission (qu'elle soit de connaissance ou de pouvoir) consiste en des *bîja*, c'est-à-dire des syllabes onomatopéiques qui précisément ne possèdent aucun contenu sémantique. D'où la joie des initiés lorsqu'ils s'entendent dire qu'une initiation ne peut être valablement conférée à des candidats qui ne connaissent pas la langue. Il en va de même, par parenthèse, de l'attouchement d'une partie du corps, d'une aspersion, du jet d'une fleur, ou d'une déambulation guidée, autant d'actes qui ne nécessitent pas vraiment la maîtrise du sanskrit ! Comment pourrait-il en être autrement, d'ailleurs, lorsqu'on connaît le morcellement linguistique de l'Inde et des pays asiatiques en général, d'autre part le niveau de culture qu'exige la maîtrise de cette langue...

Ces *bîja*, syllabes dénuées de sens, sont donc les agents de transmission principaux du pouvoir mantrique en leur qualité de sons symboliques, étrangers au concept habituel du langage. L'appréhension de l'équivalence qu'ils possèdent sur un plan supérieur est l'un des buts de l'initation, justement, et si ces syllabes avaient un sens, celui-ci stagnerait au niveau de la compréhension mentale, plaçant ainsi l'objectif hors de portée de l'initiable.

Les *bîja* sont employés principalement dans le *mandala*, ainsi que dans le rituel du *nyâsa*. Les autres parties des rites d'initiation contiennent, en plus des syllabes, des "phrases mantriques" (renfermant souvent elles-mêmes des *bîja*) que l'on peut répertorier comme suit :

- Les mantras propitiatoires destinés, comme leur nom l'indique, à rendre le rituel propice au but qui lui est assigné. Ces mantras, parfois très longs, s'adressent aux divinités du panthéon hindou ou encore à la hiérarchie des êtres éveillés du bouddhisme, et sont souvent utilisés en tant que structures de protection, complétant ainsi les rites de purification, les mesures de conjuration des influences néfastes, et donnant vie, pour ainsi dire, au "système de défense", au "système immunitaire" propre à la cérémonie initiatique considérée. Ces phrases n'ont de valeur que par rapport au rituel dont elles font partie.

- Les mantras génériques des divinités, formules-type, modulaires et polyvalentes, au sein desquelles on insère les noms des divinités que l'on désire invoquer. Elles prennent le plus fréquemment une forme litanique, incantatoire, et sont censées attirer sur le rituel en cours les bénédictions divines. Elles s'inscrivent donc, comme les précédentes, dans ce cadre spécifique, mais peuvent néanmoins être ré-utilisées dans la pratique courante du fait du mouvement d'extériorisation de la conscience qu'elles impliquent de la part de celui qui les prononce.

- Le mantra titulaire de la divinité d'élection (*mûlamantra*) (92) sous l'égide de laquelle se déroule la cérémonie, formule de dévotion propre à cette divinité et possédant une signification sacrée. Une tradition plus ésotérique tend à communiquer à l'initié un "mantra-père", qui n'est autre que le mantra principal, et un "mantra-mère" qui est celui de son parèdre féminin ou si l'on préfère de la divinité qui lui est associée. Ces structures contiennent en germe toute la connaissance transmise lors de l'initiation, et les éléments qui les composent sont autant de points de repère, parfois visuels (et l'on visualise dans ce cas les lettres écrites stylisées), permettant de reconstituer mentalement le schéma de la cérémonie, cérémonie dont ce mantra-racine constitue à la fois l'essence et la synthèse. Il doit bien entendu être parfaitement mémorisé, médité, et maîtrisé par le pratiquant, qui aura à l'utiliser couramment.

- Le mantra personnel, strictement personnel même, que l'initié doit conserver jalousement secret, et qui constitue pour lui la clé - une clé unique ! - de la haute pratique des mantras. Cette structure absolument intime est secrètement et profondément liée à l'individu, qui la reçoit de la bouche même de son *guru*, à moins que ce ne soit en rêve de la bouche même d'une divinité ou d'un être supérieur. Dans ce cas, il s'agit en réalité d'une transmission psychique par le *guru*, ce qui revient au même. Il est impossible de confier cette clé à qui que ce soit, car elle n'ouvre qu'une porte : celle de la personnalité profonde du disciple, dont elle déverrouille les pouvoirs et permet l'extension. Sans nous attarder sur ce mantra, fatalement indescriptible puisqu'il est différent pour chacun, on peut comparer sa transmission à l'initié avec l'attribution d'une fréquence d'émission à une personne possédant un émetteur. On comprend pourquoi il est dit que révéler ce mantra à un tiers équivaut à le priver de son pouvoir... Mais ce n'est pas la seule particularité de cette structure, qui constitue également pour son utilisateur un guide spirituel permanent dont nous parlerons dans la quatrième partie de ce livre, chapitre VI : "Mantras de réalisation".

Ce mantra personnel est si important qu'il fait l'objet d'un voeu spécial, s'ajoutant à ceux que nous avons cités plus haut, et qui se définit négativement - lui aussi - au moyen de sa propre transgression : "dissocier l'émission ou la perception des sons de l'émission ou de la perception de son mantra".

Cette règle est étroitement rattachée à la conception ésotérique du son, laquelle proclame qu'il est l'émanation directe du Verbe créateur, donc qu'il est d'essence éminemment sacrée. Or l'inititiation, et l'acquisition du mantra personnel, font de l'initié un manipulateur de cette émanation divine avec toute la puissance qui s'y attache. La règle de non-dissociation oblige ce manipulateur à toujours soumettre son émetteur-récepteur, pour reprendre l'image précédente, à l'usage de la fréquence attribuée lors de l'initiation, fréquence "reliée" à la divinité d'élection (*ishta-devatâ*) ou au *yidam*, ainsi qu'au *guru*, par un système ingénieux qui comporte sans doute une bonne part d'autosuggestion mais incontestablement aussi un contrôle extérieur à l'individu. Les trois "acteurs du mantra" (*guru*, pratiquant, et *yidam*) sont donc bien en constante relation ; le récitant initié n'est jamais vraiment seul.

Voici, très grossièrement brossés, les grands traits du tableau que l'on peut tirer des relations entre le mantra et l'initiation. Comme toutes les grandes traditions mystiques, le mantra se perpétue - et ce, depuis les origines - à travers une filiation dont les noeuds de transmission sont approximativement sacramentels, en ce sens qu'ils résultent d'une relation de descendance directe et à visée salvatrice.

---

(92): On ne doit pas le confondre avec le *mâlâmantra*. Voir troisième partie, chapitre V, section 4.

Tout comme le Christ se référant à son Père, promettant le salut, et instituant l'eucharistie dans laquelle il se transmet lui-même, au travers du pain qui symbolise la nourriture du corps, les divinités de l'hindouisme ou les êtres éveillés du bouddhisme, émanations supérieures du "Père" eux-aussi, transmettent leur propre nature - et le salut qui s'y rattache - à travers le mot, nourriture de l'esprit.

La cérémonie qui fixe cette transmission possède donc incontestablement une valeur de sacrement. D'ailleurs le mot latin *sacramentum* signifiait à l'origine "initiation". Dans la liturgie chrétienne, le baptême et la confirmation, qui du reste contiennent des aspersions et des onctions, peuvent être considérés à bon droit comme des initiations (93).

Dans son principe d'équivalence, le mantra se révèle en fait un système d'équations mettant en relation le Verbe créateur et les éléments du monde manifesté. Manipuler ces relations, serait-ce pour son propre salut, serait-ce au sein d'un projet divin, équivaut à s'interposer, redoutable privilège qui est celui de l'initié. Qu'il soit hindou ou bouddhiste, et dans ce dernier cas quel que soit son véhicule d'élection, l'homme est une conscience en mouvement, donc un complexe psycho-mental protéiforme, avide par nécessité cosmique de potentialités d'évolution. L'initiation offre ces potentialités.

En contrepartie elle réclame, mais c'est la nature elle-même qui se trouve requérante, l'application des lois cosmiques. L'initié, découvrant ce jeu dont il a pris librement l'initiative mais qui dépasse largement ses limitations personnelles, a besoin d'une structure afin d'appliquer ces lois, beaucoup trop universelles pour un mental humain. L'initiation offre un modèle de structure, le *mandala* est fait pour cela.

Mais la structure est un ensemble sans vie, une perfection immobile, le rêve d'un créateur, d'un *Shabdabrahman* auquel manque encore la *Shakti* causale pour que le Grand Oeuvre cosmique s'accomplisse. A l'échelle d'une conscience incarnée, il manque encore le mot. L'initiation offre le mot, c'est-à-dire l'énergie qui anime la structure et soutient l'évolution.

Alors nous pouvons comprendre que dans l'initiation résident tout à la fois le modèle de la structure et le moteur de la structuration, autrement dit ce dont l'homme a besoin pour élever son être vers les sommets promis. C'est donc bel et bien d'un sacrement qu'il s'agit, reproduction du couple créateur de l'hindouisme, ou encore geste de compassion des grands *bodhisattva* du bouddhisme, peu importe, c'est la voie du salut qui est ainsi tracée.

Tous les mystiques le savent : l'appel d'un coeur sincère ne reste jamais vain. A l'autre bout de la création finit toujours par résonner le mot de grâce de l'Ineffable.

(93): Il faut noter que cette proposition n'est pas réciproque.

CHAPITRE III

METHODOLOGIE DU JAPA

La tradition a établi, au cours des siècles, un grand nombre de règles concernant la récitation des mantras. Nés pour la plupart de la pratique et de la littérature sacrée hindoues, ces préceptes régissent autant la méthode incantatoire elle-même que les accessoires de celle-ci. Le *japa* (de la racine sanskrite *JAP* : "répéter") signifie la récitation, c'est-à-dire l'acte de pratique des mantras en général, que cet acte prenne une forme verbale ou non-verbale, que cette pratique revête un aspect audible ou inaudible. Il s'agit toujours d'une "mobilisation hautement ritualisée des puissances de la parole" (94).

Il n'est pas nécessaire d'introduire davantage cette présentation, sinon pour dire que les divers éléments de la méthode mantrique constituent un ensemble disparate où l'on trouve le pire et le meilleur. A côté de trouvailles géniales au niveau de l'expérience mystique subsistent des superstitions et des exercices mineurs.

Nous avons donc opéré un tri, afin de ne conserver que les parties véritablement traditionnelles et orthodoxes de la méthodologie du *japa*, en excluant délibérément ce qui relève du folklore. Ceci étant fait, l'examen de la méthodologie nous a paru pouvoir s'exposer en quatre parties, depuis le plan périphérique jusqu'au plan central.

Ainsi nous aborderons successivement les accessoires, les catégories, le rituel, et les éléments de pratique internes au rituel, en nous aidant de l'image pour mieux nous faire comprendre.

(94): L'expression est d'André Padoux dans sa "Contribution à l'Etude du *Mantrashâstra*", B.E.F.E.O. tome LXXVI, p. 140.

Section 1

Les accessoires de la pratique

Bien qu'ils constituent à proprement parler plutôt un environnement que des accessoires, on ne peut aborder cette partie sans commencer par évoquer les conditions de lieu et de temps qu'il est généralement conseillé d'observer dans la pratique des mantras.

§ A : Le moment propice

L'usage est de faire déterminer la période de pratique par un astrologue qui calculera - en fonction de chacun - l'époque à laquelle un mantra donné produira le maximum d'effet. Le tantrisme possède sa propre méthode astrologique, comme nous l'avons dit, et dans certains monastères bouddhistes les moindres activités sont soumises à cette exigence des concordances célestes. C'est un bien bel exemple d'harmonisation que la récitation d'un mantra en parfait accord avec les configurations cosmiques, mais cela suppose - il est vrai - d'y consacrer son existence, car on ne peut envisager d'orthodoxie aussi stricte sans satisfaire également à toutes les autres règles qui, nous allons le voir, sont fort accaparantes.

Les deux meilleurs moments de la journée sont le matin entre 3 h 30 et 5 h 30 ("l'heure de *Brahman*" ou *Brahma-muhhûrta*) de même que l'heure crépusculaire, ce qui n'étonnera d'ailleurs personne, de nombreux enseignements mystiques étant en conformité avec cette prescription. La pratique nocturne est parfois requise pour les rituels secrets.

Notons également qu'une femme ne doit pas entreprendre le *japa* pendant la période de menstruation.

§ B : L'endroit propice.

Il devrait être, selon la *Shvetâshvatara-Upanishad* (11-10) "*un lieu bien uni, sans cailloux, sans feu, ni vent, ni poussière, ni humidité, loin de tout bruit importun, où le paysage est aimable et plaisant à l'oeil, où l'on trouve des ombrages, des grottes et de bonnes sources d'eau*", mais surtout un lieu isolé, loin du tapage du monde. Ce peut être :

- une chambre de méditation, ou la chambre haute d'une maison, que l'on doit considérer comme un temple réservé au travail mystique et préserver en conséquence de toute pensée, parole, ou action impure, ou même profane,

- une grotte, très prisée pour son isolement et l'uniformité de sa température en été comme en hiver (il n'est pas nécessaire d'insister sur le symbolisme des cryptes),

- un haut-lieu, qui possède l'immense avantage de réunir, d'attirer, de concentrer les vibrations propices à l'exercice mystique, et le principal inconvénient d'être rare. Mais il n'est pas rare en revanche, compte tenu précisément de ces qualités, d'y trouver du monde...

Une autre condition de la réussite de la pratique mantrique réside dans la stabilité en un même lieu. Ce point, qui peut paraître peu important, est en réalité d'une portée appréciable. En effet, l'accumulation des vibrations pendant longtemps en un même endroit "charge" ce lieu, créant une atmosphère favorable à la prière et à la récitation des mantras. Il faut voir dans cette constatation la raison de certains voeux encore en vigueur dans le monachisme occidental.

En toutes circonstances on recommande de faire face à l'Est, mais la station face au Nord se trouve aussi mentionnée assez régulièrement.

Enfin l'on admet que le pratiquant avancé, ayant dépassé le stade des contraintes de lieu, peut s'installer partout sans que l'efficacité de son mantra ne s'en trouve affectée.

Venons-en à présent aux accessoires proprement dits.

§ C : Le siège propice.

On ne doit jamais s'asseoir à même le sol pour réciter un mantra. Traditionnellement l'on recommande de s'installer sur une peau de daim, comme le veut l'usage védique. Svâmi Sivânanda Sarasvati, dans "La pratique de la méditation", indique notamment : "*Etendez une couverture pliée en quatre et, dessus, un morceau de drap blanc et moelleux. Si vous pouvez vous procurer une peau de tigre ou de daim, ce n'en sera que mieux ; pour le yogin déjà très avancé, la peau du tigre présente des avantages particuliers ; elle électrise rapidement le corps et empêche celui-ci de se décharger de sa propre électricité. Elle est très magnétique*".

Le matelas de feuilles d'arbre ou de copeaux de bois est également recommandable, car le bois est mauvais conducteur et le but est d'éviter que l'énergie électrique produite dans le corps par la répétition du mantra ne soit absorbée par le sol.

Un pratiquant ayant atteint le stade du détachement ne sera absolument pas choqué par l'utilisation du tissu cutané d'une créature amie afin de renforcer le sien propre, ceci pour de multiples raisons. Cependant, si cela doit bousculer l'éthique de certains, ou si l'acquisition d'une peau se révèle impossible, l'emploi d'un siège de bois recouvert d'un drap, d'un coussin en tissu, ou d'une couverture, est une solution simple et adéquate. Le plastique est à proscrire car, s'il est un isolant électrique, il favorise la sudation, ce qui constitue une gêne. Il est dit qu'un tissu blanc est adapté aux bonnes actions, un tissu noir aux mauvaises, et un tissu rouge aux actions de séduction...

§ D : L'instrument de comptage propice.

Vu le nombre des répétitions, il est impossible de compter mentalement les mantras au fur et à mesure du *japa* ; en outre, ceci distrairait le pratiquant du véritable but de sa démarche. On utilise donc couramment un chapelet ou rosaire appelé *mâlâ*, dont la nature et l'emploi sont strictement codifiés car il s'agit là de l'accessoire le plus important. *Mâlâ*, qui signifie en sanskrit "guirlande", est un mot employé tout à la fois pour désigner les mantras en longues suites et l'accessoire rituel servant à les dénombrer. Réciter "un *mâlâ*" signifie répéter un mantra 108 fois, bien que cette mesure de base soit souvent portée à 1.008 (et non pas 1.080 comme on pourrait naïvement le penser).

Les *mâlâ* sont fabriqués de préférence en grains de *rudrâksha* (dans le shivaïsme et le shaktisme), sinon en bois de *tulsi* (dans le vishnuisme). La *rudrâksha* est un fruit dont la pulpe se trouve agglomérée autour d'un noyau central et dont l'écorce, une fois desséchée, présente un aspect strié de méridiens, un peu comme un globe terrestre. Le *tulsi* n'est autre que du bois de basilic, dont les feuilles sont utilisées en Inde à des fins thérapeutiques. Dans les utilisations tantriques, on trouve parfois des *mâlâ* en cristal de roche, de même qu'il en existe en rubis ou en perles, en argent ou en or, en corail ou en graine de lotus.

Un *mâlâ* comporte normalement 108 grains (bien qu'il existe des modèles destinés à des utilisations particulières en contenant un nombre inférieur), plus un grain tout à fait à part que l'on nomme le *sumeru*. En sanskrit, le mot *su-meru*, signifie "relatif à la montagne" (cf. le mont *Meru*), et le grain qui porte ce nom domine en effet l'ensemble des autres grains du *mâlâ*, dont il est séparé par un noeud spécial nommé *brahmagranthi* (voir figure 1 ci-après). Les grains doivent toujours appartenir à la même espèce, on ne mélange jamais des grains de nature différente. Autre exigence très répandue : le fil doit comporter neuf brins, pour des raisons de numérologie tantrique.

Bien qu'il existe des pratiques particulières à certains rituels, on égrenne généralement le *mâlâ* en roulant les grains entre le majeur et le pouce de la main droite, l'annulaire servant à maintenir légèrement les grains suivants. L'index et le petit doigt ne doivent jamais toucher les grains du *mâlâ* (voir figure 2). Lorsqu'on arrive au *sumeru*, on ne doit jamais passer les doigts par-dessus mais retourner le *mâlâ* et repartir en sens inverse. La main gauche ne doit jamais toucher le *mâlâ*. Le pouce et l'index ensemble, ou encore le pouce et l'auriculaire ensemble, ne sont employés qu'à des fins de destruction... c'est-à-dire jamais dans les usages mystiques. La pratique bouddhiste est moins rigoureuse : on peut réciter publiquement avec un *mâlâ*, et même toucher ce dernier avec l'index, doigt que la tradition hindoue considère toujours comme maléfique.

Le *mâlâ* fait l'objet d'un rituel de consécration et, lorsqu'il est usé, d'un rituel de destruction (voir quatrième partie, chapitre II, section 1). A la fin de la récitation, on honore le *mâlâ* en joignant les mains et en le portant à son front. Le *mâlâ* est un accessoire discret : on ne le porte jamais autour du cou, comme le montrent certaines photos de "mystiques" ou de "sages" exhibitionnistes ! Il doit être conservé dans un tissu ou dans un sac de transport (qu'on appelle *gaumukhi*), ou bien être pendu dans la pièce réservée au pratiquant, à l'abri du regard des personnes de passage.

La raison pour laquelle on ne doit jamais exhiber le *mâlâ* est la suivante : il s'agit d'un instrument de mesure du temps subjectif créé par et pour la récitation, un "temps intime" propre au récitant. C'est le témoin d'une expérience individuelle que nul ne peut vraiment partager. Dans les cérémonies bouddhistes, plus volontiers collectives, il n'en va pas de même car l'expérience étant communautaire, l'instrument de mesure n'est que le témoin, identique pour chacun, du travail mystique de tous.

Il existe toutefois un autre usage, qui consiste à compter les répétitions sur les phalanges de la main droite, ce qui permet de se passer du *mâlâ*. Pour ce faire, on touche la seconde phalange de l'annulaire avec l'extrémité du pouce, que l'on fait passer ensuite sur la première phalange, puis respectivement sur la première, deuxième, et troisième phalange de l'auriculaire, la troisième phalange de l'annulaire, la troisième phalange du majeur, et enfin sur les troisième, deuxième, et première phalange de l'index. Le schéma ci-après illustre cette méthode, qui porte le nom de *karamâlâ*.

La méthode du *karamâlâ*

Dans cette pratique, la main gauche peut servir à compter les dizaines. A cet égard, certains usages prescrivent de compter dix répétitions dans le sens indiqué, puis les dix suivantes en sens inverse, et ainsi de suite.

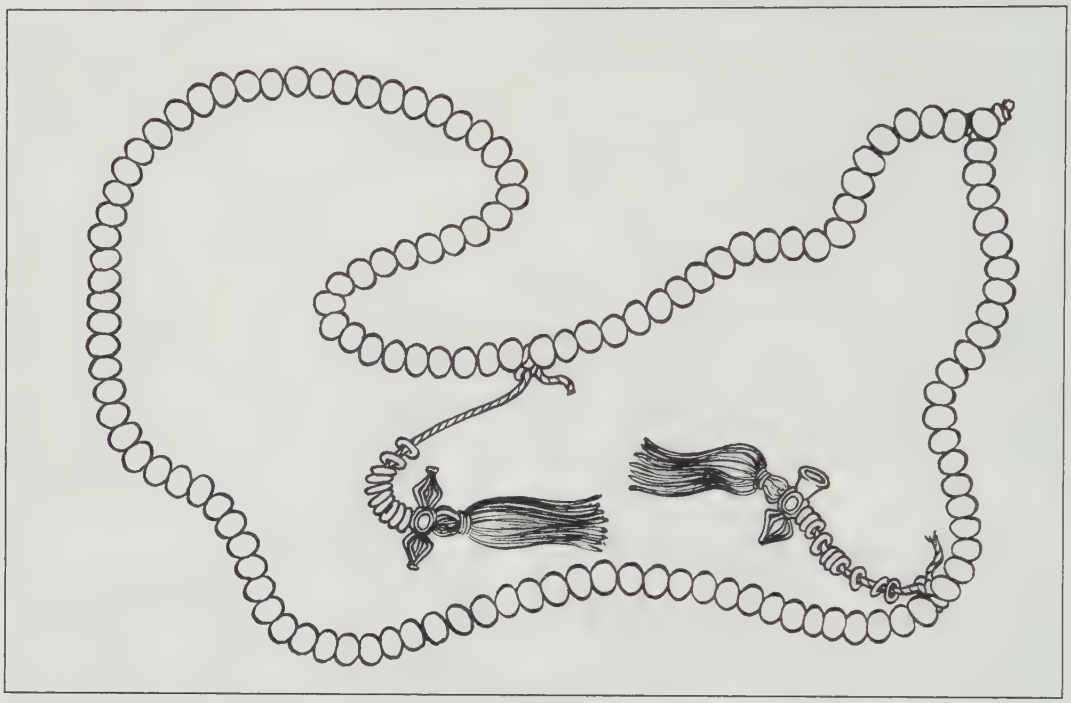


Figure 1 : Le *mâlâ*

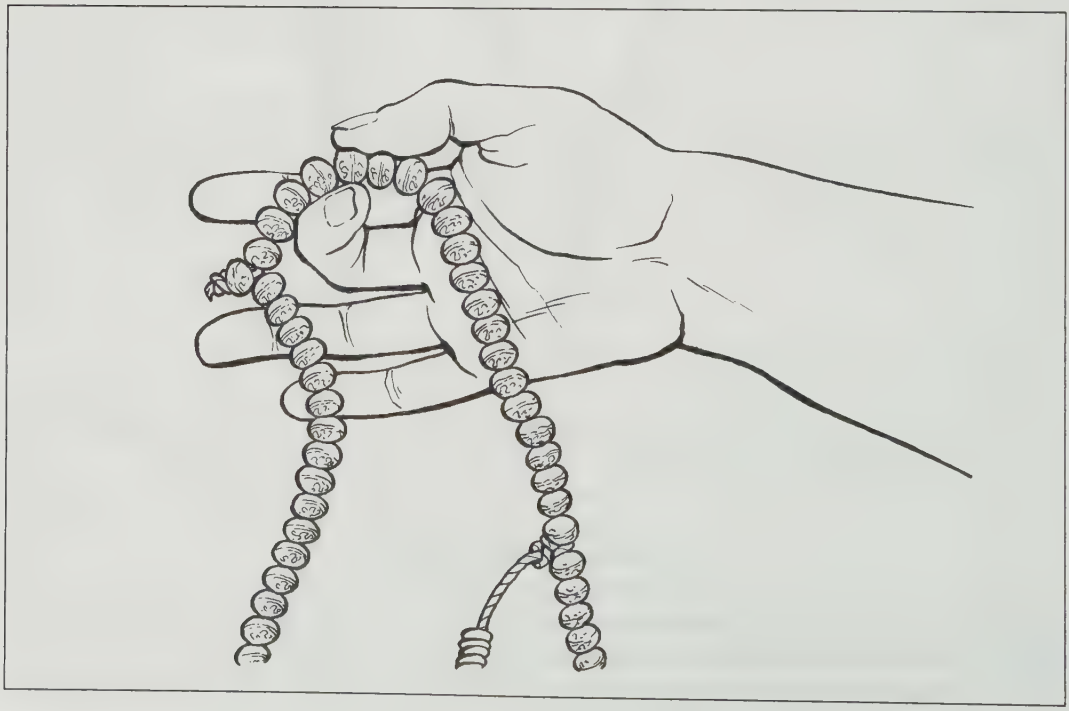


Figure 2 : L'utilisation du *mâlâ*

§ E : Les accessoires périphériques.

On inclut sous cette appellation :

- le brûle-parfum destiné à l'encens (voir *infra*, chapitre IV, section 1 : "Les *stimuli* olfactifs"),

- les petits récipients dans lesquels on dispose les offrandes (eau, blé, pétales de fleurs, nourriture, etc...), en métal ou en bois selon les rituels,

- les cuillers à oblation, utilisées dans les rituels hindous. On distingue la *sruchî* (grosse cuiller) et la *sruvâ* (petite cuiller), qui peuvent être en métal (or, fer...) ou en bois de diverses variétés,

- le combustible (*samidhâ*) destiné à alimenter le feu rituel. Cet élément important des rituels de l'hindouisme se compose de beurre clarifié (de chèvre, souvent) et de *dûrvâ* (herbe "*Panicum Dactylon*"), mélangé à des brindilles d'arbres divers et à des huiles particulières,

- l'eau lustrale, fréquemment mélangée avec des ingrédients divers (*curcuma*, sang de mouton, etc...) variant selon les écoles et les rites,

- la lampe, générant et symbolisant la lumière, placée généralement devant ou à côté de la représentation du *yidam* (ou de la *devatâ*),

- la figure de focalisation, expression visuelle du *yidam*, qui peut être une statue, une gravure, une peinture, un dessin, une photographie (d'une sculpture, par exemple)... On l'entoure parfois, en Inde, d'un collier de fleurs ou de tout autre ornement de dévotion. L'initié avancé peut très bien se passer de cet accessoire matériel, qui ne sert que de fixatif et ne doit jamais - bien entendu - prendre le statut d'idole. Le *mandala* est aussi très couramment utilisé, de même que les *yantra* (voir *infra*, chapitre IV, sections 3 et 4).

§ F : Les attributs symboliques.

Il s'agit d'accessoires particulièrement utilisés dans le *Mantrayâna* :

- La clochette (*drilbu*) est le symbole féminin que l'on tient dans la main gauche. Elle représente la sagesse, c'est-à-dire la philosophie des mantras.

- Le *dordje* ("diamant"), ou *vajra* ("foudre") est le symbole masculin du chemin qui mène à l'illumination. Il se tient dans la main droite et représente la méthode, c'est-à-dire les règles de construction des mantras.

- Le poignard (*phurbu*) est l'instrument symbolique de *Padmasambhava*, avec sa lame triple. Il représente la domination et la maîtrise des pouvoirs, c'est-à-dire des règles d'utilisation des mantras.

Section 2

Les différentes catégories de *japa*

Le *japa* tire son origine du *svâdhyâya*, c'est-à-dire la récitation des *Veda* en tant que répétition des mots révélés. Ceci était alors considéré comme un *japayajña* ("sacrifice de la parole") où l'on offrait ce qu'il y avait de plus cher puisque la parole - précisément - constitue l'équivalent du *Brahman* ainsi que nous l'avons vu. Il ne faut pas interpréter, d'ailleurs, le sacrifice védique comme une opération systématiquement sanglante, ainsi qu'on a malheureusement trop souvent tendance à le penser en occident. On offre des fruits, du lait, du beurre, etc..., ce qui revient en fait à se priver de quelque chose au profit de la divinité que l'on honore, mais absolument pas à supprimer la vie d'un animal de façon sauvage et automatique, même si les sacrifices d'animaux (volailles, chèvres, moutons...) existent occasionnellement.

Le sacrifice de la parole consiste donc à renvoyer à la divinité, tel un miroir, le verbe dont elle est l'origine, après l'avoir en quelque sorte imprégné de conscience, renonçant pendant cette opération à la parole vulgaire de la conversation (ce qui est un autre aspect du sacrifice). Cette dernière privation prend une dimension particulière lorsque le *japa* est effectué durant de longues périodes, et surtout lorsqu'il a pris définitivement possession de l'être intérieur par la technique de l'*ajapa-japa* (voir *infra*), bien que cette dernière ne génère aucun son audible.

Pour bien comprendre ceci, il faut se rappeler que la parole créatrice de *Brahman* est elle-même silencieuse, ce n'est qu'au fur et à mesure de ses émanations descendantes qu'elle devient audible, en même temps qu'elle devient "grossière" (c'est-à-dire que ses éléments subtils ne sont plus manifestables en l'état). De même le mouvement récursif du processus, donc celui de la résorption du verbe dans le *Brahman*, la voie réintégratrice si l'on veut, a son point de départ dans la parole audible et son point d'aboutissement dans le silence de la pure conscience.

Ceci explique qu'il y ait une hiérarchie des valeurs au sein des différentes formes du *japa*, hiérarchie où la prononciation audible est la pratique la plus basse tandis qu'on s'élève dans l'échelle mystique à mesure qu'on se rapproche du silence, le stade ultime étant le dépassement du silence conscient et l'intériorisation de la parole qui passe du plan mental au plan subconscient.

Il existe cinq formes principales de *japa*, qui peuvent elles-mêmes comprendre chacune plusieurs subdivisions et se superposer sans inconvénient, plus une forme transcendante.

§ A : *Vaikharî-japa* (audible)

Il s'agit de la première étape de la pratique du mantra, où l'on récite de façon parlée audible. C'est évidemment la manière la plus facile, sinon la plus discrète. L'étudiant perçoit auditivement les vibrations sonores en même temps qu'il les émet, et la cage thoracique tout comme le crâne servent de conducteurs. Les effets sur le corps physique sont donc ressentis immédiatement, ce qui est à la fois rassurant et encourageant.

Pour Svâmi Satyananda, cette sorte de *japa* "*peut provoquer une condition psychique où la conceptualisation d'un symbole devient très facile*". On peut, c'est même conseillé, utiliser le *vaikharî-japa* en prélude à la méditation. Son action calmante et régulatrice, la sensation de relaxation qui l'accompagne, sont évidentes dès les toutes premières séances.

Si le mental a trop tendance à vagabonder, ce qui est toujours le cas au début, il suffit de se concentrer sur les vibrations sonores de sa propre voix pour remédier dans une large mesure à cet inconvénient. Un peu plus tard, lorsque remontent à la surface les éléments subconscients, les pensées enfouies, l'on ne doit pas gaspiller son énergie à les chasser, bien au contraire : on doit les laisser surgir quels qu'ils soient et les observer, les contempler "de l'extérieur" comme s'ils provenaient d'un organisme étranger, tout en poursuivant imperturbablement le *japa*. Ce "nettoyage" est tout à fait normal et nécessaire car ces éléments, s'ils étaient refoulés, constitueraient par la suite des obstacles sérieux à la pratique mystique véritable du mantra.

Le *vaikharî-japa* est généralement la forme choisie pour les récitations collectives dans les monastères du bouddhisme tantrique, et il est alors très impressionnant d'entendre le roulement continu des mantras dans le temple, qui forme caisse de résonance. Chacun profite de l'ambiance vibratoire ainsi créée, mais il faut éviter de tomber dans la solution de facilité qui consiste à murmurer paresseusement en laissant les autres forcer la voix, car ils se fatiguent vite et, de plus, ne sont pas dupes...

C'est la forme la plus populaire de pratique mantrique, et c'est aussi la seule qui puisse tolérer l'accompagnement instrumental ; il s'agit la plupart du temps, dans ce cas, d'instruments à vent comme les trompes (qui soutiennent la note de référence à la manière d'une basse continue) ou encore d'instruments à percussion (petits tambours, grosse caisse, ou cymbales) destinés à maintenir et à souligner le rythme du *japa*.

Il existe bien entendu plusieurs niveaux de *vaikharî*, depuis le chant à pleine voix jusqu'à la prononciation très douce, depuis la diction très lente et maniérée jusqu'à la rythmopée frénétique.

§ B : *Upâmshu-japa* (murmuré)

Le principe de ce *japa* est qu'il ne doit être audible que pour le pratiquant, qui murmure le mantra de façon totalement imperceptible pour l'entourage. Il s'agit d'un chuchotement, d'un mouvement des lèvres, avec la voix "rentrée" à l'intérieur de la bouche. Ce type de *japa* est une excellente façon de poursuivre la pratique d'un *vaikharî-japa* lorsque l'étudiant avance sur le sentier. Mais il possède aussi des qualités spécifiques.

L'efficacité d'un mantra tient en partie au nombre de ses répétitions. Or il est évident qu'on ne peut tenir un *japa* à haute voix pendant de longues heures sans que la fatigue (puis l'extinction de voix) ne vienne ruiner les efforts fournis. Là où *vaikharî* s'arrête, soit au bout de quelques heures, le domaine d'*upâmshu* commence. On peut ainsi effectuer le *japa* jusqu'à douze heures par jour, ce qui convient à tous les mantras courants et permet à ceux-ci de produire leurs effets avec une amplitude suffisante sans pour autant affecter la santé du corps physique.

U'pâmshu-japa se prête remarquablement à la discrétion ou au secret nécessaires à la pratique de certains mantras. De nombreuses structures d'acquisition ou de protection (voir la quatrième partie de ce livre) sont ainsi développées en *upâmshu* afin de ne révéler à quiconque leur véritable nature. D'autre part, le secret absolu qui préside à la répétition de son mantra personnel se trouve mieux respecté dans l'usage d'*upâmshu-japa*, du moins c'est la meilleure solution au départ.

Pour terminer, il faut remarquer qu'on emploie couramment ce type de prononciation pour transmettre un mantra à un disciple, à l'oreille, lors des cérémonies d'initiation.

§ C : *Manasa-japa* (mental)

C'est la prononciation exclusivement mentale des mantras, où nul son n'est plus manifesté de façon audible par le pratiquant. Cette sorte de *japa* ne doit être utilisée que lorsque les deux premières sont parfaitement maîtrisées : elle s'adresse donc aux étudiants avancés et aux initiés. Il s'agit là de la forme la plus élevée du *japa* envisagé comme démarche volontaire, et le mantra y trouve une puissance multipliée.

Il peut paraître surprenant qu'une tradition du Verbe puisse ainsi se satisfaire d'une simple énonciation mentale, sans qu'aucun son ne soit manifesté : pourtant ce n'est pas si invraisemblable que cela. En effet, d'après des travaux scientifiques récents, il semble que les mêmes zones du cerveau soient à l'oeuvre, qu'un acte soit imaginé ou réalisé. Par conséquent, l'important ne serait pas tant - pour le sujet lui-même - la manifestation audible de sa parole que le "comportement locuteur" de sa conscience.

Tous les spécialistes et tous les écrits sacrés considèrent le *japa* mental comme l'un des plus sûrs moyens d'atteindre l'illumination et de sortir du cycle des incarnations. C'est la pratique mystique par excellence, et l'on peut ajouter que les problèmes liés à la fatigue ou au maintien du secret y sont évidemment résolus très simplement.

Le *manasa-japa* nécessite une discipline mentale très ferme et une rigueur d'intention absolue, car le pratiquant ne dispose plus, dans ce cas, d'aucun support matériel (sonore en l'occurrence) pour le maintenir dans la voie de son *japa*. Il est donc important de conserver l'usage du *mâlâ*, car lorsque les doigts parviennent au *sumeru* (cf. *supra*) la conscience est systématiquement ramenée vers la récitation, ce qui constitue une sécurité sans laquelle *manasa-japa* risque de tourner à l'obsession et aux troubles mentaux dus à une répétition continuelle qui a perdu son sens.

Svâmi Satyananda, toujours, écrit à ce propos : "*On s'adonne à une rotation continue de la conscience, celle-ci restant rivée sur le mantra, l'esprit se concentre et se détend, ce qui amène toutes les facultés physiques et mentales à leur maximum d'efficacité. Il faut préciser à ce propos que, pendant la pratique de ce japa, on n'est pas obligé de se concentrer sur la répétition du mantra (95). Cette dernière doit sembler émaner naturellement de l'intérieur et le mental n'est que le témoin objectif de ce processus spontané*".

Ce stade très avancé nous conduit pour finir à l'étape ultime du *japa*.

---

(95): Bien qu'au début ceci soit tout de même indispensable. (Note de l'auteur).

§ D : *Ajapa-japa* (spontané)

A la différence fondamentale des méthodes précédentes, le *japa*, dans ce cas, n'est plus volontaire mais spontané et totalement intériorisé dans la conscience. Il ne s'agit plus d'une technique mais d'un état, peut-on dire. *Ajapa* signifie littéralement "sans *japa*", ce qui implique que le mantra soit à présent gravé dans l'inconscient du pratiquant, qui n'a plus aucun acte de volonté à effectuer pour qu'il se répète. Il n'y a plus à proprement parler de récitation, mais plutôt une vibration "théophore" de la conscience intérieure.

C'est donc un automatisme qui ne se contrôle pas plus, ni moins, que les battements du coeur par exemple. Or, de même que notre coeur continue de battre pendant notre sommeil, où encore sous anesthésie, *ajapa-japa* poursuit sa route en permanence. De la même manière que l'on peut en un instant prendre conscience des battements de son coeur, on peut à tout moment reprendre conscience de son *japa*. Celui-ci est à la fois profondément intérieur et étranger à la conscience objective, qui le contemple comme un élément sur lequel elle n'a plus de prise.

L'initiation - exclusivement - permet de mettre en oeuvre l'*ajapa-japa*, dont elle démontre - à l'aide de schémas (*mandala*) - l'utilité, et dont elle explique le mécanisme. Seul un maître (*guru*) qualifié est à même de prescrire, lors de cette cérémonie, le mantra adapté spécialement à chaque individu, de "donner vie" à ce mantra, et d'établir le lien qui maintiendra l'initié - pour le restant de sa vie - en contact avec son initiateur. Il serait extrêmement dangereux, mais heureusement impossible, de tenter l'*ajapa-japa* avec un mantra inapproprié.

Ajapa-japa acquiert donc une existence psychique à l'intérieur même de notre propre conscience psychique. Par ce canal, le mantra opère la jonction avec les plans supérieurs, permet l'identification avec le *yidam*, soutient en permanence le travail mystique, et la vie spirituelle.

Voilà ce que l'on peut dire, de façon résumée, sur les différentes formes de *japa* prises individuellement. On affirme que *vaikharî-japa* est dix fois plus efficace qu'un rituel, *upâmshu* cent fois supérieur à *vaikharî*, et *manasa* mille fois. Mais on ne doit pas oublier que ces techniques ne sont pas exclusives les unes des autres, et que l'on peut fort bien les utiliser successivement, voire simultanément. Par exemple, si la distraction mentale survient lors de *manasa-japa*, on peut fort bien repasser imédiatement à *upâmshu* ou même à *vaikharî* afin d'occuper le mental au *japa*.

Autre option, lorsque la pratique de *vaikharî* devient fatigante (et si possible avant qu'elle le devienne), on peut enchaîner sur *upâmshu* ou sur *manasa*. Mais il est également commode d'adapter le *japa* aux exigences particulières de plusieurs mantras : ainsi récitera-t-on collectivement un mantra selon la méthode *vaikharî*, tandis qu'on préfèrera la technique d'*upâmshu* pour un mantra destiné à un usage particulier, cependant que le mantra de dévotion que l'on s'est fixé avec un objectif spirituel sera répété en *manasa*. Tout cela n'empêchera pas le mantra personnel, reçu lors de l'initiation, de tourner sans cesse, inconsciemment, en *ajapa-japa*.

Toujours dans le domaine des pratiques multiples, et afin d'être complet autant qu'il est possible, on peut citer une technique originale et astucieuse de *japa*.

§ E : *Likhita-japa* (visualisation de l'écrit)

Il s'agit d'un *manasa-japa* combiné avec la visualisation du mantra sous sa forme calligraphique. On réalise de cette manière l'adéquation entre la "forme sonore inaudible", et la "forme visuelle invisible". Mais ceci n'est pas qu'un simple jeu de mots. En effet, l'écrit étant regardé comme une chose rare en orient, il est entouré d'un respect inconnu dans nos pays, et la dimension du signe y est vraiment du domaine du sacré. Il est considéré comme un aspect du verbe sous une forme durable, possédant en puissance les qualités de celui-ci, auquel il manque simplement l'actualisation sonore mais non pas l'essence phonique. Cette nuance (mais c'est plus qu'une nuance !) explique l'existence des mantras écrits sur les rouleaux intérieurs des moulins de prière, sur les bannières ou drapeaux, sur les "murs de prière", etc... Il s'agit toujours du même langage, mais simplement à un niveau différent, c'est pourquoi l'on parle de "forme sonore inaudible".

Cette forme écrite se retrouve dans l'usage des *yantra* (cf. *infra*), où elle exprime le mantra de façon souvent impérative. Ceci peut paraître paradoxal lorsqu'on sait qu'un mantra doit être prononcé, mais la norme souffre d'autres paradoxes : ainsi l'on affirme qu'il est totalement impossible de recevoir un mantra en lisant les écrits d'un maître (mais certains soutiennent le contraire !) alors qu'on admet sans restriction que l'on puisse recevoir ce mantra, et même l'initiation, en rêve... Mais naturellement, il y a rêve et rêve. La notion d'oralité peut aussi prendre des chemins de traverse !

En pratique, le *likhita-japa* se révèle utile aux débutants lorsque le mental se disperse. La visualisation fixe l'attention sur le signe écrit et renforce l'expression du mantra. Mais les pratiquants avancés y trouvent aussi des bienfaits non-négligeables.

Ceci tient au fait que le sanskrit possède une écriture syllabique, et qu'un mantra s'analyse syllabe par syllabe. C'est particulièrement vrai, bien sûr, pour les *bîjamantra*, dont chaque terme correspond à une identité syllabique spécifique, et dont la visualisation de chaque élément se trouve par conséquent en relation d'équipollence avec la prononciation de celui-ci, le couple travaillant en synergie.

En outre, la construction de chaque syllabe, à partir d'une lettre de base sur laquelle se greffent des signes diacritiques, présente une analogie frappante avec le système de construction phonétique des *bîja*. L'unité de l'ensemble syllabique apparaît nettement à la visualisation, phénomène que nos langues occidentales, dont l'écriture est horizontale et linéaire, ne peuvent pas produire. Cette syllabe, ce *bîja*, dont la calligraphie semble se contracter puis se concentrer en son sommet sur l'*anusvâra* ou l'*anunâsika* (voir *infra*, troisième partie), suit très exactement la progression de la prononciation elle-même.

Certains pratiquent le *likhita-japa* en calligraphiant les signes écrits tout en effectuant la récitation mentale, ce qui revient à introduire le geste comme élément supplémentaire intégré au *japa*. Peut-être est-ce trop... On répondra que les *mudrâ*, traditionnellement associées au *japa*, sont bien des gestes. Mais il s'agit dans ce cas d'une gestuelle statique, d'une posture, tandis que l'action de calligraphier des syllabes constitue une gestuelle dynamique, propre à dissoudre finalement la concentration du pratiquant dans une co-activité trop complexe.

Ici comme ailleurs, le mieux est parfois l'ennemi du bien.

§ F : *Kathâ-japa* (discursif)

C'est le *japa* du "libéré vivant", celui qui s'identifie à *Shiva*, auquel il ne deviendra vraiment semblable qu'après sa mort. La *Vimarshinî* de Ksemarâja (3. 25, 26, 27) présente cet être réalisé en ces termes : "*Il devient pareil à Shiva. Les fonctions du corps forment son observance religieuse. Sa conversation est récitation*" (96). Cette conception s'inscrit dans la théorie shivaiste du Cachemire au IXe siècle, mais au-delà elle constitue l'exposé d'une forme de *japa* (nous devrions plutôt dire "un idéal de *japa*") à part entière.

Pour celui qui a pris conscience de la dimension de l'être absolu, qui est identifié à la suprême énergie et à la suprême connaissance, donc au mantra suprême, tout mot qu'il exprime tient lieu de mantra. Sa conversation est mantra, de façon naturelle. Ksemarâja ne dit pas si le son de sa voix est alors *Parashabda*, mais en bonne logique il devrait en être ainsi. Son langage n'est donc plus le langage trivial des humains, il ne peut exprimer que la Vérité elle-même en tant que principe immuable, et tout ce qu'il dit est de nature mantrique, d'essence mantrique.

Du point de vue de la théologie de la Parole, la Parole Suprême équivaut à la conscience suprême, et à ce titre elle contient littéralement l'univers entier. Celui qui s'identifie à cette parole, par le principe d'équivalence, énonce l'univers. On peut alors définir le *kathâ-japa* comme une énonciation transcendante de la création par la conscience de celui qui a rejoint l'esprit créateur.

On ne peut évidemment trouver de forme plus élevée de *japa*. Mais les récitants, on s'en doute, ne sont pas légion !

---

(96): Traduction de Lilian Silburn. Voir bibliographie : Publications de l'Institut de Civilisation Indienne de l'Université de Paris. 1980.

Section 3

Le rituel de la pratique mantrique

Comme dans tout élément de ce règne de la multiplicité qu'est le complexe hindo-bouddhiste, il existe un tel foisonnement de rituels mantriques qu'il serait difficile, très long, et sans doute relativement inutile de prétendre en dresser l'inventaire. Rituels d'inspiration spécifiquement bouddhiste ou rituels classiques de l'hindouisme calés sur le *Yoga*, rituels marqués de particularismes géographiques, sociologiques (les castes notamment), ou tributaires du calendrier, rituels individuels ou rituels collectifs, avec - dans ce dernier cas - l'assujettissement aux règles des nombreuses communautés, rituels pour débutants ou au contraire pour adeptes avancés, etc, etc...

Après avoir considéré tous ces critères et leurs interconnexions, il faut reconnaître que l'exposé du sujet porte au découragement. Quand on ajoute à cela les multiples superstitions et bigoteries qui se greffent sur le tronc central du rituel des mantras, l'on comprend que seul un effort de classification, de clarification, et de synthèse, peut permettre une présentation intelligible de la matière.

Nous avons donc choisi de résoudre la complexité de celle-ci en cherchant le dénominateur commun des différents systèmes d'une part, et en donnant trois exemples significatifs en partant d'un critère qui - inévitablement - reflète un parti-pris. Puisqu'il s'agit de la simplicité, on peut penser que ce parti-pris sera le bienvenu, et qu'il permettra de ne point trop entamer le capital de patience du lecteur, eu égard à tout ce qui suivra...

Auparavant, il n'est pas inutile d'aborder les quelques conditions générales qui président au rituel mantrique. Ceci nous conduit donc à envisager ce dernier en termes d'agencement. Il restera à en découvrir l'anatomie, avant d'en examiner quelques développements typiques.

§ A : L'agencement du rituel.

Dans tous les cas une <u>rectitude morale</u> stricte constitue le préalable au rituel lui-même. Le respect des cinq *yama* est de rigueur. Il s'agit des principes suivants :

- *Ahimsâ* : respect de la vie,
- *Satya* : respect de la vérité,
- *Asteya* : respect de la propriété d'autrui,
- *Brahmacharya* : respect de la continence sexuelle,
- *Aparigraha* : absence de convoitise,

dont l'application se conçoit tant en pensée et en parole qu'en action. On se doit d'autre part d'être toujours l'ami de la pureté, ainsi que l'ennemi de l'ignorance et de la distraction. Cette pratique des vertus, car il s'agit bien de cela, représente déjà en elle-même une vie quasi-monacale, mais elle s'accommode souvent d'une certaine modération.

Le régime alimentaire conseillé est plutôt végétarien. Mais là encore, pas de règle absolue ; l'orient est moins sectaire que l'occident sur ce point. Dans l'un des monastères bouddhistes les plus stricts à propos des mantras, on consomme des produits lactés très régulièrement (97). La règle raisonnable, la plus couramment admise, est de manger légèrement durant les périodes de récitation. De même, si l'absorption de vin - et même de drogue - est tolérée dans certains rituels (98), on doit conclure dans l'immense majorité des cas à l'abstinence de toute substance alcoolisée ou hallucinogène dans le cadre de la préparation. On conseille souvent de s'en tenir, durant les journées de *japa*, aux légumes, fruits, lait frais ou caillé, riz bouilli, farine d'orge, le tout en petites quantités, et d'éviter absolument la viande, l'huile, l'oignon, les haricots, les pois cassés, les lentilles, le miel, le sel, et les feuilles de bétel.

La pratique des offrandes préliminaires est quasi-unanimement recommandée. Loin de toute superstition, cet acte multiforme est hautement symbolique. Multiforme, car les offrandes s'effectuent sous plusieurs aspects : l'eau tout d'abord, élément purificateur et réservoir d'énergie dont les mystiques connaissent bien l'usage durant les périodes de travail, les fleurs ensuite, dont on fait un collier pour honorer le *yidam* mais qu'on peut aussi placer dans un récipient d'eau parfumée, puis les céréales (blé, par exemple) dont les graines représentent l'espérance d'un résultat futur, et enfin la nourriture, qui constitue normalement un gage de gratitude, mais qui n'est parfois que l'aliment de la superstition quand ce n'est pas - de façon plus perverse - un investissement sur la multiplication duquel on spécule... en pure perte, il va sans dire. Lorsqu'en revanche ces offrandes sont symboles de confiance et de foi sincère, elles sont des adjuvants utiles du rituel. Elles relient celui-ci au plan matériel, et parlent avec le coeur.

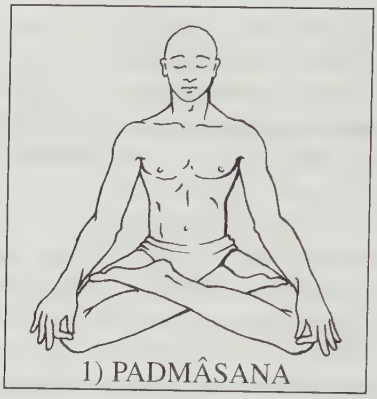
Elles consistent couramment en beurre clarifié, lotus rouge, mélasse, miel, graines de sésame, ou riz bouilli au lait. Si l'on a rien à offrir, il faudra compenser en fonction de la caste à laquelle on appartient en récitant un *japa* double pour les brâhmanes, triple pour les *ksatriya*, quadruple pour les *vaishya*, et quintuple pour les *shûdra*. L'offrande de l'eau s'appelle *tarpana*, et comprend elle-même la récitation de mantras (tout comme le *mârjana*, qui consiste à s'en asperger la tête avec la main en préalable au *japa*).

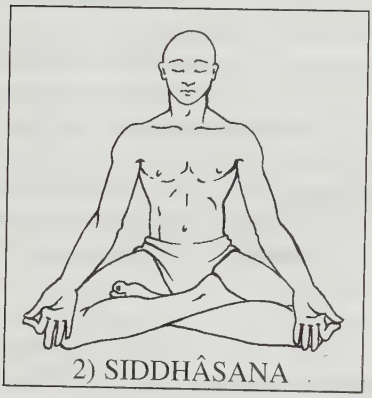
Pour terminer, une posture adéquate est indispensable. Il s'agit d'une posture de méditation : la position du lotus, ou bien encore assis sur un siège, ou même allongé en *shavâsana*, bien que cette dernière solution ne soit pas très conseillée (sauf pour prendre conscience d'*ajapa-japa*). Il faut surtout veiller à rester immobile, donc ne pas adopter une position inconfortable qui obligerait, après peu de temps, à en changer. Pour ce faire, il est préférable de ne pas se forcer à essayer *padmâsana* (lotus) si l'on n'est pas familier de cette posture ; il vaut mieux alors pratiquer *siddhâsana*, *svastikâsana*, ou encore *sukhâsana* et *arda-padmâsana* (demi-lotus) qui sont plus faciles. Les illustrations de la page suivante décrivent ces positions, dans l'ordre de préférence, mais l'important, répétons-le, est de se sentir à l'aise. On utilise aussi les *mudrâ* (cf. *infra*, chapitre IV, section 2) en association avec les mantras. Les plus couramment retenues sont *jñâna mudrâ* et *chin mudrâ*. La main droite (qui tient le *mâlâ*) peut également être maintenue par une écharpe au centre de la poitrine, au niveau où l'on représente l'*anâhata-chakra*.

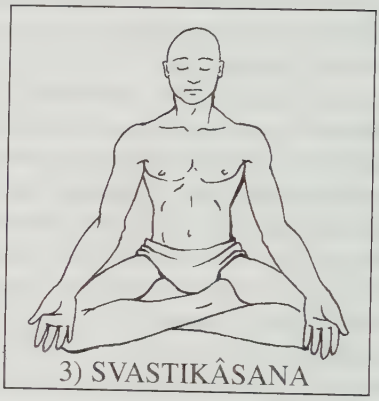
---

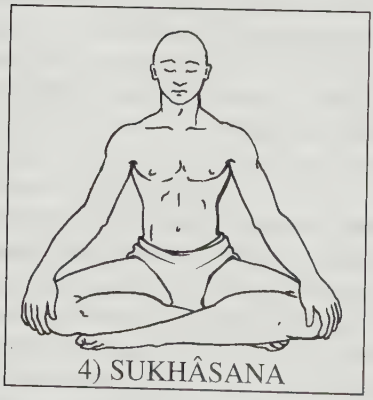
(97): Cela peut choquer un occidental végétarien, mais l'alimentation lactée est très conseillée lors de la pratique mantrique.

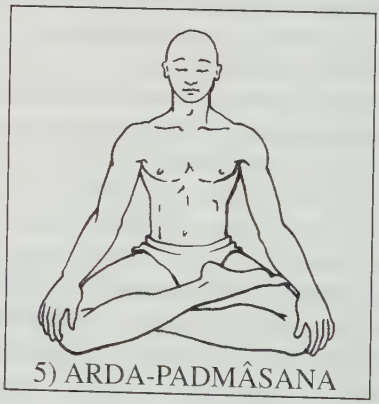
(98): Ceux-ci, par ailleurs très minoritaires et passablement dénaturés, demeurent en usage dans quelques groupes tantriques.

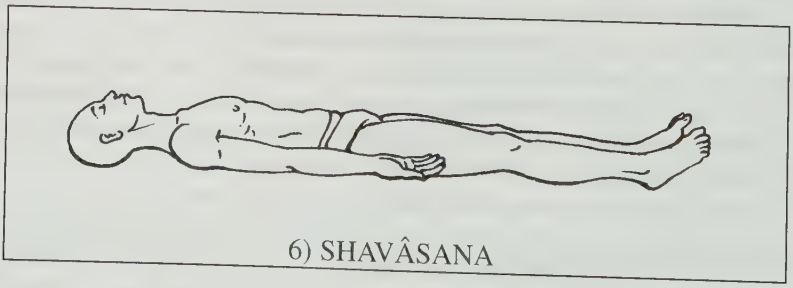

1) PADMÂSANA


2) SIDDHÂSANA


3) SVASTIKÂSANA


4) SUKHÂSANA


5) ARDA-PADMÂSANA


6) SHAVÂSANA

POSTURES ADEQUATES POUR LE *JAPA*

§ B : L'anatomie du rituel.

Qu'il s'agisse du rituel de consécration d'un mantra ou d'un rituel de pratique courante de celui-ci, on remarque toujours un système de type concentrique, où le mantra est un peu le joyau renfermé dans un écrin d'observances. On peut en tirer schématiquement le plan suivant :

- oblations
- ablutions
- consécrations
  ***japa* du mantra**
- méditation
- voeux
- dédidace

Les accessoires de l'oblation (offrandes) sont préalablement disposés autour d'un petit autel où se trouve la figure du *yidam*. Une courte cérémonie d'offertoire, comprenant elle-même des mantras, est pratiquée en tant qu'élément périphérique de la dévotion.

L'ablution peut consister soit à tremper ses mains dans le récipient d'eau, soit à en répandre une petite quantité sur le sol (aspersion) à l'endroit où l'on va réciter le mantra, soit à mouiller avec la main certaines parties de son corps. Dans ce dernier cas, la pratique de l'ablution est reliée à l'étape suivante.

La (ou les) consécration(s) s'opère(nt) en touchant les différentes parties du corps successivement, tout en récitant des formules propitiatoires au mantra principal. Ce rituel porte le nom de *nyâsa* en sanskrit, ce qui signifie littéralement "déposer, confier, donner en gage, consacrer" ; c'est donc le corps du pratiquant lui-même qui devient oblation.

Vient alors la récitation du mantra, autant de fois qu'il est prescrit, jamais moins. La plupart du temps il s'agira d'un multiple de 108 (le nombre de grains d'un *mâlâ*). C'est évidemment la partie centrale du rituel, qui peut se diviser en plusieurs périodes au cours de la journée et s'étendre sur une durée plus ou moins longue ; par exemple on récitera 100 *mâlâ* de 108 unités tous les jours pendant 10 jours, soit au total 108.000 mantras. **Le *japa* s'effectue les yeux fermés, en se concentrant sur un point situé entre les sourcils, et en visualisant sous forme colorée l'énergie dispensée par la récitation.**

Une fois le *japa* terminé, celui-ci se fond dans la méditation sur le thème du mantra. L'expérience débouche sur la contemplation intérieure du *yidam*, et finalement, sur l'état de *samâdhi* (pleine conscience et félicité intérieure) qui va durer jusqu'à ce que les impressions mentales surgissent à nouveau.

A ce moment, le pratiquant formule des voeux généraux pour que la divinité et les consciences illuminées poursuivent leur oeuvre positive dans toute la création.

Le rituel se termine par la dédicace de ses vertus et mérites personnels à tous ceux qui n'ont pas encore eu le privilège d'y accéder. C'est la redistribution des fruits du mantra, qu'il est de tradition d'observer strictement et systématiquement. Comme toute pratique mystique bien comprise, le mantra doit profiter à l'ensemble des êtres et non à un seul. C'est une condition essentielle de la validité du processus.

Il convient à cet endroit de mentionner la *prâyaschitta*, technique de réparation des erreurs ou des incidents qui peuvent survenir pendant le *japa*. Si ce rituel est comparable en apparence aux prières imposées en tant que pénitence par les confesseurs de l'église catholique, il n'est toutefois pas un acte de contrition mais plutôt une manipulation technique destinée à compenser une erreur ou un oubli involontaires. Cette notion de réparation, de compensation, est caractéristique de la pensée *Mîmâmsa* de l'hindouisme, mais l'opération de *prâyaschitta* est d'usage général, y compris en milieu bouddhiste.

Elle intervient, par exemple, en cas de baillement ou d'éternuement, en cas de chute accidentelle ou de rupture du *mâlâ*, si l'on parle par inadvertance à une tierce personne pendant le *japa*, ou encore si le regard s'arrête sur un animal tel qu'un chien, un chat, un âne, un coq, ou un singe, entre autres...

La réparation consiste le plus souvent en récitations supplémentaires (de cent à bien davantage selon la gravité de l'incident), mais aussi en un rincement de la bouche (ce qui est mineur), ou encore en un *prânâyâma* (enchaînement d'exercices respiratoires et mantriques favorisant la maîtrise du *prânâ*, l'énergie cosmique multiforme), ce qui est beaucoup plus long. A ce propos, on pourra consulter l'annexe située à la fin de l'ouvrage.

§ C : Les développements du rituel.

Comme nous l'avons dit, le rituel mantrique peut être ramené *grosso modo* à un schéma en sept points, dont le *japa* proprement dit constitue l'étape centrale. De ce plan de base il est intéressant de tirer quelques développements en direction de deux formes de pratique : individuelle et collective, avec - dans ce dernier cas - une incidente très particulière que nous appellerons "pseudo-collective". Ces explorations nous permettront d'aborder au passage quelques variantes très significatives des différentes traditions qui se rattachent au mantra.

La pratique individuelle comprend généralement une cérémonie de consécration du mantra, qui constitue un préalable à la période de récitation de celui-ci (99) et consiste à l'extraire du champ de l'ensemble des lettres de "l'alphabet", un peu à la manière d'une opération alchimique. Pour ce faire, le pratiquant trace sur le sol une figure géométrique dans laquelle il dispose les différentes lettres de la *mâtrikâ* (100), puis il procède à une sorte de "lecture méditative" de ces lettres en passant ainsi, de case en case, par tous les états d'expression de la création, et il pose la lampe allumée successivement sur chaque case en prononçant : ***Om aham asmi*** ("Je suis *Om*"). Puis il faut écrire, toujours sur le sol, un nombre variable de formules dédiées au fixatif choisi. Il s'agit du nom de la divinité entouré de *bîja*, donc à proprement parler de *bîjamantra*, mais on notera qu'ici ces *bîjamantra* sont toujours symétriques. Par exemple on utilise : ***ham so Râmâya namah so ham***, ou encore ***hrim Râmâya namah hrim***, ou enfin ***Om Râmâya namah Om*** (101). Ces récitations sont fréquemment accompagnées d'aspersion d'eau ou de lait sur le sol.

---

(99): Il faut préciser qu'une fois la période de récitation commencée (x *mâlâ* par jour pendant y jours), elle ne doit en aucun cas être interrompue car elle forme un ensemble faisant abstraction du facteur temps.
(100): La *mâtrikâ* désigne l'ensemble des lettres sanskrites.
(101): Voir troisième partie, chapitre III.

On doit bien comprendre qu'au-delà de l'apparente superstition, il convient de célébrer symboliquement la naissance du mantra en soi-même, à partir de son humus alphabétique, en l'imprégnant graduellement de la présence du *yidam* qui lui donne vie. Il faut remarquer que ce *yidam* est entouré, nous pourrions dire "protégé", par des *bîja* semblables, tout au long de sa progression depuis son irruption dans le mantra jusqu'à sa parfaite intégration dans la conscience du pratiquant. Il s'agit d'une sacralisation, à la suite de laquelle le *japa* prend tout son sens.

Ce rituel ne se répète pas au cours de la période de récitation. Simplement le dernier jour, à l'issue de celle-ci, le pratiquant répandra sur le sol et sur lui-même le résidu de l'eau lustrale. Tout ceci est normalement d'usage même en ce qui concerne l'utilisation domestique des mantras.

Une autre pratique, caractéristique celle-là d'un stade plus élevé, est l'invocation au *guru*. On effectue fréquemment celle-ci juste après les ablutions préliminaires journalières, tout au long de la période de récitation. Le pratiquant visualise alors son *guru*, lui offre symboliquement du parfum, des fleurs, et de l'encens, puis en créant mentalement son image dans la flamme de la lampe, il récite un mantra appelé "*Gâyatrî-mantra* du *guru*", qui se prononce comme suit :

Om aim gurudevâya vidmahe chaitanyarûpâya dhîmahi tanno guruh prachodayât Om.

Par ce moyen il met en oeuvre le lien initiatique qui le relie à son *guru*, implorant ainsi sa présence symbolique pendant la durée de la récitation.

Avant que cette dernière n'intervienne, toutefois, nous avons parlé des consécrations (cf. *supra*) des différentes parties du corps. Ce rituel est d'un emploi général, néanmoins il comporte de nombreuses variantes. Soit l'on prend conscience successivement des différentes parties du corps pour dynamiser celles-ci et préparer ainsi l'être physique à l'imprégnation du mantra, ce qui procède d'un exercice de *Yoga* très usité et représente l'hypothèse basse, soit l'on assigne - par projection - des entités supérieures à chaque partie du corps afin que ce dernier se transforme en véritable réceptacle divinisé, ce qui représente l'hypothèse haute (et partant, plus rare). Entre les deux se situent un certain nombre de moyens termes.

Quoiqu'il en soit, la pratique consiste à toucher les endroits à consacrer avec le pouce, le majeur, et l'annulaire réunis (102), en répétant (habituellement trois fois) chacune des formules propitiatoires. Chaque formule débute par le *pranava*, se poursuit par un *bîja* (toutes les lettres de "l'alphabet" sanskrit sont ici transformées successivement en *bîja* par l'adjonction de l'*anusvâra*), puis par le nom de la partie du corps concernée accompagné de l'adjectif précisant celle-ci (gauche, droite, supérieur, inférieur, etc ...), et se termine par *namah*. Par ce moyen, l'on fait descendre les puissances de la Parole dans le corps du pratiquant, dans lequel on introduit la transcendance élément par élément, si l'on peut dire.

---

(102): Des *mudrâ* particulières sont prescrites par certains rituels. Le pouce et l'annulaire constituent également une pratique courante. En tout cas, on peut rapprocher l'imposition de ces trois doigts de certaines méthodes ésotériques occidentales de transmission de l'énergie pour la guérison.

Cette opération porte le nom de *mâtrikânyâsa* ("imposition des lettres"). Les mantras appropriés se construisent de la façon suivante :

/ *Om* / *Am* / cheveux / *Namah* /
/ *Om* / *Âm* / front / *Namah* /
/ *Om* / *Im* / oeil droit / *Namah* /
/ *Om* / *Îm* / oeil gauche / *Namah* /
/ *Om* / *Um* / oreille droite / *Namah* /
/ *Om* / *Ûm* / oreille gauche / *Namah* /
/ *Om* / *Rim* / narine droite / *Namah* /
/ *Om* / *Rîm* / narine gauche / *Namah* /
/ *Om* / *Lrim* / joue droite / *Namah* /
/ *Om* / *Lrîm* / joue gauche / *Namah* /
/ *Om* / *Em* / lèvre supérieure / *Namah* /
/ *Om* / *Aim* / lèvre inférieure / *Namah* /
etc, jusqu'à : / *Om* / *Ksham* / extrémité du pied gauche / *Namah* /.

On pourra trouver une illustration de ce principe dans le *mâtrikânyâsa* (un peu différent) transcrit en page suivante et, pour une meilleure compréhension, se reporter à la troisième partie qui explique la structure des mantras. Il existe, d'autre part, des rituels où le sens des phonèmes est inversé, et où l'on part donc de : / *Om* / *Ksham* / ... / *Namah* / pour terminer avec la formule : / *Om* / Am / ... / *Namah* /. Cette pratique de *mâtrikânyâsa* est plus particulièrement utilisée par les écoles dans lesquelles la métaphysique des lettres tient une place importante, par exemple le shivaïsme du Cachemire. Mais on la trouve aussi dans le shaktisme. D'après cette conception, l'ensemble des lettres de la *mâtrikâ* se transforme en mantra pour "diviniser" en quelque sorte le corps du pratiquant, lequel sera alors en mesure d'utiliser lui-même un mantra. Il faut pour ainsi dire être devenu divin afin de manipuler le Verbe divin, ainsi que l'exprime l'adage tantrique : *Nâdevo devam archayet* ("Celui qui n'est pas Dieu ne doit pas honorer un dieu").

Pour y parvenir, on visualise la divinité imprégnant successivement les différentes parties du corps en dirigeant l'énergie issue de la respiration (technique yogique du *prânâyâma*) sur les points respectifs de l'imposition. Cette méthode d'imposition d'éléments transcendants au moyen de la main (elle-même préalablement consacrée) comporte de nombreux parallèles, parmi lesquels il faut signaler les pratiques de *rishyâdinyâsa* (imposition des éléments : *rishi*, *chandas*, *devatâ*, *bîja*, *shakti*, etc..., voir troisième partie, chapitre VI, section 4) et d'*anganyâsa* (coeur, tête, mèche, etc..., voir troisième partie, *idem*), qui sont autant de transmissions des qualités inhérentes d'un mantra. Ce sont ces rituels qui portent le nom générique de *nyâsa*, tel que nous l'avons mentionné *supra*, (voir § B : "L'anatomie du rituel").

La pratique en communauté, qui est plutôt le fait du bouddhisme, introduit un élément rituel supplémentaire, que l'on peut aussi considérer comme un voeu : c'est l'observance des "trois refuges. Qu'il s'agisse du *Mahâyâna* ou du *Hînayâna*, les pratiquants du mantra intègrent chaque jour un rituel qui consiste à prendre refuge dans le Triple Joyau : le Bouddha, le *dharma* (la doctrine), et le *sangha* (la communauté spirituelle des moines, comprenant aussi par extension les adeptes laïcs). Le *Vajrayâna* étend le nombre à quatre en ajoutant le *guru* (*lama*), et certaines écoles vont jusqu'à six en incluant le *yidam* et la *dâkinî*. Ce rituel, fait d'offrandes, de prières, de visualisations, et de voeux ou serments (plus exactement de renouvellement quotidien de ces voeux), prend la place de l'invocation au *guru* (cf. *supra*).

MÂTRIKÂNYÂSA DE BASE COMPORTANT 51 POINTS D'IMPOSITION				
Om	*Am*	-	*namah*	*lalâte*
"	*Âm*	-	"	*mukhavritte*
"	*Im*	-	"	*daksa-netre*
"	*Îm*	-	"	*vâma-netre*
"	*Um*	-	"	*daksa-karne*
"	*Ûm*	-	"	*vâma-karne*
"	*Rim*	-	"	*daksa-nâsâyâm*
"	*Rîm*	-	"	*vâma-nâsâyâm*
"	*Lrim*	-	"	*daksa-gande*
"	*Lrîm*	-	"	*vâma-gande*
"	*Em*	-	"	*ûrdhvosthe*
"	*Aim*	-	"	*adharosthe*
"	*Om*	-	"	*ûrdhva-danta-panktau*
"	*Aum*	-	"	*adho-danta-panktau*
"	*Am*	-	"	*mûrdhni*
"	*Ah*	-	"	*mukhe*
"	*Kam*	-	"	*daksa-bâhu-mûle*
"	*Kham*	-	"	*daksa-bâhu-kûrpare*
"	*Gam*	-	"	*daksa-bâhu-manibandhe*
"	*Gham*	-	"	*daksa-bâhu-hastângulimûle*
"	*Ngam*	-	"	*daksa-bâhu-hastângulyagre*
"	*Cham*	-	"	*vâma-bâhu-mûle*
"	*Chham*	-	"	*vâma-kûrpare*
"	*Jam*	-	"	*vâma-manibandhe*
"	*Jham*	-	"	*vâma-hastângulimûle*
"	*Ñam*	-	"	*vâma-hastângulyagre*
"	*Tam*	-	"	*daksina-pâda-mûle*
"	*Tham*	-	"	*daksina-jânuni*
"	*Dam*	-	"	*daksina-gulphe*
"	*Dham*	-	"	*daksina-pâdângulimûle*
"	*Nam*	-	"	*daksina-pâdângulyagre*
"	*Tam*	-	"	*vâma-pâda-mûle*
"	*Tham*	-	"	*vâma-jânuni*
"	*Dam*	-	"	*vâma-gulphe*
"	*Dham*	-	"	*vâma-pâdângulimûle*
"	*Nam*	-	"	*vâma-pâdângulyagre*
"	*Pam*	-	"	*daksina-pârshve*
"	*Pham*	-	"	*vâma-pârshve*
"	*Bam*	-	"	*pristhe*
"	*Bham*	-	"	*nâbhau*
"	*Mam*	-	"	*udare*
"	*Yam*	*tvagâtmane*	"	*hridi*
"	*Ram*	*asrigâtmane*	"	*daksâmse*
"	*Lam*	*mâmsâtmane*	"	*kakudi*
"	*Vam*	*medâtmane*	"	*vâmâmse*
"	*Sham*	*asthyâtmane*	"	*hridayâdi-daksa-hastântam*
"	*Sam*	*majjâtmane*	"	*hridayâdi-vâma-hastântam*
"	*Sam*	*shukrâtmane*	"	*hridayâdi-daksa-pâdântam*
"	*Ham*	*âtmane*	"	*hridayâdi-vâma-pâdântam*
"	*Lam*	*paramâtmane*	"	*jathare*
"	*Ksham*	*prânâtmane*	"	*mukhe*

Un rituel "pseudo-collectif", qui se situe à la même place que le précédent, est l'invocation de la présence du *guru*. Il est très semblable à celui de l'invocation au *guru*, mais nécessite de disposer un siège et une lampe pour représenter le *guru* et d'invoquer - par projection - non plus la présence symbolique mais bien la présence psychique de celui-ci en vertu du lien initiatique et de la formule-clé transmise lors de l'initiation. Cette pratique élevée est utilisée principalement à l'occasion d'opérations mantriques fort délicates.

Exceptionnellement il pourra être nécessaire, en cas d'éloignement géographique et dans le cadre d'opérations touchant au *karma*, à la projection de structures mantriques au-delà de l'incarnation, etc..., de se projeter soi-même jusqu'à l'assemblée des maîtres de la communauté à laquelle on est rattaché. C'est alors un rituel par projection. De sérieuses conditions de préparation et une longue pratique du mantra sont indispensables. On utilise dans ce cas un objet métallique particulier qui sert de point de focalisation pendant toute la durée de l'expérience, récitations comprises. Cet usage est si dangereux et comporte une telle déperdition d'énergie qu'il vaut mieux se rendre physiquement sur les lieux en dépit des inconvénients, à moins qu'il ne s'agisse d'une réelle impossibilité.

Les rituels purement collectifs, tels qu'ils existent dans les communautés monastiques, recouvrent bien souvent des pratiques de routine et des observances strictement religieuses, liées à un culte, qui ne rentrent pas dans le sujet de cet ouvrage. Les longues récitations ne sont que des superpositions de *japa* individuels, auxquels une discipline de groupe confère la puissance de l'addition des énergies, opération que l'on devrait dans la plupart des cas appeler multiplication (103). Le supérieur de la communauté, ou le plus âgé de ses membres, fait office de conducteur de ces énergies en leur donnant la destination appropriée. Ceci suppose, bien entendu, une grande abnégation des récitants, et c'est pourquoi ces pratiques sont l'apanage des monastères.

Tout à fait différent, et typiquement tantrique, est le rituel de *pañcha-makâra* ou rituel des cinq M. Il consiste à maîtriser les sens non pas par l'abstinence mais au contraire par l'usage de ceux-ci, ce qui pourrait - toutes proportions gardées - se comparer à l'immunologie ou à l'homéopathie ! C'est un rituel collectif mixte où l'on recherche la libération au moyen de la consommation du vin, de la viande, du poisson, des céréales, et de l'acte sexuel (cinq mots sanskrits commençant par un M). Sous la conduite attentive du *guru* et à la suite d'une longue préparation, les participants réunis en cercle pratiquent les différentes étapes du rituel classique (oblations, ablutions, consécrations) à ceci près que le partenaire féminin de chaque pratiquant doit peu à peu s'identifier à *Shakti*. Ce processus d'identification, de même que la consommation des aliments (sous forme liquide et solide), donne lieu à de nombreuses manipulations psychiques, donc à la récitation de nombreux mantras. La cérémonie s'achève par l'accomplissement du rapport sexuel au cours duquel la rétention de l'énergie et de l'orgasme doit avoir pour conséquence la libération du flux psychique et finalement l'état de *samâdhi*. Il s'agit là d'un rituel dit "de transgression".

---

(103): C'est la raison pour laquelle les rituels collectifs préconisent parfois un nombre invraisemblable de répétitions. Il convient, en fait, de diviser celui-ci par le nombre de récitants, puisque les *japa* individuels, dans ce cas, s'additionnent.

Lorsqu'il s'agit du *pañcha-makâra* du *dakshinâchâra* (tantrisme dit "de la main droite", c'est-à-dire pur, par opposition au *vâmâchâra* ou tantrisme "de la main gauche", réputé dégénéré) (104), le rituel s'effectue uniquement de façon psychique. On substitue alors au vin le symbole de la connaissance qui enivre, à la viande la maîtrise de la parole, au poisson les deux courants d'énergie vitale du corps subtil, aux céréales le symbole de l'état de concentration, et à l'acte sexuel la méditation sur l'acte créateur de *Shiva-Shakti*. Les ingrédients alimentaires sont remplacés par des fruits, du riz, et l'union sexuelle est symbolisée par l'offrande de deux types de fleurs figurant les organes masculin et féminin.

Un autre rituel, caractéristique de ces expériences très discutables (bien que très élevées) qui doivent être considérées avec infiniment de circonspection, est celui de l'assimilation au cadavre (*asubhâ*). Il s'opère de nuit, sur les lieux de crémation, et consiste - dans sa partie centrale - à méditer devant un cadavre auquel le pratiquant assimile son propre corps, de façon à prendre conscience de l'impermanence de celui-ci. La position adéquate est *shavâsana*, et les dix états du cadavre sont théoriquement passés en revue. Il considère donc respectivement le cadavre meurtri, blême, suppurant, ouvert, mutilé, démembré, dépecé, saignant, mangé de vers, et le squelette. Ce n'est pas un acte morbide mais un acte de détachement. Il existe d'autres formes de confrontation directe avec la mort, tels les rituels de *pañcha-mundi* ou *nava-mundi*, qui s'effectuent avec cinq (*pañcha*) ou neuf (*nava*) cadavres sur lesquels on doit s'asseoir en position du lotus. Les mantras de protection finissent par éliminer la terreur et provoquer la maîtrise de cette effrayante expérience. Surmonter ce traumatisme au moyen du mantra, c'est assurément monter d'un degré dans la compréhension des pouvoirs de celui-ci.

Il va sans dire que ces derniers rituels, pour efficaces qu'ils puissent être lorsqu'ils sont pratiqués avec une conscience mystique élevée, présentent des dangers objectifs sérieux du point de vue mental comme du point de vue moral. Ils ont fait l'objet de spéculations de la part de mentors d'une certaine génération, tels Timothy Leary ou Aldous Huxley, qui n'en distinguaient que les aspects périphériques et les exploitations subversives, mais en même temps discréditaient le véritable tantrisme, particulièrement ses incidentes sexuelles. C'est le lot des voies de réalisation ambiguës lorsqu'elles sont livrées à un public non-préparé, et aussi la rançon de la pénétration et de la vulgarisation des pratiques orientales en général.

Etant donné la diversité surabondante des rituels tantriques mettant en oeuvre des mantras, il est impossible d'en donner ici autre chose qu'un simple aperçu. On trouvera de plus amples descriptions dans la quatrième partie de ce livre.

---

(104): Certains auteurs pensent l'inverse, et soutiennent que les rites dits "de la main gauche" sont antérieurs - et partant, plus authentiques - que les rites "de la main droite".

Section 4

La problématique du *japa*

La récitation des formules mantriques ne va pas sans poser un certain nombre de questions, particulièrement sur le plan de la prosodie et du rythme mais aussi à propos de la répétitivité inhérente à la pratique des mantras. Il n'existe évidemment aucune partition dans les écrits anciens traitant du sujet, on ne peut donc que s'en remettre à l'observation empirique. Ceci est toutefois suffisant pour présenter les remarques suivantes, en trois points.

§ A : L'aspect répétitif du *japa*

Ici la répétition gouverne tout. Le mantra agit par **imprégnation**, un peu à la manière du tabac. Le fait de fumer une cigarette par mois n'aura point d'effet sur l'organisme mais en fumer soixante ou quatre-vingt par jour, régulièrement, produira des effets. De même, la prononciation occasionnelle d'un mantra n'est qu'un élément isolé et anodin dans l'existence, tandis qu'un mantra répété plus de mille fois par jour (ce qui est une moyenne courante) amènera progressivement une véritable transformation de l'individu (105). A cet égard le mantra se situe à un niveau sédimentaire ; il travaille à long terme...

Les musiciens savent qu'un rythme soutenu pendant un certain temps sur le même *tempo* finit par avoir une influence sur le pouls. Que dire du *japa*, où le rythme est soutenu sur une durée allant d'une à plusieurs dizaines de jours. Que dire de l'*ajapa-japa* où il s'agit d'une rythmopée permanente la vie durant ? Il est certain, et ceci pourrait constituer un sujet d'observation pour la médecine, que la répétition du mantra exerce une influence sur les rythmes organiques, tout comme elle possède un impact sur l'être humain en général, de façon directement proportionnelle à l'ampleur de sa pratique.

Le rythme vital le plus directement concerné par la répétition est bien évidemment celui de la respiration. Ce n'est pas un hasard si le débutant commence à s'exercer avec le mantra *Ham-Sa So-Ham* (cf. troisième partie, chapitre III, section 4). En calant les phonèmes directement sur l'inspir et sur l'expir, le mantra en question s'assimile littéralement à l'action de respirer elle-même (à raison de 21.600 fois par jour), et le mouvement de la répétition mantrique finit par réguler la respiration, le tout de manière très naturelle. Encore une justification de la comparaison avec le tabac... dont l'inhalation finit par se confondre avec la respiration.

---

(105): Que l'on veuille bien pardonner cet exemple, mais il est simple et explicite. De plus, c'est à souligner, l'imprégnation peut être aussi néfaste dans le cas d'une répétition mal comprise du mantra que dans celui de l'intoxication tabagique. Comme le note John Woodroffe : "Le mantra est une puissance qui se prête impartialement à tout usage".

Le rythme cardiaque est également, quoique de façon plus indirecte, soumis à l'effet de la répétition. Comme nous l'indiquions, les battements du coeur finissent par se caler sur les temps accentués du *japa*, mais ils influencent également celui-ci de sorte qu'il y a, en fait, un mouvement réciproque de régulation.

Quelle est la portée de cet ascendant ? Si l'on interrompt brusquement une répétition commencée de longue date, le coeur va-t-il cesser de battre ? Certes non, du moins c'est peu probable, mais on pourra certainement mesurer à cet instant une modification évidente du pouls. Par contre il peut arriver, en interrompant brusquement le *japa*, de perdre la respiration à tel point qu'il faudra - après quelques instants de surprise inquiète - reprendre consciemment et volontairement le contrôle du processus respiratoire avant que finalement tout ne rentre dans l'ordre.

Dans l'*ajapa-japa* avancé, il est probable que tous les rythmes vitaux soient concernés par le flux mantrique, dans des conditions qu'il revient à la médecine de déterminer. La circulation des différentes formes d'énergie à l'intérieur du corps ne peut que s'en trouver notablement affectée. D'une façon générale, le *japa* est étroitement lié au souffle, mais plus qu'au mouvement de l'air dans l'appareil respiratoire c'est au circuit du *prânâ* qu'est associée la respiration. La répétition des *bîja* correspondant aux centres d'énergie constitue donc un exercice efficace lorsqu'il est bien maîtrisé et supervisé par un maître compétent (106).

§ B : L'aspect métrique du *japa*

De quelle façon la "matière audible" du *japa* se présente-t-elle ? Sur le plan rythmico-temporel, on connaît bien les apparences de la répétitivité depuis que certains musiciens s'en sont fait des spécialistes. Première observation : elle n'est jamais uniforme. Seconde observation : elle introduit une nouvelle image du temps dans l'univers sonore. On peut dès lors considérer les choses d'un double point de vue.

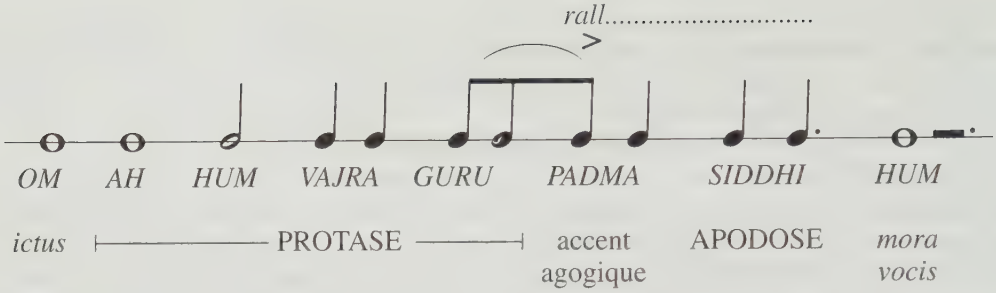
Du point de vue agogique (107), et si l'on excepte les formules brèves de trois ou quatre syllabes, la répétition du mantra induit une construction rythmique qui va petit à petit en s'ordonnant du simple au complexe avant de revenir à l'unité, réplique saisissante de l'acte créateur. Ceci est valable pour les structures d'une ampleur moyenne (dix ou douze syllabes) mais aussi pour les plus longues, qui se divisent alors en plusieurs groupes de valeur moyenne.

La phrase débute par l'*ictus* (point d'ancrage de départ, qui est souvent le *pranava Om*), puis les valeurs de durée diminuent progressivement jusqu'à un minimum, qui est "l'accent agogique", puis augmentent de nouveau progressivement à mesure qu'elles s'approchent de la *mora vocis* qui précède le silence final. La diminution de valeur, qui est une intensité rythmique croissante, s'appelle "protase", et l'augmentation de valeur qui la suit s'appelle "apodose". Ceci nous donne, par exemple, le schéma caractéristique suivant :

---

(106): On verra dans la troisième partie qu'il ne faut pas trop vite assimiler les "centres psychiques" aux *chakra* de la métaphysique tantrique.

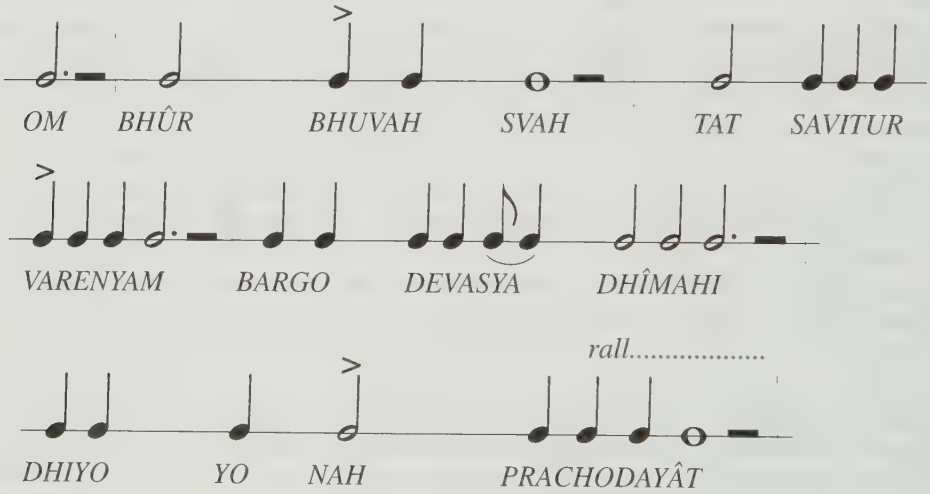
(107): Agogique : qui a trait à la durée, au temps, sous son aspect relatif à l'être. Il s'agit ici du sens musical du terme, tel qu'utilisé par H. Riemann.



Nous constatons que l'*ictus* est sur *Om* ; la protase devient perceptible au début du thème, thème au centre géométrique duquel se place l'accent agogique, tandis que l'apodose ne deviendra sensible que pour mieux souligner la terminaison *Hum*, qui se trouve être la structure d'envoi (cf. *infra*, troisième partie, chapitre V, section 3). La métrique est, dans ce cas, idéalement placée au service de la formule mantrique.

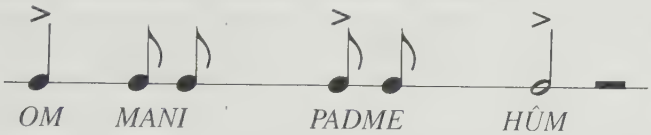
Du point de vue de l'accentuation, l'analyse ne peut bien se comprendre qu'avec des formules plus longues, qui se découpent naturellement (ne serait-ce que pour reprendre son souffle) en plusieurs parties. L'ensemble peut alors paraître plus complexe, car les périodes sont multiples, mais il obéit en fait aux mêmes règles, et le rôle de l'accentuation devient plus évident, plusieurs accents agogiques étant à considérer.

Prenons l'exemple célèbre du *Gâyatrî-mantra* :



Ici l'*ictus* est toujours sur le *Om*. Ensuite, il y a division de la structure en quatre parties séparées par des silences, l'apodose étant discernable à la fin de chaque partie et la protase devant se comprendre par rapport à la valeur située avant le silence. Cette formule très particulière est étudiée en détail dans la dernière partie de ce livre. Mais il faut remarquer que les accents agogiques, situés au centre de chaque partie, relancent l'élan de la récitation de celle-ci et contribuent à rétablir l'équilibre général d'une structure que sa longueur pourrait - autrement - rendre monotone et plate. Placé au centre de la complexité, l'accent agogique est toujours résoluteur de cette complexité.

Prenons encore l'exemple du non moins célèbre mantra du *bodhisattva Avalokiteshvara*, dont voici une transcription couramment utilisée :

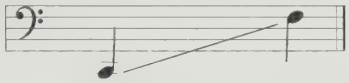


Là également, on notera que l'accent agogique se trouve au centre de la phrase, tandis qu'un autre accent se situe sur la structure d'envoi *Hûm*, pour une raison qui sera expliquée dans la dernière partie de l'ouvrage, et qui tient à la nature quintessencielle de ce *bîja*. On comprendra alors aussi pourquoi, d'un point de vue rythmique, cette construction est résolument ternaire.

§ C : L'aspect tonal du *japa*

Dans la pratique, cet aspect de la récitation est relativement négligé tant il paraît simple et évident aux tenants de la discipline. On peut cependant, pour l'analyse, dégager les éléments suivants.

Du point de vue de la hauteur absolue, tout dépend du caractère individuel ou collectif de la pratique. Pour un usage individuel, le récitant utilisera plus spécialement la note qui lui a été révélée par ses expériences mystiques d'appréhension psychique, donc sa note personnelle. L'usage collectif, à moins qu'il ne prétende à la cacophonie (108), consiste à entonner à l'unisson sur la note donnée par le maître du rituel. La tessiture est toujours très basse, et peut se circonscrire ainsi :

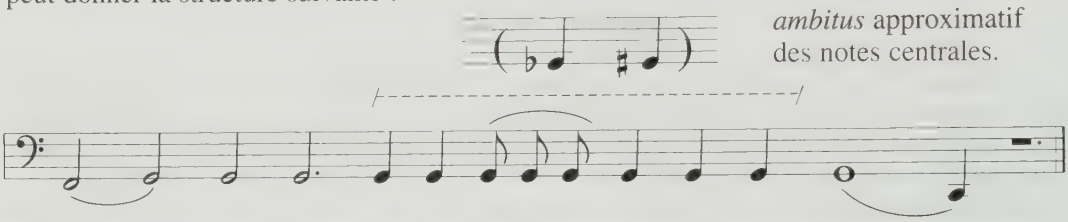


Ceci pose évidemment un problème sérieux aux femmes qui voudraient pratiquer à l'identique, c'est à dire sans transposition ! Une annexe est consacrée à cette question, à la fin de ce livre.

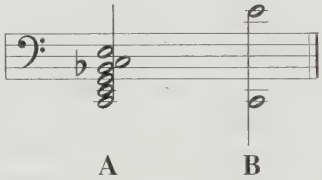
Du point de vue de l'harmonie horizontale, c'est-à-dire de la mélodie au sens étendu, les mélopées mantriques n'utilisent qu'un nombre très restreint de notes (deux ou trois), comme d'ailleurs la plupart des pratiques récitatives d'usage sacré, qu'il s'agisse de l'Islam, du christianisme ancien, ou du judaïsme. Lorsqu'elles prennent une apparence de chant véritable, c'est-à-dire dans quelques monastères dont c'est la tradition, la mélodie reste assez pauvre et se base le plus souvent sur une gamme pentatonique anhémitonique. Cependant, si le demi-ton au sens strict du terme n'est pas utilisé, ceci ne veut pas dire que l'intervalle mélodique de seconde mineure est inconnu, bien au contraire ; mais il s'agit alors d'une oscillation de la note, qui tient de l'ornementation mais aucunement d'un projet mélodique.

(108): Ceci serait un comble. On ne peut pas tendre à l'harmonie intérieure en créant une dysharmonie extérieure.

Plus que d'une mélodie, on pourrait parler - dans le *japa* - d'effets d'intonation. On remarque, dans la plupart des cas, l'intervalle de seconde majeure mélodique ascendante en début de phrase, et celui de quinte descendante en fin de phrase, les parties centrales étant entonnées recto tono sous réserve des oscillations "chromatiques " (109) ci-dessus mentionnées. Ceci peut donner la structure suivante :



Du point de vue de l'harmonie verticale, il y a peu de choses à dire, la règle étant l'unisson. Il faut toutefois signaler l'existence du style *Yang*, dans l'ordre *Sakyapa* par exemple, lequel se trouve poussé à ses limites extrêmes dans les monastères de *Gyüme* et surtout de *Gyütö* ou de *Namgye Tratshang*. Cette école particulière utilise des intonations très gutturales où la voix est amenée aux frontières inférieures de la tessiture basse, tout en faisant ressortir une série d'harmoniques - en particulier le cinquième partiel, selon le schéma ci-dessous :



De la série d'harmoniques A, l'oreille retiendra surtout - par effet de masque - le résultat B.

Ces quelques considérations sur les aspects musicaux du *japa* ne doivent pas faire oublier l'autonomie de celui-ci par rapport à son résultat sonore, ceci d'autant plus que la récitation d'un mantra relève en majeure partie de l'intériorité. Les descriptions d'éléments audibles sont des essais de ratiocination, mais la réalité du *japa* c'est un roulement continu de syllabes, pas toujours distinctes, entrecoupées d'interruptions glottales, de terminaisons retombant dans la gorge ou au contraire nasalisées à l'extrême, une respiration sonore vocalique qui s'accélère ou se ralentit au rythme du mantra, cependant qu'au plus profond de la conscience intérieure une mystérieuse alchimie fait d'un homuncule nommé *yidam* l'agent décisif du retour à l'unité et à la splendeur divines.

Mais comme toutes les alchimies, elle ne met pas en action qu'un seul élément. Plusieurs ingrédients, indépendants du domaine audible, concourent également au Grand Oeuvre mantrique, dans le sein d'une synergie opérante qu'il faut maintenant examiner.

(109): Il convient de mettre le mot "chromatiques" entre guillemets, car l'intervalle est le plus souvent d'une valeur assez floue, et le tempérament égal est inconnu.

CHAPITRE IV

CO-ACTIVITE ET SYNERGIE

Ce double titre figure un double concept d'organisation : par éléments parallèles d'une part, par éléments convergents d'autre part. Mais il faut préciser au départ qu'il s'agit des mêmes éléments, qui peuvent agir soit de façon parallèle soit de façon convergente, et que ces éléments ne sont autres que les *stimuli* sensoriels ou les conditionnements utilisés pour accompagner la pratique des mantras et renforcer l'intégration de ceux-ci dans l'être.

On peut utiliser ces *stimuli* ou ces conditionnements comme les accessoires d'un culte, et dans ce cas il y aura co-activité, l'objet cultuel se situant toujours à un niveau supérieur par rapport à leur emploi. Les différentes religions ne s'en privent pas ; c'est de toute façon une méthode très estimable d'enrichissement d'un rite, surtout si celui-ci est destiné à un usage populaire ou à un niveau peu élevé de conscience spirituelle.

Mais on peut aussi les utiliser comme les éléments convergents d'une pratique mystique, comme la coordination et la sommation des effets stimulants, comme une véritable intégration de ceux-ci au niveau de la conscience profonde, et alors il y aura synergie. Il ne s'agit plus, dans ce cas, d'enrichissement du rituel mais de l'être intérieur lui-même : un processus de sacralisation, un moteur de l'évolution spirituelle, est alors enclenché.

C'est dans ce but que le mantra s'adjoint des éléments d'ordre olfactif, gestuel, et visuel. Dans une pratique idéale, ces éléments agissent en synergie avec la répétition des mots pour opérer la transmutation interne de la parole en réalité supérieure.

Considérons chacun de ces éléments avant d'examiner les particularités du mécanisme de leurs actions conjuguées.

Section 1

Les stimuli olfactifs

Traditionnellement la perception olfactive est sollicitée pour accompagner le rituel mantrique, au moyen de la crémation de certaines substances, ou de leur étalement sur différentes parties du corps, mais aussi de leurs exhalaisons à l'état naturel.

L'encens est utilisé très largement dans toutes les cérémonies mantriques, individuelles ou collectives, en et hors-temple, de même que lors des initiations ou des rituels occasionnels. Cette omniprésence tient à la valeur symbolique de la fumée, représentative de l'élément Air, de la montée vers le ciel, et de la combustion, opération purificatrice connue des alchimistes. Mais c'est aussi le symbole de la dissolution, autre opération alchimique, prise dans le sens de "dispersion" qu'indique la racine sanskrite *DHÛ* ("rejeter, chasser, disperser, faire disparaître, souffler"). L'encens se dit d'ailleurs *dhûpa*, la fumée *dhûma*.

L'encens, de par son pouvoir de pénétration, d'extension, d'occupation de l'espace, représente également l'imprégnation de la matière par la conscience, et l'universalité de cette dernière. Enfin, la durée de combustion des bâtonnets d'encens est un élément pratique de mesure du temps au cours des rituels, ce qui n'est pas sans utilité compte tenu de la longueur de ceux-ci...

Le camphre, symbole de blancheur et de pureté, tient une place à part dans la panoplie olfactive des cérémonies mantriques du fait de son emploi dans les rituels initiatiques, où il est omniprésent. Sa capacité de sublimation lui confère une grande valeur mystique : on le considère un peu comme un "désinfectant de l'ambiance vibratoire"...

Les parfums sont utilisés sous forme d'onguents aromatiques mélangeant résines et essences florales, qui s'exhalent à la chaleur du corps. Ainsi l'on emploie le benjoin, baume naturel au pouvoir antiseptique et purifiant, la myrrhe, résine à l'odeur acre et piquante, l'essence de santal, réputée éliminer les vibrations négatives et favoriser la dissociation des corps physique et astral (110), ou encore les huiles de rose ou de géranium. Le bois d'aoud est également très prisé, de même que le musc. La subtilité des parfums en fait des symboles de la spiritualité et de l'âme, mais provoque peut-être aussi les connotations qu'on leur attribue couramment : on cite souvent le rappel des souvenirs anciens. Ce lien, encore mystérieux, avec la mémoire pourrait expliquer l'usage des parfums, symboles de persistance, dans les rituels funéraires et les embaumements...

Quant aux correspondances astrologiques traditionnelles assignées aux parfums, elles déterminent parfois l'usage de ceux-ci dans la pratique des mantras liés aux corps célestes (voir *infra*, quatrième partie).

---

(110): Ceci explique son utilisation lors des projections psychiques et des rituels de l'heure de la mort. Dans ces derniers, elle fait aussi office de protection occulte.

Section 2

Les *mudrâ*

Une *mudrâ* est à la fois une position spéciale des mains qui accompagne la récitation d'un mantra et l'attitude de l'être intérieur qui se trouve ainsi exprimée. C'est donc un geste qui manifeste un état intérieur, tout comme l'agenouillement ou la jonction des mains dans la prière chrétienne, l'association du geste et de la parole étant du reste un réflexe naturel que l'on retrouve dans de nombreuses pratiques mystiques mais aussi dans le langage ordinaire, à quelque civilisation qu'il appartienne. On distingue traditionnellement deux catégories de *mudrâ*, selon qu'il s'agit des pratiques du bouddhisme ou de l'hindouisme. Disons qu'elles ont en commun la fonction de faire rentrer le pratiquant dans une perspective qui le transcende.

Les *mudrâ* bouddhiques les plus courantes sont respectivement :

JÑÂNA-MUDRÂ : Replier les index des deux mains jusqu'à ce qu'ils touchent la partie interne des pouces, en gardant les trois autres doigts de chaque main légèrement tendus. Placer alors les mains, dans cette position, sur les genoux, l'extrémité des doigts tendus pointant vers le sol, devant les genoux. On peut également joindre les extrémités de l'index et du pouce de chaque main. L'index symbolise l'âme individuelle, et le pouce l'âme cosmique. Leur union représente la suprême connaissance.

Si, dans cette même position, l'on tourne l'extrémité des doigts tendus vers le haut plutôt que vers le sol, cela devient une *CHIN-MUDRÂ*.

DHYÂNA-MUDRÂ : Placer le dos de la main droite sur la paume de la main gauche, de façon à ce que les extrémités des pouces se touchent. On peut aussi former, avec l'index et le pouce de chaque main, deux cercles qui se touchent seuls, les autres doigs étant superposés. La main droite symbolise l'illumination et la main gauche le monde des phénomènes. Cette *mudrâ*, appelée "*mudrâ* de la méditation", représente donc la supériorité de l'illumination sur le monde phénoménal.

BUDDHAPÂTRÀ-MUDRÂ : Placer les deux mains horizontalement et en opposition, légèrement repliées, au niveau de la poitrine. C'est la *mudrâ* "du bol à aumônes", particulière au Bouddha historique et à quelques *bodhisattva*.

VITARKA-MUDRÂ : Former un cercle avec le pouce et l'index de chaque main, les deux paumes étant tournées vers l'avant, la main droite à hauteur de l'épaule et la main gauche à hauteur de la hanche (ou encore posée sur le genou, paume vers le haut). C'est la *mudrâ* dite "de l'enseignement".

BHÛMISPARSHA-MUDRÂ : Placer la main gauche sur le genou, paume vers le haut, la main droite pendant vers le sol, paume vers l'intérieur... C'est la *mudrâ* "de la prise de la terre à témoin", célèbre geste du Bouddha sous l'arbre de l'illumination. En rapport avec le *karma*, la terre symbolise la base matérielle que sont les actes passés, tandis que la main gauche ouverte vers le haut représente la direction ascendante de la vie vers l'illumination.

ABHAYA-MUDRÂ : Placer la main droite à la hauteur de l'épaule, doigts tendus et paume tournée vers l'avant. C'est la *mudrâ* "de l'absence de crainte", le geste de celui qui va, débarrassé des liens karmiques, mû par la seule compassion.

DHARMACHAKRA-MUDRÂ : Placer les deux mains au niveau du coeur, la paume de la main gauche tournée vers l'intérieur, la paume de la main droite tournée vers l'extérieur, le pouce et l'index (ou le majeur) de chaque main formant deux cercles qui se touchent. C'est la *mudrâ* "de la mise en mouvement de la roue de la loi" (la "quintessence des quatre sagesses"), où le monde extérieur et le monde intérieur se rejoignent dans l'état du Réalisé.

VARADA-MUDRÂ : Placer la main droite paume tournée vers l'extérieur, l'extrémité des doigts pointant vers le sol (le pouce et l'index peuvent se toucher). C'est la *mûdra* "de l'exaucement des voeux", par laquelle le Bouddha *Shâkyamuni* prit le ciel à témoin de sa bouddhéité.

On rencontre souvent une combinaison dans laquelle la main gauche accomplit *varada-mudrâ* et la main droite *abhaya-mudrâ*.

UTTARABODHI-MUDRÂ : Placer les deux mains à la hauteur des épaules, les doigts étant entrecroisés à l'exception des index - qui se touchent. C'est la *mudrâ* "de l'illumination suprême", où les index figurent la pointe du *vajra*, la vacuité.

AÑJALI-MUDRÂ : Placer les deux mains paume contre paume à la hauteur de la poitrine, à la manière de la salutation indienne ou des mains jointes de la prière chrétienne. C'est la *mudrâ* "de la vénération".

VAJRAPRADAMA-MUDRÂ : Placer les deux mains face à face, tous les doigts étant entrecroisés. C'est la *mudrâ* "de la foi inébranlable".

Cette liste n'est pas limitative, mais elle est très largement suffisante pour accompagner la plupart des formules mantriques que l'on peut rencontrer dans la pratique bouddhiste courante.

On notera, pour finir, les correspondances entre différentes *mudrâ* et les *Dhyâni-Bouddha* (ou les Bouddhas transcendantaux symbolisant les aspects de la conscience éveillée, dans le *Mahâyâna*), de même qu'avec les membres du vaste aréopage du bouddhisme tantrique (111).

Les deux pages suivantes illustrent les *mudrâ* décrites ci-dessus. Les *mudrâ* sont normalement données lors de l'initiation, avec les mantras auxquels elles correspondent ; à défaut, on utilise le plus couramment *jñâna* et *chin-mudrâ*.

---

(111): Les *mudrâ* propres à certains personnages possédant plusieurs paires de bras ne concernent que ceux qui n'ont nul besoin de lire ces pages...

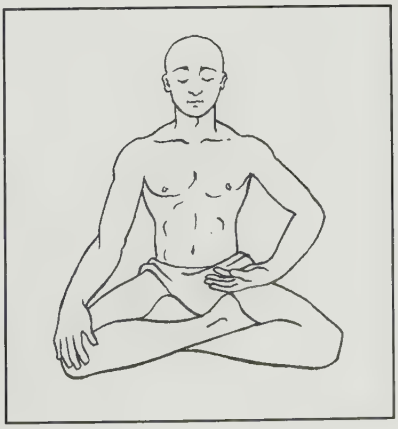
1. *JÑÂNA-MUDRÂ*

2. *CHIN-MUDRÂ*

3. *DHYÂNA-MUDRÂ*

4. *BUDDHAPÂTRA-MUDRÂ*

5. *VITARKA-MUDRÂ*

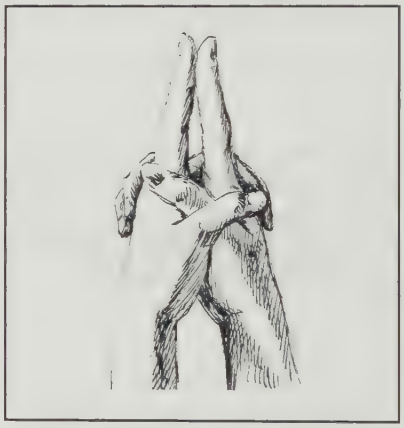


6. *BHÛMISPARSHA-MUDRÂ*

7. *ABHAYA-MUDRÂ*

8. *DHARMACHAKRA-MUDRÂ*

9. *VARADA-MUDRÂ*



10. *UTTARABODHI-MUDRÂ*

11. *AÑJALI-MUDRÂ*

12. *VAJRAPRADAMA-MUDRÂ*

A côté de ces postures que l'oeuvre picturale et la statuaire liées au bouddhisme ont largement popularisées, les *mudrâ* utilisées dans la pratique hindoue correspondent le plus souvent à des rituels très ésotériques. Là où le bouddhisme privilégie le symbolisme du geste, le tantrisme hindou a institué un système de positions basé sur la connaissance de la circulation des énergies dans le corps humain. **Les *mudrâ* deviennent dans ce cas des complexes d'orientation de ces énergies, des systèmes de conduction, de bouclage, et de projection des forces qui parcourent le corps subtil de l'individu, ainsi que de l'énergie développée par le mantra lui-même**. Cette coordination du geste et de la parole est un exemple de synergie, et un modèle d'efficacité tantrique. Il est impossible, dans le cadre de cette étude, d'aborder la science tantrique de l'anatomie, qui est d'une part fort complexe et d'autre part du strict domaine de la médecine, mais il est néammoins intéressant de mentionner un certain nombre de *mudrâ* employées dans les rituels du tantrisme hindou, d'autant plus qu'elles sont pratiquement inconnues en occident.

Ainsi utilise-t-on, parmi de nombreuses autres positions :

13 *PARIKHÂ-MUDRÂ* : placer l'extrémité de l'auriculaire de la main gauche sur le nombril et joindre les extrémités du pouce gauche et de l'auriculaire droit. Poser l'extrémité du pouce droit sur la pointe du nez. Tirée de l'*Amshumadâgama*, cette posture élimine les impuretés après l'absorption de nourriture.

14 *NISTHURA-MUDRÂ* : joindre les deux poings fermés, pouces rentrés à l'intérieur. Citée par la *Bhodjadeva*, cette posture appartient au rituel de *Samnirodhana*.

15 *SAMNIDHÂNA-MUDRÂ* : Cette *mudrâ*, comparable à la précédente mais les deux pouces levés, se rapporte à la même tradition.

16 *KÂLAKANTHÎ-MUDRÂ* : Joindre les mains à demi-fermées, paumes vers l'intérieur, les extrémités des pouces se touchant. Cette position sert à désigner les accessoires rituels dans l'*Ajitâgama*, célèbre texte tantrique.

17 *PADMA-MUDRÂ* : Placer les mains en corolle à demi-ouverte, les deux pouces étant légèrement repliés l'un contre l'autre, pour figurer une fleur de lotus (*padma*) en éclosion. Cette *mudrâ* connaît de nombreuses variantes.

15 *ÂVÂHANA-MUDRÂ* : Former l'*añjali-mudrâ* (voir *supra*, "*mudrâ* bouddhiques", bien qu'il s'agisse à l'origine d'une *mudrâ* de la pratique hindoue), et faire s'écarter la partie centrale des mains en amenant les deux pouces joints contre la première phallange des auriculaires.

19 *MANORATHA-MUDRÂ* : Joindre les mains en position horizontale et croiser les doigts, sauf les index et les pouces qui restent joints et tendus. Tirée d'un texte appelé *Mudrâlaksana* ("description des *mudrâ*"), cette position sert à montrer *Sadâshiva*.

20 *LINGA-MUDRÂ* : Placer le poing droit à l'intérieur du poing gauche, le pouce gauche étant fiché dans le poing droit, et dresser en érection le pouce droit qui se trouve alors encerclé par le pouce et l'index de la main gauche. Cette position est contextuelle à *manoratha-mudrâ*.

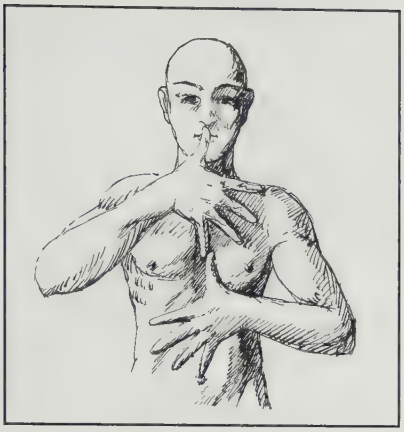
TRISÛLA-MUDRÂ : Joindre les paumes des mains, doigts étendus, et croiser uniquement les annulaires et les index. Cette *mudrâ* est également tirée de la *Mudrâlaksana*, tout comme la précédente.

PAÑCHAVAKTRA-MUDRÂ : Relativement acrobatique, cette position est censée figurer les cinq visages de *Shiva*. Il faut, pour y parvenir, placer les mains côte à côte, paumes face à soi, puis joindre l'extrémité du pouce droit à celle de l'auriculaire gauche et inversement. Redresser les deux annulaires de façon que leurs extrémités se touchent. Joindre respectivement les extrémités du majeur gauche et de l'index droit, et enfin celles du majeur droit et de l'index gauche (voir illustration).

MAKARA-MUDRÂ : Symbolisant l'animal légendaire, cette *mudrâ* s'exécute en joignant les mains, pouces tendus, et en repliant les index jusqu'à ce que leurs extrémités se touchent, ce qui fait s'écarter la partie centrale des mains. Le plus difficile est de figurer les dents du *makara* en ramenant les auriculaires à l'intérieur, respectivement entre les pouces et les index de chaque main.

SRUN-MUDRÂ : Placer les deux mains côte à côte, paumes face à soi, et croiser les auriculaires puis les annulaires, de façon à ce que l'auriculaire droit soit tourné vers la gauche et inversement. Laissant les annulaires derrière, joindre les extrémités des deux majeurs à la verticale, et celles des deux pouces en repliant ceux-ci. Accrocher enfin les extrémités des deux auriculaires croisés en repliant les index opposés devant les majeurs. Cette posture, dangereuse pour les articulations non-préparées, constitue pour les occidentaux un excellent moyen de lier connaissance avec un chirurgien orthopédiste. Elle est également extraite, comme la précédente, de la *Mudrâlaksana*.

Shivaïtes pour la plupart, ces *mudrâ* sont données ici à titre indicatif et n'ont pas grande signification lorsqu'elles sont détachées du rituel dans lequel elles s'insèrent, ce qui n'est pas le cas des *mudrâ* bouddhiques, beaucoup plus symboliques. Dans la pratique hindoue il s'agit d'une technique, faisant parfois appel à des figures d'une grande complexité (pliages ou torsions), qu'il serait inutile de développer ici. Les deux pages d'illustrations ci-après permettront de se rendre compte de *visu* de l'aspect des postures décrites.



13. *PARIKHÂ-MUDRÂ*

14. *NISTHURA-MUDRÂ*

15. *SAMNIDHÂNA-MUDRÂ*

16. *KÂLAKANTHÎ-MUDRÂ*

17. *PADMA-MUDRÂ*

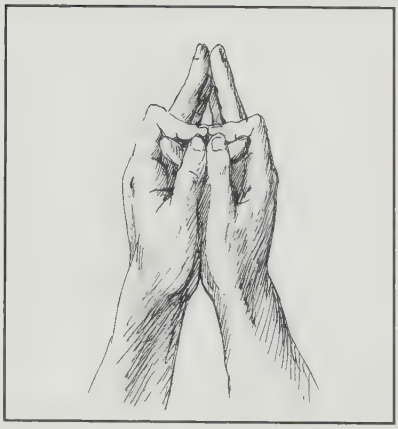
18. *ÂVÂHANA-MUDRÂ*

19. *MANORATHA-MUDRÂ*

20. *LINGA-MUDRÂ*

21. *TRISÛLA-MUDRÂ*

22. *PAÑCHAVAKTRA-MUDRÂ*



23. *MAKARA-MUDRÂ*

24. *SRUN-MUDRÂ*

Section 3

Les *yantra*

Le *yantra* est un diagramme rituel, tout comme le *mandala*, constituant une abstraction géométrique destinée à concentrer l'énergie psychique par le moyen de la visualisation. L'étymologie du mot *yantra*, de la racine sanskrite *YAM*, indique l'idée de contrainte, de rétention.

Il est utilisé en corrélation avec les mantras, mais également avec la visualisation des lettres sanskrites et d'autres voies mystiques, plus ou moins authentiques d'ailleurs, parfois aussi dans des rituels de magie où il a pour rôle d'enfermer une divinité afin de l'obliger à commettre telle ou telle action, souvent dans un but intéressé.

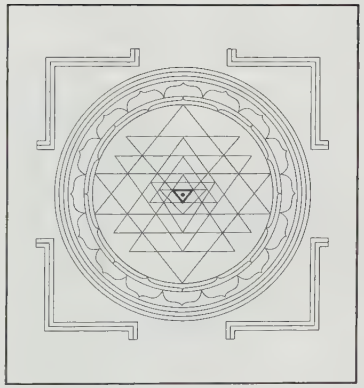
Les *yantra* ont pour caractéristique d'être dessinés sur des matériaux durables (comme la peau d'âne ou de tigre, le tissu d'une bannière, l'os, entre autres...), ce qui leur permet d'être conservés comme talismans. Dans certains rituels de magie, ils sont enterrés. Ils sont parfois tracés avec des encres peu communes - on peut citer le sang et la bile de cadavre, mais aussi différents poisons, extraits de plantes, etc... - et peuvent comporter des suscriptions mantriques ou des expressions impératives contraignantes. Nous en examinerons des exemples dans la dernière partie de ce livre.

Sur les nombreux *yantra* connus (le *Tantrarâja-Tantra* en dénombre neuf cent soixante), beaucoup n'ont pas grand-chose à voir avec l'authentique conception du mantra, et beaucoup également ne concernent que des rituels superstitieux ou de basse extraction, comme c'est malheureusement le cas dans nombre d'usages populaires. Certains, par contre, réellement dynamisés par le mantra, deviennent alors des accessoires utiles de celui-ci sur la voie de l'expansion de la conscience.

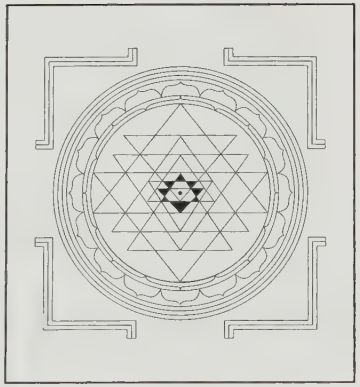
Ces *yantra* "nobles" sont conçus pour symboliser le mouvement des énergies, et ajoutent donc à l'aspect statique de la contemplation l'aspect dynamique de la visualisation d'un processus cosmique. Ils représentent diverses divinités ou diverses manifestations de celles-ci, ce qui renvoie inéluctablement aux principes dont elles sont les personnifications (voir *supra* les développements à propos du *yidam*), mais les *yantra* sont toujours tracés sous une forme géométrique non-figurative.

Il serait hors de notre propos de rentrer plus avant dans l'étude des *yantra*, aussi nous contenterons-nous de décrire brièvement l'un des plus achevés, des plus célèbres et des plus utilisés d'entre eux, à savoir le *Sri-Yantra* (appelé aussi *Sri-Chakra*).

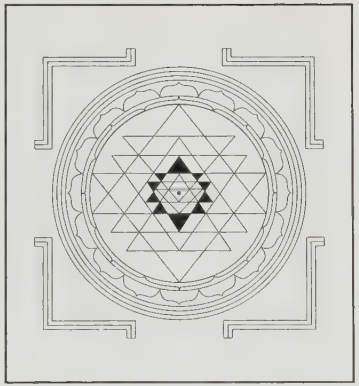
Décrit dans la *Saundaryalahari*, une oeuvre traditionnellement attribuée à Sankara (un des maîtres de l'*Advaita-Vedanta*), le *Sri-Yantra* est dédié à *Shakti*. Les diagrammes de la page suivante faciliteront la bonne compréhension des explications à propos de la construction de ce *yantra* éminent.



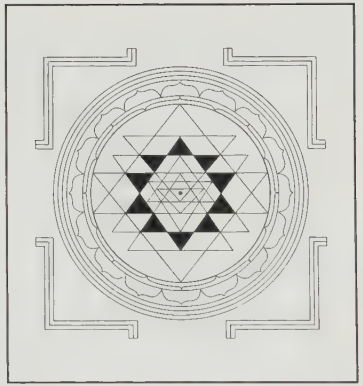
1 et 2



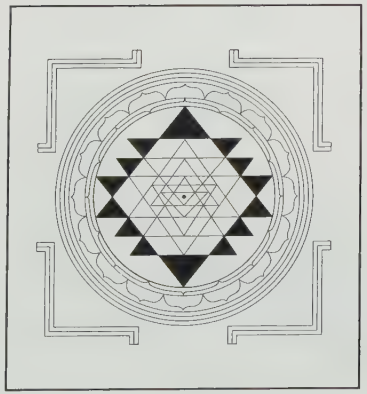
3



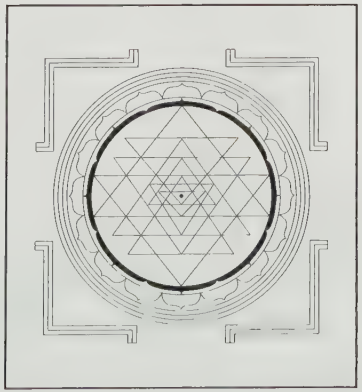
4



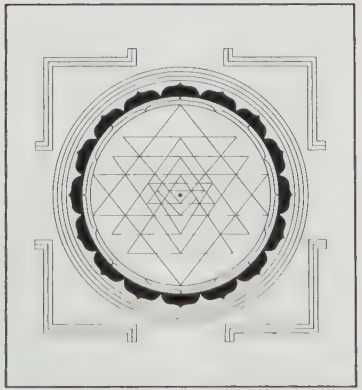
5



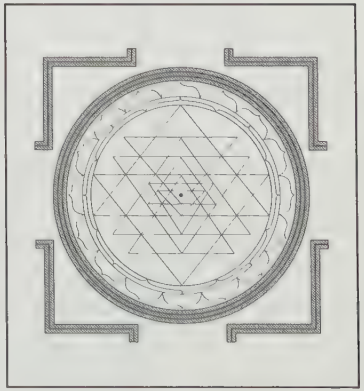
6



7



8



9 et 10

CONSTRUCTION DU *SRI-YANTRA* A PARTIR DU POINT *(BINDU)*

CONSTRUCTION DU *SRI-YANTRA*

Plusieurs interprétations contradictoires sont données par les exégètes à propos de ce *yantra*. Aussi nous bornerons-nous à une description en partant de l'évolution du point central jusqu'aux éléments périphériques, schéma familier à la tradition hermétique mais dont les développements sont ici très particuliers. Il s'agit de symboliser la forme (aspect statique) de *Shakti* en même temps que les différentes étapes de sa manifestation (aspect dynamique).

Pour bien mesurer la dimension profondément ésotérique de ce *yantra*, il suffit de se référer aux indications parcimonieuses et cryptées du verset qui en est la source :

"*Les angles qui constituent ta demeure sont au complet et forment une figure parfaite quand ils sont au nombre de quarante-trois, avec les quatre Sri-Kantha et les cinq Siva-Yuvati différenciés à partir de Sambhu, les neuf mûla-prakriti, les huit pétales, les seize coins, les trois cercles et les trois lignes d'enceinte*".

Prenons le schéma de construction du *Sri-Yantra* donné en annexe :

1 - Le point (*bindu*) est la concentration de l'énergie créatrice sous les deux aspects *Shiva-Shakti* (dynamique et statique) ne formant qu'un, et correspond au *bîja Shrim*.

2 - L'éclatement de cette unité engendre un triangle représenté ici sur le plan cosmique, pointe en bas, et appelé *mûla-trikona*. Le point projette un rayon, et cette projection implique elle-même la division, la dissociation de *Shiva* et de *Shakti*, le tout formant donc une trinité de points et correspondant au *bîja Lam*.

La division se poursuit et donne naissance à neuf triangles (les neuf *mûla-prakriti*) qui sont les neuf matrices ou les neuf causes du monde. Quatre triangles, pointe en haut, symbolisent *Shiva* (les quatre *Sri-Kantha*) et cinq triangles, pointe en bas, symbolisent *Shakti* (les cinq *Shiva-Yuvati*). Ces triangles, qui sont des émanations, sont superposés par ordre croissant de dimension, et leur configuration globale détermine des angles extérieurs, eux-mêmes groupés en *chakra* (112) ou figures individualisables - ceci depuis le centre jusqu'à la périphérie.

3 - La figure à huit angles (*asta-kona*) correspond au *bîja* Ram.

4 - La figure intérieure à dix angles (*antar-dasâra*) correspond au *bîja Vam*.

5 - La figure extérieure à dix angles (*bahir-dasâra*) correspond au *bîja Yam*.

6 - La figure à quatorze angles (*chatur-dasâra*) correspond au *bîja Ham*.

Toutes ces figures à lignes brisées, formées par les neuf triangles, sont considérées comme des diagrammes de *Shakti*.

---

(112): Le mot *chakra* est pris ici dans son sens étymologique de "roue".

L'angle inférieur du triangle *trikona* (qui est le premier angle "manifesté"), les huit angles extérieurs de l'*asta-kona*, les dix angles extérieurs de l'*antar-dasâra*, les dix angles extérieurs de *bahir-dasâra*, et les quatorze angles extérieurs de *chatur-dasâra* donnent bien au total les quarante-trois angles de la demeure tels que mentionnés dans le verset de la *Saundaryalahari*.

Les figures périphériques du Sri-*Yantra* correspondent à des éléments manifestés sur un plan plus objectif, éléments que le verset présente en une formule composée unique : "*Vasu-dala-Kalâsra-tri-valayatrirekhâbhih*", avec une difficulté de traduction au niveau de *Kalâsra* = *Kalâ-asra*, dont la signification n'est pas "seize coins" mais "seize pétales" au sens de "*dala*". Nous trouvons donc, dans l'ordre de la phrase descriptive :

7 - Le lotus à huit pétales (*asta-dala padma*), correspondant aux huit *varga* (groupes de lettres) de "l'alphabet" sanskrit,
8 - Le lotus à seize pétales (*sodasa-dala padma*), correspondant aux seize voyelles dudit "alphabet",
9 - Les trois cercles (*tri-mekhalâ*) et 10 - les trois lignes (*trirekhâ*) d'enceinte formant un carré dont chacun des côtés possède une entrée, et qui représente le plan terrestre (*bhûpura*), dont les huit directions correspondent respectivement (de l'Est au Nord-Est) aux *bîja Dram, Drim, Klim, Blum, Sah, Krom, Phrem, Rtraum*,

ces quatre dernières figures étant considérées comme des diagrammes de *Shiva*.

On peut envisager l'expérience propre à ce *yantra*, soit dans le sens de la manifestation (du *bindu* jusqu'au plan terrestre), soit dans le sens inverse c'est-à-dire celui de la résorption (du plan terrestre jusque dans le *bindu*). La première démarche est vishnuite, tandis que la seconde est plutôt shivaïte. On peut également, dans un paradoxe caractéristique du tantrisme, considérer le premier triangle (*trikona*) comme étant le domaine de la Terre. C'est alors une conception beaucoup plus ésotérique encore du *Sri-Yantra*, qui laisse entrevoir la véritable raison de la correspondance inversée entre les figures proches du centre et les *bîja* des *chakra* (113) inférieurs (voir *infra*, troisième partie, l'annexe : "Correspondances mantriques des *chakra*"). Par exemple, *trikona* a pour *bîja Lam*, qui est en relation avec *mûlâdhâra chakra*, lui-même en relation avec l'élément Terre ; *asta-kona* a pour *bîja Ram*, qui est en relation avec *svâdhisthâna chakra*, lui-même en relation avec l'élément Eau, etc... C'est, une fois de plus, l'équipollence des inverses, conception qui choque le néophyte.

Les développements métaphysiques du *Sri-Yantra* sont parfois poussés très loin dans certaines écoles ou par certains textes (comme le *Yoginîhrdaya* du shivaïsme), qui associent étroitement la construction du diagramme avec l'émanation des phonèmes de la *mâtrikâ* ; chaque étape de la construction du *yantra* est alors mise en corrélation avec les différents niveaux de l'énergie créatrice et les phonèmes qui leur correspondent. Là encore, on peut distinguer un double mouvement d'émanation puis de résorption dans la pratique du *Sri Yantra*, pratique qui va même jusqu'à considérer un troisième état (car il est difficile de l'appeler "mouvement") qui est celui de la "conservation" et se situe entre les deux autres. Il faut seulement retenir qu'insérer des lettres dans un *yantra* revient en réalité à faire pénétrer au sein d'un espace microcosmique le jeu des énergies du macrocosme qui s'expriment métaphysiquement dans ces lettres. Tel est le véritable objet des *yantra* littérés.

---

(113): Contrairement à l'emploi précédent, le mot *chakra* désigne cette fois les zones par lesquelles circule l'énergie.

Section 4

Les *mandala*

Littéralement "disque, cercle, disposition circulaire", le *mandala* est un support visuel de la méditation. A la différence des *yantra*, les *mandala* ne sont pas composés de formes linéaires abstraites, mais de représentations iconographiques figuratives d'un niveau artistique parfois très poussé, et ne sont pas destinés à être conservés sur soi en raison de leurs dimensions. En outre ils ne portent pas de mots écrits, et ont une fonction initiatique particulière.

Souvent dessinés sur le sol dans le cadre de la pratique hindoue, ils sont alors détruits à l'issue du rituel. Lorsqu'ils sont tracés sur un support durable, comme il est courant dans les pratiques du bouddhisme tantrique, ils sont alors conservés sur celui-ci (il peut être en tissu, ou en carton). Il existe - rarement - des *mandala* quadrillés, dépourvus d'iconographie, servant de surfaces de répartition d'objets dans certains rites. Enfin, on utilise aussi parfois des *mandala* purement mentaux - donc uniquement visualisés - privés de tout support matériel.

Pour l'association avec la pratique mantrique, on trouve généralement des *mandala* réalisés sur un support permettant leur conservation et leur réemploi. Leur élaboration obéit dans ce cas à des règles très précises. On les a comparés aux dessins des indiens d'Amérique ou aux rosaces des cathédrales, et des chercheurs tels que C.G. Jung en ont fait des instruments d'analyse. C'est dire tout à la fois la richesse de leur contenu pictural, symbolique, et leur valeur en tant que révélateurs du psychisme. Nous en décrirons simplement l'aspect structurel et l'aspect initiatique dans le cadre du bouddhisme tantrique - qui est le plus caractéristique - bien que les rituels hindous en fassent aussi usage comme nous l'avons dit.

Du point de vue structurel, le *mandala* se présente comme un cercle intérieur à partir duquel s'étendent quatre zones triangulaires formant un carré pourvu de quatre portes, ce carré s'inscrivant lui-même dans un cercle, au-delà duquel on trouve des figures extérieures.

Les cinq parties essentielles du *mandala* (le centre et les quatre côtés) sont en relation avec les cinq Bouddhas transcendantaux : *Amitâbha, Amoghasiddhi, Akshobhya, Ratnasambhava*, et *Vairochana*, les cinq éléments : Eau, Terre, Feu, Air, Ether, les cinq couleurs : blanc, jaune, rouge, vert, bleu, pour ne citer que les principales correspondances, et le tout dans un ordre variable en fonction du type particulier du *mandala*.

Les quatre côtés de l'enceinte carrée sont flanqués de portes aux quatre points cardinaux. Le cercle extérieur, fréquemment composé d'entrelacs, de nuages, ou de flammes, sert à isoler l'ensemble du monde extérieur, réputé hostile.

La page suivante montre un exemple de structure générale d'un *mandala*, mais il existe d'autres systèmes d'orientation, de même que des subdivisions plus complexes. A l'intérieur de ce schéma dominant prennent place de nombreuses figures secondaires, cercles concentriques, motifs décoratifs, personnages mythologiques, ou scènes symboliques. De nombreux *bodhisattva* peuvent se situer autour de la partie centrale où réside la divinité souveraine.

DESCRIPTION DU *MANDALA* DES CINQ *JINA*

Il s'agit de la représentation sous forme de *mandala* des cinq Bouddhas transcendantaux et de leurs domaines respectifs, le tout présenté de façon schématique et débarrassée des (très belles) ornementations picturales et des personnages secondaires qui s'y trouvent habituellement. Les cinq zones du *mandala* sont attribuées respectivement à *Vairochana* au centre (couleur blanche), *Akshobhya* à l'Est (couleur bleue), *Ratnasambhava* au Sud (couleur jaune), *Amitâbha* à l'Ouest (couleur rouge), et *Amoghasiddhi* au Nord (couleur verte). Ces couleurs sont les couleurs canoniques que l'on retrouve habituellement dans tous les *mandala*, mais il peut arriver qu'il y ait interversion du blanc et du bleu; on trouvera dans ce cas *Vairochana* entouré de bleu.

Ces cinq zones correspondent aussi au cinq éléments : Ether au centre, Eau à l'Est, Terre au Sud, Feu à l'Ouest, et Air au Nord. Le cercle protecteur extérieur peut être composé lui-même de plusieurs cercles concentriques en relation avec les cinq éléments, et l'on aura alors un cercle de l'Ether, un cercle de l'Air, un cercle du Feu, un cercle de l'Eau, et un cercle de la Terre, ceci depuis l'extérieur vers l'intérieur.

A l'Est (partie inférieure) se trouve donc *Akshobhya*, le Bouddha de la connaissance introspective relevant de la passivité, donc d'une attitude réceptrice. C'est la "Sagesse du Grand Miroir", correspondant au *bîja Hûm*. Son symbole est le *vajra*.

Au Sud (partie gauche) se tient *Ratnasambhava*, le Bouddha du sentiment, de l'émotion, de l'amour, et de la générosité, comme le suggère sa *mudrâ* où il tourne sa main droite vers l'extérieur tandis que la gauche tient le *chintâmani*, joyau qui exauce les voeux. C'est la "compassion sentimentale", qui correspond au *bîja Tram*.

A l'Ouest (partie supérieure) siège *Amitâbha*, le Bouddha de la connaissance discriminatrice, relevant de l'activité, donc d'une attitude créatrice dans la méditation. On pourrait parler de "méditation créatrice". C'est le Bouddha du pouvoir intellectuel, très largement vénéré par l'école "de la Terre Pure" sous le nom d'*Amida*, et dont le symbole est le lotus. Le *bîja* correspondant est *Hrîh*, indiquant un mouvement vers le haut, ce qui s'accorde avec l'élément Feu de cette zone de l'Ouest.

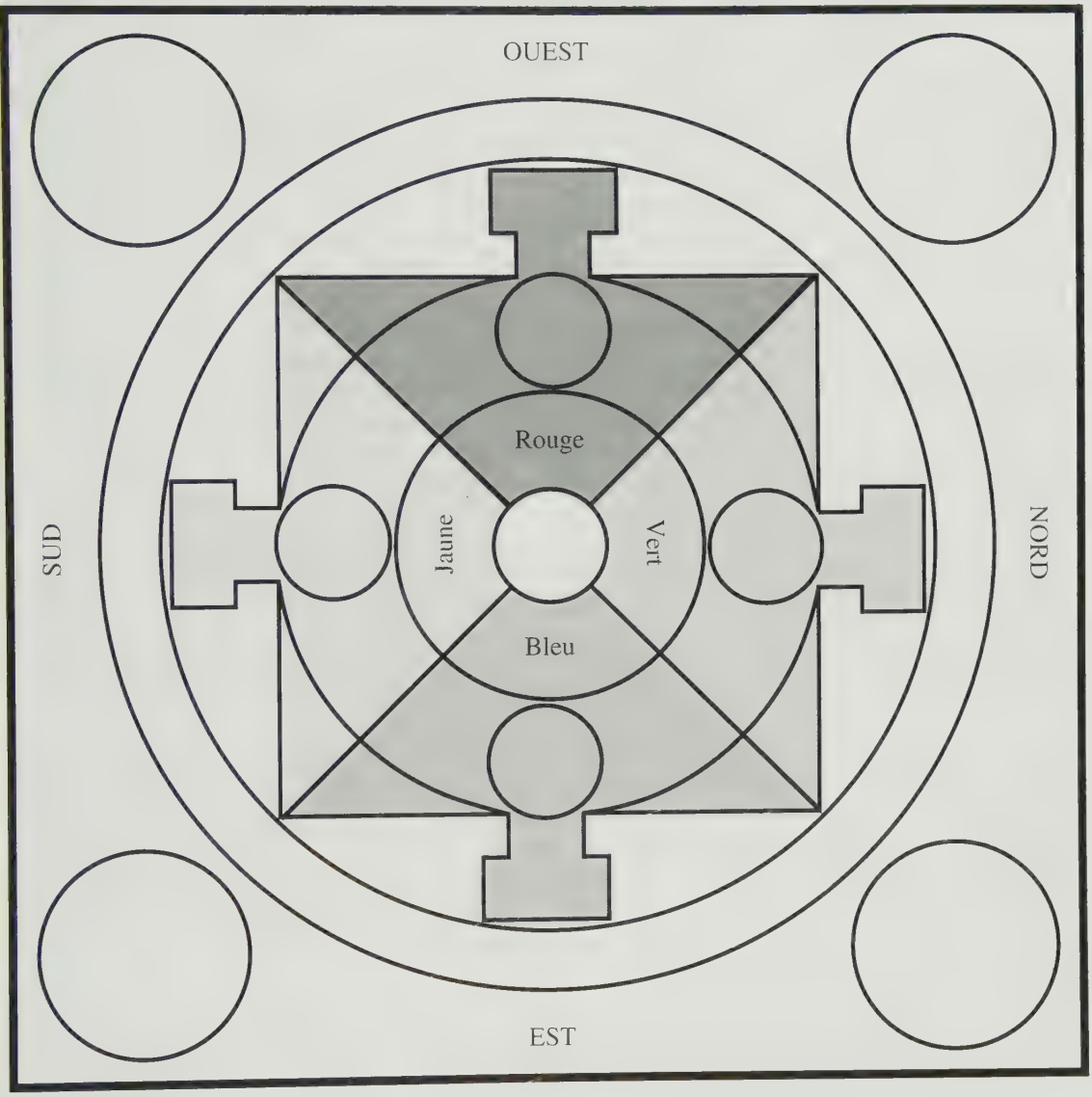
Au Nord (partie droite) réside *Amoghasiddhi*, le Bouddha de l'action volontaire, dont la *mudrâ* montre la paume de la main droite tournée vers l'extérieur dans le "geste de l'absence de crainte". On lui attribue le quadruple *vajra*, symbole de l'accomplissement de toutes les actions. Le *bîja* correspondant est *Ah*.

Au centre, enfin, règne *Vairochana*, le premier des Bouddhas transcendantaux, qui représente la pureté de la conscience universelle ; c'est pourquoi sa couleur est blanche. Parfois figuré avec quatre visages pour souligner son caractère multidimensionnel, il est considéré comme la synthèse des quatre autres *Jina*. C'est le Bouddha de l'Absolu, et le *bîja* correspondant est *Om*. Son symbole est la roue.

Quatre cercles extérieurs, situés aux quatre angles en-dehors du grand cercle de protection, sont ici figurés bien que n'étant pas systématiquement représentés sur les *mandala* des cinq *Jina*. Ils renferment le plus souvent des personnages secondaires ou des accessoires symboliques.

Selon certaines conceptions, il existe deux axes dans ce *mandala* : un axe vertical de la connaissance (avec *Akshobhya* et *Amitâbha*) et un axe horizontal de la compassion (avec *Ratnasambhava* et *Amoghasiddhi*). Chacun de ces axes possède une double polarité active et passive : *Akshobhya* et *Ratnasambhava* étant de nature passive, *Amitâbha* et *Amoghasiddhi* de nature active. De cette façon, les différentes attitudes de l'être intérieur et l'évolution de la démarche mystique peuvent être figurées dans le *mandala*, lequel devient un instrument de progrès spirituel. C'est pourquoi il est utilisé dans les initiations.

On comprend alors la raison de la présence des multiples attributs symboliques ou accessoires entre les mains des personnages principaux, ou figurant isolément. Il en va de même des personnages secondaires, *bodhisattva* terrestres ou de compassion, *guru* divers, et autres intervenants qui, dans le contexte de déambulation qu'est celui du *mandala*, servent de conducteurs ou d'intermédiaires dans la progression. Les uns et les autres sont considérés tantôt comme des outils (si ce sont des accessoires symboliques), tantôt comme des guides (si ce sont des personnages subsidiaires du *mandala*), au service du voyageur des espaces intérieurs.



EXEMPLE DE *MANDALA*

Il faut signaler que, dans le *mandala*, l'Est se trouve toujours en bas de la peinture, puis le Sud à gauche, l'Ouest en haut, et le Nord à droite, suivant le sens traditionnel de circumnambulation qui suit la rotation des aiguilles d'une montre, et qu'on observe en contournant les *stûpa*, par exemple.

Du point de vue initiatique, le processus d'utilisation du *mandala* peut être considéré comme une progression, depuis la périphérie vers le centre, qui va amener le pratiquant au niveau de la Conscience Cosmique. Les projections personnelles de l'initié rejoignent leurs représentations symboliques telles qu'elles figurent dans le *mandala*, et se résorbent dans l'unité de l'esprit, à travers un parcours où les divinités paisibles ou irritées (en fait les obstructions inconscientes de l'initié lui-même) représentent des "rencontres d'étape" de l'ascension spirituelle vers le foyer cosmique central.

L'initiation peut avoir lieu avec la présence physique de l'initiable au sein d'un *mandala* de dimensions importantes, dessiné sur le sol à l'aide de diverses substances, entouré de pots remplis d'eau et recouverts d'assiettes contenant des grains de riz. Les mantras ont alors un rôle auxiliaire, et le *mandala* tient le rôle principal. Il y a donc déambulation physique de l'initiable à l'intérieur du *mandala*, un peu comme dans un jeu de marelle, toutes proportions gardées bien entendu !

Dans le cas où le *mandala* joue un rôle secondaire (cf. *supra*, chapitre II, section 3), il exerce une fonction pédagogique en aidant l'initiable à mémoriser les phases de l'initiation avec les mantras qui s'y rapportent. Le parcours est alors effectué mentalement au sein du *mandala*, en visualisant celui-ci. Chaque divinité rencontrée, chaque étape du processus d'ascension dont nous parlions, est une mini-initiation qui fixe dans la conscience la "personnalité" et les "correspondances" d'un mantra particulier, l'accession au point central étant figurée par *Om*.

Lorsqu'il sera de retour dans son oratoire privé, le nouvel initié reproduira mentalement le parcours qu'il a effectué lors de son initiation, en dédiant les vertus de celle-ci à toutes les créatures, comme il se doit, au moyen des mantras qu'il aura expérimentés au cours de la cérémonie. Ces mantras seront en fait des actualisations sonores des différentes étapes de sa progression spirituelle. Quelle plus belle trace peut-on conserver d'une initiation ?

Section 5

Singularités de la synergie

Ce moteur de l'évolution spirituelle, dont nous parlions au début du présent chapitre, quelles en sont les particularités mécaniques ? Le Tout n'étant pas égal, comme on l'a vu, à la somme de ses parties constituantes, on ne peut pas considérer le rituel mantrique comme la stricte addition d'un *japa*, d'un geste et d'une visualisation, par exemple. Vouloir réduire l'opération mantrique à cette architecture simpliste serait passer complètement à côté de sa réalité vécue, comme de son système opératif. D'autre part, s'il convient d'isoler le mantra - dans le cadre de ce livre - pour le décrire en tant qu'entité propre, il ne s'agit pas pour autant de penser que la pratique mantrique n'utilise que les aspects *sui generis* des mantras. En d'autres termes si le mantra est idéalement un agent auto-suffisant, sa mise en oeuvre s'accompagne toujours d'éléments périphériques, collaborateurs au plein sens du mot.

Si le mantra, pris isolément, peut être compris comme une structure hors-temps, c'est que sa méthode essentiellement répétitive prive la conscience du temps de ses principaux repères. Mais ce faisant elle recrée un temps intérieur propre à l'expérience mystique. Le danger, dans ce cas, réside dans la propension de la conscience objective à reprendre ses droits, à "refaire surface" en contournant l'obstacle et en utilisant pour cela les organes extérieurs aux systèmes auditif et vocal. Pour parer à ce grave inconvénient, et emprisonner la conscience objective dans la sphère d'influence du mantra, il est donc nécessaire - surtout au début - de soumettre celle-ci à des suggestions plurielles qui vont concourir à l'opération principale.

En poussant la conscience à l'action au niveau de la vocalisation, de la visualisation, de la gestuelle, et de l'olfaction, le rituel mantrique se saisit littéralement de la dynamique même de cette conscience et la conduit ainsi, par synergie, à un plan supérieur. De cette façon, les structures rituelles façonnent dans le champ objectif du pratiquant l'instrument de contemplation de son propre domaine intérieur, et lentement émergent l'invisible et l'inaudible. Les procédures ne sont que des points d'appui de la concentration destinées à soustraire la conscience à ses illusions. Mais elles sont indispensables.

On aura compris que cette focalisation de l'énergie de la conscience procède à la fois d'une action dynamique et d'une action synthétique. On utilise les éléments préripheriques de la conscience (organes d'action et de perception) pour opérer la mutation des tendances centrifuges de celle-ci en une force centripète qui résorbe, qui réintègre le cercle extérieur dans l'espace psychique intérieur. Ce système a inspiré à François Chenet, s'agissant des mantras et *yantra*, la qualification "d'objets transitionnels à vocation réintégratrice" (114), car ils jettent un pont entre la conscience objective et la conscience psychique.

(114): "De l'efficience pschychagogique des Mantras et des Yantras". Editions du C.N.R.S. - PARIS 1986.

D'autre part, la synergie des éléments vocaux, gestuels, visuels, ou olfactifs, n'est pas fondée sur l'anarchie ; elle se fonde sur une hiérarchie. En effet si l'on peut trouver une identité ou au moins une communauté de projet entre le *yantra* ou le *mandala*, qui impliquent un parcours de la périphérie vers le centre, et le mantra qui concentre toute son énergie dans le germe phonique du *bîja*, c'est cependant l'élément phonique, et lui seul, qui insuffle la force vitale à l'ensemble complexe olfactif/gestuel/visuel préalablement établi. C'est le mantra, donc l'élément phonique, qui dynamise le support statique, devenant le moteur du nouvel ensemble centro-convergent. Ce dernier s'enrichit ensuite des interactions de ses parties constitutives : il représente donc bien plus que la somme de celles-ci.

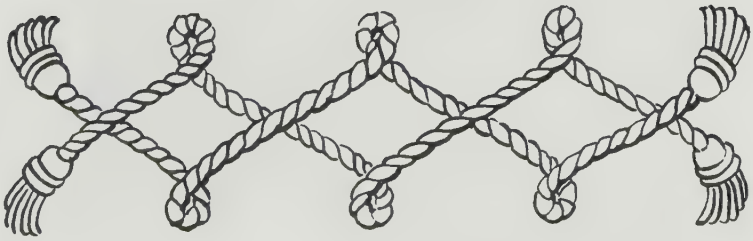
Si ce système de collaboration encourt le risque de mener à une profusion ou à une surenchère rituelle, comme c'est malheureusement parfois le cas, perdant ainsi de vue le but véritable, il a cependant été utilisé, semble-t-il, depuis les plus lointaines origines. Cette tradition, qui s'est perpétuée à travers les âges par la voie de la filiation initiatique, est un élément supplémentaire de la synergie : ce sont tous les ascendants de la filiation qui, par la chaîne ininterrompue de la transmission initiatique de l'énergie, concourent à l'accomplissement du processus, en remontant au bout du compte jusqu'au Créateur lui-même. L'acte multiple, en obéissant à la prescription traditionnelle, ne se justifie pas seulement en tant qu'adhésion à un ensemble conventionnel, il participe de l'autorité transmise par voie successorale ; c'est le second degré du pouvoir initiatique. De la même façon, il ne se justifie pas que par l'ordonnancement rituel d'une communauté prise comme entité temporelle actuelle, mais bien plus par la dynamique qui s'attache à la filiation de celle-ci.

N'oublions pas que le pratiquant n'est jamais seul, il est toujours relié au minimum à une personne : son initiateur. Ce minimum est d'ailleurs presque toujours dépassé, ainsi dans les trois voeux prend-on refuge dans le *sangha*, la communauté. De cette façon la force d'une collectivité horizontale (la communauté temporelle) et verticale (la succession des ascendants initiatiques) s'actualise au sein du processus dont elle devient l'un des vecteurs.

D'environnement multiple, le complexe olfactif/gestuel/visuel devient donc acte symbolique convergent, dynamisé par la force de la tradition, et enfin vitalisé par l'élément phonique, qui transforme le symbole de l'acte en acte proprement dit, faisant émerger la divinité intérieure. La parole devient action, dans un processus performatif d'affirmation et d'assimilation, où l'acquiescement de la conscience vaut réalisation.

TROISIEME PARTIE

STRUCTURE DES MANTRAS



L'oeil immuable contemplant la multitude de ses apparences...

CHAPITRE I

INTRODUCTION A LA STRUCTURE DES MANTRAS

Toute la philosophie moderne du langage, de Heidegger à Derrida, en passant par Wittgenstein, Moore, ou Russell, celle du "langage ordinaire", ne se conçoit qu'en rapport avec l'analyse de structures grammaticales organisées et la relation que l'homme entretient avec elles. Mais elle ne s'attache pas à l'origine du mot, de ce fait elle évacue la source même du langage pour ne se préoccuper que de son flux logique observable. Russell lui-même a fini par admettre en conclusion que "*discuter interminablement sur la signification que des imbéciles donnent à des imbécillités (...) n'est certainement pas très important*".

Il n'existe pas, à notre connaissance, d'équivalent occidental à la théorie des *mantrashâstra*, sauf peut-être de façon parcellaire dans le stoïcisme, lorsqu'il cherche à découvrir l'origine des mots, ou de façon plus manifeste dans la philosophie de Berkeley et son concept des équivalences. Il convient toutefois de souligner que l'immatérialisme de Berkeley est profondément théiste et que la réalité n'y trouve sa justification qu'à travers la perception par l'esprit divin de sa propre création, perception à laquelle l'homme est en quelque sorte "associé". Ceci n'est pas, à proprement parler, très dualiste... Or précisément, c'est ce "non-dualisme" qui peut rejoindre les conceptions du shaktisme ou encore du shivaïsme du Cachemire, lesquelles imprègnent les *mantrashâstra*.

Le couple *Shiva-Shakti* constitue une seule et même entité au sein de laquelle *Shiva* incarne la conscience en tant que *stasis* tandis que *Shakti* en constitue l'aspect *dynamis*. Entre le shivaïsme et le shaktisme, il n'existe qu'une différence d'angle de vue qui favorise tantôt la conscience statique tantôt la conscience dynamique. Selon l'*Advaita-Vedânta*, la réalité supérieure est également non-duelle, mais le processus du monde n'est que *mâyâ* ("illusion"), et les manifestations ne sont réelles qu'en tant qu'aspects, ou émanations, de l'ultime réalité. Berkeley s'y retrouverait à la rigueur, mais certainement pas les philosophes du cercle de Vienne ou de l'école néo-positiviste...

La philosophie, quelle qu'elle soit, peut-elle d'ailleurs expliquer la révélation ? La *materia prima* du langage est un mystère dont une vision empirique peut aider à comprendre sinon le fondement du moins le déroulement. C'est ainsi qu'il faut aborder l'étude des structures matérielles des mantras.

Mais si l'*Advaita-Vedânta* justifie parfaitement cette loi d'équivalence si caractéristique des mantras, selon laquelle le son est égal à l'objet, puisqu'inclus dans une seule et même réalité : le *Brahman*, le *Vishishtadvaita-Vedânta*, qui accepte l'idée du "monisme différencié", peut davantage se rapprocher de certaines doctrines ésotériques occidentales, et permettre d'insérer philosophiquement le contenu des *mantrashâstra* dans leurs enseignements supérieurs.

Cette différenciation au sein du monisme est un élément très important pour une bonne orientation de la finalité du mantra. En effet, et sans vouloir déflorer le sujet de la quatrième partie de ce livre, les mantras peuvent être classés en fonction d'un critère de communication entre la conscience du pratiquant et ce qui est extérieur à celle-ci. Un mantra destiné à obtenir certaines faveurs ou à se protéger de certains dangers impliquera donc la communication d'une requête à un être divin supposé extérieur à soi-même, par conséquent une conception plutôt dualiste, tandis qu'une pratique mantrique élevée basée sur l'identification avec la divinité, la réalisation de l'être divin en soi, ressortira davantage d'un monisme différencié, car il n'y aura plus échange sur le plan horizontal mais mouvement vertical de la conscience intérieure.

Quoiqu'il en soit, pour en revenir à notre propos, les analyses modernes des mantras se heurtent à une impossibilité majeure lorsqu'elles tentent de comprendre ceux-ci au travers des différentes théories linguistiques et des différents systèmes de philosophie du langage. Vouloir faire entrer de force dans un système d'analyse linguistique une réalité extra-linguistique est un combat perdu d'avance. Mais encore faut-il se mettre d'accord sur le contenu de la linguistique, or là nous nous heurtons à deux théories radicalement différentes : tandis que l'occident en fait une science profane, l'Inde l'élève au rang des sciences sacrées, d'où un certain nombre de controverses.

Préalablement à toute étude des structures, il nous faut donc examiner ces controverses.

Section 1

La controverse du non-sens dans l'exégèse moderne

Pour Agehananda Bharati, les mantras sont des quasi-morphèmes ou des séries de quasi-morphèmes. On sent bien dans cette définition la recherche d'un plus grand dénominateur commun, mais en l'occurrence celui-ci se fonde sur un élément significatif, le morphème, qui possède déjà une fonction syntaxique. Or nous allons voir que ce n'est pas le cas des *bîja*, qui sont pourtant des éléments d'une importance capitale dans la structure des mantras.

Des tentatives d'analyse des mantras ont également été effectuées sur les plans philologique, historique, et anthropologique, mais si ces travaux sont très intéressants d'un point de vue intellectuel, ils ne peuvent en aucun cas rendre compte de la structure des "phrases mantriques" de façon satisfaisante, et le reconnaissent d'ailleurs honnêtement. Ces disciplines, aussi respectables et sérieuses qu'elles soient, ne sont tout simplement pas plus armées pour l'étude de la structure des mantras que ne l'est la linguistique. Si certaines recherches contemporaines aboutissent à des résultats divergents, c'est à cause de cette inadéquation de leur discipline au sujet.

Dans l'introduction à son ouvrage : "*Understanding Mantras*", le Pr. Alper propose un repère orthonormé comparant les mantras en fonction de deux paramètres : la linguistique et l'intention. Il ressort de cette mesure que les *bîja* sont des structures extra-linguistiques appartenant aux mantras "de méditation", et qu'ils correspondent à une intention de rédemption, à l'opposé des structures linguistiques qui correspondent aux intentions "quotidiennes" donc aux mantras "domestiques". Nous ne souscrivons pas à cette interprétation, car elle nous paraît trop systématique ; en effet l'on trouve très couramment des *bîja* dans les formules à usage domestique, tandis que le *Gâyatrî-mantra* par exemple - dont le moins que l'on puisse dire est qu'il est dédié à la rédemption - ne comporte pas de *bîja* et se trouve très correctement structuré d'un point de vue linguistique.

Il est vrai que le mantra peut surprendre, de prime abord, par ses combinaisons hétérogènes de mots courants, de noms propres, de structures syntaxiques correctes, mais aussi de syllabes onomatopéïques dénuées de sens. Ce sont ces dernières qui choquent les chercheurs occidentaux, américains en particulier, lesquels ne peuvent intégrer dans leur raisonnement l'idée même de *senseless* ! Le fait est que les *bîja* interdisent toute approche en termes de linguistique structurale, bien que - nous le verrons - la "phrase mantrique" puisse se prêter dans une certaine mesure à l'examen d'une linguistique fonctionnelle rudimentaire. Mais posséder une fonction ne veut pas dire avoir un sens.

D'autre part on objectera que si le mantra est bien un système de communication, il est fondé en premier lieu sur une sorte de théologie des émanations justifiant ce système, et qu'il est pratiqué en second lieu comme une répétition continuelle (et souvent mentale) de formes/équivalences censées remonter le cours de ces mêmes émanations. Il n'y a donc pas d'origine humaine à ce langage, et celui-ci n'a pas non plus de fonction sociale. Il nous faut

revenir à la notion de verticalité qui le caractérise, alors que le sociologue ne peut concevoir qu'une fonction de communication horizontale à l'intérieur d'un groupe d'individus.

Le mantra, lui, n'a que faire de l'intelligibilité, seule lui importe l'équivalence du mot dans le monde d'en-haut et dans celui d'en-bas... (115) Ce caractère extra-linguistique est une constante, depuis l'âge de la proto-histoire védique jusqu'aux derniers développements néo-hindouistes d'un Sri Aurobindo. Certains auteurs ont relevé que les structures védiques possédaient une construction parfaite et correspondaient à un usage rituel, qu'ensuite seulement les mantras se sont chargés de syllabes dénuées de sens et que - parallèlement - la fonction du mantra passait du stade rituel à celui d'adjuvant de la méditation, et finalement de la fusion en Dieu. C'est là une vision erronée, due à la déperdition de la portée des formules védiques, comme l'a démontré Sri Aurobindo (116), lesquelles formules possédaient une vertu salvatrice et, de plus, comportaient bien des *bîja*, contrairement à ce qui est parfois soutenu. Ces éléments sans contenu sémantique, appelés *stobha*, étaient bel et bien de la nature des *bîja*, ainsi l'on pouvait trouver : *ham*, *hum*, *nam*, *om*, *phat*, *um*, etc...

Toujours dans le domaine des investigations védiques, il a été avancé que l'efficience de la parole, à cette époque, se résumait à l'efficience du prêtre qui la prononçait. Il est facile de réfuter ce sophisme en rétorquant que l'efficience du prêtre n'avait d'autre fondement que la valeur de la parole qu'il prononçait, témoin ce passage, l'un des plus anciens du *Rig-Veda* :

> "*Les perles du discours rendent hommage au Vaishvânara* (117)
> *en sorte que le discours va sur un terrain ferme.*"
>
> *Rig-Veda* 3. 3

L'officiant védique était fasciné par la parole, instrument rituel privilégié, de la qualité de laquelle dépendait le succès ou l'échec de l'acte rituel. Elle était considérée comme l'instrument donné par Dieu, comme une grâce, donc comme un élément extérieur à l'homme.

Cette qualité de la parole, ces "perles du discours", sont une exigence originelle dans le cadre des relations entre l'homme et Dieu, ce qui a amené certains auteurs (comme, par exemple, Ellison Banks Findly) (118) à considérer la parole (dans l'usage mantrique) en tant qu'agent. La qualité de la relation homme/Dieu devient dans cette hypothèse la source du pouvoir, de la puissance du mantra, lequel est alors considéré en tant que performatif, c'est-à-dire en tant que terme dont l'énonciation constitue en elle-même l'action qu'il exprime. Nous souscrivons à cette interprétation, qui rend justice à la notion d'équivalence chère aux *mantrashâstra*, mais voilà, les chercheurs occidentaux n'oublient jamais de préciser qu'un performatif possède obligatoirement un sens intelligible, et la polémique du contenu sémantique se trouve ainsi réengagée au mépris des sources védiques (comme celles du *Nirukta* de l'époque classique) ou encore de celles des *darshana* ultérieurs (par exemple le *Mimâmasâsûtra*, reprenant la doctrine *Kautsa*) lesquelles s'accordent pour considérer le mantra comme asémantique.

---

(115): A ce propos, on relève cette réflexion provocatrice dans le *Bodhisattvabhûmi* de *Vasubandhu* : "*La non-signification est la véritable signification du mantra*". Jan Gonda rapporte que cet auteur renchérit en expliquant que les syllabes dépourvues de sens permettent à l'initié "*de comprendre, par pure intuition, que la nature du dharma est d'être sans signification, et de provoquer la révolution de l'unique et immuable signification transcendantale qui est la vraie nature du Tout*".
(116): "Le secret du Veda". Voir bibliographie.
(117): Il s'agit d'*Agni*.
(118): "*Understanding Mantras*", Harvey P. Alper, p. 42. Voir bibliographie.

La philosophie bouddhiste, quant à elle, opère une distinction entre signification explicite (*nîtârtha*) et signification implicite (*neyârtha*), compliquant évidemment le problème, et renvoyant le chercheur aux arcanes du "langage crépusculaire" (voir *infra*, chapitre VI, section 1, § D), ce qui est un autre débat.

Le mantra privilégie la forme au fond, ce qui en fait une réalité plus phonétique que généralement linguistique. Mais les linguistes ont du mal à accepter que l'on puisse sortir ainsi la phonétique ou la morphologie du cadre de la linguistique générale dont elles font partie. Nietzche écrivait, dans "Le gai savoir" : "*Il importe indiciblement plus de savoir comment se nomment les choses que ce qu'elles sont*" (119). Dans une affirmation paradoxale comme celle-ci, on retrouve un peu de l'esprit des *mantrashâstra*. Nous avons eu l'occasion, dans la première partie de cet ouvrage, de préciser l'importance du nom dans différentes civilisations.

On peut être tenté, devant la confusion suscitée par le problème du sens, d'analyser le mantra en tant qu'acte, et c'est ce qu'on fait plusieurs auteurs en se basant sur la théorie des "actes de parole" de John. L. Austin, le célèbre philosophe moderne du langage. Dans la ligne des performatifs, dont nous avons parlé, Austin a distingué trois catégories de *speech acts* qui sont respectivement : l'acte locutoire (le fait d'énoncer), l'acte illocutoire (lié à l'énonciation), et l'acte perlocutoire (effet de l'énonciation). L'acte illocutoire est basé sur l'intention, ce qui semble le rapprocher du mantra, d'autant que John R. Searle proposera un peu plus tard (dans les années soixante-dix) une interprétation des *speech acts* fondée sur l'intentionnalité, c'est-à-dire sur un contenu de la conscience.

Un chercheur comme Wade T. Wheelock, poursuivant dans ce sens, analysera même les mantras comme des *ritual speech acts*, et il est vrai que sociologiquement parlant, dans le cadre d'une cérémonie collective, on pourrait superficiellement les cataloguer de cette façon. Mais par quelque bout que l'on prenne le mantra, il lui manque toujours un élément essentiel du langage, de même qu'il comporte toujours un élément extérieur au langage. Les tentatives d'incorporation aux *speech acts* se heurtèrent à l'écueil de la fonction objective que ceux-ci postulent impérativement et, plus subsidiairement, à celui de la fonction de communication (sociale) dont nous avons déjà parlé.

La flexibilité du langage dans ses rapports avec son contexte n'est donc pas suffisante pour qu'il annexe les mantras à son empire, à moins que ce ne soient les insuffisances des sciences du langage qui obscurcissent la vision de l'empire, ceci est encore une autre question... Toujours est-il que Frits Staal (120) finit par aboutir à la conclusion que les mantras n'étaient décidément pas non plus des *speech acts*. Préférant porter le débat sur le terrain de l'anthropologie culturelle, cet auteur remarque que le langage (organisé) n'est qu'une acquisition relativement récente (peut-être environ 100.000 ans) de l'homme, lequel est apparu à la surface de la terre bien plus tôt (il y a au moins un million d'années). Les mantras auraient donc précédé le langage, tout comme le rituel et la mystique en général l'ont aussi précédé, et se situeraient alors au-delà des frontières du langage, ce qui est l'opinion de spécialistes aussi éminents que Louis Renou ou André Padoux. (121)

---

(119): Livre deuxième, § 58.

(120): "*Understanding Mantras*", Harvey P. Alper, p. 67.

(121): Il s'agit de deux européens, français en l'occurrence. Les chercheurs américains ont visiblement beaucoup plus de mal à saisir la véritable nature du mantra, comme à comprendre l'orient en général, ceci n'étant pas une critique.

Frits Staal relève que "*l'état mystique est un état pré-linguistique de l'esprit qui peut être atteint lorsque le langage est abandonné, à travers le silence, les Mantras, ou les rites*". Et il poursuit, un peu plus loin, en affirmant : "*Ceci signifie simplement, selon notre interprétation, que la condition pré-linguistique continue à exister en-dessous d'un certain état de conscience aujourd'hui imprégné de langage - tout comme notre nature animale demeure sous-jacente bien que les caractéristiques humaines y soient superposées*".

Cette vision des choses est plus proche de la pensée orientale, sans toutefois l'atteindre réellement, car elle laisse subsister - avec la notion de "condition sous-jacente" - l'idée d'une certaine infériorité du pré-linguistique par rapport au linguistique, qui conduit à conclure à une sorte d'infantilisme pour ce qui se trouve par-dessous ou en dehors de la cohérence bien comprise et bien analysable. C'est oublier que l'un des buts des techniques d'utilisation du son en général, d'un point de vue mystique, est justement de déconceptualiser le langage afin de lui restituer sa pureté originelle et de parvenir à retrouver la vibration initiale. C'est donc la démarche inverse de celle de l'enfant qui se structure linguistiquement. Partant de l'éclatement de la pensée ouverte dans de multiples directions, ce que représente l'expression structurée, le mystique remonte à la source de la manifestation sonore en lui-même, jusques et y compris le silence, prenant ainsi un recul phénoménal (au plein sens du terme) par rapport au langage.

C'est précisément ce recul que l'analyse occidentale moderne ne peut pas prendre, les mantras n'étant pas réductibles au "langage normal", pas plus qu'ils ne sont saisissables par l'ordinateur. Ils appartiennent au multiple et ne peuvent donc se comprendre que dans un cadre multidimensionnel et multidisciplinaire. Les notions de *shabda* ou de *Shabdabrahman* demeurent opaques pour les scientifiques, pour qui l'énergie de la conscience ou le "pouvoir d'assomption" du verbe ne sont que des élucubrations archaïques. L'actualisation d'une entité divine ne rentre pas dans le champ de la linguistique. Que le linguiste devienne initié, et les mantras lui deviendront intelligibles ; il comprendra que c'était le voile de l'ignorance qui les lui faisait apparaître comme dénués de sens, et il adhèrera à une autre rationalité.

Une autre rationalité, ceci signifie une autre structure logique et non pas une absence de structure ou une déstructuration ; point n'est besoin de fidéisme pour comprendre la structure des mantras, même s'il est vrai que certaines de leurs applications populaires relèvent du fidéisme, qui privilégie la foi par rapport à la raison. Les caractéristiques épistémologiques du mantra le désignent toujours comme un instrument de suprême connaissance, ce qui n'est pas incompatible avec la raison, bien au contraire... Et rappelons-le, la racine sanskrite *MAN* exprime l'action de penser.

Si cette rationalité est cachée à l'occidental, c'est justement parce que ce dernier se demande toujours ce que ces mots mystérieux veulent dire, alors que dans la logique orientale le mantra n'est pas là pour <u>dire</u> mais pour <u>faire</u>. La parole est une énergie active dès lors qu'elle est phonétiquement bien exprimée, et le contenu d'un mantra n'est pas d'ordre sémantique mais mystique. La méconnaissance de cette réalité a conduit de nombreux observateurs et chercheurs, pourtant de brillants érudits, à des impasses de raisonnement, à des contradictions, des controverses, et des jugements ineptes, ceci particulièrement à l'époque des premières investigations occidentales.

Section 2

La controverse du sens dans l'exégèse traditionnelle

Chacun aura compris que lorsque les indiens parlent de linguistique, ils ne parlent pas du même sujet que les occidentaux qui pratiquent cette discipline ! Or précisément les indiens attachent depuis toujours une importance capitale à la linguistique ; on peut même dire qu'ils ont fait de cette science l'un des piliers de leur civilisation. Sans revenir sur nos explications philosophiques (voir la première partie), il paraît normal qu'une conception qui fait naître l'univers de la Parole accorde ensuite une large place à la structure de celle-ci.

Depuis les âges védiques, en effet, la perfection de la parole est un constant souci, et le pouvoir des mots une constante fascination, que l'on retrouve à tous les stades historiques d'expression de la pensée indienne. A une parole sacrée correspond une grammaire imprégnée de sacré elle aussi. La figure de proue de cette science de la grammaire, que l'on peut qualifier sans exagérer de théologique, est sans conteste Pânini (Ve S. avant J.C.). A sa suite figurent des grammairiens pâninéens tels que Patañjali (IIe S. avant J.C., qui n'est probablement pas le célèbre philosophe du *Yoga*) ou encore des auteurs tels que Bhartrihari (Ve S. après J.C.).

Il est bien entendu totalement impossible, et hors de notre sujet, d'aborder dans ces pages l'étude de la grammaire du sanskrit, qui est une langue d'une remarquable précision et d'une grande complexité, mais à propos de ses fondements l'on peut tout de même effectuer les remarques suivantes.

La problématique de la Parole apparaît dès le *Rig-Veda*, dont un hymne du premier livre proclame :

> "*La parole est mesurée en quatre étapes que connaissent les brahmanes doués d'intelligence.*
> *Les trois cachées sont immobiles ; les humains parlent le quatrième* [état] *de la parole*".
>
> *Rig-Veda* 1. 164. 45

Il s'agit bien là de la quadripartition de la Parole telle que nous l'avons envisagée dans la partie de cet ouvrage consacrée à la philosophie générale, le "quatrième" dont il est fait état n'étant autre que *Vaikharî-Vâk*, la "parole grossière" réservée au langage parlé. On notera au passage que les linguistes occidentaux voient ici s'échapper les trois-quarts de la matière de leurs investigations. Mais les philosophes indiens, eux, n'en ont pas perdu une bouchée - si l'on peut dire - et ont même spéculé de façon extensive (comme tout oriental aime à le faire) non pas sur un quart mais sur la totalité du processus. Là encore, le *Rig-Veda* leur en fournissait l'occasion par cette strophe :

> "*Il a quatre cornes, trois pieds ; il a deux têtes, sept mains.* Voir explication
> *Trois fois lié, le taureau beugle - le grand dieu pénétra dans les mortels*".
>
> *Rig-Veda* 4. 58. 3

Les quatre cornes correspondraient aux quatre stades de la Parole, les trois pieds aux trois temps du verbe en sanskrit, les deux têtes au verbe permanent et au verbe produit, les sept mains aux sept cas du nom, le grand dieu étant *Shabdabrahman*. Nous sommes bien loin des théories d'Austin !

Les *Veda* servent ainsi de base à de nombreuses interprétations, qui alimenteront les spéculations philosophico-grammaticales jusqu'à ce que le célèbre Pânini établisse les structures d'une grammaire fondée à la fois sur des considérations philosophiques et sur des bases techniques solides, grammaire qui sert encore de référence aujourd'hui. L'étymologiste Yâska prendra aussi sa part avec le *Nirukta*, ouvrage d'un intérêt tout particulier pour l'étude du mantra. A partir de cette époque, on a pu dire que la science de la grammaire en Inde était comparable à celle des mathématiques en occident.

Patañjali, grand commentateur (direct et indirect) des *sûtra* de Pânini, gratifie la tradition linguistique indienne d'un apport important avec le *Mahâbhâsya*. Il commente la notion de *shabda*, l'emploi des genres (le masculin étant lié à l'idée de production, le féminin à celle d'expansion), la relation du substantif et des attributs, la permanence du mot, la réalité de la cause et de l'effet, et démontre que le mot est une entité permanente dont l'utilisation est déterminée par le système psycho-linguistique de celui qui le prononce. Cette dernière théorie, si elle s'accorde avec la pensée *Mîmâmsâ* de l'hindouisme, posera des difficultés à la pensée bouddhiste qui ne reconnaît pas la notion de permanence (122).

La pensée indienne regorge tellement de concepts et de développements qu'elle semble avoir quelque peine à s'y retrouver, ceci est particulièrement vrai dans le domaine de la Parole. L'hindouisme est déjà divisé en théories monistes, dualistes, etc... ; les commentaires bouddhistes ne simplifient pas les choses, non plus que les théories du tantrisme ! Au sein de ce foisonnement et de multiples contradictions s'élabore tout de même la doctrine du *sphota*, que nous avons étudiée précédemment. Pour Patañjali, le *sphota* est le son éternel, étroitement lié - en apparence - à la signification. C'est un peu la puissance d'évocation du mot, qui provoque dans la conscience l'image du référent. Cette théorie, qui connaîtra d'importants développements, était apparemment antérieure à Patañjali puisqu'elle était déjà connue de Dâksâyana, lui-même apparenté à la mère de Pânini !

Selon la philosophie *Mîmâmsâ*, ainsi que nous l'avons vu (cf. première partie, chapitre IV), ce sont les lettres (*varna*) constitutives du mot qui en expriment le sens. Les grammairiens, quant à eux, objectent que le caractère éphémère des lettres les prive de cette capacité et que la force d'expression nécessite un support non-éphémère, objet de connaissance, qui est précisément le *sphota*. Ce dernier aura ensuite une double fonction, à la fois cause des mots et force d'expression du sens de ceux-ci, se confondant en fait souvent avec la notion de *shabda*. En tout état de cause il assure toujours la liaison entre l'image conceptuelle et la forme phonique, par exemple entre le concept (signifié) d'une oie et la forme phonique (signifiant) s'exprimant de façon audible par [wa], ces deux éléments étant consubstantiels.

(122): Il y eut cependant des grammairiens pâninéens bouddhistes, comme Jinendrabuddhi, et plus tard Purusottamadeva, ou encore Sharanadeva.

Puis ce fut au tour de Bhartrihari d'apporter sa (magistrale) contribution à la philosophie grammaticale avec le *Vâkyapadîya*. L'oeuvre est divisée en trois chapitres : *Brahmakânda*, *Vâkyakânda*, *Padakânda*. Si les deux derniers chapitres sont consacrés à la grammaire proprement dite, le premier s'attache plus spécialement à la notion de *Shabdabrahman* en relation avec le *sphota*. Dans sa vision (moniste) des choses, Bhartrihari identifie *Shabdabrahman*, en tant qu'il est *shabdatattva* (c'est-à-dire essence du *shabda*), au *sphota*. Il faut souligner au passage que Bhartrihari se situe dans la droite ligne du *Rig-Veda* pour ce qui est de la conception de la Parole.

Le *Brahman* apparaît comme un être divisé en autant de parties qu'il possède de pouvoirs (*shakti*) ; ce ne sont que des contingences, des manifestations, qui semblent séparées de lui pour autant qu'elles sont actualisées, mais qui demeurent inhérentes au *Brahman*. Il s'agit en fait d'une seule *Shakti* sous des aspects multiples, qui se manifeste grammaticalement sous la forme des différents cas nominaux du sanskrit. De la même façon le mot et le référent procèdent d'une réalité unique. Nous retrouvons ici la loi d'équivalence typique des *mantrashâstra*. Ce qui paraît multiple et différencié n'est ainsi qu'en raison de son état de manifestation.

Le *sphota* également est manifesté par la forme phonique ; au stade de *Madhyamâ-Vâk* il constitue ce qui doit être exprimé, tandis qu'au stade de *Vaikharî-Vâk* il est la force qui exprime. Les différents *dhvani* qui peuvent correspondre à un même *sphota* sont comme les perturbations de l'eau d'un lac où se reflète une image. Le signifiant et le signifié envisagés séparément l'un de l'autre n'ont aucun caractère de réalité, ils sont connectés en permanence au stade psycho-linguistique. Comme le souligne Ruegg (123), "*ce n'est que sur ce plan que se trouve l'image phonématique qui constitue l'unité sémantique. Le sphota, qui fonctionne comme l'objet unique de la compréhension synthétique, remplit la fonction de support du sens qui est exprimé par le son-révélateur. Dans cette perspective le sphota possède une fonction purement linguistique qui toutefois ne s'oppose pas à la fonction métaphysique du Shabdabrahman...*" C'est dire que la parole mentale est une prémice de la parole audible, mais qu'elle en est aussi le principe conscient.

La triple division de la Parole (*Pashyantî*, *Madhyamâ*, et *Vaikharî*) va se trouver en butte aux critiques des philosophes shivaïtes, et une nouvelle répartition imposera un quatrième état en tête des trois autres : *Para-Vâk* (la "Parole Suprême"), d'ailleurs latent depuis l'origine. Cette surenchère du suprême semble caractéristique, en Inde, du stade secondaire d'une doctrine. Le bouddhisme n'y échappe pas non plus, avec l'apparition de l'*Âdi-Bouddha* par exemple, de même qu'il lui est difficile d'échapper au principe de la permanence du *shabda*, en dépit de son hostilité naturelle à ce qui est permanent. C'est apparemment la communauté *Jonang-Pa* du bouddhisme tibétain qui, suite aux écrits de Bhartrihari, franchira le pas, puisque c'est dans l'exposé de cette doctrine (124) qu'on trouve l'affirmation suivante :

> "*Brahman sans commencement ni fin, l'essence du mot, la syllabe, d'où provient l'activité du monde, se développe en la nature des choses*".

Grub mt'a t'ams cad kyi k'uns dan 'dod c'ul ston pa legs bsad sel gyi me lon, écrit par Blo Bzan Sh'os Kyi Ñi Ma.

---

(123): "Contributions à l'histoire de la philosophie linguistique indienne", p.77. Voir bibliographie.
(124): Cité par Ruegg, *op. cit.*

Les rapports et les interférences entre brahmanes et bouddhistes ne sont pas douteux, et si des systèmes tels que le *Vijñânavâda* ou le *Mâdhyamaka* restaient imperméables à ce genre d'hérésie, les tibétains - beaucoup plus souples et pragmatiques dans leur démarche - n'ont pas hésité à puiser au fur et à mesure ce qui leur paraissait profitable.

On peut noter que sur ce terrain la controverse révèle des contresens, voire des non-sens, dans les interprétations bouddhistes. Le Bouddha entretenait une méfiance tout à fait paradoxale à l'égard des *rishi* qu'il ne voulait pas - par ailleurs - déconsidérer. Ce faisant il semblait mettre en doute la réalité d'une révélation dont il avait pourtant été lui-même bénéficiaire, relativisant ainsi son propre enseignement et renvoyant l'acceptation de celui-ci à une sorte de condition suspensive de vérification expérimentale par le disciple.

C'est la méthode du bouddhisme dès l'origine, mais l'esprit critique possède son revers : le Bouddha a suspecté les transmissions védiques par voie de filiation initiatique, alors que ses successeurs ne se sont pas privés d'en faire un usage effréné, nous en voulons pour preuve les nombreux lignages du bouddhisme tibétain. De même il a critiqué l'élitisme du brahmanisme, mais c'est bien un élitisme clérical identique qui a sclérosé plus tard le Tibet bouddhiste. La logique d'opposition relative peut ainsi se mordre vraiment la queue !

Parallèlement à la tradition linguistique et grammaticale védântique (comme celle de Bhartrihari) se développait une importante investigation basée sur les *âgama* shivaïtes, monistes ou dualistes. L'école dualiste du *Shaivasiddhânta* est représentée en particulier par Râmakantha, Shrîkantha, et Nârâyanakantha, à partir du Xe siècle de notre ère, avec des ouvrages comme le *Sadvritti*, le *Ratnatraya*, ou les *Nâdakârikâ*. Reprenant la quadripartition de la Parole et nombre de topiques des grammairiens classiques, cette tradition contient une spéculation particulière à propos du *bindu* et de la résonance nasale, ainsi qu'au sujet du *nâda*, sujets que nous avons évoqués dans la première partie (chapitre III, section 5).

L'école moniste du shivaïsme est celle par laquelle nous voulons terminer, car elle est devenue la référence de toute étude des structures linguistiques en rapport avec le mantra ; ceci pour plusieurs raisons. D'une part, tout en respectant les thèses des grammairiens de la grande tradition, particulièrement Pânini et Bhartrihari, elle a su proposer une vision originale et surtout globale de la linguistique "mystique", pourvue d'une cosmogonie et d'un symbolisme admirables, pour devenir elle-même "classique". D'autre part, elle plonge ses racines dans l'histoire beaucoup plus loin qu'on ne le pense généralement, comme l'atteste le rôle éminent de *Shiva* aux origines premières de la grammaire du sanskrit. Ajoutons que cette école compte des ouvrages remarquables tels que la *Nandikeshvarakâshikâ*, le *Trika*, et des auteurs comme Nandikeshvara ou Abhinavagupta (125). Enfin, à la suite des travaux de spécialistes modernes en tête desquels il faut citer André Padoux, les textes shivaïtes sont à présent mieux connus, donc analysables, ce qui n'était pas le cas jusqu'à l'aube des années soixante.

Dans la *Paryantapañchâshikâ* (strophe 51), Abhinavagupta déclare :

> "*Je recours au secret des mantra et des mudrâ, la grandeur suprême, qui contient le signifié-signifiant infini présent tant au commencement qu'à la fin*".

---

(125): On peut citer aussi le *Shâradâtilaka* de Laksmanadeshika (XIe S.), le *Mahânayaprakâsha* de Râjânakashitikantha (XVe S.), ou encore la fameuse *Mahârthamañjarî*, parmi bien d'autres...

C'est typiquement dans cet esprit que la philosophie shivaïte conçoit ses développements, par opposition aux spéculations quelquefois ergoteuses que certaines autres écoles ont consacrées à la grammaire, et l'on peut parler - en ce qui la concerne - de véritable mysticisme trans-linguistique. Ce mysticisme n'était d'ailleurs pas absent de la pensée occidentale médiévale, laquelle avait puisé dans l'Antiquité un système grammatical spéculatif et une méthode d'analyse du langage, qui ont influencé respectivement ses constructions philosophiques en général et ses constructions logiques en particulier.

Qu'en est-il alors des controverses ?

Ce qui s'oppose, au bout du compte, à cet idéalisme, c'est la conception naturaliste du langage qui fait de ce dernier un objet conventionnel. Que la critique vienne des chercheurs occidentaux contemporains ou de l'intérieur même du monde indien, nous assistons toujours à ce débat de prétoire entre le mot d'essence divine et le mot quasi-contractuel, entre le mot-émanation et le mot-convention.

Le procureur de la logique moderne n'accepte que la thèse du second, estimant que les mots du langage ne doivent leur sens qu'à une convention arbitraire entre les locuteurs et les auditeurs. Mais c'est oublier que toute convention présuppose elle-même un langage précisément, faute de quoi l'on ignore jusqu'à l'objet du contrat. En suivant ce raisonnement l'on aboutit rapidement à une *regressio ad infinitum*, selon laquelle les sujets de la convention sont perpétuellement à la recherche de l'objet de ses termes comme des termes de son objet.

Dans cette suite régressive on ne peut même pas remonter jusqu'à Dieu pour se tirer d'affaire car - suivant cette procédure - les mots divins n'auraient aucune résonance dans une conscience qui les ignore. Essayez de dire le mot "vérité" à un esquimau, pour voir s'il en comprend le sens ! Le langage précède toujours la convention, et non l'inverse : c'est une nécessité logique. On ne peut concevoir un début de langage dans l'absolu, pas plus qu'un mot "en soi"...

Dès lors l'avocat du mot divin peut plaider. Un seul terme peut mettre fin à la régression : c'est le Créateur en tant qu'origine, en tant qu'entité initiale. En émanant de lui-même les différents niveaux de la Parole créatrice il manifeste tout ensemble le mot et le référent, ce qui réduit à néant la controverse. En prononcant le mot, l'homme n'est plus en position d'exécuter une convention mais de participer à l'expression des termes d'une libéralité : celle par laquelle Dieu s'offre le monde en s'offrant au monde.

A l'issue de ces longs débats, la sentence de *Bhairava*, "l'effrayant", le juge suprême de la Parole, prend les apparences d'un miroir : le but du déroulement divin des phonèmes créateurs semble n'être que le retour à sa source, dont la raison dernière est sans raison pour nous. C'est le procès d'un jeu éternel qui se déroule, sans que les pensées ni les époques y puissent changer quoi que ce soit.

Basé sur les fondements philosophiques qui ont été présentés précédemment (cf. première partie, "Du *Shabdabrahman* aux mantras"), imprégné de cet énergétisme syllabique ésotérique qui transparaît dans toutes les théories grammaticales indiennes, le mantra revient toujours, en dernière analyse, à la *mâtrikâ* qui est la réfraction de l'énergie pure du Créateur. C'est donc par l'étude de cette matrice "alphabétique" des lettres que doit commencer notre examen des structures.

Qui parle de syllabisme se réfère aux syllabes, et c'est par conséquent celles-ci qui feront, dans un deuxième temps, l'objet de nos investigations. Les mots, puis les phrases, suivront, dans l'ordre logique de l'organisation de l'ensemble mantrique. Nous en viendrons alors à considérer que la structuration de cet ensemble intervient lors de sa transmission, laquelle prend le plus souvent une forme ésotérique, et cette transmission cryptée des structures constituera notre conclusion.

CHAPITRE II

LES LETTRES (*VARNA*)

Les lettres de "l'alphabet" sanskrit sont classées en fonction de leurs catégories phonétiques, autrement dit du type de prononciation, ainsi que le montre le tableau intitulé "Translittération des caractères sanskrits" (voir *infra*). Les lèvres, la langue, le palais, les dents, etc... forment un instrument à géométrie variable, et aux immenses possibilités d'expression. Par parenthèse, il est permis à cet endroit de s'interroger sur l'antériorité possible de la fonction par rapport à l'organe. Il n'est pas du tout certain que les lettres soient issues de la disposition des organes phonateurs ; il serait même tout à fait possible que ce soit l'inverse et que le besoin d'exprimer ces lettres "naturelles" (telles que révélées) ait amené l'adaptation des organes phonateurs. On peut dire en tout cas que la voix humaine est à la fois un instrument à cordes (vocales), à vent (l'air qu'il véhicule), et à percussion (claquements de la langue). C'est cet incomparable moyen que les *varna* utilisent, nous transportant aux origines de l'humanité, lorsqu'il a fallu exprimer l'observation, la pensée et - nous disent les *mantrashâstra* - la création elle-même.

L'annexe en question présente les cinquante lettres du système scriptural sanskrit *devanâgarî*. Ces lettres sont traditionnellement classées en trois grandes catégories : voyelles, consonnes classées, et consonnes non-classées. Cette répartition connaît elle-même des subdivisions d'ordre purement phonétique, sur lesquelles les linguistes polémiqueront toujours, mais en reconnaissant tout de même quasi-unanimement les éléments suivants :

- Quatorze voyelles, comportant plusieurs particularités qui rendent le sanskrit aussi attachant à étudier que difficile à prononcer, plus deux finales qui portent le nombre à seize.

- Vélaires, palatales, rétroflexes, dentales et labiales, pour les consonnes, auxquelles on ajoute les semi-voyelles et les spirantes.

Chacune de ces lettres possède une "essence mystique" et constitue une "racine phonique", tant par sa prononciation audible que par le type d'effort intérieur utilisé, ces origines d'essence supérieure étant présentées plus loin en forme de tableau sous le titre "Correspondances subtiles des *varna*", tandis que les différents types d'effort (*prayatna*) distingués par les grammairiens classiques (Pânini ou Patañjali) figurent en page suivante.

Le *prayatna* ne doit pas être compris dans le sens d'une simple accentuation. Le verbe *pra-YAT* signifie "s'efforcer" avec l'idée d'une tentative, de la peine qu'on se donne ; il s'agit donc d'un terme à forte connotation d'activité, et c'est bien le mot "effort" qui convient le mieux à sa traduction. L'effort est divisé en deux catégories (*ântaraprayatna* et *bâhyaprayatna*) selon qu'il est interne ou externe, cette division se décomposant respectivement en quatre et onze sous-catégories qui sont indiquées ci-après.

L'effort intérieur s'applique au lieu de configuration du son, tandis que l'effort extérieur s'applique à l'expression du son elle-même. De cette façon on peut classer les différentes lettres du sanskrit en fonction des critères dynamiques dégagés par les nuances de *prayatna*.

CLASSIFICATION DES EFFORTS DANS LA PAROLE

(*PRAYATNA*)

ÂNTARAPRAYATNA

effort intérieur

SPRISHTA	:	effort intense
ISHAT SPRISHTA	:	effort léger
VIVRITTA	:	bouche ouverte
SAMVRITTA	:	bouche fermée

BÂHYAPRAYATNA

effort extérieur

VIVÂRA	:	bouche ouverte
SAMVÂRA	:	bouche fermée
SHVÂSA	:	avec respiration
NÂDA	:	son martelé
GHOSHA	:	son retentissant
AGHOSHA	:	son étouffé
ALPAPRÂNA	:	prononciation rapide avec faible souffle
MAHÂPRÂNA	:	prononciation lente avec souffle fort
UDÂTTA	:	voix forte
ANUDÂTTA	:	voix basse
SVARITA	:	voix moyenne

Les *mantrashâstra* semblent avoir compris, ceci bien en avance sur leur temps, la définition d'un son en termes d'amplitude et même d'enveloppe. En effet, l'on retrouve dans les sous-catégories du *bâhyaprayatna* le fondement des notions modernes de la synthèse du son, y compris - si l'on tient compte du double effort - celle de fréquence porteuse et de fréquence secondaire, ce qui - il faut bien le reconnaître - est proprement extraordinaire.

Les différentes vibrations créées par l'émission des lettres sont pour ainsi dire l'incarnation d'un principe ou d'un élément, les principes étant d'ailleurs souvent personnalisés par des divinités. Il est important de souligner la réelle incorporation de l'élément subtil dans la racine phonique audible.

Passons en revue la *mâtrikâ*, en présentant successivement les voyelles, les consonnes classées, et les consonnes atypiques (non classées).

Les voyelles sont produites par les vibrations de l'air passant entre les cordes vocales et modulées par les variations de la cavité buccale. Les consonnes sont des interruptions spécifiques de ces différentes sonorités, qui coupent - en quelque sorte - l'émission du son vocalique, mais qui ne peuvent elles-mêmes être prononcées sans les voyelles. De ce fait, les voyelles sont considérées comme étant les *shakti* des consonnes. On trouvera d'ailleurs, dans l'annexe consacrée à la translittération des caractères sanskrits, un petit résumé de cette métaphysique de la phonétique, c'est-à-dire l'émanation phonématique de la divinité.

divinité

1 Juillet 2007 OKA

Section 1

Les voyelles

Si l'on se réfère à la liste précédente, les voyelles se partagent entre *vivritta-ântaraprayatna* (les deux *I*, les deux *U*, le *E*, et le *O*) et *samvritta-ântaraprayatna* (les deux *A*, les deux *R*, les deux *Lr*, le *AI*, et le *AU*), et sont clôturées par le *bindu* et le *visarga*. Les seize voyelles sont appelées *tithi*, et correspondent aux seize stades ou moments de la différenciation au sein-même de la conscience créatrice.

[*A*] (très grave) se prononce comme dans le mot français "Âne". Sa racine subtile représente l'énergie de la pure conscience. Cette lettre est l' *anuttara* ("sans-second"), origine et point de retour de tous les autres phonèmes sanskrits, à la fois conscience et énergie, ou plus exactement première survenance de l'énergie au sein de la conscience suprême. Ce principe est symbolisé par un triangle formé des trois énergies : *raudrî*, *ambikâ*, et *jyeshthâ*, rassemblées sous l'appellation de *tripurâ*.

[*Â*] se prononce comme la précédente, mais redoublée, ce qui correspond à *AA*. Sa racine subtile représente la félicité, ce qui se traduit par *ânanda*. La pure conscience prend conscience d'elle-même et de sa division interne, sans pour autant qu'il y ait dualité manifestée. "L'énergie de félicité" est donc à la fois immanente et transcendante ; elle accentue la tendance au mouvement émanateur.

[*I*] se prononce comme la lettre du même nom dans l'alphabet français. Sa racine subtile représente l'énergie de la volonté, en sanskrit *ichchhâshakti*, par laquelle la conscience créatrice acquiesce au mouvement émanateur. Il n'y a plus simplement tendance mais intention d'émanation.

[*Î*] se prononce comme la précédente, mais redoublée. Sa racine subtile représente la souveraineté, la domination, en sanskrit *îshâna*. Cette énergie procède de la volonté, qu'elle trouble cependant par sa tendance à la perception, donc à l'objectivation et à l'actualisation extérieure à elle-même.

[*U*] se prononce comme dans le mot français "Goût". Sa racine subtile représente l'éveil, l'éclosion, qui correspond au mot *unmesha*. C'est l'éveil de la création, prise en tant qu'objet potentiel de connaissance, mais objet idéal toujours intérieur à la conscience suprême. Cette lettre correspond à la survenance de "l'énergie de connaissance", l'intention de connaître.

[*Û*] se prononce comme la précédente, mais redoublée, ce qui correspond à un *OU* très long. Sa racine subtile représente la manifestation dans le sens d'une perturbation de l'énergie de connaissance, provoquant une déficience (*ûnatâ*), une contraction dans - et de - l'état de pure conscience. Il s'agit d'un stade encore non-formel dans la mesure où le connaissable n'est pas séparé de la conscience, mais qui clôture cependant la série des six premiers phonèmes. Cette série représente le processus le plus élevé dans l'acte de création, qui ne reprendra son cours que grâce à leurs combinaisons et après une période de repos.

Les quatre voyelles liquides qui suivent à présent l'ordre des émanations correspondent à une interruption du mouvement créateur, une sorte de "vide" dont les fondements métaphysiques sont d'ailleurs assez peu discernables, mais que l'on retrouve dans d'autres cosmogonies comme la Genèse (et son "septième jour"), ou la Kabbale (avec le *Tsimtsum*). On peut remarquer que dans cette dernière le mouvement émanateur prend également la forme des lettres *via* le concept des dix *sephiroth* (126).

Cette vacuité dans la *dynamis*, qui n'a rien d'ontologique dans le cas qui nous intéresse, pourrait être qualifiée de "stabilité lumineuse". Cet état se présente sous deux formes doubles, auxquelles se réfèrent les quatre lettres ci-après.

Nous avons dit que l'énergie de volonté (*ichchhâshakti*) impliquait l'apparition des deux lettres "*i*", c'est à dire respectivement l'intention pure (*I*) et l'intention perturbée (*Î*). Cette forme double va elle-même se doubler en rencontrant le *bîja Ram* (symbolisant l'élément Feu, donc lumineux) et le *bîja Lam* (symbolisant l'élément Terre, donc stable). Ainsi nous aurons une énergie réfléchie à caractère non-perturbé et lumineux (ou une illumination) qui unira le *I* au principe *Ram*, ce qui a pour résultante la lettre *Ri*, tandis que la même énergie mais perturbée unira le *Î* au même principe, ce qui donne la lettre *Rî*. Dans un second mouvement double, cette énergie se présente sous forme non plus seulement illuminée mais également stable au sens de l'élément Terre et rencontre donc le principe *Lam*, ce qui amène respectivement les lettres *Lri* et *Lrî*. Examinons ces quatre lettres.

[***Ri***] est la voyelle très particulière qui se prononce avec la partie postérieure de la langue éloignée du palais et suivie d'un *I* imperceptible. C'est un son de gorge, une sorte de *R* "écrasé", un peu comme on le prononce aux Antilles, dont la racine subtile représente ce qui bouleverse.

[***Rî***] est la voyelle qui se prononce comme la précédente, mais redoublée. Sa racine subtile représente ce qui étourdit.

[***Lri***] est une voyelle qui pourrait s'apparenter à la finale du mot allemand "*Engel*", suivie d'un *R* imperceptible, ce qui en fait une lettre difficile à articuler. Sa racine subtile représente ce qui éveille le désir.

[***Lrî***] est la même voyelle que la précédente mais redoublée, ce qui donne *LLR*. Elle n'a qu'une existence théorique, car aucun mot ne commence par cette lettre. Au niveau phonétique elle est donc considérée comme quantité négligeable, et ne produit aucune racine dérivée. Par contre les racines subtiles indiquées ci-dessus, en relation avec les trois premières voyelles liquides (*Ri*, *Rî*, *Lri*), doivent être considérées comme les implications des considérations précédentes.

---

(126): La corrélation - dont il ne faut pas exagérer naïvement le coefficient - entre les enseignements de la Kabbale et ceux des mantras, est cependant bien réelle. Les deux systèmes linguistiques sont fondés sur une cosmogonie : leurs éléments correspondent donc à une vision de la structure du cosmos. L'efficacité immédiate, ou la puissance, particulièrement évidente à travers le consonantisme du sanskrit comme de l'hébreu, serait ainsi un caractère privilégié de ces langues fondatrices et multidimensionnelles. L'actualisation du langage, à travers la multiplication des langues, en obscurcit - certes - l'unité ontologique, mais elle ne la contredit pas fondamentalement. Comme l'estime le Père Boulgakov (voir bibliographie), le plurilinguisme ne reflète que la condition humaine, donc un psychologisme. Le sanskrit et l'hébreu transcendent cette relativité.

Après cette étape de co-réflexion, en forme de "mouvement stable" paradoxal d'auto-illumination et d'auto-stabilisation, il semble que le processus émanateur s'auto-organise autour des énergies internes à sa propre conscience, qui sont celles des six premiers phonèmes (de *A* à *Û*). Ceci amène à nouveau quatre stades, donc quatre nouvelles émanations se traduisant par quatre lettres, selon des formules de regroupement qui donnent les diphtongues.

[***E***] se prononce avec un accent aigu comme dans le mot français "Thé". Sa racine subtile représente ce qui contrôle, ce qui influence. Cette lettre est l'union du *A* (pure conscience), du *Â* (énergie de félicité), et du *I* (énergie de volonté), formant ainsi un triangle qui se trouve suggéré par la forme écrite du signe sanskrit *E*. On remarquera d'ailleurs que le son "é" constitue un point de passage obligé entre la prononciation du "a" et celle du "i". Ce stade est celui de la Parole Suprême (*Parâ-Vâk*), qui contient en elle les trois autres formes que sont *Pashyantî*, *Madhyamâ*, et *Vaikharî*. On associe souvent le *bîja* formé à partir de ce phonème avec l'organe sexuel féminin, ce qui lui vaut son surnom de *yoni-bîja*, mais parfois aussi de *moha-bîja* (*bîja* de "l'égarement", mais aussi de la "fascination").

[***AI***] se prononce comme dans le mot français "Faille", où les deux éléments de la voyelle ont une égale importance. Sa racine subtile représente ce qui contrôle l'élément masculin, et d'un point de vue plus ésotérique elle indique le stade d'accroissement (elle s'écrit comme la précédente, à laquelle on ajoute un signe diacritique en partie supérieure). En effet, elle superpose, sur le plan métaphysique, le triangle symbolique du *A* et celui du *E*, pour former un double triangle qui est manifesté par la diphtongue *AI*, obtenue par la succession phonétique du *A* et du *E*.

[***O***] se prononce comme dans le mot français "Zone". Sa racine subtile représente l'élément hypnotique, et au plan ésotérique l'énergie d'activité. Elle est constituée de l'union du *A* et du *U*, à mi-chemin desquels sa prononciation se trouve d'ailleurs située.

[***AU***] se prononce comme dans le mot allemand "*Baum*", où les deux éléments de la voyelle ont une égale importance. Sa racine subtile représente l'élément ascendant, et constitue le fondement du célèbre *pranava* [*AUM*] (que l'on doit d'ailleurs écrire *Om* en dépit de cela). Cette lettre est l'union du *A* et du *O* (et non pas du *A* et du *U* comme on pourrait le croire), et manifeste le stade d'équilibre parfait entre les trois énergies de volonté, de connaissance, et d'activité, ce qui se trouve symbolisé par le *trishûla* (le trident de *Shiva*).

[·] est l'*anusvâra*, qui indique une nasalisation de la voyelle qui le précède, nasalisation que l'on projette vers le haut de l'arête du nez, qui normalement n'atteint pas les lèvres, et se fond dans le silence. Lorsqu'il intervient en finale d'un *bîja*, on le trouve le plus souvent sous la forme célèbre de l'arc de cercle surmonté d'un point qu'on appelle *anunâsika*. Il représente le *bindu*, c'est-à-dire la forme perceptible du couple *Shiva-Shakti*, donc l'activation sonore de l'énergie contenue dans ce qui le précède. Il fait passer le son au niveau où l'on représente *ajnâ-chakra*, entre les sourcils, et l'évacue par le sommet de la tête au niveau où l'on représente *sahasrâra-chakra*, formant ainsi un élément très important de la prononciation des mantras. Le *bindu* (littéralement "goutte, point") symbolise l'énergie concentrée sur elle-même et se contemplant elle-même, mais aussi l'unité de la conscience suprême, et la contraction de toutes les formes d'énergie émises lors des stades précédents, ainsi que l'indique son écriture par un isomorphisme tout à fait suggestif.

[:] est le *visarga*, aspiration sourde qui se prononce comme un *H* faiblement aspiré. Sa racine subtile représente le souffle vital. D'un point de vue graphique, le point unique du *bindu* devient ici deux points. C'est effectivement l'apparition de la dualité, du mouvement d'émission, dans une projection pour la dernière fois intérieure à la conscience créatrice mais préfigurant déjà les manifestations qui vont suivre. C'est un peu le "big bang" à son point liminaire, fulgurance de la manifestation.

Section 2

Les consonnes classées

Contrairement aux voyelles, les consonnes ne peuvent être prononcées isolément. Il est impossible de tenir plus qu'un instant la prononciation d'un "k", d'un "t", ou d'un "p" ! Il leur faut impérativement s'articuler sur une voyelle, c'est pourquoi dans la chaîne des émanations les consonnes n'interviennent qu'après les voyelles, auxquelles elles sont en quelque sorte subordonnées. Les voyelles représentent l'énergie (*Shakti*), dont les consonnes sont les actualisations (c'est pourquoi nous avons dit que les voyelles étaient les *shakti* des consonnes).

On présente souvent les voyelles comme des germes (actifs), et les consonnes comme des matrices (passives) chargées de contenir le germe des voyelles. On dit aussi que les consonnes sont la condensation des voyelles, pour établir une analogie avec l'alchimie... Ceci montre bien la notion de mouvement vers le bas, mais également l'opération de "réduction", qui s'attache au processus de production des consonnes. L'émanation, d'intérieure à la conscience créatrice va devenir extérieure à elle, l'objet sonore va se faire plus concret, et la route de l'esprit rencontrer le plan phénoménal, quoiqu'on pourrait dire que les seize premières émanations - bien qu'intérieures à l'esprit - contenaient en elles-mêmes le monde phénoménal dans sa totalité. Il y a là une ambiguïté, laquelle se retrouve d'ailleurs au niveau de l'écriture même du sanskrit.

En effet, les caractères *devanâgarî* sont une écriture syllabique (donc modulaire) dont le fondement graphique est la consonne. Les voyelles ne constituent pas du tout la base de cette écriture, puisqu'elles ne consistent qu'en des signes diacritiques qui se greffent sur la graphie de la consonne, de façon inversement proportionnelle à l'importance métaphysique qui est la leur. Cet apparent paradoxe se comprend aisément : c'est l'élément le plus grossier (dans l'ordre des émanations) qui est naturellement le plus visible, le plus aisément perceptible parce que situé sur un plan inférieur. C'est pourquoi les consonnes constituent l'armature la plus immédiatement tangible de l'écriture du sanskrit.

Les consonnes classées appartiennent toutes au *sprishta-ântaraprayatna* (effort intérieur intense) signalé dans la liste précédente. On les appelle "classées" car elles se subdivisent en cinq catégories phonétiques (vélaires, palatales, rétroflexes, dentales, et labiales) comprenant chacune cinq lettres. Ces catégories portent le nom générique de *varga* (littéralement "groupe") auquel on ajoute en préposition le nom de la première lettre de chaque classe, comme nous allons le voir.

Les cinq vélaires de *KA* à *NA* forment le premier groupe qu'on appelle donc *ka-varga*. Elles proviennent de la "réduction" du *A*, qui est considéré comme guttural en sanskrit, et qui par ailleurs possède potentiellement les cinq énergies de conscience, de félicité, de volonté, de connaissance, et d'activité.

[*KA*] se prononce comme la lettre *K* en français. Sa racine subtile représente le son lui même, sous son aspect créateur. La racine sanskrite *KR* signifie d'ailleurs "faire", ou "produire". Il est significatif que l'aspect sonore proprement dit soit lié à la première des consonnes...

[*KHA*] se prononce comme un *K* interrompu par un *H* aspiré. Sa racine subtile représente l'obstruction, comme si l'aspiration faisait obstacle au développement du *K*.

[*GA*] se prononce comme dans le mot français "Gâter". Sa racine subtile représente le dieu *Ganapati*, donc en réalité le principe qui écarte les obstacles au progrès intérieur. C'est un peu le "Dieu de l'En-Avant" de la pensée teilhardienne (si l'on peut oser cette comparaison), qui se retrouve dans la racine sanskrite *GAM*, laquelle signifie "aller". *Ganapati* est vénéré sous le nom de "*Vighneshvara*" (le "seigneur des obstacles").

[*GHA*] se prononce comme le *GÂ* de la lettre précédente mais interrompu par un *H* aspiré. Sa racine subtile représente la destruction, comme si l'aspiration alliée au *GA* impliquait un pouvoir "d'atomisation".

[*NGA*] se prononce comme le *NG* du mot allemand "*Achtung*", la langue étant posée très en arrière du palais. Il est employé à l'intérieur du mot seulement et non pas (comme en tibétain) en finale. Sa racine subtile correspond au démon, ainsi que pourraient le suggérer la sinuosité de son écriture, en forme de serpent, et la caractéristique de son développement dans le préfixe privatif *NIR*.

Les cinq palatales, de *CHA* à *ÑA*, forment le second groupe que l'on appelle donc *cha-varga*. Elles proviennent, là encore, de la réduction du *I*, c'est-à-dire de l'énergie de volonté, mais cette fois sous sa forme extériorisée. Ces phonèmes ont tous une attaque dentale, se prolongeant par un chuintement plus ou moins prononcé, qui n'est guère perceptible dans le *ÑA*.

[*CHA*] se prononce comme dans le mot "Tchécoslovaquie". Sa racine subtile n'est autre que la lune, comme l'indique le mot sanskrit *Chandra* (Dieu-Lune). Une notion de brillance est également contenue dans cette racine.

[*CHHA*] se prononce comme la lettre précédente mais interrompue par un *H* aspiré. Sa racine subtile représente le gain.

[*JA*] se prononce comme dans le mot "*Djellaba*". Sa racine subtile correspond aux esprits du mal (*brahmanraksas*).

[*JHA*] se prononce comme le *DJÂ* de la lettre précédente mais interrompu par un *H* aspiré. Sa racine subtile correspond à l'accomplissement.

[*ÑA*] se prononce *NYA*, la consonne s'apparentant au *N* tildé de l'espagnol (ex : "*España*") ou au *GN* du français "Campagnard". Sa racine subtile correspond à l'aveuglement, ou l'égarement (*moha*).

Les cinq consonnes rétroflexes, de *TA* à *NA*, ont la particularité commune de se prononcer avec la pointe de la langue retournée vers l'arrière et appuyée sur la partie antérieure du palais. Ce sont des consonnes explosives, qui culminent au sommet de la *mâtrikâ*, tant par leur puissance d'expression que par leur position dans la hiérarchie. Elles forment le troisième groupe, connu sous le nom de *ta-varga*, qui ne laisse pas de surprendre, tant par son ambiguïté que par sa prononciation (qui rejoint un peu celle des consonnes post-dentales de la langue anglaise). Même une sommité aussi éclairée qu'Abhinavagupta a eu du mal à expliquer la nature de ces lettres, dont on ne sera pas étonné d'apprendre, au surplus, qu'elles ont une origine équivoque.

Elles procèdent en effet de l'énergie de volonté, comme les précédentes, donc de la condensation du *I*, mais sous son aspect d'illumination fulgurante qui désigne en fait le phonème *Ri*. Ce groupe de lettres est donc issu indirectement de la période de repos dans l'acte créateur, ce qui est d'autant plus paradoxal qu'il s'agit de consonnes très actives ! Passons-les en revue successivement.

Rétroflexes

[***TA***] se prononce approximativement comme dans le mot anglais "*True*". Sa racine subtile représente le remords, avec ce que cela implique de conscience vive.

[***THA***] se prononce comme la lettre précédente mais suivie d'un *H* aspiré, séparé et prononcé très distinctement. Point central du déroulement des lettres, sa racine subtile réside dans le souffle lunaire (*âpana*) qui, associé au souffle solaire (*prânâ*), confère les pouvoirs spirituels. Comme on peut aisément l'imaginer, cette lettre trouve son plein emploi dans les formules nécessitant une grande puissance, tant sur le plan des manifestations matérielles que sur le plan mystique.

[***DA***] se prononce approximativement comme dans le mot anglais "Dead". Sa racine subtile représente *Garuda*, c'est-à-dire la monture de *Vishnu*. Littéralement "ailes de parole", *Garuda* est le véhicule de la connaissance, ce qui confère à la lettre *D* une place éminente dans la hiérarchie des valeurs mystiques de la *mâtrikâ*, au même titre que *THA*.

[***DHA***] se prononce comme la lettre précédente mais suivie d'un *H* aspiré, séparé et prononcé très distinctement. Sa racine subtile représente *Kubera*, dieu de la richesse, surnommé *Punyajaneshvara*. C'est le principe de la richesse sous sa forme de trésor, caché dans les profondeurs.

[***NA***] se prononce approximativement comme dans le mot anglais "*Nursery*". Sa racine subtile a rapport, de façon ambiguë, avec la chute mystique, résultat d'une mauvaise utilisation des pouvoirs de la connaissance. Ce groupe de lettres s'achève donc par une sorte de "mise en garde" contre la volonté mal dirigée.

Les cinq consonnes suivantes ne doivent pas être confondues avec les rétroflexes. Bien qu'elles s'écrivent (en translittération française) de la même façon (de *TA* à *NA*, formant ainsi le groupe des *ta-varga*), ce sont des consonnes dentales, qui se prononcent d'une façon beaucoup plus proche du français que les précédentes. Elles procèdent elles aussi de la condensation du *I*, mais l'énergie de volonté doit ici se comprendre sous sa forme stable, immobile, qui est celle du *Lri* (cette dernière lettre provenant - tout comme le *Ri* - de la période de repos dans l'acte créateur).

Dentales

[***TA***] se prononce comme dans le mot français "Tâter". Sa racine subtile réside dans "celle qui représente les huit éléments", autrement dit les huit *Ashtamahâlakshmî*. Il s'agit en fait de la personnification de l'énergie cosmique omnipénétrante, sous la forme de la déesse *Lakshmî*, elle-même connue sous huit aspects différents (les *Ashtamahâlakshmî*, *ashta* signifiant "huit" en sanskrit).

[***THA***] se prononce comme la lettre précédente mais interrompue par un *H* aspiré. Sa racine subtile représente *Yama*, premier homme à avoir trouvé la voie du paradis. *Yama* est à la fois le gardien et le juge du royaume des élus, ce qui fait de la lettre *THA* le symbole de la justice au sens judiciaire du terme.

[***DA***] se prononce comme dans le mot français "Damner". Sa racine subtile représente *Durga*, l'inaccessible épouse de *Shiva*, la "divine mère". Il s'agit en fait de la personnification du pouvoir d'exercer la clémence comme le châtiment.

[***DHA***] se prononce comme la lettre précédente, mais interrompue par un *H* aspiré. Sa racine subtile représente le soleil (*Sûrya*), c'est-à-dire ce qui est fixe par rapport à la mobilité. La racine sanskrite *DHÂ* signifie d'ailleurs "poser" ; elle implique une idée de fermeté et de stabilité.

[***NA***] se prononce comme dans le mot français "Navré". Sa racine subtile correspond à "ce qui a des facultés thérapeutiques".

Enfin les cinq labiales, de *PA* à *MA*, qui forment le groupe des *pa-varga*, se prononcent approximativement comme en français et sont censées provenir de la voyelle *U*, classée comme labiale par les grammairiens indiens. C'est dire que ces cinq lettres descendent de l'énergie de connaissance.

Labiales

[***PA***] se prononce avec un accent très grave comme dans le mot français "Pâté". Sa racine subtile représente *Varunâ*, grande divinité du panthéon védique, "qui entoure et contient le monde". Il est associé à l'univers, mais aussi à l'océan, ou encore à la loi morale, toujours avec cette connotation de matrice et de protection. Les racines sanskrites l'indiquent assez clairement, puisque *PAL* signifie "protéger", et que *VAN* (de la même racine que *Varuna*) signifie "recouvrir".

[***PHA***] se prononce comme la lettre précédente mais interrompue par un *H* aspiré. Sa racine subtile représente *Vishnu*, seconde hypostase de la trinité hindoue, et en réalité le principe de *sattvaguna* (la force centripète). Il signifie "celui qui pénètre", à la fois immanent et transcendant.

[***BA***] se prononce comme dans le mot français "Bâtir". Sa racine subtile représente *Brahma* le Créateur, la source, la semence de l'univers, première divinité de la trinité hindoue, et associée au principe de *rajoguna*, qui maintient sans cesse l'équilibre entre les deux forces antagonistes que sont *Vishnu* et *Shiva*.

[***BHA***] se prononce comme la lettre précédente mais interrompue par un *H* aspiré. Sa racine subtile représente *Kâlî*, associée à la racine du mot *kâla*, le temps. *Kâlî* est le principe temporel qui consume et détruit, rejoignant par là les racines *BHAJ* ("partage"), *BHAV*, ou encore *BHU*, associées à l'idée de devenir. Division et futur sont en effet deux connotations liées au phénomène du temps.

[***MA***] se prononce comme dans le mot français "Mât". Sa racine subtile représente l'élément humain, comme en témoignent les mots sanscrits *manas* ("pensée"), *mâtâ* ("mère", comme le mot latin "*mater*"), *manusya* (l'adjectif "humain"), *mama* ("d'une femme"), ou encore *mânus* ("l'ancêtre des hommes"), sans oublier bien sûr *mânusa*, particulièrement caractéristique puisqu'il signifie "homme" au masculin, "femme" au féminin, et "humanité" au neutre.

Section 3

Les consonnes non-classées

Elles appartiennent toutes au *ishat sprishta-ântaraprayatna* (effort intérieur léger) signalé dans la liste au début de ce chapitre, et se composent des quatre semi-voyelles, des quatre spirantes, et de la lettre finale (et contestée) *KSHA*.

Les quatre semi-voyelles (*YA, RA, LA, VA*), formant donc le groupe appelé *ya-varga*, constituent respectivement - selon la règle grammaticale pâninéenne - les substituts des voyelles *I*, *Ri*, *Lri*, et *U*, lorsque celles-ci sont placées devant une autre voyelle. La filiation, au sein de la série des émanations, est donc ce qu'on pourrait appeler une filiation naturelle, jeu de mots mis à part. On verra aussi plus loin, en examinant les *bîja*, que ces quatre lettres sont en relation symbolique avec les éléments Air, Feu, Terre, Eau, ceci ressortant déjà des émanations phonématiques correspondantes, telles qu'indiquées ci-dessous.

[***YA***] est une semi-voyelle qui se prononce comme le *J* allemand dans l'affirmation "*Ja*". Sa racine subtile représente le vent (donc l'élément Air), dont le mouvement rapide correspondrait (127) au retournement de l'énergie du *I* vers celle, fondamentale, du *A*.

[***RA***] est une semi-voyelle qui se prononce avec un *R* très doux comme dans le mot français "Merci". Sa racine subtile représente la supériorité, dans le sens de "ce qui est au-dessus de". Les racines sanskrites formées à partir de cette lettre, comme *RAJ* ("régner") ou *RI* ("ordonner") en sont des illustrations. Mais c'est bien évidemment vers la lettre substituée, c'est-à-dire *Ri*, qu'il faut se tourner pour saisir la nature du phonème *RA*. On y trouve l'illumination fulgurante, qui au niveau de l'actualisation se traduit par l'élément Feu.

[***LA***] est une semi-voyelle qui se prononce avec le *L* du mot français "Lit". Sa racine subtile représente *Indra*, roi des dieux auquel s'adressent le quart des hymnes du *Rig-Veda*. C'est le seigneur de la guerre, symbole du pouvoir mais aussi de l'amour envers ses dévots. Sur un plan à la fois plus grammatical et plus métaphysique, ce phonème doit être mis en correspondance avec la lettre *Lri*, dont nous avons vu qu'elle était une émanation paradoxalement stable, qui au niveau de l'actualisation correspond à l'élément Terre dans ce qu'il comporte d'immobilité.

[***VA***] se prononce comme le *W* de "*Water*" en anglais, ou comme dans le mot français "Ouate". Il ne faut jamais prononcer le *V* français de "Vacances", par exemple, qui n'existe pas en sanskrit ! Sa racine subtile représente *Varuna* en ce qu'il est lié aux éléments aquatiques, désignant donc clairement l'élément Eau (et non pas sous la forme solaire d'*Âditya* ni sous celle, enveloppante, liée à la lettre *PA*). Cette lettre viendrait de la juxtaposition du *U* et du *A* sous la forme *UA* devenue ensuite *VA*.

(127): C'est l'opinion d'André Padoux dans sa thèse de 1964, p. 240. Voir bibliographie.

Enfin voici les quatre spirantes, c'est-à-dire les trois *S* (sifflantes) et l'aspiration, groupe connu sous la dénomination de *sha-varga*. Dans les sifflantes, on reconnaîtra à nouveau l'action du *i* et de ses dérivées que sont *Ri* et *Lri*, ceci s'expliquant par le fait que l'énergie de volonté qui s'attache à cette lettre concerne particulièrement les manifestations sur le plan de l'actualité. Les spirantes sont appelées *ûshmân* ("vapeur") du fait qu'elles sont liées à l'exhalation.

[***SHA***] est la sifflante sans équivalent en français, qui se prononce comme le mot allemand "*Ich*", de façon maniérée. Sa racine subtile représente les déesses de l'opulence. On dit qu'elle correspond à une "vapeur" produite par le contact de l'énergie de volonté à l'état pur (donc celle du *I*) avec son objet, en un expir sous une forme sifflante.

[***SA***] se prononce comme dans le mot français qui désigne l'animal, le "Chat". Sa racine subtile représente les dieux de la connaissance que sont les *Dashamahâvidyâs* (aspects de *Shakti* au nombre de dix, *dasha* signifiant "dix" en sanskrit). Elle viendrait de la lettre *Ri* en raison de la fulgurance avec laquelle l'énergie de volonté s'incorpore à son objet.

[***SA***] se prononce avec un *S* très doux comme une dentale sourde, jamais comme le *Z* français, inconnu du sanskrit. Sa racine subtile représente *Bhairava*, aspect terrifiant de *Shiva*. L'énergie de volonté est à présent incorporée de façon stable à l'objet, ce qui est la suite logique (et la fin) du cycle des émanations précédentes, et correspond tout aussi logiquement à la lettre *Lri* et sa connotation de stabilité.

[***HA***] se prononce comme un *H* fortement aspiré. Sa racine subtile représente *Shiva*, troisième divinité de la trinité hindoue, en réalité le principe de *tamoguna* (la force centrifuge), c'est-à-dire la force d'anéantissement. C'est le point terminal de l'action émanatrice, la stabilité étant atteinte avec le phonème précédent. C'est aussi la forme condensée du *visarga* qui concluait les voyelles, la même notion de souffle, mais il s'agit cette fois d'un souffle plus prononcé car réellement manifesté et non plus intérieur à la conscience créatrice. On peut dire que c'est, comme dans un miroir, l'image manifestée du souffle créateur.

Quant à la dernière lettre, [***KSHA***], elle ne possède qu'une existence symbolique (voir l'annexe : "Translittération des caractères sanskrits") manifestant l'union indéfectible du couple *Shiva-Shakti*, mais aucune réalité grammaticale, ni métaphysique à proprement parler. Elle permet en outre de porter, quelque peu artificiellement, le nombre des phonèmes à cinquante.

Pour terminer, l'exposé du système scriptural sanskrit tel qu'il est utilisé dans les mantras ne serait pas complet s'il ne précisait que les *varna* (lettres), tout comme ce qui est parlé en général, ne peuvent manifester l'équivalence que de l'aspect actif (féminin) de Dieu. L'aspect passif, donc masculin, correspond au silence. Mais que l'on se rassure il n'existe pas, en tout cas à notre connaissance, "d'alphabet silencieux" ! La liste qui présentait les différentes catégories d'effort intérieur fait comprendre suffisamment ce qui remplace cet "alphabet". L'existence de ces deux constituants des lettres explique la complexité de la correspondance qu'elles entretiennent avec les niveaux supérieurs du *shabda*, le nombre des combinaisons étant très important.

"L'alphabet sonore" est suffisamment problématique, surtout aux oreilles d'un occidental, pour que l'on ne rajoute pas de difficultés supplémentaires ! Une question se pose cependant de façon flagrante à l'esprit du chercheur : celle de la prononciation juste, question à laquelle nous tenterons de répondre aussitôt après les annexes qui suivent.

i ⇒ volonté

TRANSLITTERATION DES CARACTERES SANSKRITS

Métaphysique de l'émanation phonématique

Les six premières voyelles, de *A* à *Û*, représentent un mouvement vers l'émanation, mouvement qui n'est encore qu'interne à la conscience créatrice et qui s'étend depuis l'énergie initiale de cette conscience à l'état pur jusqu'au stade de la manifestation elle-même, à travers six degrés de réalité. Les quatre lettres suivantes (*Ri,Rî,Lri,Lrî*) représentent le repos ou vide dans le processus créateur, comparable au septième jour de la Genèse biblique. L'union des deux *A* et du *I* forme un triangle s'exprimant par le *E* et s'accroissant dans le *AI*. L'activation vient avec le *O* (union du *A* et du *U*), et l'équilibre entre les énergies avec le *AU* (union du *A* et du *O*). Ce résultat équilibré se concentre sur lui-même dans le *bindu* (nasalisation) et s'exprime enfin par le souffle de l'aspiration sourde *H* (*visarga*).

Les consonnes sont une actualisation des voyelles, subordonnée à ces dernières dont elles sont la "condensation" à un stade plus grossier de l'émanation créatrice. C'est pourquoi le graphisme sanskrit prend pour structure matérielle principale la forme des consonnes. De même qu'il existe quatorze voyelles (en-dehors du *bindu* et du *visarga* qui sont des éléments d'accentuation), on distingue quatorze émanations consonantiques qui sont : le groupe des cinq vélaires, celui des cinq palatales, celui des cinq rétroflexes, celui des cinq dentales, celui des cinq labiales (un niveau d'émanation par groupe), *YA,RA,LA,VA*, les trois *S*, le *HA* (condensation finale de l'énergie), et le *KSHA*, consonne double (fusion de la première et de la dernière des véritables consonnes, *KA* et *SA*) qui symbolise la ré-union de *Shiva* et *Shakti* et le retour dans la source initiale de l'émanation phonématique.

Contrairement à une opinion quelquefois émise, la métaphysique indienne en général n'a jamais spéculé sur une quelconque correspondance numérologique des lettres, et ce propos est donc sans objet.

VOYELLES

अ A *a* grave	आ Â *a* grave redoublé	इ I comme le *i* français	ई Î *i* français redoublé	उ U *ou*	ऊ Û *ou* redoublé	ऋ Ri comme *Vater* en allemand
ॠ Rî comme *Vater* en allemand, redoublé	ऌ Lri comme *Engel* en allemand	ॡ Lrî comme *Engel* en allemand, redoublé	ए E comme *thé*	ऐ AI comme *faille*	ओ O comme *zone*	औ AU comme *Baum* en allemand

ANUSVÂRA : ◆ ou *ANUNÂSIKA* : ◆ M indique une nasalisation de la voyelle précédente	*VISARGA* : ◆◆ H faible aspiration sourde

ANUNASIKA

CONSONNES CLASSEES

En l'absence d'une autre voyelle, les consonnes sont suivies du *A*.

	occlusives sourdes		occlusives sonores		nasales
	non aspirées	aspirées	non aspirées	aspirées	
VELAIRES lieu d'articulation : entre la langue et le voile du palais	क KA comme le *k* français	ख KHA K'ha	ग GA comme *gare*	घ GHA G'ha	ङ NGA comme le *ng* allemand
PALATALES lieu d'articulation : entre la langue et la partie antérieure du palais	च CHA tcha	छ CHHA tch'ha	ज JA dja	झ JHA dj'ha	ञ ÑA comme *canyon*
RETROFLEXES lieu d'articulation : entre la pointe de la langue retournée vers l'arrière et la région antérieure du palais	ट TA pointe	ठ THA de la langue	ड DA retournée	ढ DHA vers	ण NA l'arrière
DENTALES lieu d'articulation : entre la langue et la région alvéolaire des incisives supérieures	त TA comme *tâter*	थ THA t'ha	द DA comme *damner*	ध DHA d'ha	न NA comme *navré*
LABIALES lieu d'articulation : entre les deux lèvres	प PA comme *pâté*	फ PHA p'ha	ब BA comme *bâtir*	भ BHA b'ha	म MA comme *mât*

CONSONNES NON-CLASSEES

Nota : La prononciation française du F, du V, et du Z, ne s'emploie jamais en sanskrit !

SEMI-VOYELLES	य YA comme le *j* allemand	र RA comme *merci* (très doux)	ल LA comme *lit*	व VA comme le *w* anglais
SPIRANTES	श SHA comme *ich* en allemand	ष SA comme le *ch* français	स SA comme le *s* français doux, jamais *z* !	ह HA *h* avec aspiration sonore

KSHA, dernière lettre théorique de "l'alphabet" sanskrit, est un symbole métaphysique mais non une réalité grammaticale.

A Energie de la pure conscience	**Â** Energie de félicité	**I** Energie de volonté	**Î** Souveraineté
U Eveil, éclosion	**Û** Manifestation	**Ri** Qui bouleverse	**Rî** Qui étourdit
Lri Qui éveille le désir	**Lrî** (lettre inutilisée)	**E** Qui contrôle	**AI** Contrôle l'élément masculin
O Hypnotique	**AU** Elément ascendant	**M** Activation sonore de l'énergie	**H** Souffle vital

KA Aspect créateur du son	**KHA** Obstruction	**GA** Ecarte les obstacles	**GHA** Destruction	**NGA** Démon
CHA Brillance (lune)	**CHHA** Gain	**JA** Esprits du mal	**JHA** Accomplissement	**ÑA** Aveuglement
TA (rétroflexe) Remords	**THA** (rétroflexe) Pouvoirs spirituels	**DA** (rétroflexe) Porte la connaissance	**DHA** (rétroflexe) Trésor caché	**NA** (rétroflexe) Chute mystique
TA (dentale) *Ashtamahâlakshmî*	**THA** (dentale) Justice (*Yama*)	**DA** (dentale) *Durga*	**DHA** (dentale) Fermeté, stabilité	**NA** (dentale) Facultés thérapeutiques
PA Contient le monde	**PHA** Force centripète	**BA** Maintient l'équilibre	**BHA** Le Temps qui détruit	**MA** Elément humain

YA Elément Air	**RA** Elément Feu	**LA** Elément Terre	**VA** Elément Eau
SHA Déesses de l'opulence	**SA** *Dashamahâvidyâs*	**SA** *Bhairava*	**HA** Force centrifuge

CORRESPONDANCES SUBTILES DES *VARNA*

Il est d'usage d'associer les différentes lettres (les *mâtrikâs*) de "l'alphabet" sanskrit (la *mâtrikâ*) aux huit directions de l'espace, selon la répartition traditionnelle suivante, basée sur les groupes qu'on appelle les *varga* (cf. *supra*).

GROUPES DE PHONEMES	CONTENU DES GROUPES	ORIENTATION
A-varga	16 voyelles	EST
Ka-varga	5 vélaires	SUD-EST
Cha-varga	5 palatales	SUD
Ta-varga	5 rétroflexes	SUD-OUEST
Ta-varga	5 dentales	OUEST
Pa-varga	5 labiales	NORD-OUEST
Ya-varga	4 semi-voyelles	NORD
Sha-varga	4 spirantes	NORD-EST

ORIENTATION DES DIFFERENTS GROUPES DE PHONEMES DE LA *MÂTRIKÂ*

Nous verrons, dans la quatrième partie, que ce principe peut connaître des exceptions lorsqu'il s'agit de trouver l'emplacement adéquat à la récitation (*japa*) du mantra. La géographie est aussi un élément sacré, ou à tout le moins sacralisé, ainsi qu'en témoignent les rituels d'édification des temples, au sein desquels l'orientation tient une place importante. De même, nous avons vu qu'il existait des divinités spécialement chargées de garder les différentes directions de l'espace.

Section 4

L'incidence de la prononciation

Dans un excellent ouvrage (128), John Blofeld écrit : "*Beaucoup de gens tombent dans l'erreur lorsqu'ils attribuent une trop grande importance à la façon de prononcer les mantras. Je suis convaincu que les composantes sonores qui participent à leur structure n'ont que peu d'importance en elles-mêmes*".

Il relate également l'histoire d'un moine indien qui, s'inquiétant de la santé de sa mère, rendit visite à celle-ci et fut étonné d'apprendre qu'elle se portait fort bien grâce à un mantra qui lui permettait de se nourrir de bouillie de rocher ! En érudit, il corrigea aussitôt les erreurs de prononciation, mais lorsque sa mère eût prononcé le mantra sous sa forme correcte, celui-ci perdit tout son pouvoir. Il lui demanda alors de le réciter comme avant, et le mantra retrouva tout son effet !

Faut-il en déduire qu'une prononciation fantaisiste n'aura aucune incidence sur l'efficacité du mantra ? Les choses ne sont probablement pas aussi simples.

Le même auteur souligne aussi, non sans raison, que le son *Om* est prononcé *Ung* par les tibétains, *Ang* par les chinois, et *Ong* par les japonais, sans pour autant perdre de son efficacité. Mais il relève qu'un néophyte qui réciterait à la perfection un mantra entendu de la bouche d'un maître n'en retirerait aucun effet...

Ainsi donc, comme le soulignent les *mantrashâstra*, le mantra est inopérant s'il n'est pas mis en relation avec ce qu'il représente dans le psychisme de celui qui le prononce. La "chaîne des équivalences" doit être ininterrompue, et s'il manque ne serait-ce qu'un seul maillon, la totalité du processus s'en trouve affectée.

Dans cette perspective, la prononciation du mantra semble pouvoir être "adaptée" en fonction de l'individu qui le pratique, sous la réserve que la valeur d'un logatome en tant que puissance d'expression doit toujours être prise en considération, cette dernière remarque découlant logiquement de la doctrine du *sphota*. En effet, s'il est vrai que la prononciation du *Om* peut se rapprocher d'une sorte de *Oung* au point de se confondre en pratique, aucune pratique ne confondra jamais *Om* et *Phat*, par exemple. Les remarques de John Blofeld doivent donc être pondérées en ce sens, et il faut considérer d'une façon générale que les phonèmes ne sont pas commutatifs mais associatifs dans la formation de l'élément sonore du mantra.

Il convient de remarquer aussi que les maîtres bouddhistes sont moins préoccupés de l'exactitude de la prononciation que les maîtres hindous, les tibétains étant plus pragmatiques et moins rigoristes que leurs voisins du sud. La plupart des mantras sont prononcés (y compris au Tibet) avec des mots sanskrits et visualisés avec des caractères sanskrits, mais il est certain que l'accent, tibétain, chinois, ou autre, modifie les données phonétiques de la stricte orthodoxie mantrique sans altérer notablement son pouvoir d'évocation ; d'ailleurs les maîtres tibétains qu'il nous a été donné de connaître sont peu soupçonnables d'être des fantaisistes à l'égard des mantras, malgré qu'ils aient tendance à nasaliser peut-être exagérément les phonèmes !

(128): "Les Mantras", p. 135. Voir bibliographie. Il existe de très nombreuses anecdotes du même type...

L'explication la plus juste de cette contradiction peut probablement se trouver dans une référence au *shabda* d'une part, et dans la prise en compte des objectifs précis que l'on assigne au mantra d'autre part.

En effet, si l'on considère que le processus mantrique suit de façon inévitable le canal du *shabda*, l'on doit se poser la question : si le *shabda* est partie intégrante du *Brahman* créateur, la loi d'équivalence n'implique-t-elle pas une précision très stricte sous peine de rater l'objectif ?

Or précisément, le *Brahman* créateur immuable ne doit pas être confondu avec *Parashabda*. Ce dernier, en tant que corps causal du son, implique déjà une idée de mouvement, et s'il est vrai qu'il constitue l'équivalent de *Shabdabrahman* en tant que cause de la création, il n'est pas lui-même un son manifesté mais un état d'agitation de la conscience du *Brahman*, ou si l'on veut de la conscience créatrice. Les différents états du *shabda* ne peuvent donc se concevoir qu'en tant qu'émanations de cette conscience, en tant qu'attributs, mais non en tant que *Brahman* lui-même, un peu comme la *natura naturata* de Spinoza (129).

Provenant de la conscience créatrice mais extérieur à elle, expulsé en quelque sorte, le *shabda* est donc un moyen - au sens littéral du terme - et puisqu'il est en relation avec la conscience intérieure de l'homme, ce moyen ne peut être mis en oeuvre que par elle dans le sens de la résorption. Dans ce cas, la prononciation n'aura d'importance pour le *shabda* que dans la mesure où elle influencera l'élan de la conscience intérieure elle-même. Dans cette perspective, une idéation auditive ou un "comportement locuteur" justes auront visé juste, même si la prononciation purement phonétique qui les accompagnait souffrait d'une approximation. D'où une certaine relativité de l'exigence de la stricte orthodoxie phonétique telle que l'enseignent les maîtres de l'hindouisme.

Au niveau du bouddhisme tantrique, tel qu'il se pratique au Tibet, par exemple, on doit de plus transposer le raisonnement au niveau d'une logique non-théiste, ce qui occulte peut être le concept de *Shabdabrahman* mais ne remet pas en cause les axiomes des *mantrashâstra* : tout ce qui existe se meut toujours, et tout ce qui se meut demeure accompagné de son ! Par conséquent, dans cette logique qui exclut la "fusion en Dieu" du champ du processus mantrique mais qui permet - par le jeu de la loi d'équivalence - de provoquer des effets sur les objets extérieurs à soi-même, seule l'équivalence stricte peut aboutir au résultat souhaité. Le pouvoir sur les choses nécessite une haute précision dans l'énoncé du mantra.

Il apparaît que les maîtres tibétains, bien qu'ils soient moins portés à la spéculation et à l'orthodoxie que les hindous, conservent une technique basée sur la prononciation qui - malgré l'apparente approximation de cette dernière - permet d'atteindre des objectifs matériels déterminés, chose qui préoccupe beaucoup moins les hindous, surtout intéressés par la réalisation yogique (ce mot étant pris dans son sens le plus élevé).

On peut donc conclure de tout ceci que la justesse dans la prononciation, si elle est indispensable à qui veut produire des effets "magiques" sur la matière, peut s'accommoder de certaines adaptations ou approximations dans une utilisation mystique théiste.

---

(129): Pour Spinoza, Dieu est la nature créante (*natura naturans*) et tout ce qui vient de lui (*natura naturata*) est aussi maintenu dans l'être par lui.

Les maîtres hindous sont donc assurés de réussir l'une comme l'autre de ces opérations, puisqu'ils prônent une prononciation parfaite. Les tenants du bouddhisme tantrique, qui pour leur part modifient volontiers la prononciation, devraient alors exclure de leurs projets les effets matériels. Or c'est justement l'inverse qui se produit.

Il y a là un mystère apparemment impossible à percer, mais dont la solution peut être trouvée dans certaines pratiques secrètes de la plus authentique tradition du *Mantrayâna*.

Les mantras de réalisation sont, comme nous l'avons dit, prononcés d'une façon adaptée à la phonétique tibétaine sans qu'il en résulte d'inconvénients, de même qu'ils pourraient être adaptés à une autre phonétique, française par exemple, à quelques différences près.

Les mantras ayant pour but de provoquer des effets matériellement perceptibles, d'attirer telle ou telle manifestation ou d'amener telle ou telle transformation sont, eux, **prononcés à haute voix avec l'intonation de l'accent autochtone, et simultanément de façon silencieuse, intérieurement, avec les corrections nécessaires pour restituer strictement la structure sanskrite orthodoxe**.

Cette méthode offre plusieurs avantages :

- elle permet de garder absolument secrète la prononciation réelle du mantra,
- elle facilite l'utilisation, par des étrangers (comme le sont les tibétains !), des phonèmes et surtout des groupes de phonèmes sanskrits, la prononciation intérieure étant moins "barbare" que le langage parlé,
- elle potentialise grandement, par la double prononciation, le pouvoir d'éléments aussi importants que les aspirations fortes ou les nasalisations longues.

Une telle pratique, moins difficile qu'elle n'y paraît de prime abord, est en réalité le gage d'une transmission sûre, fidèle, intégrale, et plus universelle, des structures mantriques. Elle a permis de conserver la tradition, de façon orale, sans aucune altération. C'est du moins ce qu'affirment des personnalités dont il n'y a guère de raison de mettre la bonne foi en doute.

L'instructeur transmet donc à l'initié le mantra dans son intégralité phonique, en prononçant les éléments secrets de façon exagérée mais à voix basse. Ceci signifie que l'initié devra ensuite prononcer ces éléments phoniques **intérieurement**. L'expérience démontre le caractère extrêmement puissant d'une telle prononciation.

On voit ainsi comment l'apparente contradiction doit être considérée, et à quel point la pratique permet de résoudre celle-ci d'une manière à la fois astucieuse et satisfaisante, bien que surprenante. On comprend également l'erreur dans laquelle tombent fatalement ceux qui cherchent à utiliser les mantras en fonction de la seule phonétique audible. Il leur manque toujours la clef de l'énigme !

CHAPITRE III

LES SYLLABES (*bîja*)

Section 1

Le concept du *bîja*

Nous touchons là au domaine le plus éminemment ésotérique de la théorie comme de la pratique des mantras. Car il faut bien, à un moment donné, que toutes les théories philosophiques, toutes les analyses de contexte ou de phonétique dont nous avons parlé, rejoignent un point de manifestation qui sera aussi la justification de la pratique.

Il faut que ces lettres, dont nous avons décrit les racines subtiles, les particularités phonétiques, et qui sont un peu l'équivalent des électrons, deviennent "manifestables" (nous pourrions dire "exploitables") sous formes d'atomes. Il faut qu'existe, à un certain stade du système, la plus petite unité de manifestation exprimable tout autant qu'observable.

Cette particule insécable par laquelle s'exprime, selon les *mantrashâstra*, tout le concept de la création, c'est le *bîja*.

Le *bîja* est composé de lettres, tout comme l'atome est composé d'éléments plus petits que lui. Mais si ces éléments (électrons) sont des "grains d'énergie", ils ne peuvent toutefois constituer une manifestation matérielle qu'en se combinant les uns aux autres. Il en va de même pour les lettres qui, bien que chargées de potentialités comme nous l'avons vu, ne peuvent s'exprimer qu'en combinaison avec d'autres lettres. Une consonne, telle que *T* ou *P* par exemple, ne peut être prononcée isolément. Une aspiration telle que le *H* n'a de sens qu'associée à une autre lettre. La voyelle *A*, si elle n'est pas dynamisée par une consonne, ne se justifie pas et ne peut exprimer le sens qu'elle contient. Une voyelle qui n'est pas interrompue par une consonne poursuit indéfiniment sa course, sans but. Mais ces quatre lettres combinées donnent naissance au *bîja Phat*, qui - lui - possède à la fois la valeur des quatre potentialités de ses constituants et... également sa valeur propre !

Ceci nous ramène à la première partie de cet ouvrage (voir "Mantras et logique de complexité") où nous indiquions que le Tout n'est pas inéluctablement égal à la somme des parties qui le constituent. Il existe, dans le mantra, un principe de "valeur ajoutée" caractéristique de la vie elle-même. Et cette valeur ajoutée qui désigne l'une des lois de la création, la loi d'extension, n'est autre qu'un effet de **potentialisation**, qui montre bien l'importance des *bîja*.

Les "électrons" (*varna*, les lettres) vont donc former des "atomes" (*bîja*), des "molécules" (*pada*, les "mots"), puis enfin des systèmes organisés (*vâkya*, les "phrases") par lesquels s'exprimeront, mais aussi s'accompliront, les processus créateurs. Le système constitue un langage créateur, si l'on peut dire, en même temps qu'un langage "à propos de la création", même s'il faut assortir le mot "langage" des réserves que nous avons évoquées précédemment.

C'est pourquoi la pratique des mantras est réellement d'usage sacré. La conscience créatrice s'incarne dans le verbe et l'imprègne de son énergie (*Shakti*). L'homme, en véhiculant et en manipulant ce verbe, rejoint ainsi la conscience du *Brahman* au point de s'y fondre totalement, ce qui est évidemment le but ultime des mantras.

Au sens strict du terme le *bîja* est une "semence" formée d'une seule lettre, dynamisée au moyen du *bindu* (*anusvâra* ou résonance nasale), d'une aspiration (*visarga*), ou encore d'une consonne comme un T, par exemple. Cependant, en pratique, le *bîja* représente une construction plus complexe, bien que monosyllabique. Si le *bîja* est parfois composé de deux éléments (comme *Ah*), il peut atteindre un haut niveau de densité (comme dans *Kshraum*, où la combinaison de trois consonnes initiales compatibles, d'une voyelle double, et du *bindu*, forme un ensemble assez complexe) tout en restant monosyllabique. Il est vrai qu'un linguiste considèrera qu'il existe plusieurs syllabes dans *Kshraum*, mais dans la pratique mantrique ces syllabes n'en forment qu'une.

Certains pensent que l'on peut attribuer le caractère de *bîja* à des mots courts comportant un contenu sémantique réel, précis, ce qui s'oppose à la nature même du *bîja* ; cette confusion entre morphème et sémantème est une erreur de base prouvant une totale incompréhension de ce qu'est réellement le *bîja*.

En effet, comme le souligne à juste titre John Woodroffe, "*les Bîja n'ont aucune signification par rapport à l'usage ordinaire du langage, et pour cette raison ils ont constitué un sujet de ridicule pour ceux qui ignorent le Mantrashâstra*". Des vocables tels que *Hrîm, Klim, Phat, Hrîh, Krîm, Aim, Shrîm, Dum, Gam, Glaum*, etc.... n'ont pas plus de champ sémantique que des onomatopées comme "Vlan", ou "Vroum", en français, ce qui ne veut pas dire qu'une onomatopée ne peut acquérir par la suite un champ sémantique propre avec l'usage, mais qu'au départ elle en est dépourvue. Nous retrouvons ici l'hypothèse de Staal (cf. *supra*, "Introduction à la structure des mantras") à propos de l'antériorité du mantra par rapport au langage parlé.

Il semble possible en effet, nous en avons vu des exemples en étudiant les lettres de la *mâtrikâ*, que les premiers *bîja*, formés simplement des phonèmes initiaux assortis d'une terminaison nasale, soient réellement d'origine très ancienne et aient servi de base aux différentes racines du sanskrit. Nous avons perdu, depuis, la signification de ces éléments de base, dont certains ont pu être révélés alors que d'autres étaient proprement imitatifs (donc suggestifs). Dans ce sens, et toutes proportions gardées bien entendu, "Vlan" serait un *bîja* tandis que "Amour" serait de la catégorie des *pada*, pour prendre des exemples dans la langue française.

La véritable signification du *bîja* ne prend pas sa source dans le langage courant, mais dans la réalité supérieure du *shabda* ; on ne peut absolument pas en avoir une compréhension intellectuelle mais seulement une appréhension psychique. Ceci nous ramène à la théorie du "nom substantiel" exposée dans la première partie de ce livre, et replace le *bîja* à la vraie et seule position qu'il doit occuper : le trait d'union entre le monde des noumènes et le monde des phénomènes.

Le *bîja* possède une double nature, à la fois actualité sonore accomplie, audible, et forme de la puissance subtile de *Shakti*, énergie vivante dont les émanations se projettent sous l'aspect de l'univers créé. C'est dire que la loi d'équivalence est considérée par les *mantrashâstra* comme une réalité : le *bîja* d'un *yidam* **est** le *yidam*, en d'autres termes le signifiant **est** le référent dans une sorte d'intégration des éléments linguistiques et extralinguistiques.

Il faut toutefois signaler que le "pouvoir d'équivalence" du *bîja*, s'il concerne la nature du référent, ne s'étend pas aux attributs de celui-ci, attributs vis-à-vis desquels il ne présente que des termes non-connotatifs. C'est pourquoi, à côté du principe que désigne le *bîja*, il n'est pas inutile d'utiliser des mots (*pada*) qui vont préciser l'élément véhiculé (voir *infra*, chapitre IV).

Mais ce qui peut apparaître comme une restriction tient en fait à la différence de niveau entre la nature et les attributs de l'objet. Le *bîja*, en tant qu'approximation du nom substantiel (cf. première partie, chapitre II, section 3), a pour fonction d'exprimer la nature du référent et non les aspects, changeants par définition, de celui-ci.

Le *bîja* est un centre, le centre de la communion entre réalité et actualité : c'est le lieu où sujet et objet s'épousent et se transcendent mutuellement dans un acte de connaissance pure. Centre de perspective, il est en même temps centre de construction. A la fois infra et supra-linguistique, il n'est pas relié au langage des hommes, sinon par sa forme audible. C'est le langage des archétypes, et sous son aspect non-audible c'est le langage des dieux.

Section 2

Valeur des logatomes

Pour dépasser le stade purement descriptif et doctrinal à propos du *bîja*, on doit chercher à comprendre de quelle façon celui-ci peut constituer un pont entre notre monde et l'autre...

Nous devons pour cela abandonner - et ce n'est pas facile - la conception de la parole servante pour atteindre celle de la parole génératrice. Phénoménalement parlant, le *bîja* opère la transformation de l'état pulvérisé (les lettres qui le composent) à l'état unifié (le *shabda*, qu'il est et pourtant qu'il rejoint). C'est une véritable réintégration continue qui se produit dans la conscience du pratiquant, lequel ne considère plus la création comme esprit et comme verbe, mais comme esprit-verbe.

On pourrait dire par extrapolation qu'il y a "divinisation" du *bîja* dans la conscience intérieure de celui qui le prononce ; les *mantrashâstra* n'indiquent-ils pas que le *bîja* et le *yidam* ne sont qu'une seule et même réalité ? Le point d'équilibre final du mouvement cosmique se place alors du côté de la superstructure (il s'agit du "sur-composé" par rapport au langage) et non pas du côté de l'infrastructure (le langage "dé-composé" que sont les lettres).

Pourtant les *bîja* sont bel et bien composés de ces lettres. Est-ce à dire que le "sur-composé" serait composé lui-même du "dé-composé" ? C'est encore plus complexe que cela : dans une sorte de schéma de causalité récursive (130), les lettres issues de l'esprit créateur (autrement dit de *Shabdabrahman*) rejoignent, en se combinant, le même esprit créateur, en s'imprégnant au passage de conscience. C'est par cette conscience que la structure matérielle redevient l'esprit dont elle dérive, à cette (très importante) différence près qu'elle devient esprit conscient.

Il y a donc phénomène de spiritualisation.

Dans le même temps il y a extension de conscience, augmentation de capital dirait-on en économie... A chaque combinaison de lettres dans un *bîja*, quelque chose d'irréductible aux éléments isolés émerge dans un ordre nouveau. Ceci fait immédiatement penser à la conception teilhardienne du "langage des causes finales", ce "faisceau d'axes de progression" (131) par lequel la création s'accomplit au moyen d'une structure matérielle spiritualisée, bien que les *bîja* se placent dans le cadre d'une théologie de la Parole, par conséquent éloignée des schémas teilhardiens...

---

(130): Voir première partie : "Mantras et logique de complexité".
(131): "Esquisse d'une Dialectique de l'Esprit" - 1946.

L'oeil immuable contemplant la multitude de ses apparences, Dieu prenant conscience de lui-même, en quelque sorte, au travers de la création, dans un processus à l'échelle cosmique, n'est-ce pas là une doctrine profondément ancrée dans la théorie ésotérique occidentale de la réintégration ? Le *bîja* prend sa personnalité, son identité propre, au-delà, bien au-delà de ses *varna* constituantes, et dans cette propriété réside la valeur du logatome, être distinct, "éveillé" dirait-on en philosophie bouddhiste, mais être relié au cosmique car constitué lui-même de l'essence cosmique, à qui il amène - en retour - la conscience.

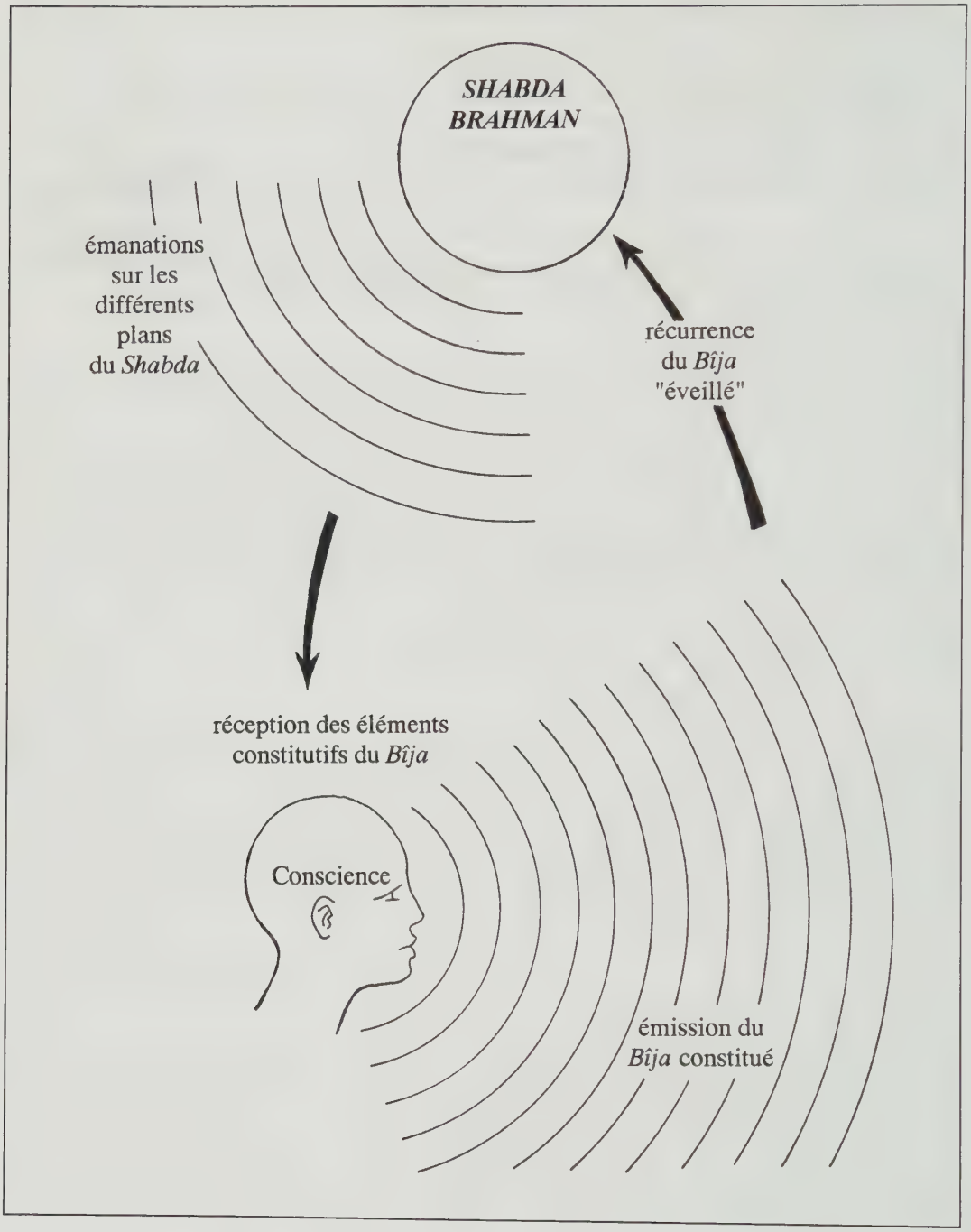
L'homme peut alors être considéré comme une micro-conscience transformatrice de l'énergie de l'esprit, un "agent du cosmique" pourrait-on dire. Dans cette perspective, les *bîja* sont les outils qu'utilise cet agent. Nous retournons alors à la signification étymologique du mot mantra, "outil de l'esprit".

Les schémas suivants devraient permettre de mieux comprendre les différents processus que nous venons d'évoquer.

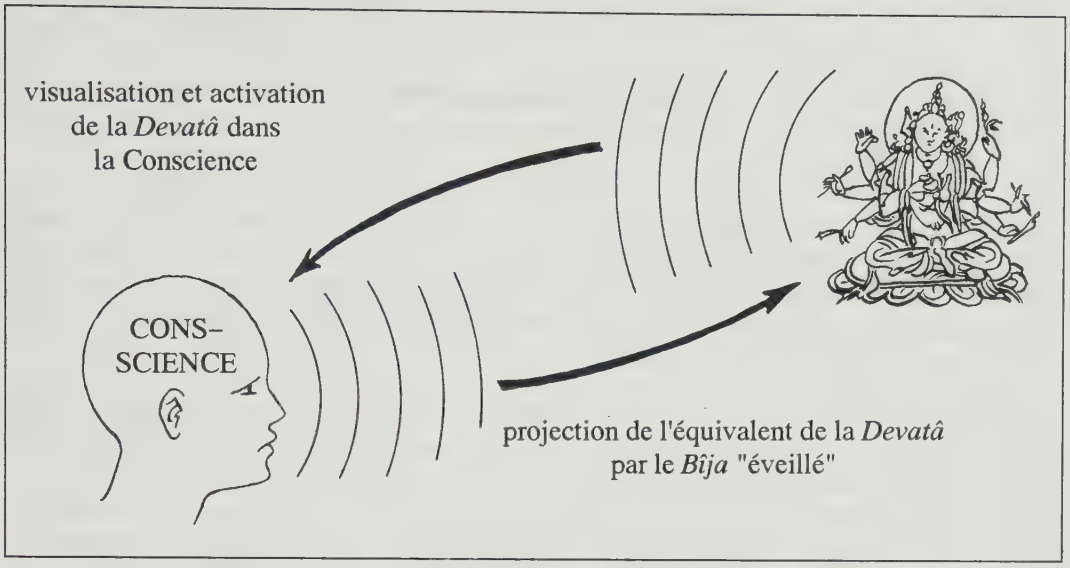
Le premier illustre de façon très simplifiée le mécanisme à travers lequel les émanations du *shabda*, atteignant la conscience du pratiquant sous la forme des éléments constitutifs du *bîja*, entraînent l'élaboration et l'éveil de celui-ci, avant qu'il ne soit réémis, chargé de conscience, vers sa source cosmique, enrichi de la "valeur ajoutée" de l'expérience.

mantra : outil de l'esprit

logatome !



LE PROCESSUS DE REINTEGRATION CONTINUE



LE PROCESSUS D'ASSIMILATION CONSCIENTE

Le second schéma montre de quelle façon la *devatâ* (132), présente dans la conscience du pratiquant et activée par celui-ci, devient objet de projection au moyen du *bîja* "éveillé". Mais l'on observe que sujet de visualisation et objet de projection ne sont pas pour autant symétriques !

Les vibrations du *bîja* règlent celles de l'enveloppe physique du pratiquant, et à travers la puissance de son effort surgit la forme de la *devatâ* qu'il est. Car n'oublions pas que s'il s'agit d'un *yidam*, il est aussi intérieur à nous-mêmes.

Afin de manifester son action à l'intérieur de notre être, le *bîja* dispose d'un système de correspondances établies par les *mantrashâstra*, donc la tradition ancestrale des mantras, en fonction de l'expérience des *rishi* et des révélations qui leur ont été faites. Cette tradition n'a jamais été démentie jusqu'à présent, et conserve donc toute son actualité.

Voyons à présent quelles sont ces correspondances, à un niveau tout à fait spécifique à la métaphysique hindo-bouddhiste qui est celui des *chakra*.

(132): On peut naturellement transposer ce schéma *a fortiori* au principe du *yidam*.

yidam

Section 3

Correspondances des *bîja*

Le son vocal d'un *bîja* diffère des sonorités de la langue vulgaire en ce sens qu'il ne possède pas, comme nous l'avons vu, de contenu sémantique (mais il peut lui-même constituer une racine), et qu'il déclenche dans les profondeurs de la conscience un faisceau de connotations, d'équivalences, ainsi que de "mouvements" de l'être intérieur, affectant par conséquent l'ensemble psycho-somatique.

Les *bîja*, tout comme les *varna*, stimulent les différentes "zones de convection d'énergie" (133) que sont les *chakra*. Pour Ajit Mookerjee :"*Bien qu'il soit la plus petite unité sonore, celui-ci contient pourtant, dans sa plénitude, la puissance de la doctrine. Manifesté, le Bîja-Mantra crée une vibration dans le cerveau, et l'on considère que, même lorsque la répétition en est interrompue, l'effet continue. Bien plus, on admet que la puissance engendrée par un Bîja-Mantra particulier peut être emmagasinée dans le centre cérébral et activée à volonté*". Il faut souligner également que cette énergie accumulée peut être déplacée d'un point de la tête à un autre, et aussi projetée par le pratiquant en-dehors de lui-même.

De quel processus physiologique précis les vibrations émises par les *bîja* suivent-elles le cours pour atteindre et activer les zones de convection en question ? On considère généralement que le phénomène de nasalisation (qui n'est autre que l'*anusvâra*), caractéristique des *bîja*, en abaissant le voile du palais, envoie une grande part de l'air pulsé par les poumons en direction des résonateurs supérieurs que sont les fosses nasales. Celles-ci sont recouvertes par une muqueuse recouvrant les trois lames osseuses que l'on nomme "cornets", ces derniers étant séparés par des canaux, les "méats". La muqueuse qui les couvre est innervée par les systèmes orthosympathique et parasympathique. Les vibrations des *bîja* créeraient donc des *stimuli* puissants au niveau des points réflexes de la muqueuse endo-nasale correspondant à ces deux systèmes.

Cette explication, pour plausible qu'elle paraisse, n'est sans doute qu'un embryon de description, et il n'appartient évidemment pas à un ouvrage comme celui-ci d'aborder la médecine et la psychologie. Nous incluons à cet endroit la psychologie car il paraît certain qu'au-delà des implications purement physiologiques, la prononciation des *bîja* met en oeuvre également des processus dans le circuit psycho-mental.

Il convient de remarquer, à ce point de nos explications, que le domaine des *chakra* constitue une théorie fort complexe, typiquement tantrique bien qu'incluse également dans les enseignements classiques du *Yoga*. La fortune qu'elle connaît depuis un certain temps dans les pays occidentaux a encouragé la publication de nombreux ouvrages de vulgarisation, qui ont totalement dénaturé cette doctrine en la simplifiant. Mais cette volonté de simplification est inapplicable à l'orient, il faut le répéter, et c'est au chercheur occidental de s'adapter aux schémas complexes, sous peine de voir ceux-ci lui échapper sans appel.

---

(133): Nous sommes redevables de cette expression au Dr. Paul Dupont.

Il est assez malhonnête d'abuser de la crédulité populaire en prétendant expliquer simplement ce qui ne peut pas l'être, quand ce n'est pas expérimenter ou faire pratiquer à des personnes des méthodes de "manipulation" des *chakra*, quelles qu'elles soient. Des accidents sont ainsi survenus, par suite d'incompétence notoire, l'erreur la plus courante étant de considérer cette doctrine comme étant du domaine médical alors qu'aucun usage thérapeutique ni aucune réalité anatomique ne peuvent s'attacher aux *chakra*. Les diagrammes divers indiquant leur localisation les ont fait confondre à tort avec des centres nerveux, et des usurpateurs - qui ne sont d'ailleurs pas médecins - en ont tiré des pratiques condamnables parce que dangereuses.

La doctrine des *chakra* recouvre en réalité une philosophie complète, tout comme celle des mantras. Il existe non pas six ou sept mais un grand nombre (variable selon les écoles) de ces "étapes du retour de l'énergie" que sont les *chakra* (134). C'est, pour en définir très grossièrement la notion, le parcours de la *Shakti* (présente en chaque individu sous forme de *kundalinî*) en direction de *Shiva*, son divin époux, à travers un certain nombre de "passages" ou de "percées" que l'on nomme *chakra*. On devine qu'aucun usage thérapeutique ne peut en être effectué, à moins de considérer l'incarnation elle-même comme un fait pathologique, et que nul ne peut - pas même le Seigneur *Shiva* - manipuler de l'extérieur cette opération qui est directement liée au processus de réintégration de l'homme dans la divinité. La pratique intérieure, très élevée, consistant à faire aboutir ce processus, est le *Kundalinî-Yoga*.

Certes le corps humain, comme toute matière, constitue dans la philosophie hindoue une objectivation de l'esprit, et à ce titre il est exact que la course de la *kundalinî* provoque des effets sur l'être physique, ce qui se traduit par des conséquences sur les centres nerveux (mais pas seulement). Par contre, il est évidemment impossible d'inverser la relation sujet/objet en prétendant influencer le parcours de la *kundalinî* par une quelconque action sur des "centres", quels qu'ils soient ! Par analogie, si l'action d'un virus provoque une inflammation qui se traduit par une rougeur de la gorge, ce n'est pas en se teintant la gorge de blanc que l'on agira sur le virus...

La métaphysique qui sous-tend la doctrine des *chakra* est abondante et luxuriante, comme on peut s'en douter, et la notion même "d'énergie" qui s'attache à la *kundalinî* est malaisée à définir en termes de philosophie occidentale, car elle échappe à l'analyse. Elle n'est pas de nature psychique, mais éveille la puissance psychique à travers les canaux du corps subtil appelés *nâdi*, lesquels n'ont aucune traduction en termes d'anatomie. De plus, le parcours de la *kundalinî* n'est pas linéaire mais dialectique, et le terme symbolique autant qu'approximatif de "noeuds" - qui décrit ses différentes étapes - indique suffisamment la complexité de leurs développements. Notons que la doctrine tibétaine, qui n'envisage que cinq *chakra*, se présente sous un aspect plus pragmatique (si l'on peut dire !), et en tout cas plus axé sur la dynamique énergétique, que la théorie de l'hindouisme, ce qui ne signifie pas qu'elle soit facilement accessible.

Ces considérations à propos des *chakra* n'étant finalement qu'un élément adjacent dans l'étude du mantra, nous ne nous y attarderons pas plus que ce qui est strictement nécessaire. Ceci étant exposé, il nous faut quand même mentionner que la tradition mantrique distribue de façon très précise les *bîja*, et les *varna*, aux *chakra* tels qu'on les considère le plus couramment.

---

(134): Sans compter les trois "canaux" principaux, les dix "canaux" secondaires, les seize "supports", les douze "noeuds", les trois "objets", les cinq "vides", les trois "astres", les trois "énergies", etc... Les cinq, six, ou sept *chakra* généralement présentés ne concernent que le microcosme humain, et encore dans sa réalité subtile, et non physique.

Le tableau de l'annexe ci-après établit les correspondances, ou les concordances si l'on veut, entre les éléments de la *mâtrikâ* (lettres), les *bîja*, et les *chakra*, en incluant les éléments extérieurs (*devatâ* et *shakti*) ainsi que les *tattva* qui y sont associés, les *chakra* étant en quelque sorte "gouvernés" par les éléments phonématiques et les divinités, mais pas par l'homme répétons-le !

Typiquement tantriques, les *devatâ* sont des divinités généralement masculines, accompagnées de leurs partenaires au féminin : les *shakti*, formant ainsi des couples que l'on assigne aux différents *chakra*, afin de personnaliser les principes régulant ceux-ci. Quant aux *tattva*, ils sont synonymes de "l'ainsité" (135) et désignent les principes eux-mêmes, indépendamment de toute divinité personnificatrice et, pourrait-on dire, au-delà de celle-ci. Nous avons abordé cette question dans la première partie.

Il convient de considérer le tableau suivant à titre exclusivement documentaire, sans y voir aucune amorce d'explication, car les *chakra* pourraient constituer à eux seuls l'objet d'une recherche de longue haleine.

Quoiqu'il en soit, leurs corrélations symboliques se présentent comme suit :

MÛLÂDHÂRA comporte quatre pétales rouges frappés des lettres *VA, SHA, SA, SA*. A l'intérieur, un carré jaune représente l'élément Terre avec le *bîja Lam* (qu'on appelle aussi *Bhûbîja*). A l'intérieur de ce carré, un triangle pointe en bas renferme la *kundalinî* assoupie, lovée en trois tours et demi autour du *svayambhu-linga*, ce qui symbolise sa forme non-manifestée. Ce *chakra* est associé à la force de cohésion de la matière (*prithivî*) et au sens de l'odorat. Il correspond traditionnellement aux pieds, considérés comme organes d'action. Sa divinité tutélaire est *Brahma*, avec sa *shakti* : *Dâkinî*.

SVÂDHISTHÂNA comporte six pétales rouge vermillon portant les lettres *BA, BHA, MA, YA, RA, LA*. A l'intérieur, un croissant d'un blanc lumineux représente l'élément Eau avec le *bîja Vam* (qu'on nomme également *Sudhâ-bîja*). Ce *chakra* est associé à la force de contraction (*ap*) et au sens du goût. Il correspond aux mains, considérées comme organes d'action. Sa divinité tutélaire est *Vishnu*, avec sa *shakti* : *Râkinî*.

MANIPÛRA comporte dix pétales bleus portant les lettres *DA, DHA, NA, TA, THA, DA, DHA, NA, PA, PHA*. A l'intérieur s'inscrit un grand triangle pointe en bas de couleur rouge, qui représente l'élément Feu, avec le *bîja Ram* (*Vahni-bîja* ou encore *Agni-bîja*). Ce *chakra* est associé à la force d'expansion (*tejas*) et au sens de la vue. Il correspond à l'anus, organe d'action. Sa divinité tutélaire est *Rudra*, avec sa *shakti* : *Lâkinî*.

AÑÂHATA comporte douze pétales dorés portant les lettres *KA, KHA, GA, GHA, NGA, CHA, CHHA, JA, JHA, ÑA, TA, THA*. A l'intérieur, un hexagramme formé de deux triangles inversés, de couleur gris de fumée, représente l'élément Air avec le *bîja Yam* (*Vayû-bîja*). Ce *chakra* est associé au mouvement perpétuel (*vâyu*) et au sens du toucher. Il correspond au pénis, organe d'action. Sa divinité tutélaire est *Ishâ*, avec sa *shakti* : *Kâkinî*.

(135): Ce néologisme est utilisé par les commentateurs des textes tantriques pour caractériser la nature essentielle de toutes choses.

VISHUDDHA comporte seize pétales de couleur pourpre frappés de la totalité des voyelles, de l'*anusvâra M*, et du *visarga H*, ce qui représente potentiellement l'ensemble des *bîja* idéaux, et place *vishuddha* dans une position très particulière du point de vue de la pratique mantrique. A l'intérieur, on trouve un triangle dans lequel s'inscrit un cercle blanc, porteur du *bîja Ham* (lequel exprime tout à la fois l'aspiration et la nasalisation, sur la base de la voyelle *A*, ce qui en fait un élément de première importance et une sorte de symbole du *bîja*, que l'on nomme *Nabho-bîja*). Ce *chakra* est, de plus, associé à l'*âkâsha* ("l'éther, l'espace") et au sens de l'ouïe. Il correspond à la bouche, organe d'action, et c'est donc le canal privilégié des grandes expériences mystiques utilisant le son, qu'il s'agisse de l'émission ou de la réception. Sa divinité tutélaire est *Sadâshiva* sous son aspect androgyne d'*Ardhanârîshvara*, avec sa *shakti* : *Shâkinî*.

AJNÂ comporte deux pétales blancs portant les lettres *HA* et *KSHA*. A l'intérieur, un triangle blanc pointe en bas contient le *bîja A* surmonté de l'*anusvâra* (136). Ce *chakra* est associé aux facultés mentales (*manas*). Sa divinité tutélaire est *Shambu*, avec sa *shakti* : *Hâkinî*.

SAHASRÂRA comporte mille pétales, comme l'indique son étymologie (*sahasra* : mille, et *ara* : pétale de lotus) sur lesquels sont inscrites vingt fois les cinquante lettres de la *mâtrikâ*. D'une nature supérieure aux six autres, c'est le point où la *kundalinî shakti* rencontre la suprême conscience. Toutes les possibilités sonores, au grand complet, sont offertes, et se résolvent dans le *bîja Om*, qui constitue donc la correspondance mantrique de ce *chakra*. En outre, selon Satyanandi Giri, la *kundalinî* traverse les dix-huit cercles d'énergie subtile entourant sahasrâra avant de s'unir à *Shiva* lui-même, ce qui fait du Seigneur la divinité tutélaire associée à *sahasrâra chakra*, en compagnie de sa contrepartie *Shakti* bien entendu.

Le circuit de la *kundalinî* à travers les *chakra*, comme celui des lettres et des *bîja*, s'achève donc avec la fusion dans le couple créateur, par un processus dont la correspondance mantrique est *Om*, où s'opère la fusion de la dualité, de la cognition et de l'intuition, de la *stasis* et de la *dynamis*, la sublimation des phénomènes, le dépassement du *samsâra*, en un mot la transcendance.

On peut, pour finir, mentionner les animaux symboliques qui sont en relation avec les *bîja* dans les cinq premiers *chakra*, à savoir : *Lam* avec *Airâvata*, l'éléphant d'Indra qui possède sept trompes, *Vam* avec le *makara*, *Ram* avec le bélier, *Yam* avec la gazelle, enfin *Ham* avec l'éléphant blanc à six défenses.

De même on retiendra, au passage, les correspondances des *bîja* avec les éléments cosmologiques : *Lam* avec la Terre, *Vam* avec l'Eau, *Ram* avec le Feu, *Yam* avec l'Air, *Ham* avec l'Ether (*âkâsha*).

Les deux *chakra* supérieurs ne comportent aucune correspondance animale, ni élémentaire.

---

(136): Certaines interprétations attribuent le *Mahâbîja Om* à l'*ajnâ chakra*. Ceci semble être une erreur assez courante, mais que ne commet pas la tradition tibétaine qui relie ce *chakra* au *sahasrâra*, dont il constitue une sorte de satellite. Cette situation de dépendance justifie, selon le *Lama* Anagarika Govinda, le fait qu'*ajnâ* ne possède que deux pétales.

ILLUSTRATION	*CHAKRA*	POSITION
	SAHASRÂRA (millier)	glande pinéale
	ÂJNÂ (commande)	plexus cervical
	VISHUDDHA (pur)	plexus laryngal
	AÑÂHATA (non-frappé)	plexus cardiaque
	MANIPÛRA (site du joyau)	plexus épigastrique
	SVÂDHISTHÂNA (plaisant)	plexus hypogastrique
	MÛLÂDHÂRA (centre-racine)	plexus pelvien

CORRESPONDANCES MANTRIQUES DES *CHAKRA*

PETALES	LETTRES	*BÎJA*	*DEVATÂ*	*SHAKTI*	*TATTVA*
1000	20 x 50	*OM*	*Shiva*	*Shakti*	Conscience pure
2	*ha, ksha*	*A*	*Shambu*	*Hâkinî*	mental
16	*a, â, i, î, u, û, e, ai, o, au, ri, rî, lri, lrî, m, h*	*HAM*	*Sadâshiva*	*Shâkinî*	ouïe
12	*ka, kha, ga, gha, nga, cha, chha, ja, jha, ña, ta, tha*	*YAM*	*Ishâ*	*Kâkinî*	toucher
10	*da, dha, na, ta, tha, da, dha, na, pa, pha*	*RAM*	*Rudra*	*Lâkinî*	vue
6	*ba, bha, ma ya, ra, la*	*VAM*	*Vishnu*	*Râkinî*	goût
4	*va, sha, sa, sa*	*LAM*	*Brahma*	*Dâkinî*	odorat

Les lettres sanskrites figurent ici dans une translittération purement phonétique facilitant leur prononciation.

Section 4

Glossaire des *bîja* principaux

Structurellement le *bîja* est formé d'une ou plusieurs consonne(s) animée(s) par une voyelle, se "condensant" elle-même dans l'*anusvâra* (le plus courant), le *visarga*, ou exceptionnellement une autre consonne (comme le *T* dans *Phat*). Mais ce peut être, plus simplement, une voyelle seule à laquelle la nasalisation de l'*anusvâra* donne une dimension de *bîja* (comme *Am*, ou *Em*), ce qui est d'ailleurs la structure la plus orthodoxe en théorie.

Dans tous les cas il y a co-activité de la voyelle et de la (ou des) consonne(s), et le plus souvent le caractère mantrique est affirmé au moyen du *bindu* que nous transcrivons par un *M* final. On dit volontiers que l'union de *Shiva* et *Shakti* est comparable à celle des deux lèvres de la bouche qui se rejoignent pour former le *M*, le fruit de cette union étant le germe, mot qui se traduit littéralement par *bîja*.

L'aspect le plus pur du *bîja*, d'un point de vue métaphysique, serait la juxtaposition phonétique (bien que l'écriture du sanskrit la transformerait en superposition) d'une voyelle et du *bindu*, ce dernier faisant à la fois fonction de dissipateur et de propagateur de l'énergie issue de l'effort intérieur dont nous avons parlé (cf. *supra*, chapitre II). Mais en pratique, il contient souvent au moins une consonne supplémentaire.

Nous avons dit également que le *bîja* est généralement monosyllabique, même si d'un point de vue purement littéraire on l'analyse parfois comme une pluralité.

En théorie, toutes les combinaisons possibles des lettres de "l'alphabet" sanskrit formeraient des *bîja*. La règle de construction étant assez simple, nous pouvons parfaitement imaginer, en théorie toujours, des montages tels que :

BH + R + AU + G = BHRAUG
DH + Î + CH = DHÎCH
Ñ + AI + T = ÑAIT

ou même des structures imprononçables :

JH + KH + R + SH + AU + R + T = JHKHRSHAURT !!! Des mantras monosyllabiques composés d'éléments ainsi juxtaposés s'appellent des *pindamantra* ("mantra-bloc").

La pratique et la tradition ont cependant fini par imposer des modèles, lesquels ont été consignés dans les écrits tels que le *Tantrâbhidhâna* et d'autres. Ces derniers fournissent une courte analyse des *bîja* principaux, ainsi que le nom de la divinité tutélaire à laquelle ils se rapportent. Cette *devatâ*, si elle fait l'objet de nombreuses considérations doctrinales dans les textes indiens, ne doit toutefois pas laisser penser qu'elle entretient une correspondance univoque avec le *bîja* qui la caractérise.

C'est dire qu'il n'existe pas à proprement parler de légitimité autre que symbolique dans les correspondances *bîja/devatâ*. Pourquoi ? Parce que s'il en existe une, elle doit se fonder sur une personnalisation de la correspondance, autrement dit de la relation, et celle-ci devient alors bien plus une relation entre le pratiquant et la *devatâ* qu'entre celle-ci et le *bîja*. On ne doit pas oublier que le *bîja* n'a de sens que s'il est associé à une activité consciente, donc personnelle.

Ainsi, *Shiva* pourra être invoqué à l'aide d'autres *bîja* que *Haum* ; certains seront plus efficaces, en fonction de l'individu qui les pratique, par rapport au "concept *Shiva*" qu'il est en mesure d'intégrer. C'est pourquoi le maître (*guru*) tient une si grande place dans le choix des termes du mantra qu'il donne à son disciple à la suite d'une sorte de "visualisation auditive".

Les *bîja* suivants sont donc présentés à titre indicatif dans leur acceptation la plus commune, sans préjudice des interprétations spécifiques, et bien entendu sans prétendre à l'exhaustivité, car ils pourraient à eux seuls remplir plusieurs traités, chacun représentant en effet une véritable doctrine.

ÂH est un *bîja* possèdant la caractéristique de ne pas se fondre dans la nasalisation du *M* mais dans la projection de l'aspiration du *H*. Premier son émis par l'être humain à sa naissance, le *A* en tant que lettre correspond à l'énergie de la pure conscience. On l'associe au *Logos*, au Verbe, et à la faculté du langage en général. Le *visarga H* est le souffle vital permettant l'émission. Dans le bouddhisme, *Âh* est traditionnellement le *bîja* d'*Amoghasiddhi*, l'un des cinq *Dhyâni-Bouddha*. Etymologiquement, c'est "celui qui réalise son but sans se troubler". Il représente l'action spontanée provoquée par la prise de conscience de l'unité de la vie et de la spécificité de chacune de ses formes.

AHAM est un *bîja* à part entière, en ce qu'il constitue une "semence", mais il possède un contenu sémantique dans la langue sanskrite (où il signifie "Je"), ce qui en fait un terme un peu particulier, bien qu'en l'occurrence ce soit le *bîja* qui fut antérieur. Il associe le premier et le dernier des phonèmes de la *mâtrikâ* (*A* et *HA*) au *bindu M*, lequel condense et transcende leur union. Alors que la conception hindoue en fait le symbole de l'unité fondamentale du Soi universel et du Soi individuel, le bouddhisme (en raison de sa théorie de l'impermanence) y ajoute la nuance "d'instrument d'acquisition de la conscience d'illumination".

AIM est un *bîja* associé à *Sarasvatî*, très usité par les pratiquants du shaktisme. Il se présente de façon très simple : *AI* signifie *Sarasvatî*, et le *bindu* est le propagateur de l'énergie (produite par l'effort intérieur). Déesse de la musique, *Sarasvatî* signifie aussi "flot de paroles", aussi n'est-il pas étonnant que ce *bîja* soit utilisé pour acquérir le talent oratoire.

DUM est un *bîja* associé à *Durga*. La lettre *D* représente *Durga*, et *U* est l'énergie salvatrice. Le *bindu* permet la propagation de cette énergie.

EM est appelé le *Yoni-bîja* (c'est-à-dire "*bîja*-matrice") ou encore *Trikona-bîja* ("*bîja* triangulaire") en raison de la forme triangulaire du caractère sanskrit *E* qui évoque l'image de l'organe sexuel féminin. La lettre *E* signifie l'union bénéfique, et le *bindu* est le propagateur de l'énergie. Ce *bîja* vise à l'obtention de la félicité, à la fois sur le plan terrestre et sur le plan cosmique, ce qui en fait une structure résolument bénéfique.

GAM est un *bîja* associé à *Ganesh*. La lettre *GA* représente *Ganesh*, et le *bindu* est le propagateur de l'énergie. *Gam-bîja* est une structure de dévotion.

GLAUM est également associé à *Ganesh*, dans le cadre de l'acquisition de certains pouvoirs. La lettre *G* représente *Ganesh*, et la lettre *L* signifie ce qui se répand. La voyelle double *AU* signifie ici "pointant vers le haut" et le *bindu* est le propagateur de l'énergie.

HAUM est un *bîja* associé à *Shiva*. La lettre *H* représente *Shiva*, et *AU Sadâshiva*. Le *bindu* permet la propagation de l'énergie.

HRÎH est le *bîja* d'*Amitâbha* ; il symbolise l'incandescence et la lumière de la dévotion, de l'inspiration, le discernement de la vision intérieure. La lettre *H* est le son du souffle vital. La lettre *R* correspond ici à l'élément Feu. Le *Î* (long) possède la plus haute tonalité de toutes les voyelles, et représente le magnétisme, l'activité spirituelle élevée. Le *visarga* final fond le *bîja* à nouveau dans son état initial, en un processus d'éternel recommencement caractéristique de la respiration, et donc du souffle, très présent dans cette structure qui comprend deux *H*. On considère qu'il représente à lui seul la totalité du mantra "*Om Mani Padme Hûm*", mantra auquel on l'ajoute fréquemment.

HRÎM est un *bîja* associé à *Bhuvaneshvarî* (déesse de l'énergie féminine des sphères). La lettre *H* représente *Shiva*, la lettre *R* représente ici *prakriti* (d'où le pouvoir de ce *bîja* sur la nature et les manifestations existentielles en général), la lettre *Î* est *Mahâmâyâ*, et le *bindu* est le propagateur de l'énergie. On l'appelle *Mâyâ-bîja*, ou *Shakti-bîja*, ce qui souligne son aspect féminin.

HÛM (avec un *Û*, voyelle longue), est un peu l'inverse de *Om* dans le sens où il ne signifie pas la montée vers l'absolu mais au contraire la descente de celui-ci dans le coeur de l'homme. C'est l'infini qui descend dans le fini, l'inconditionné dans le conditionné, l'éternel dans le temporel. Le plus important des *bîja* après le *pranava*, *Hûm* ne précède jamais ce dernier, mais est fréquemment utilisé pour clôturer le mantra. Il faut d'abord avoir effectué l'expérience de *Om* avant de pouvoir inscrire dans sa vie l'expérience que symbolise *Hûm*. On peut dire que le *Hûm* contient le *Om*. Dans la pratique du *Mantrayâna*, ce *bîja* est celui de *Vairochana*, autre *Dhyâni-Bouddha*.

L'expiration du *H* représente le souffle, la force vitale, et correspond en tant que lettre à *Shiva*. La voyelle *Û* (longue) correspond à un mouvement descendant vers la limite inférieure de la tessiture, vers le seuil du silence, et correspond en tant que lettre à la manifestation, au détachement et à *Bhairava* (autre forme de *Shiva*). Le *bindu* est le propagateur de l'énergie et représente la résolution de la dualité. L'ensemble compose le "*Varma-bîja*" ("*bîja*-cuirasse"), que l'on utilise très souvent dans un but de projection de la structure qui le précède. *Hûm* est l'intégration de toute expérience passée dans l'intérieur de la conscience.

KHPHREM est un *bîja* d'une très haute portée mystique, bien qu'imprononçable, puisqu'il est considéré comme "la semence de la réintégration" (ou du retour de la création) vers son Créateur. La construction de cette structure s'explique de la manière suivante : la lettre *KH(A)* représente la création se fondant dans l'infinie conscience cosmique (le mot sanskrit *kha* signifie d'ailleurs "éther"), la lettre *PH(A)* symbolisant la résonance de ce mouvement, lequel s'inscrit dans un "feu de connaissance" figuré par la lettre *R(A)* (qui correspond à l'élément Feu), entraînant le monde - à travers les trois puissances de la voyelle *E* - vers une rétractation

(le *bindu M*) suivie du retour dans la divinité. Certaines interprétations compliquent (ou affinent, comme on veut) la transcription sous les formes ***HSHRPHREM*** ou ***HSKHPHREM***.

KLÎM a une signifiation discutée. Certains l'attribuent à *Kâmadeva* (dieu de l'amour, dont les origines sont elles-mêmes mystérieuses), et d'autres à *Krishna*. La pemière solution semble être la plus couramment admise, et la lettre *K* représente alors *Kâmadeva*, la lettre *L* *Indra*, la lettre *Î* la satisfaction, et le *bindu* est propagateur de l'énergie. Selon le *Varada Tantra*, la finale *M* signifierait, dans ce *bîja*, "bonheur et peine", dans un paradoxe qui n'est qu'apparent. Quoiqu'il en soit, cette structure est considérée comme l'équivalence du désir procréateur, et on l'appelle alors "*Kâma-bîja*".

KRÎM est un *bîja* où la lettre *K* est associée à *Kâlî*, la lettre *R* à *Brahman*, la lettre *Î* à *Mahâmâyâ*, le *bindu* étant le propagateur de l'énergie. *Mahâmâyâ* ("la grande magicienne") est *Kâlî*, que l'on retrouve ainsi dans les deux lettres (*K* et *Î*) entourant *Brahman* (*R*), et le *bîja* symbolise par conséquent la dissimulation de *Brahman* par sa *Shakti*. On l'appelle aussi *Kâlî-bîja*, et on lui attribue un grand pouvoir de création et de dissolution. Il est employé pour détruire les obstacles, mais aussi dans certaines pratiques tantriques à dominante sexuelle, quand il ne désigne pas discrètement *Krishna* en raison de l'identité des lettres initiales.

KSHRAUM est un *bîja* associé à *Nrisimha*. La lettre *KSHA* représente *Nrisimha* et la lettre *R Brahman*, *AU* signifie "pointant vers le haut", et le *bindu* est le propagateur de l'énergie. Il s'agit d'un *bîja* de force, symbolisant une conception très ésotérique selon laquelle l'*âtman* (principe individuel) est assimilé à *Brahman* (principe cosmique) grâce à l'intervention du *pranava Om* (principe de fusion), ces trois principes étant eux-mêmes contenus dans *Nrisimha*. Les rares pratiquants susceptibles d'intégrer dans leur conscience et de comprendre le véritable sens de cette quadruple identité doivent encore surmonter les difficultés inhérentes à la prononciation de ce *bîja*, quadruple lui aussi, bien que monosyllabique. L'appréhension de la nature profonde de cette structure constitue un véritable parangon de complexité.

OM, qui sera plus amplement décrit dans la quatrième partie de ce livre, est le *pranava*, considéré comme la quintessence de tous les corps sonores, la vibration-mère constituant à elle seule l'équivalent du processus créateur. Sa multidimensionnalité lui a valu la transcription purement scolastique de [*AUM*], qui montre bien les trois parties dont il est composé et qui représentent respectivement la création, la préservation, et la dissolution, mais il ne se prononce - ni ne s'écrit - jamais de cette façon, qui est aussi inconvenante que de prononcer le nom de Dieu dans le judaïsme ! La tradition védique place souvent *Om* au début et à la fin du mantra, tandis que la tradition du bouddhisme tantrique ne le place qu'au début. *Om* est la montée vers l'universalité et la réalité de ce qui est infini. C'est la manifestation de la divinité, en même temps que la voie de réintégration en elle.

Le son de la lettre *A* est guttural ; il part du fond de la cavité buccale. Le son de la lettre *U* (correspondant au français "ou") est soufflé depuis la base de la plaque de résonance de la bouche jusqu'à son extrémité, en une force de projection partant de la racine de la langue pour finir sur les lèvres. Le son de la lettre *M* est le dernier des labiales car il se prononce en fermant les lèvres (137). *Om* figure donc la totalité du processus de production du son, ce qu'il est le seul à pouvoir faire, et condense la série entière des éléments du langage, en traversant l'ensemble des mots parlés.

(137): En pratique cependant, on ne ferme pas les lèvres pour prononcer le *M*, qui est en réalité une nasalisation. C'est donc le nez qui travaille, si l'on peut dire...

PHAT, souvent employé en association avec *Hûm* ou encore à la place de celui-ci, est un *bîja* masculin très prisé dans les mantras du bouddhisme tantrique, qu'il clôture en maintes circonstances. En effet, le *bîja Phat* représente la dissolution et le pouvoir de destruction. Structure puissante, parfois utilisée dans les formules magiques ou sacrificielles, elle utilise les consonnes explosives *PH* et *T*, cette dernière étant une finale exceptionnelle. La voyelle centrale est le *A* court, symbolisant la destruction justement, sous la forme d'énergie conquérante. Cette étonnante structure est ajoutée à un mantra lorsqu'on veut le dynamiser particulièrement, d'où sa réputation d'*Astra-bîja* (*astra* signifiant "arme").

SAUH est un *bîja* très utilisé par les Shivaïtes, dont la terminaison n'est pas le *bindu* mais le *visarga*. Il s'agit d'une structure triple (*S* + *AU* + *H*) reflétant respectivement l'objet de connaissance, l'énergie de connaissance, et le sujet connaissant. C'est le *bîja* du triple repos en la triple énergie de volonté, d'activité, et de connaissance. Appelé *Hridaya-bîja* ("*bîja* du coeur"), il fait l'objet d'une glose particulière de la part d'Abhinavagupta dans la *Parâtrîshikâlaghuvritti*, où il est considéré comme symbole de l'univers pris en tant que conscience et énergie du Créateur, ce qui représente évidemment une pensée non-dualiste. On le trouve parfois sous les formes ***HSAUH***, ***SHSAUH***, ou encore ***SHAUH***.

SHRÎM est un *bîja* associé à *Lakshmî* (déesse de l'abondance et de la diversité). La lettre *SHA* représente *Mahâlakshmî*. La lettre *R* représente la santé et la richesse, et la lettre *Î* signifie ici satisfaction et plénitude. Le *bindu* est le propagateur de l'énergie. Le *Lakshmî-bîja* est employé pour obtenir des gains ou des joies terrestres.

STRÎM vient à point pour calmer les tensions. La lettre *S* représente ici la libération des difficultés. La lettre *T* signifie sauveur. La lettre *R* représente le salut ou la libération, le *Î* signifie *Mahâmâyâ*, et le *bindu* est le propagateur de l'énergie. Cette structure bénéfique porte le nom de *Vadhu-bîja*.

Le tableau ci-après présente le graphisme sanskrit des *bîja* que nous venons d'examiner.

आः ***ÂH***	अहँ ***AHAM***	पैं ***AIM***	दुँ ***DUM***	पँ ***EM***
गँ ***GAM***	ग्लौं ***GLAUM***	ह्रौं ***HAUM***	ह्रीः ***HRÎH***	ह्रीं ***HRÎM***
ह्रूँ ***HÛM***	खफ्रें ***KHPHREM***	क्लीं ***KLÎM***	क्रीं ***KRÎM***	क्ष्रौं ***KSHRAUM***
ॐ ***OM***	फट् ***PHAT***	सौः ***SAUH***	श्रीं ***SHRÎM***	स्त्रीं ***STRÎM***

Il est à noter qu'à partir d'un *bîja* principal on forme d'autres *bîja*, en juxtaposant à l'élément consonantique initial les voyelles longues que sont *Â, Î, Û, AI, AU*, le tout suivi du *visarga* ou du *bindu*. Ainsi en partant de *Hrîm*, on obtiendra *Hrâm, Hrûm, Hraim, Hraum, Hrah*. En partant de *Sauh*, on obtiendra *Sâm, Sîm, Sûm, Saim, Saum*. Cette méthode de construction est très courante, et se trouve citée dans maints ouvrages tantriques. On note aussi certains autres usages, qui consistent à effectuer la même opération en prenant les voyelles courtes.

On forme couramment des *bîja* à partir des cinquante lettres de la *mâtrikâ*, puisqu'à proprement parler c'est là que se situe l'origine des *bîja*. On ajoute alors le *bindu* à la lettre sous la forme de l'*anusvâra* ou de l'*anunâsika*, ce qui donne le tableau suivant (dans lequel - toutefois - la lettre *KSHA* formant le *bîja Ksham* n'est pas notée).

AM	*ÂM*	*IM*	*ÎM*
UM	*ÛM*	*RiM*	*RîM*
LriM	*LrîM*	*EM*	*AIM*
OM	*AUM*	*aM*	*aH*

KAM	*KHAM*	*GAM*	*GHAM*	*NGAM*
CHAM	*CHHAM*	*JAM*	*JHAM*	*ÑAM*
TAM (rétroflexe)	*THAM* (rétroflexe)	*DAM* (rétroflexe)	*DHAM* (rétroflexe)	*NAM* (rétroflexe)
TAM (dentale)	*THAM* (dentale)	*DAM* (dentale)	*DHAM* (dentale)	*NAM* (dentale)
PAM	*PHAM*	*BAM*	*BHAM*	*MAM*

YAM	*RAM*	*LAM*	*VAM*
SHAM	*SAM*	*SAM*	*HAM*

LES *BÎJA* FORMES A PARTIR DE LA *MÂTRIKÂ*

Afin de clore (sans pour autant, et de loin, avoir épuisé le sujet) cette liste de *bîjamantra*, il est impératif de mentionner une double structure très utilisée :

- ***Ham - Sa***
- ***So - Ham***

Ces *bîja* renversés s'emploient en association avec la respiration, dont ils figurent le mouvement, *Ham* correspondant à l'inspir et *Sa* à l'expir (ou inversement). C'est donc une "respiration sonore" plutôt qu'un mouvement volontaire de la conscience, mais c'est tout de même la prise de conscience d'un élément double qui se répète 21.600 fois par jour, absorbant et rejetant le *prânâ*, énergie cosmique et force vitale à laquelle on associe tout naturellement le souffle.

Par cet exercice l'homme s'identifie au cosmique au moyen de la respiration, qui est le processus le plus naturel du monde. Entre l'inspir et l'expir se situe un bref intervalle de suspension du souffle - appelé *madhyadasha* - où l'expérience prend tout son sens.

En effet, *Ham* représente l'élément masculin de *Shiva*, tandis que *Sa* correspond à l'élément féminin de *Shakti*. La brève période s'intercalant entre les deux phonèmes constitue donc l'équivalent de la fusion entre les deux éléments créateurs fondamentaux, le dépassement de la dualité et l'expérience de l'union suprême au niveau cosmique. Nous verrons, dans la quatrième partie, quels sont les fondements et la pratique de cet exercice, qui relève d'une conception élevée de l'utilisation mystique des sons.

En conclusion, on le voit, ce glossaire raccourci des *bîja* tient tout à la fois de l'herméneutique et du pragmatisme. Là où les deux se rejoignent, c'est dans la rigueur que mettent les pratiquants à respecter strictement les indications fournies par la tradition, et dans le succès qu'ils tirent de ce souci de fidélité. Acte de foi et efficacité du symbole se conjuguent alors pour faire du *bîja* et de son emploi une réalité totalement extralinguistique qui ne peut s'expliquer que de la façon dont les choses mystiques s'expliquent : au-delà des mots.

Et c'est bien le paradoxe des *bîja* que d'être des paroles chargées de sens, tout en étant des mots... qui n'ont pas de sens !

Ham Shiva
Sa Shakti

herméneutique

CHAPITRE IV

LES MOTS (*PADA*)

A la différence fondamentale des *bîja*, les *pada* possèdent un contenu sémantique réel et sont donc immédiatement identifiables au niveau du langage parlé, même si certains se présentent de bien étrange façon. Au sein d'un mantra, les *bîja* et les *pada* sont souvent mélangés, dans un ordre que nous étudierons dans le chapitre suivant. Cependant, à l'intérieur de la phrase, les éléments des deux ordres se reconnaissent aisément. Le terme sanskrit *pada* signifie tout à la fois le "mot" au sens strict et tout module linguistique de base (d'une ou plusieurs lettres) possédant un sens signifiant, donc en réalité tout sémantème.

Il est intéressant de noter que la signification originelle de *pada* était "pied", et plus précisément "empreinte de pied", "trace de pas de la vache" dans le contexte védique. Il s'agissait alors de trouver les vaches d'après la trace de leur passage. Mais dans la cryptographie védique la vache évoque la Parole, d'où la signification ésotérique de *pada* qui fait du sémantème la simple "trace" de ce qui est *supra*-sémantique...

Du domaine des *pada* on peut extraire les catégories suivantes.

Section 1

Mots sanskrits courants

Il n'y a guère de commentaires à faire sur ces éléments linguistiques qui sont considérés dans leur sens usuel. Notons tout de même deux mots que l'on retrouve en finale de nombreux mantras. Il s'agit de *Namah* (salutation) et de *Svâhâ* ("Gloire à ..., Salut à ..."), lesquels ont une fonction de déterminant du genre, comme on le verra.

Section 2

Mots sanskrits à double sens

Comme toutes les langues très riches, le sanskrit compte des mots possédant deux ou plusieurs (voire de nombreux) sens. Par exemple, les mots *bhur* et *bhuva*, qui signifient respectivement "la terre" et "l'espace entre le ciel et la terre" (l'atmosphère), sont aussi des

exclamations liturgiques. Ils forment le début de la structure du *Gâyatrî-mantra*, lequel sera étudié dans la quatrième partie de cet ouvrage.

Il va de soi que ce type de mots se révèle très utile lorsqu'il s'agit de crypter une phrase.

Cette dernière préoccupation justifie également l'emploi d'un langage particulier au tantrisme (*sândhya-bhâshya*), que nous aborderons un peu plus loin dans cette partie, chapitre VI, section 1. Les mots à double sens prennent alors la valeur de termes symboliques, non pas au premier degré (138) - car ils relèvent d'une pure convention - mais en tant que marques, en tant que signes d'appartenance à un groupe et moyens d'exclusion de toute personne étrangère à ce groupe.

Section 3

Noms de divinités

Le panthéon hindou fournit une source quasi-inépuisable de mots servant à identifier ses nombreuses divinités, sous leurs multiples aspects mais également dans toute la variété des formes de leurs noms. Ainsi *Shiva* deviendra *Hara* et *Vishnu Hari*. Mais *Shiva* sera aussi *Natarâja, Daksinâmûrti, Haryarddhamûrti, Ardhanârîsvara, Virabhadra, Shankaranârâyana,* et bien d'autres...

N'oublions pas que les dieux possèdent leur parèdre féminin, leurs attributs symboliques, leurs animaux de prédilection, mais encore leurs légendes, par le titre desquelles -au moyen d'une circonlocution - on peut les nommer.

Dans un culte du multiple absolument typique, il n'est pas rare de rencontrer un mantra invoquant tout à tour une soixantaine de divinités. L'usage populaire de ces structures rappelle les invocations multiples du moyen-âge chrétien dans son culte des saints, tout ceci ne tenant pas, bien entendu, de la haute théologie.

Section 4

Archaïsmes

Il faut classer dans cette catégorie, pour mémoire, des mots ou plus généralement des structures, tirés des textes védiques, dont l'emploi n'a plus cours. Certes il offrent un intérêt évident pour les spécialistes de la linguistique, mais ne contribuent pas à éclaicir le plan de construction, déjà bien hermétique, de certains mantras.

(138): Au premier degré le symbole n'est pas fait pour cacher, mais au contraire pour révéler. A notre avis, la dissimulation équivaut à une fonction secondaire de la représentation.

Section 5

Mots inversés

D'un usage assez courant dans certains types de mantras, ces structures ont de quoi déconcerter au premier abord, tant par leur présentation extravagante que par leur prononciation frisant parfois l'effet comique.

Un mot peut être doublé, soit de son inversion totale (exemple : ABCD - DCBA), soit de son inversion partielle (exemple : ABCD - DBCA). Il s'agit dans la plupart des cas de structures à caractère magique, que nous étudierons dans le cadre des *satkarmâni* (139).

On peut considérer ces dernières dans un cadre pathologique : la schizophasie, dans laquelle le malade dissocie et inverse les phonèmes pour désigner un objet qui lui paraît menaçant ou une personne qui semble le persécuter, ce qui pourrait bien être le cas de certains usages de "protection". Il reste évidemment le cadre théologique, dans lequel on dissocie les éléments du nom (donc le sujet lui-même, en vertu du principe d'équivalence) pour les incorporer à la divinité sous sa forme émanée que sont les phonèmes révélés (*varna* ou *bîja*).

L'expérience démontre que ces techniques possèdent une remarquable efficacité. Il semblerait que les mots "démontés" agissent fortement sur le mental de celui qui les prononce, à un niveau et par des processus psychologiques que ce livre n'a pas vocation à traiter.

Section 6

Barbarismes

On trouve parfois, à l'intérieur d'un mantra, des mots sans aucune signification intelligible, jusqu'à en présenter l'aspect de borborygmes. Dans certains cas, il s'agit effectivement de barbarismes ou de mots défectueux introduits par une pratique inculte, et l'on n'en trouve alors jamais dans les mantras de la grande tradition.

Mais il est des occasions où l'on ne doit pas taxer trop vite ces mots d'insensés : c'est lorsque plusieurs éléments phonétiques sont volontairement occultés dans le cadre du cryptage d'un mantra. Tel est alors pris qui croyait prendre, l'esprit critique peut tomber dans le piège de la naïveté... Cela peut être le cas lorsque plusieurs *bîja* sont mis bout à bout dans le but de décourager la prononciation, alors qu'il suffit de les dissocier pour que tout rentre dans l'ordre.

(139): Voir quatrième partie, chapitre IV, section 7.

CHAPITRE V

LES PHRASES (*VÂKYA*)

Nous l'avons déjà dit : il serait vain et disproportionné d'exposer dans le cadre de cette étude ne serait-ce qu'un résumé de la grammaire sanskrite proprement dite. La matière est immense et complexe, mais surtout son rapport avec la pratique des mantras n'est qu'assez lointain et ne présenterait guère qu'un intérêt philologique. Nous avons donc délibérément fait le choix de passer sous silence l'aspect purement syntaxique des constructions mantriques et de poursuivre notre analyse comme nous l'avons commencée, c'est-à-dire sur un plan plus général.

D'ailleurs à quoi bon vouloir passer au crible de l'analyse logique des formules qui, comme on l'a vu, comprennent autant d'éléments disparates, qui se juxtaposent plus qu'ils ne se coordonnent, dont l'ordonnancement défie bien souvent les règles du langage, et dont la dialectique transcende la raison ? En effet, l'ordonnancement de la phrase d'essence mantrique privilégiera toujours la forme phonique subtile à la règle grammaticale, sans compter que les affectations rituelles différentes d'une même formule modifient le sens supérieur de celle-ci sans qu'il y ait besoin de recourir à quelque syntaxe que ce soit, la relation entre forme phonique et valeur rituelle étant en soi un phénomène extra-linguistique. Dans cette perspective, la phrase possède son *shabda* propre et indivisible incorporé dans le *sphota* qui la sous-tend, indépendamment des mots qui la constituent linguistiquement.

John Woodroffe écrivait : "*Un Mantra (...) n'est pas un simple assemblage de mots. Alors que pour un non-croyant, cela peut sembler n'être qu'une enfilade de simples lettres, portant en elles une signification particulière ou dans le cas des Bîja-Mantras, apparemment aucune signification du tout, pour le Sâdhaka c'est une masse même de Tejas rayonnant ou énergie. Le Mantra est ainsi une masse d'Energie rayonnante. (...) Une simple parole est par conséquent, comme un Jîva, soumise à la naissance et à la mort, tandis qu'un Mantra est directement Brahman dans son corps sonore, inépuisable et impérissable*".

La phrase, dans la pratique des mantras, doit être considérée **comme une suite ordonnée de vibrations liées par un lien de causalité, dont la somme forme un tout distinct de ses parties constituantes par suite d'un triple phénomène d'attraction, de concentration, et d'extension de conscience**.

Comment se présentent, morphologiquement, ces phrases ? Il existe plusieurs critères permettant d'établir une typologie. Certains d'entre eux (mantras "chauds", mantras "froids", etc...) n'auraient aucune résonance dans un esprit occidental, c'est pourquoi nous avons préféré nous baser de façon plus classique sur le genre, la métrique, le contenu sémantique, et la dimension de la phrase.

Section 1

Les genres et leur emploi

On peut diviser les mantras en fonction des trois genres : masculin, féminin, ou neutre.

- Les mantras masculins se terminent par *Hûm* ou (et) par *Phat*.

- Les mantras féminins se terminent par *Svâhâ*. Ce n'est pas pour autant qu'ils correspondent à des divinités féminines, car il ne faut pas confondre le genre et le thème. Les mantras des divinités féminines s'appellent des *vidyâ*.

- Les mantras neutres se terminent par *Namah*.

Toutefois un mantra peut ne se terminer par aucun de ces termes. Il sera alors considéré comme étant de genre masculin.

Il faut remarquer que la notion de genre doit ici se comprendre de façon globale, indépendamment du genre des mots qui composent la phrase. Par exemple si l'on rajoute *Hûm-Namah* à la fin d'un mantra, il deviendra de genre neutre. Si l'on rajoute *Hûm-Phat*, il deviendra masculin.

Les mantras possédant une finale en *Hûm* ou (et) *Phat*, d'origine généralement tantrique, sont particulièrement utilisés dans un but d'attirance ou de répulsion. Les mantras terminés par *Svâhâ*, plutôt d'origine védique, sont volontiers à vocation domestique, tandis que les utilisations magiques ou incisives sont l'apanage des structures de genre neutre (d'origine védique également) caractérisées par *Namah*.

Le tantrisme hindou inclut également des finales en *Vasat* (masculin) ou sa dérivée *Vausat* (féminin), tandis que, de son côté, le *Somasambhupaddhati* (ouvrage du shivaïsme du Sud) mentionne les sept terminaisons védiques (*jâti*) que sont : *Namah, Svadhâ, Svâhâ, Hûm, Phat, Vasat, Vausat*. Elles se rattachent aux racines et aux significations suivantes :

- *Namah* à la racine *NAM*, "s'incliner, saluer",
- *Svadhâ* à la racine *SVAD*, "goûter",
- *Svâhâ* à la racine *HVÂ*, "appeler", avec la nuance de "mettre au défi",
- *Hûm* à la racine *HU*, "verser, sacrifier, offrir",
- *Phat* à la racine *SPHUT*, "éclater, se déchirer, se briser",
- *Vasat* à la racine *VAH*, "porter, apporter",
- *Vausat* à la racine *VAH* également, ce qui l'assimile à la terminaison précédente.

Ces utilisations ne sont toutefois pas systématiques, et l'on verra (dans la quatrième partie de ce volume) qu'un certain nombre d'exceptions confirment la règle.

Section 2

La versification

La technique des vers poétiques mérite d'être brièvement évoquée ici, car on ne doit pas oublier la place primordiale qu'ont tenu les poèmes védiques dans l'univers du mantra : à l'origine les *rishi* ont livré leurs révélations sous forme versifiée, la proportion des vers dans la totalité du *corpus* védique est très importante ; d'ailleurs on définit fréquemment un mantra au moyen de la forme métrique qu'il revêt, ainsi que nous le verrons à la fin de cette partie, chapitre VI, section 4 (*chandas*). Cette nature métrique permet parfois à l'analyse de situer un mantra dans l'histoire védique, et donne souvent de précieux renseignements sur la rythmique qu'il convient de lui appliquer.

L'exposé, quelque peu mensuraliste, de la métrique védique se trouve d'ailleurs être l'objet de l'un des six *vedânga* (traités annexes des *Veda*), qui porte le nom de *Chandah-Sûtra*. Il partage ainsi le sort de la grammaire (*Vyâkarana*), de la phonétique (*Shikshâ*), de l'étymologie (*Nirukta*), de l'astronomie (*Jyotisha*), et des sacrifices rituels (*Kalpa-Sûtra*), ce qui montre bien son importance.

Toutefois si la métrique n'est pas un élément anodin du mantra, il ne faut pas non plus lui accorder une place qu'elle n'occupe manifestement pas, comme s'y sont parfois risqué des auteurs plus soucieux de l'analyse littéraire que du mantra lui-même. Il faut voir dans les catégories métriques des *Veda* un certain nombre de formes que la tradition rattache aux divinités, plus que des objets d'analyse au sens occidental moderne. Le *Rig-Veda* ne proclame-t-il pas :

> *Le mètre gâyatrî était compagnon de joug d'Agni,*
> *l'Incitateur marchait avec le mètre usnih,*
> *Soma avec le mètre anustubh, lui qu'on exalte par les hymnes ;*
> *le mètre brihatî renforçait la parole de Brihaspati.*
> *Le mètre virâj était le privilège de Varuna et de Mitra,*
> *le mètre tristubh était la part de la journée d'Indra,*
> *Quant au mètre jagatî, il avait accès chez Tous les Dieux.*
> *C'est là-dessus que les poètes humains se sont conformés.*
> *(...)*
> *Les manoeuvres sont accordées aux chants, accordées aux mètres ;*
> *les Sept Voyants divins eux-mêmes sont accordés au modèle.*
> *(...)*
>
> *Rig-Veda 10. 130.*

On voit nettement le rôle symbolique du mètre, et combien il faut relativiser son aspect strictement littéraire. Par contre il semble admis que son efficacité symbolique et sa structure numérique soient étroitement liées. C'est donc de métrique au sens musical du terme qu'il s'agit ; ceci nous ramène en fait à un problème de chiffrage, ou si l'on préfère de mesure de la quantité prosodique. C'est la principale difficulté qui se pose d'emblée au chercheur.

Si l'on excepte les particularités grammaticales qui entraînent des complications dans la construction interne des phrases, le chiffrage se heurte surtout aux écueils des syllabes initiales ou finales, des voyelles longues ou des diphtongues, ainsi que des voyelles successives selon qu'elles sont liées ou séparées (hiatus). On devine immédiatement l'incidence que ceci peut avoir sur le chiffrage d'un vers !

Certains sanskritistes, confrontés à ce problème, préfèrent s'en tenir au texte strict des *Veda* et doivent admettre dans ce cas qu'il existe des irrégularités métriques. D'autres penchent plutôt vers la solution de la restauration textuelle, au prix d'un léger aménagement - souvent très logique mais toujours hérétique - de l'original. Nous n'entrerons pas dans ces considérations, et l'objet de notre observation sera simplement la forme métrique de la versification védique.

Les unités de la métrique védique sont, de façon très classique :

- le vers
- la strophe
- l'hymne

Le vers est généralement octosyllabique ou dodécasyllabique, à division binaire dans le premier cas et à division ternaire dans le second. Mais une fois de plus l'orient ne laisse pas de compliquer les choses, ainsi trouve-t-on des vers de 7, 10, ou 11 syllabes... car la norme n'est jamais rigide.

La strophe consiste en un groupe de deux à huit vers, dont l'architecture interne constitue la principale richesse de la métrique des *Veda*, comme nous allons le voir. Les strophes les plus courantes sont appelées respectivement :

- *Anustubh* (4 x 8 syllabes)
- *Tristubh* (4 x 11 syllabes)
- *Jagatî* (4 x 12 syllabes)
- *Gâyatrî* (3 x 8 syllabes) Brithman
- *Pankti* (5 x 8 syllabes)
- *Mahâpankti* (6 x 8 syllabes)
- *Virâj* (3 *Tristubh*)
- *Dvipadâ Virâj* (2 x 10 syllabes)

On trouve aussi des structures combinatoires binaires/ternaires que l'on regroupe sous le nom de "mètres lyriques", et dont les principales sont les suivantes :

- *Usnih* (8-8-12 ou 8-8-8-4)
- *Kakubh* (8-12-8)
- *Brihatî* (8-8-12-8)
- *Satobrihatî* (12-8-12-8)
- *Atyasti* (12-12-8-8-8-12-8)

Les hymnes, quant à eux, contiennent de trois à quinze strophes, théoriquement de même type mais il existe évidemment des exceptions notables. Il s'agit alors d'hymnes composites, on peut trouver - par exemple - des combinaisons de *tristubh* et de *jagatî*. Parfois aussi la dernière strophe peut contenir un ou deux vers excédentaires. Mais l'imagination des poètes est connue, et l'on trouve des hymnes irréguliers - disons baroques - par répétition d'un ou plusieurs vers, par succession de structures binaires et ternaires, ou encore par modification du nombre de syllabes des cadences.

L'architecture interne des vers est assez libre, ce qui en rend l'analyse difficile. On trouve couramment des structures de type iambique (les syllabes paires étant accentuées selon la forme : ∪–) ou trochaïque (–∪), ce qui induit un rythme binaire, mais la forme anapestique est également très usitée (∪∪–), de même que les structures de forme dactylique (–∪∪) ou crétique (–∪–), ce qui amène des formules ternaires (140). De plus, il faut remarquer que la partie initiale comprend plus volontiers des syllabes longues et la partie finale des syllabes courtes, sans préjudice de ce qui a été exposé dans la deuxième partie (cf. "L'aspect métrique du *japa*").

Les octosyllabes se composent de deux membres de quatre syllabes chacun : "l'ouverture" et la "cadence", sans qu'il y ait de césure. Quant aux dodécasyllabes, ils peuvent contenir :

- soit deux membres (hémistiches), séparés par une césure après la quatrième ou cinquième syllabe,

- soit trois membres qui sont "l'ouverture" (les quatre premières syllabes), la "rupture" (cinquième, sixième, septième syllabes), ainsi nommée parce qu'elle casse le rythme du vers, et la "cadence" (à partir de la huitième syllabe),

mais on peut aussi rencontrer des vers hybrides, dont l'agencement interne est alors aberrant.

Ajoutons, parmi bien d'autres coquetteries, que l'addition des syllabes de plusieurs vers est parfois susceptible de plusieurs interprétations. Par exemple un vers de 24 syllabes ajouté à un autre de 40 donneront donc 64 syllabes, soit l'équivalent de deux vers de 32 pieds, ce qui permet parfois de crypter jusqu'à la métrique. Cette façon d'entremêler les vers porte le nom de *viharanam*.

La structure interne des strophes, quant à elle, mérite qu'on s'y attarde ainsi que nous l'avons dit. Une explication détaillée des différents types que l'on peut rencontrer serait inimaginable, tant ils sont divers. Il est plus simple, même si la présentation en est un peu austère, de résumer ceux-ci sous forme de tableaux regroupant à chaque fois les strophes comportant un nombre de vers identique. On reconnaît généralement qu'il existe des strophes contenant de deux à huit vers. Nous en donnons les éléments ci-après, à savoir l'architecture de chaque strophe, ainsi que son nom lorsque la tradition lui en a attribué un.

(140): La syllabe accentuée ou longue est traditionnellement notée – , et la syllabe courte ou non-accentuée ∪.

LES DIFFERENTS TYPES DE STROPHES DE LA METRIQUE VEDIQUE

DIFFERENTS TYPES DE STRUCTURES DANS LES STROPHES DE DEUX VERS			
Structure syllabique de la strophe	Appellation de la strophe	Structure syllabique de la strophe	Appellation de la strophe
(8-8)	*Dvipadâ Gâyatrî*	(12-8)	*Dvipadâ Satobrihatî*
(8-12)		(12-12)	*Dvipadâ Jagatî*
(11-11)	*Dvipadâ Tristubh*	---	---

DIFFERENTS TYPES DE STRUCTURES DANS LES STROPHES DE TROIS VERS			
Structure syllabique de la strophe	Appellation de la strophe	Structure syllabique de la strophe	Appellation de la strophe
(8-4-8)		(11-7-11)	
(8-8-3)		(11-8-8)	irrégulier
(8-8-4)		(11-11-7)	irrégulier
(8-8-8)	*Gâyatrî*	(11-11-11)	*Tripadâ Tristubh*
(8-8-11)		(12-8-8)	*Purausnih*
(8-8-12)	*Usnih*	(12-8-12)	
(8-12-8)	*Kakubh*	(12-12-12)	*Tripadâ Jagatî*

DIFFERENTS TYPES DE STRUCTURES DANS LES STROPHES DE QUATRE VERS			
Structure syllabique de la strophe	Appellation de la strophe	Structure syllabique de la strophe	Appellation de la strophe
(5-5-5-5)	*Dvipadâ Virâj*	(11-11-7-7)	
(5-5-5-11)	*Padapankti*	(11-11-7-11)	irrégulier
(8-4-8-8)	*Purausnih* binaire	(11-11-8-8)	irrégulier
(8-8-4-8)	*Kakubh* binaire	(11-11-8-11)	
(8-8-8-4)	*Usnih* binaire	(11-11-11-8)	
(8-8-8-8)	*Anustubh*	(11-11-11-11)	*Tristubh*
(8-8-12-8)	*Brihatî*	(12-8-8-8)	*Purastâdbrihatî* 2
(8-8-12-12)		(12-8-12-8)	*Satobrihatî*
(8-11-11-11)		(12-8-12-12)	*Madhyejyotis*
(8-12-8-8)	*Skandhogrîvî*	(12-12-8-8)	*Prastârapankti*
(8-12-8-12)	*Viparîtâ*	(12-12-12-8)	*Uparistâjjyotis*
(8-12-12-8)	*Vistârapankti*	(12-12-12-12)	*Jagatî*
(9-9-8-8)		(12-12-14-12)	
(10-10-10-10)	*Virâtsthânâ*	(13-13-13-13)	*Atijagatî*
(11-8-8-8)	*Purastâdbrihatî* 1	(20-11-11-11)	
(11-8-11-8)	*Visamâpadâ*	---	---

DIFFERENTS TYPES DE STRUCTURES DANS LES STROPHES DE CINQ VERS			
Structure syllabique de la strophe	Appellation de la strophe	Structure syllabique de la strophe	Appellation de la strophe
(5-5-5-5-11)	*Mahâpadapankti*	(12-8 / 8-8-8)	
(8-8-8-4-8)	*Brihatî* binaire	(12-8 / 12-8-8)	*Mahâsatobrihatî*
(8-8-8-8-4)	*Uparistâdbrihatî*	(12-12 / 8-8-8)	
(8-8-8-8-8)	*Pankti*	(12-12-8-12-8)	
(8-8-12-8-8)	*Mahâbrihatî*	(12-12 / 12-8-8)	
(11-7-7-11-11)		(12-12 / 12-12-8)	
(11-11-11-11-11)	*Shakvarî*	(12-12 / 12-12-12)	*Pañchapadâ Jagatî*

DIFFERENTS TYPES DE STRUCTURES DANS LES STROPHES DE SIX VERS			
Structure syllabique de la strophe	Appellation de la strophe	Structure syllabique de la strophe	Appellation de la strophe
(8-8 / 8-4-8-4)	*Âstârapankti*	(12-8-8 / 12-8-8)	
(8-8 / 8-4-8-8)		(12-8 / 12-8 / 12-8)	
(8-8 / 8-8 / 8-8)	*Mahâpankti*	(12-12 / 8-8-8-8)	
(11-11 / 11-11-11-11)		(12-12-8 / 12-12-8)	
(12-4-8 / 12-4-8)		(12-12-8 / 12-12-12)	

DIFFERENTS TYPES DE STRUCTURES DANS LES STROPHES DE SEPT VERS			
Structure syllabique de la strophe	Appellation de la strophe	Structure syllabique de la strophe	Appellation de la strophe
(8-8-8 / 8-8-8-8)		(12-12-8 / 8-8 / 8-8)	
(8-8-8 / 8-8 / 12-8)		(12-12-8 / 8-8 / 12-8)	*Atyasti*
(8-12-8 / 12-8-12-8)		(12-12-8 / 12-8 / 12-8)	*Dhriti*
(12-4-12-4 / 12-8-8)	*Asti*	(12-12-12-4 / 12-8-4)	
(12-8-8 / 8-8 / 12-8)		(13-12-8 / 8-8 / 14-8)	

DIFFERENTS TYPES DE STRUCTURES DANS LES STROPHES DE HUIT VERS			
Structure syllabique de la strophe	Appellation de la strophe	Structure syllabique de la strophe	Appellation de la strophe
(8-8-12-8 / 12-8-12-8)		(12-12-8 / 8-8 / 12-8-8)	*Atidhriti*
(12-4 / 12-4 / 12-4 / 8-8)		---	---

Cette diversité (encore ne s'agit-il que d'un résumé) montre toute la richesse de la versification védique, ainsi que la très grande liberté des auteurs vis-à-vis des modèles prosodiques. Elle montre aussi, et c'est là un élément important, que les *rishi* étaient très indépendants les uns des autres (parce que très éloignés, à la fois dans l'espace et dans le temps), ce qui ne fait que renforcer notre conviction telle qu'exprimée dans la deuxième partie (chapitre I, section 3 : "Les curieux songes des *rishi*").

Certains passages des *Veda* indiquent que les mètres employés symbolisent en fait les rythmes cosmiques. Ceci n'est pas étonnant, compte tenu du contexte général des *Veda*, mais évidemment il est très difficile d'établir des relations précises. On en est donc réduit aux conjectures, d'autant que - comme nous l'avons vu - les hymnes védiques sont autant de récits cryptés. Il faut se replacer dans le contexte de cette lointaine époque pour comprendre tout ceci.

Le poète védique s'exprimait dans le cadre de joutes oratoires à l'occasion des cérémonies rituelles : on pourrait comparer son style à celui de l'improvisation savante en musique. L'émulation amenait naturellement une surenchère d'éloquence, ce qui explique les "ornementations" littéraires ou les jeux de mots que l'on trouve dans les hymnes, et aussi les véritables rébus qui y sont renfermés, ceux-ci étant alors des raffinements de l'expression poétique.

Il serait hasardeux de tenter d'établir la limite entre le second degré utilisé comme effet de style et le second degré utilisé comme cryptage occulte. On se souvient (cf. deuxième partie) que les passages des *Veda* sont souvent interdépendants bien qu'il s'agisse de productions éloignées, ceci indique tout de même qu'il y eût - parallèlement à la préoccupation lyrique - un phénomène étroitement lié à la source d'inspiration. C'est là que la comparaison avec l'improvisation musicale savante est intéressante.

L'histoire de la musique montre qu'il y a toujours eu des "styles d'improvisation", voire même des modes, selon les époques et selon les pays. Mais indépendamment de ces styles, il existe des analogies confondantes dans les moyens utilisés par les improvisateurs lorsqu'ils sont réellement inspirés, ainsi le niveau de l'inspiration peut se déduire de tel ou tel procédé employé. Or on remarque, contrairement à ce qu'on pourrait penser *a priori*, que les improvisateurs les plus prolixes ne sont pas les plus inspirés, car il existe des artifices permettant de développer un thème *ad libitum*, et qu'à l'inverse les plus hautes envolées comportent souvent des "systèmes de réduction", comme si l'artiste - pris par le temps et la crainte de ne pouvoir mémoriser la totalité du "message" reçu - avait condensé celui-ci instinctivement (et même inconsciemment).

Et c'est bien le cas des structures telles que les *bîja*, qui sont des condensations d'impressions psychiques. On remarque d'ailleurs, dans les hymnes védiques, d'autres procédés qui font irrésistiblement penser à ces "systèmes de réduction". Ainsi trouve-t-on des passages "compressés" par haplologie (141), par asyndète (142), ou par ellipse, mais aussi des passages dont le double sens ou l'ambiguïté révèle la volonté de réduction de deux significations en une seule expression. Les nécessités brûlantes de l'inspiration (que l'on peut appeler "transmission psychique") pourraient expliquer les libertés que les auteurs des hymnes ont prises avec la stricte mesure des vers, comme nous l'avons déjà signalé.

Cette attitude de disponibilité vis-à-vis de l'inspiration est révélée dans plusieurs hymnes, à preuve ce passage :

"Au loin s'envole mon ouïe, au loin ma vue,
au loin cette lumière installée dans mon coeur,

(141): Suppression d'un des deux termes successifs et identiques d'un élément du langage. De cette façon, le mot "haplologie" lui-même devient "haplogie".
(142): Suppression des éléments de liaison au sein d'une phrase.

et ma pensée aux intuitions qui portent loin ;
que vais-je donc dire ? Oui ! Que vais-je découvrir ?"

Rig-Veda 6. 9. 6. (143)

On ne peut désigner plus clairement le processus de l'improvisation ! Rivalisant ainsi d'inspiration, les poètes védiques ne devaient leur réputation qu'à leur capacité à exprimer leurs impressions psychiques de façon toujours plus brillante et toujours plus suggestive. Il se formait des clans concurrents, ce qui explique le morcellement des hymnes et d'une manière générale la partition de la connaissance en de multiples morceaux dont l'unité n'a pu être reconstituée qu'à une époque ultérieure.

On peut dire que, suite aux révélations des *rishi*, la Parole s'est développée, à travers les joutes, en un tissu complexe qui ne révélait sa pleine signification qu'à ceux qui en étaient dignes. A cet égard on peut citer à nouveau le *Rig-Veda* (toujours dans la même traduction) :

"Ô Brihaspati, quand fut prononcée à l'origine la première Parole
et qu'on donna des noms aux choses,
ce qu'il y avait en celles-ci de meilleur,
de pur, et qui était caché, se révéla avec amour."

(...)

"Ils suivaient par le sacrifice les traces de la Parole :
ils la trouvèrent, qui était entrée dans les poètes.
La ramenant ils la partagèrent de multiple façon :
les sept Sages l'on fait retentir."

(...)

"Tous les amis sont joyeux quand leur ami revient
glorieusement, vainqueur dans la joute oratoire.
Il les sauve du péché, il gagne pour eux la nourriture,
il est prêt, il est apte à la compétition."

Rig-Veda 10. 71. 1, 3, et 10.

On pourrait poursuivre longuement les explications sur cette lancée. Qu'il suffise, en conclusion, de constater que ce type de transmission de la Parole ne pouvait qu'aboutir à une diversification et à une sorte "d'écartement" des structures selon qu'elles conservaient leur forme ésotérique ou qu'au contraire elles adoptaient une forme plus clairement et plus populairement exprimée, ce qui revenait paradoxalement à les obscurcir.

Ceci nous conduit donc à examiner les ensembles mantriques d'après un critère de "trivialité".

(143): Ces vers sont tirés de l'ouvrage de Jean Varenne : "Le Veda". Voir bibliographie.

Section 3

Le contenu sémantique et ses incidences. Les ensembles non-triviaux

Changeons de point d'observation tout en demeurant dans le contexte de l'architecture interne des phrases mantriques. Il s'agit à présent de distinguer les mantras formés de *bîja* (donc de syllabes ne possédant pas de contenu sémantique au sens linguistique du terme), et les mantras formant des phrases régulièrement construites du point de vue grammatical.

Au sommet de la hiérarchie de la stricte orthodoxie mantrique se trouvent les phrases uniquement formées de *bîja* juxtaposés, dont le nombre d'éléments est très variable. Au sens strict, un *bîja* constitue déjà un mantra à lui tout seul. A l'inverse, on trouve des mantras contenant jusqu'à cinquante *bîja* successifs, dix ou douze étant une réalité courante.

Il n'existe pas de règle descriptible concernant l'architecture de tels mantras, dont la construction est le résultat d'une audition psychique extrêmement affinée, et qu'on appelle des "*bîjamantra*".

Pour donner un exemple simple de *bîjamantra*, citons la formule tantrique : *Aim - Klîm - Hrîm - Srîm* suivie de *Haum - Hrîm*. Dans ce cas, on récitera les quatre premiers logatomes une fois, puis le groupe des deux derniers aussi longtemps que possible, selon le schéma : A - B - C - D - E - F - E - F - E - F - E - F, etc...

On trouve également un exercice courant, qui consiste à transcender le concept même de phrase en récitant les cinquante lettres de la *mâtrikâ*, ce qui revient à manipuler tous les éléments possibles des mantras ! C'est le "mantra de la transmutation de la parole", qui se présente comme suit :

[Om - Ah - Hûm

aâiîuûrrlleaioauamah
kakhagaghangachachhajajhaña
tathadadhanatathadadhana
paphababhamayaralava
shasasahakshah]

Le premier groupe de logatomes correspond, dans cette construction, à l'énonciation en termes performatifs de la triple réalité des plans de conscience (cf. *supra*, Chapitre III, section 4 : "Glossaire des *bîja* principaux").

Le second groupe est constitué par l'énoncé des lettres, avec toutes leurs caractéristiques et connotations, telles que nous les avons vues précédemment.

L'architecture est simple, certes, mais si l'on comprend bien le projet, les prétentions de la construction sont rien moins que grandioses !

Les *bîjamantra* les plus usités sont hybrides ; ils se présentent comme une suite de *bîja* au sein de laquelle s'intercalent des mots ayant un sens précis : noms de divinités et (ou) locutions exclamatives liturgiques telles que *Svâhâ* ou *Namah*, encore elles !

Habituellement, on observe alors une construction symétrique ou concentrique. *Om* revient très souvent pour ouvrir la formule, suivi d'un ou plusieurs *bîja*, suivis du nom propre (de la divinité), lui-même suivi en finale de l'exclamation. La structure se présente alors de la façon suivante, par exemple :

Om	***Hûm Hrîm***	***Shiva-Shaktibhyâm***	***Svâhâ***
A	B	C	D

Dans cette formule, on reconnaît en A le *pranava* servant de prédicat, en B les *bîja* exprimant les principes que l'on désire lier au thème (C), et la terminaison (D) qui détermine le genre (ici féminin) du mantra.

Autre exemple :

Om	***Sarasvatyai***	***Namah***
A	C	D

Le groupe de *bîja* B est ici absent, et la terminaison transforme le mantra en une structure de genre neutre (D). On honore de cette façon la déesse *Sarasvatî* et surtout, bien sûr, le principe qu'elle représente ou qu'elle incarne.

Prenons un mantra à caractère astrologique :

Om	***Sram Srim Sraum Sah***	***Ketave***	***Namah***
A	B	C	D

Il s'agit de conjurer les influences néfastes possibles de *Ketu* (voir *infra*, quatrième partie, chapitre 3, section 6). *Ketu* sera donc le thème (C), et la combinaison (B) des quatre *bîja* servira à "substantialiser" les attributs du thème, le tout étant renforcé par la locution subsidiaire ou terminaison (D).

On peut déduire de ces exemples le tetragramme de construction des *bîjamantra* hybrides : ceux-ci se manifestent par une structure quadruple comportant une locution d'initialisation, une locution ou un groupe de substantialisation, une locution de fixation, et une locution subsidiaire.

Reprenons plus en détail les termes de cette formule.

A) La locution d'initialisation a pour fonction d'attirer sur l'ensemble le *shabda*, émanant de la conscience créatrice. Cet élément doit être à la fois très court et très puissant afin de porter en lui toutes les potentialités du "substrat sonore" du mantra. C'est donc une fonction **d'attraction**.

B) La locution de substantialisation a pour fonction d'animer (au sens étymologique de "donner le souffle vital") le mantra par la puissance d'évocation qu'elle représente, de faire "descendre les vertus" pour reprendre une expression de Louis-Claude de Saint-Martin, en amenant les émanations attirées par la structure d'initialisation à l'état d'énergies matérialisables. Bien que ces énergies puissent alors être manifestées *hic* et *nunc* sans la présence d'un référent (voir chapitre III : "Les syllabes - *bîja*"), il est d'usage fréquent d'utiliser leur potentiel en co-activité avec une locution/thème qui sert de fixatif, et le ou les *bîja* de la locution de substantialisation remplissent dans ce cas une fonction de **concentration** (144).

C) La locution de fixation est normalement le nom d'une divinité qui constitue le thème du mantra, auquel elle donne souvent son nom. Ce dieu ou cette déesse éponyme, facile à visualiser pour un oriental, va revêtir les attributs d'origine supérieure que les *bîja* de la locution de substantialisation ont cristallisés. Son rôle consiste à faire "exploser" ceux-ci en les intégrant à elle, tout en s'intégrant à eux. Le processus est difficile à comprendre pour un esprit occidental (voir, dans la première partie, le chapitre "Mantras et logique de complexité") car référent et attributs du référent s'intègrent alors mutuellement dans un mouvement de récursion organisationnelle très complexe.

Le référent (par exemple le *yidam*), à la fois intérieur et extérieur à l'expression qui l'incarne (ou qu'il incarne, également), va se transcender pour devenir "auto-exo-référent" (145). Le verbe subit une véritable transmutation, comparable à celle qui résulte de l'explosion dans un moteur du même nom, et l'on peut dire qu'on atteint, dans cette phase, le niveau supérieur du mantra. Difficilement descriptible, cette intégration est en même temps une désintégration, puisque la parole - au moment précis où elle s'exprime - renvoie l'unité au multiple de la manifestation, dans le monde des phénomènes (146).

Rappelons que cette phase de fixation peut se confondre avec la précédente dans le cas d'un *bîjamantra* pur (c'est-à-dire ne contenant pas de *pada*). Mais, quel que soit le point précis de son accomplissement, elle a une fonction - absolument capitale - de révélation tout autant que de transmutation, et d'une façon générale **d'expansion**.

---

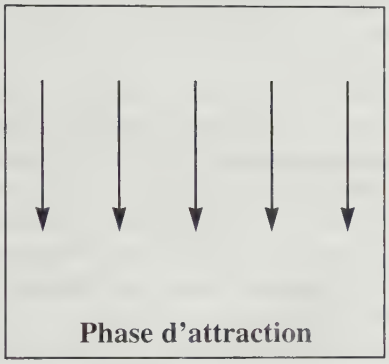
(144): Dans l'hypothèse (courante) où la locution est plurale, l'ordre d'apparition des différentes unités, de même que la cohérence interne de la structure au-delà de ses divisions sont des mystères apparemment impossibles à percer. D'après les réponses (autorisées) qui ont été faites à ce sujet, il s'agirait de processus obéissant à des règles beaucoup trop ésotériques pour l'intellect et les capacités d'intégration d'une conscience incarnée. Le domaine des anges, en quelque sorte...

(145): On emploie cette expression lorsque l'objet est à la fois intérieur et extérieur au mot qui le désigne.

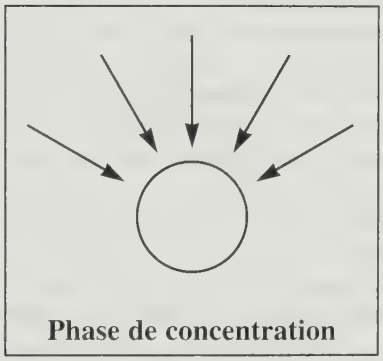
(146): Est-il utile de préciser que c'est à cet instant que le mantra produit l'effet auquel il est destiné ? On pourrait parler de "big bang" ayant pour origine la conscience intérieure du pratiquant.

D) La locution subsidiaire, habituellement et logiquement placée à la fin du mantra, détermine le genre de celui-ci (cf. *supra*) et sert de structure d'envoi. Elle constitue l'affirmation en même temps que l'évacuation du contenu du mantra, c'est pourquoi elle se présente sous une forme syntaxique optative ou impérative. Elle se prononce avec un léger décalage par rapport à ce qui la précède lorsqu'elle intervient en finale. Ainsi que l'adjectif "subsidiaire" le laisse entendre, elle a aussi pour attribution de renforcer la phrase. Cette locution constitue donc un auxiliaire précieux des structures principales en tant qu'agent à la fois formatif et expulsif. Fermant la marche du *bîjamantra* hybride, elle assume donc une fonction de **projection**.

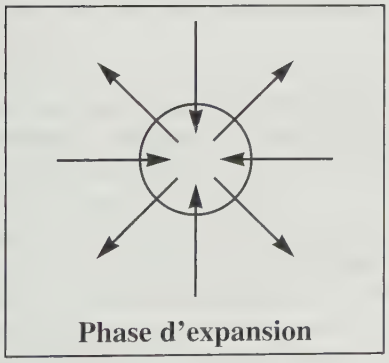
On peut figurer très schématiquement le processus de la manière suivante :



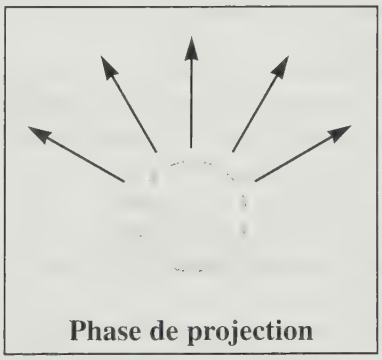
A



B



C



D

Afin de rendre cette explication moins abstraite, considérons une analogie. Nous avons évoqué, à la page précédente, l'image du moteur à explosion. C'est bien en effet le même principe qui s'applique ici : locution d'initialisation, locution de substantialisation, locution de fixation, et locution subsidiaire, composent un mécanisme comparable aux positions du cycle du moteur à quatre temps : admission (ou aspiration), compression, explosion, échappement.

On jugera peut-être le rapprochement audacieux mais il possède au moins le mérite de la simplicité, ce qui n'est pas courant dans la matière qui nous intéresse...

Section 4

L'ampleur de la phrase et ses implications dans les ensembles triviaux

Nous considérons ici comme trivial l'ensemble vocal au sein duquel tous les termes possèdent une signification, un contenu sémantique, une relation grammaticale intelligible les uns avec les autres, ainsi qu'une prononciation physiquement audible. Autrement dit une phrase grammaticalement correcte, ou une phrase "normale", si l'on veut...

A l'inverse des ensembles non-triviaux, que nous avons évoqués (*supra*) et qui comportent une part plus ou moins grande d'imprévisibilité dans leurs issues, l'aboutissement de l'ensemble trivial est toujours prévisible. C'est une séquence dont les *input* et les *output* sont dans le domaine connu ou probable, donc on sait ce que l'on y met et l'on sait aussi ce qui en résulte.

Le problème de l'emploi de ces phrases ne se pose donc jamais en termes de compréhension ou d'interprétation. En effet elles sont utilisables et intelligibles par tous, sous réserve des tournures ou des mots surannés qu'elles peuvent contenir. Cette relative facilité, cette trivialité donc, font qu'elles ne sont pas tenues en haute estime par les vrais pratiquants du mantra, et qu'elles sont plutôt employées en tant que prières, ce qui est loin d'être négligeable et suppose un élan du coeur, de la conscience intérieure, sincère, donc estimable.

Mais là, il faut faire attention. Nous nous trouvons, ne l'oublions pas, dans un contexte oriental, et les schémas se compliquent et s'allongent très vite. A l'inverse de la théorie du *bîja*, dans laquelle des volumes entiers de prose peuvent se rétracter dans *Om* ou dans *Hrîm*, nous voici dans la littérature religieuse... où un affect courant peut susciter des volumes entiers de prose ou de vers ! Dans ces conditions, le problème principal (147) des ensembles triviaux réside tout simplement dans la longueur de la (ou des) séquence(s).

L'affaire n'est donc pas bien compliquée, mais vu l'ampleur de certains textes la pratique peut s'en trouver considérablement affectée, il peut s'ensuivre une impossibilité totale de mémorisation, ce qui oblige alors à une lecture et fausse totalement le *modus operandi* mantrique.

Il est d'usage de diviser les structures triviales en trois catégories, en fonction de leur ampleur : les maximes, les séquences moyennes, et les *mâlâmantra*.

---

(147): Il n'est pas envisagé qu'il puisse être d'ordre thématique, car on suppose bien entendu que le champ sémantique des phrases est choisi à bon escient.

§ A : Les maximes

Ce sont des phrases extrêmement courtes, qui illustrent ou expriment habituellement un principe ou une idée. Nous trouvons par exemple, sous cette appellation, des structures telles que :

- *Om tat sat* : "cela est *Om*"
- *Tat tvam asi* : "tu es cela"

utilisées en préambule de certains exercices de contemplation, de même que les *sûtra*, phrases "concentrées" basées sur les *Brâhmana*, ou encore les *dhâranî*, formules très brèves particulièrement en vogue dans certaines écoles du bouddhisme japonais comme le *Shingon*.

Bien que leur qualité strictement mantrique puisse paraître douteuse, elles possèdent cependant la force que confère la brièveté à une locution très clairement exprimée.

§ B : Les séquences moyennes

Il s'agit de phrases d'une ou deux lignes, voire un peu plus, qui se construisent et s'interprètent comme n'importe quelle séquence courante, ce qu'elles sont. Les thèmes en sont généralement moralisateurs ou dévotionnels ; leur force tient à leur répétition continuelle, quasi obsessionnelle. Il ne semble pas qu'elles possèdent en elles-mêmes un quelconque pouvoir, c'est la raison pour laquelle elles sont d'usage restreint.

§ C : Les *mâlâmantra*

Littéralement "mantras en guirlande", ils recouvrent plusieurs réalités. On nomme ainsi tout à la fois les mantras hybrides très longs, les invocations par "suites" (utilisées lors des purifications, par exemple), et la cantilation des hymnes védiques. Mais on utilise aussi le terme générique de *mâlâmantra* pour désigner un mantra de plus de vingt syllabes.

On fera justice des mantras hybrides longs en disant qu'ils peuvent être extraordinairement puissants lorsqu'ils sont manipulés par des maîtres qui savent utiliser les longues suites de *bîja* qu'ils contiennent, mais qu'ils peuvent facilement tomber dans la phraséologie bigote et insane lorsqu'ils sont répétés par des ignorants, ce qui est malheureusement le cas le plus fréquent dans la pratique populaire.

Les suites d'invocations sont des mantras qui se construisent par termes successifs tout en conservant un objectif unique et un parallélisme de leurs locutions constitutives. Ces suites servent souvent d'écrin à un autre mantra, bien plus court celui-là, qui en constitue le joyau. Les suites sont très utiles à cet égard, et l'on doit les considérer comme des formules préparatoires, des introductions, non comme des fins en soi.

Enfin restent les hymnes védiques, un cas tout à fait à part. En effet, la longueur des récitations atteint ici des proportions tout à fait extravagantes : cette pratique reste donc l'apanage de quelques érudits, souvent âgés, qui en font un support de méditation basé sur le haut niveau d'inspiration de ces versets sacrés. On pourrait penser que nous sortons alors

totalement du cadre des mantras pour nous placer dans le domaine de la déclamation, et c'est réellement l'impression que l'on ressent en entendant pour la première fois ce flot ininterrompu de paroles, qui peut se prolonger sur une durée variant d'une demi-heure à plusieurs heures, sans compter qu'il présente les apparences d'une véritable verbigération. Faux, déclarent unanimement les exégètes des *Veda* ; ces derniers révèlent la puissance de la Parole sous son aspect philosophique le plus profond : les mots et les lettres dont ils sont formés appartiennent bien à l'essence des mantras.

Vu sous cet angle, le phénomène correspondrait alors à une pratique extrêmement élevée au moyen de laquelle des sages "réciteraient la Vérité" en toute conscience, laissant aux plus jeunes et aux moins savants les formules trop concises, pour s'envelopper littéralement (c'est le cas de le dire !) de la guirlande des lettres étirée et multipliée jusqu'au paroxysme de son exploitation verbale.

Les *mâlâmantra* deviennent, dans cette dernière hypothèse, l'opposition relative des *varna* dont ils sont pourtant formés (148), bouclant ainsi la boucle tel le *samsâra* qui se referme sur son point de départ. Est-ce vérifiable ? Difficilement, il faut bien le dire, mais l'idée est séduisante ; elle nous permet en tout cas de terminer ce chapitre à la manière des ré-enroulements propres au tantrisme... ce qui donnera à l'austérité de l'exposé une petite touche d'élégance finale.

C'était bien le moins que l'on pouvait faire !

(148): Voir, dans la première partie : "Mantras et logique de complexité".

CHAPITRE VI

LA TRANSMISSION CRYPTEE DES STRUCTURES

En tant qu'aspect phonique de l'énergie créatrice, le mantra véhicule le pouvoir qui s'attache à celle-ci. Transmettre le mantra équivaut donc à transmettre le pouvoir du mantra, ainsi que nous l'avons vu en parlant de l'initiation. Cette transmission n'est pas sans risque, car une fois acquis le pouvoir se prêtera sans discernement à toute utilisation, c'est-à-dire qu'il sera lié au propre discernement de son utilisateur. C'est pourquoi cette communication d'énergie se trouve soumise à certaines procédures, visant à protéger tout d'abord le pratiquant lui-même, mais aussi son entourage et son environnement, contre les usages disons inopportuns.

La conquête par l'homme du pouvoir sur le monde n'est qu'une longue suite de tâtonnements, de recherches, d'efforts, et il faut bien convenir que la nature elle-même a su cacher soigneusement les accès de ses mécanismes, à moins que Dieu en personne n'ait pris le parti de le faire, si l'on se reporte à certains textes anciens, considérant le peu de sagesse dont ses créatures faisaient preuve.

Mais dans le même temps on a vu que, régulièrement, des révélations sont faites aux hommes pour leur désigner les voies de la connaissance et leur permettre de monter peu à peu les marches du salut, comme si une volonté suprême avait décidé, par amour ou par compassion mais ce peut être par nécessité, d'éclairer la route.

D'autre part, les émanations de l'énergie initiale sous ses différentes formes et à ses divers niveaux (149) correspondent à un mouvement d'extériorisation, mouvement animé par une perspective de re-centration, de ré-enroulement, et donc de ré-intériorisation paradoxalement résultante.

Le mantra quant à lui, par similitude, est émané, par conséquent extériorisé, avant d'être intériorisé par la conscience humaine qui l'extériorisera elle aussi, sous une forme audible.

Cacher, révéler, intérioriser, extérioriser, la transmission des structures mantriques navigue toujours entre les termes de ces deux antagonismes. Et les premiers *rishi*, qui - eux - ont reçu directement la révélation des mantras par le canal de l'audition psychique, se sont trouvés confrontés à la nécessité de les résoudre. Leurs descendants dans la filiation initiatique ont dû également faire face à ces contradictions apparemment insolubles, mais - comme il n'y a pas de problème sans solution - les uns et les autres ont élaboré un système de révélation cryptée au sein duquel l'esprit oriental a su déployer ses raffinements, ainsi qu'on va pouvoir en juger.

Lorsqu'on parle de "crypter", on songe aussi - naturellement - à "décrypter", et l'on pourrait donc penser qu'il existe deux points de vue à propos de l'analyse de la transmission des structures mantriques : celui du *jñanin*, du savant, qui encode le message, et celui du chercheur qui doit le décoder.

---

(149): Nous pourrions dire "à ses différentes octaves de manifestation".

Il suffirait ainsi de se placer d'un côté ou de l'autre, un peu à la manière des agents secrets, pour trouver le clef de l'énigme et expliquer le mode de transmission. Cela, c'est le premier degré de difficulté.

Le second degré, c'est que plusieurs cryptages sont fréquemment utilisés en même temps et sollicitent la perspicacité du chercheur à des niveaux différents, ce qui amène souvent celui-ci à créer lui-même, de façon récurrente, un cryptage qui n'existait que potentiellement, individualisant alors le processus de transmission. Ainsi, ayant eu à identifier un personnage dessiné dans un tableau à usage rituel, un étudiant passa plusieurs heures à déchiffrer les nombreux accessoires dont il était pourvu, à analyser leur symbolisme, avant d'en déduire son nom, pour s'apercevoir que son surnom (qui lui était familier) se trouvait tout simplement inscrit en bas du dessin. Ceci ne prouve pas seulement une faute d'inattention mais aussi la puissance multiplicatrice de ces multi-cryptages, qui sont faits pour jeter le trouble dans l'esprit du chercheur.

Il existe aussi, dans la transmission des mantras, un troisième degré de difficulté qui provient de l'utilisation de l'élément aléatoire, suprême raffinement qui va se comporter comme un virus et envahir insidieusement le mental du pratiquant imprudent. Nous allons voir immédiatement comment il faut interpréter la survenance de cet aléa.

Donc si nous additionnons l'emploi d'un premier niveau de cryptage (celui d'un code ou d'une convention qu'il suffit de connaître), la multiplication elle-même génératrice, et que nous agrémentons le tout d'un élément aléatoire, nous obtiendrons un codage hyper-protégé. Pour s'en faire une idée, il suffit de savoir qu'il existe plusieurs formes de cryptage au premier degré, plusieurs niveaux de combinaisons multiplicatrices, et plusieurs points d'infiltration possibles de l'aléa. Enfin, pour achever de décourager le chercheur, on cite assez généralement le chiffre (d'ailleurs invérifiable et sans doute symbolique) de soixante-dix millions de mantras, donc d'objets potentiels de cryptage, chacun étant susceptible d'être transmis à plusieurs niveaux, multipliant d'autant les combinaisons.

On nous pardonnera, au point ou nous en sommes, de préciser que la transmission d'un mantra consiste en réalité à communiquer sept éléments de nature différente, et de rappeler pour terminer que la pratique mantrique est, dans les faits, indissociable de celles avec lesquelles elle se trouve en co-activité (cf. deuxième partie, chapitre IV : "Co-activité et synergie").

Comme toujours, l'observation de cette multiplicité typiquement orientale effraie la logique qui est la nôtre. Or vouloir courir derrière le multiple, c'est tomber dans le piège tendu. Il faut, répétons-le encore, changer de concepts. Que nous enseignent ces générations infinies d'éléments possibles ? D'une part que l'incommensurable diversité de la création est liée par une relation causale à la modularité de celle-ci, d'autre part que du plan où nous nous trouvons il ne nous est possible d'envisager qu'un aspect de la manifestation de l'énergie suprême. Mais cet aspect est celui qui nous est destiné.

Pour une conscience qui se situerait exclusivement sur le plan cosmique, la création apparaîtrait sans doute très simple.

Pour une conscience incarnée, en revanche, cela équivaut - comme le remarque justement John Blofeld - à contempler l'univers depuis le fond d'un puits.

Si nous prenons conscience que, du fond de notre puits, nous ne pouvons apercevoir qu'une infime partie de la création mais que, l'univers étant modulaire, cette micro-expérience peut être illuminatrice, alors nous aurons dépassé le complexe que nous entretenons vis-à-vis de la complexité elle-même.

On ne place pas sous le microscope la totalité de l'eau que nous buvons ; il suffit de quelques gouttes, prélevées çà et là, pour nous assurer de sa salubrité avec une fiabilité remarquable. C'est la conséquence du principe hologrammatique. De même, il faut surmonter l'apparente inextricabilité des mantras et de leur mode de transmission pour comprendre qu'un seul d'entre eux, le nôtre - mais faut-il le connaître - peut suffire au parfait accomplissement du vecteur d'énergie que nous sommes.

Ceci permet d'appréhender le cryptage que semble avoir commis la nature, ou son Créateur, mais aussi de restituer sa juste mesure à ce que nous appelons le hasard - donc l'intrusion de l'aléa dans la transmission mantrique. Peu importe le cheminement que nous effectuerons pour découvrir notre mantra, seules comptent son existence et son adéquation. L'initiable qui jette une fleur sur un *mandala* désigne par ce geste un cheminement qu'il aura fixé de façon aléatoire, mais le *mandala* possède un centre unique, ainsi la chance n'est pas de "choisir" telle ou telle direction mais d'être face au *mandala*, tout simplement.

Poussons le raisonnement à son extrémité, et considérons les "boules de Canton", ces sphères concentriques utilisées par les chinois. Chacune d'elles est percée de façon à ce qu'une seule combinaison, par la rotation de toutes les sphères, permette la superposition coïncidente des orifices, donc le passage de la lumière. Le raisonnement de celui qui se trouverait à l'intérieur de cet ensemble serait sans doute immobilisé par l'apparente impossibilité d'entrevoir jamais le jour. Pourtant la possibilité de voir le jour préside à la conception même du mécanisme. S'il existe une chance sur des milliards, du point de vue de notre conscience limitée cette chance n'existe pas, car elle n'est pas observable. Mais c'est précisément notre limitation qui nous la fait considérer comme dépourvue de réalité. Dans la réalité cette chance existe, c'est l'essentiel (150). C'est dans le fait que cette chance existe que se situe la chance, si l'on peut dire, car - paradoxalement - le système est conçu pour que cette chance survienne. Notre réaction par rapport à l'aléa vient de notre inadaptation à l'échelle cosmique, mais corollairement on peut dire que le hasard - ou ce que nous nommons ainsi - n'est en fin de compte que la survenance d'une révélation, l'émergence de la réalité cosmique au sein de notre actualité.

Dans ces conditions, on comprendra que peu importe l'origine du cryptage ; celui de la nature et celui des hommes se rejoignent, ou plutôt se conjuguent. Il s'agira toujours, pour nous, d'attirer ce rayon d'infini et de l'extraire, justement, de l'infinitude première de sa matrice phonique pour y découvrir la part de destin qui nous appartient.

---

(150): La logique moderne parle dans ce cas de "quantificateur singulier", et pose qu'il y a seulement un x qui vérifie f, ce qu'elle note : $(\mathrm{i}\, x)\, f(x)$.

C'est donc d'un acte ambigu qu'il s'agit, tenant de la sélection ou de la simple réception selon qu'on adopte une attitude active ou passive, et s'apparentant à la divination ou à la reconnaissance formelle selon sa compréhension et son degré de développement personnel. Le mot sanskrit que l'on emploie est *mantroddhâra*, formé par la contraction des deux termes *mantra* et *uddhâra*, ce dernier signifiant "extraire, prendre pour soi, soulever", comme l'indique sa racine sanskrite *ud-DHR*. La meilleure traduction que l'on puisse trouver est "extraction des mantras".

Mais si ce terme convient bien au premier degré, il faut également lui adjoindre, en fonction de ce que nous venons de dire, une notion d'attribution personnelle, ainsi qu'une notion d'émergence hors de l'aléatoire puisque nous avons parlé de la transcendance de l'aléa. Extraction, attribution, et sortie d'aléa, seront donc les trois pivots du présent chapitre, dans l'ordre croissant - *grosso modo* - de la complexité.

Section 1

Transmission par suite d'extraction

Il s'agit dans ce cas de transmission écrite exclusivement. Si certaines structures phoniques ont été consignées en langage clair tout au long de la période historique de l'hindouisme, depuis les *Veda* originels jusqu'aux *Upanishad*, de nombreuses autres doivent se déduire des textes. Le tantrisme, en particulier, est friand de ces jeux qui peuvent s'apparenter à des devinettes et qui consistent à extirper d'un écrit certains mots qui s'y trouvent cachés.

Nous nous reportons ici uniquement à la littérature de l'hindouisme puisque les mantras utilisés par le bouddhisme, à une période ultérieure, se sont fondés sur les traditions du tantrisme hindou. Les transformations que l'on croit pouvoir déceler ici ou là ne sont en fait que le fruit d'une incompréhension des mots du védisme ancien ; en effet la langue initiale a peu à peu perdu une partie du champ sémantique de ses éléments constituants, comme le constate Sri Aurobindo (151), ce qui fait que certaines erreurs, que l'on attribue au bouddhisme, sont en réalité imputables à la période du védisme tardif.

Les supports de cette transmission écrite sont les *âgama* ou *tantra*, issus du shivaïsme très souvent, mais il ne faut pas oublier que le mantra fut révélé dès les premiers âges du védisme et se trouve donc contenu dans les *Rig-Veda, Sâmaveda, Ayurveda*, etc..., l'ensemble servant de fondement aux enseignements des mantras que sont les *mantrashâstra*.

Au sein de ce *corpus*, assez hétérogène il faut bien le reconnaître, comment retrouver et désincarcérer (152) les structures mantriques ? Il existe schématiquement quatre formes d'extraction, correspondant par conséquent à quatre types de cryptage.

§ A : *ex-agregatione*

C'est la forme de cryptage la plus simple, donc la plus facile à déchiffrer. Plusieurs éléments d'une formule sont agrégés, accolés, et il suffit alors de les dissocier pour trouver la forme correcte. Ainsi, partant de *HUMPHAT*, il est aisé de découvrir *Hum Phat*.

Mais cela n'est pas toujours aussi enfantin, car on peut avoir un texte de base plus long. Par exemple la structure *AIMHSPHREM* contient deux *bîja* et doit se lire *Aim Hsphrem*. Et que dire de ***Rhrksmlvyûm*** ? Qu'il n'y a aucun cryptage, justement, puisqu'il s'agit du *navatmamantra*, monosyllabique (théorique, car le prononcer correctement - même mentalement - est une autre entreprise !), donc reconnaissable au premier abord... à condition qu'il ne soit pas lui-même inséré parmi d'autres compères du même type. Un agrégat d'une dizaine d'entre eux devient vite une compagnie pesante, surtout si - pour inciter le chercheur à la patience autant qu'à la modestie - un esprit retors a pris soin de placer à des endroits astucieusement choisis une ou deux lettres intruses.

---

(151): *op. cit.*
(152): Ce mot est l'une des significations du sanskrit *ud-DHR*, dont il est fait mention à la page précédente.

Rien de tel que ces étrangers qui n'étaient pas invités pour nous gâcher la fête, une fête qui ne fait pourtant que commencer.

§ B : *ex-permutatione*

Ici les syllabes sont inversées à l'intérieur de chaque mot, et s'il est écrit "tiontamuper" il faudra lire "permutation". *TISVARASA* deviendra donc, après déchiffrage, *Sarasvatî*, et *TIVAGABHA* retrouvera la forme plus intelligible de *Bhâgavati*. Un texte un peu long peut être difficile à décrypter, d'autant que - le sanskrit étant une langue qui se décline - les finales des mots peuvent changer ! Un mot se terminant par une voyelle simple peut se retrouver affublé au datif d'une terminaison en "*yai*", par exemple, qui obscurcira l'ensemble par effet de masque et dont il faudra penser à faire abstraction, ce qui reste possible dans la mesure où la plaisanterie ne se renouvelle pas trop souvent.

La transcription d'une formule dans l'ordre normal des lettres ou des syllabes est appelée *anuloma*. La transcription dans l'ordre inversé est dite *viloma*. *Anuloma* correspond au sens de l'évolution (*shrishti*), tandis que *viloma* représente l'involution, la "voie du retour" (*nivritti*). On comprend dès lors que le type même du cryptage peut apporter des renseignements sur le contexte d'utilisation du mantra qui se trouve traité de cette façon.

Une séquence *viloma*, donc inversée, peut comporter l'addition d'éléments intrus, là encore, ou au contraire l'omission volontaire de syllabes trop facilement identifiables. Par exemple le *bîja Hsphrem*, très repérable dans une séquence, peut-il être présenté en ordre *viloma* quelque peu bousculé, et les consonnes non-suivies d'une voyelle particulière étant automatiquement prononcées avec un A, ceci nous donnera : *RAPHASAHA-E-AM*. L'ordre : 1 - 2 - 3 - 4 - 5 - 6 (H - S - P - H - R - E - M)) est devenu : 4 - 3 - 2 - 1 - 5 - 6.

La présence ou l'absence de l'*anusvâra* (153) modifie également le graphisme de la dernière lettre, ce qui peut constituer un piège, de même que l'emploi d'un préfixe ou d'un suffixe, emploi très prisé par certains codages.

§ C : *ex - inductione*

On trouve parfois, au sein des mots composant une phrase, des éléments rajoutés dont la présence signale ce que l'on appelle des *angamantra* (de *anga* : membre). Il convient alors de mettre les sections de phrase caractérisées par ces éléments dans l'ordre des différents *anga*, qui sont :

- *Hridaya*, le coeur, au sens où on l'entend mais aussi en tant que siège de la pensée,
- *Shiras*, la tête,
- *Shikhâ*, la touffe de cheveux sur l'occiput, qui figure une flamme, symbolisant la supériorité et la maîtrise,
- *Kavacha*, la cuirasse, protection indestructible,
- *Netra*, l'oeil,
- *Astra*, l'arc, l'arme divine.

(153): Rappelons qu'il s'agit du signe de nasalisation de la voyelle qui le précède. Voir *supra*, chapitre II, section 1.

On reconstitue de cette façon le corps de la divinité titulaire du mantra, ou plus exactement les différents pouvoirs (attribués aux *anga*) de ce corps. Cette division de la phrase, que certains textes tantriques préconisent en-dehors même de tout repère explicite (154), permet d'ordonner les termes du mantra et de relier ce dernier à son contexte religieux tout autant qu'à ses aboutissements métaphysiques. Les *anga* sont en effet en correspondance avec les *chakra* du corps subtil (*Hridaya* avec *svâdhisthâna*, *Shiras* avec *añahata*, *Shikhâ* avec *manipûra*, *Kavacha* avec *vishuddha*, *Netra* avec *âjñâ*, et *Astra* avec *mûlâdhâra*), d'où la pratique de l'imposition des *anga* sous forme de *nyâsa* (*anganyâsa*, voir *supra*, deuxième partie, chapitre III, section 3, § C : "Développements du rituel") préalablement au *japa*, dans un certain nombre d'occasions.

Les choses peuvent se compliquer : l'indication des *anga* peut être figurée par certains *bîja* qui leur correspondent, et qui peuvent être alors confondus avec d'autres *bîja* ; ainsi *Hrid* qui induit logiquement *Hridaya* peut être remplacé par le *bîja Hâm*, mais correspond au *chakra svâdhisthâna* qui est lui-même en relation avec le *bîja Vam*. Il faut donc, pour déchiffrer ces structures, une connaissance approfondie des textes canoniques et des références religieuses permettant d'identifier les personnages qui s'y cachent. (155)

L'existence de synonymes est à noter. Par exemple on peut avoir *Varman* à la place de *Kavacha*, de même qu'*Astra* sera parfois noté *Asi*, *Âyudha*, *Shara*, *Shastra*, ou encore *Heti*, ce qui enrichit le champ des combinaisons tout en obscurcissant parfois les textes.

Cette méthodologie des *angamantra* peut être renversée, et l'induction laisser place à la déduction. On formera alors les mantras soit en prenant la première lettre de la divinité thématique et en lui adjoignant respectivement l'une des six voyelles longues pour obtenir un *bîja*, soit en ordonnant successivement ce *bîja* (ou le *pranava*, ce qui est aussi très courant), le terme désignant l'*anga* considéré, et le nom de la divinité thématique.

On est alors en mesure d'annexer au mantra principal, ou *mûlamantra*, les *angamantra* qui constituent le "corps de pouvoir" de sa divinité thématique. Dans l'étymologie du mot *anga* réside l'idée de "membre" au sens anatomique du terme, mais également celle de "partie", de "morceau" ; c'est dire que le découpage d'une phrase en différentes parts, ce mouvement vers le multiple, était peut-être à l'origine même du processus d'induction.

§ D : *ex - narratione*

Là nous quittons le domaine des systèmes de cryptage clairement définis pour entrer dans celui du récit ésotérique dont la compréhension dépend du degré de culture tantrique et d'intuition du chercheur. C'est le monde du rébus, de l'équivoque, du langage ambigu, où les envolées lyriques masquent parfois de grandes révélations.

Les narrations cryptées ont existé depuis les débuts du védisme, où l'on trouve déjà de façon caractéristique l'usage de l'abréviation, de l'ellipse, et de l'ambiguïté. C'est donc une tradition d'origine au sein de ce qu'on nomme l'hindouisme mais qui a, en fait, largement dépassé les frontières de celui-ci puisqu'on en retrouve l'usage dans les spéculations très postérieures du bouddhisme tantrique.

---

(154): Ceci laisse évidemment la place aux controverses parmi les exégètes.
(155): La tradition shivaïte s'accorde généralement sur les correspondances *anga/bîja* suivantes : *Hridaya* avec *Hâm*, *Shiras* avec *Hîm*, *Shikhâ* avec *Hûm*, *Kavacha* avec *Haim*, *Netra* avec *Haum*, et *Astra* avec *Hah*.

La méthode est élégante, et ne manque pas de laisser le profane ou le néophyte totalement désarmés. Le mieux est sans doute d'en citer un exemple, tiré de la *Parâtrîshikâlaghuvritti* d'Abhinavagupta, le commentaire d'un *tantra* shivaïte du Cachemire (156). Le texte originel se présente comme suit, après traduction :

"*Ô Belle ! Le coeur du Soi de Bhairava est le troisième brahman. Il est uni, ô femme aux belles hanches ! au quatorzième et est suivi de la fin des maîtres des tithi.*"

Cette énonciation déconcertante sert pourtant d'écrin à un *bîja* important. Il faut tout d'abord savoir que cette belle dont on loue les hanches n'est autre que la conscience attendant l'éveil, avide de connaissance. On doit donc la dégager du texte afin de chercher la structure révélée.

L'extraction peut s'effectuer comme suit :

Le "coeur du Soi de *Bhairava*" (*Hridayam bhairavâtmanah*, littéralement "le centre de la conscience de *Bhairava*") ne doit pas nous laisser penser qu'un *angamantra* (qui serait basé sur l'*anga Hrid*, le coeur) se trouve embusqué. C'est une fausse piste, car la phrase est trop courte pour contenir les autres *anga*. En outre, *Bhairava* est lié à la troisième sifflante de l'alphabet sanskrit, c'est-à-dire la lettre *SA* (*S* doux). Ceci se trouve conforté par l'indication "troisième *brahman*", qui s'apparente au *tattva* de *Sadâshiva* et désigne à nouveau la consonne *SA*. C'est la bonne voie.

"Il est uni au quatorzième". Il faut entendre par là la voyelle *AU*, qui est la quatorzième si l'on compte le *L* cérébral védique. Cette deuxième lettre nous amène pour l'instant à la structure *SAU*.

Il reste "la fin des maîtres des *tithi*", qui doit suivre cette structure, c'est-à-dire en clair la fin des voyelles de l'alphabet sanskrit, voyelles traditionnellement escortées du *visarga H* (aspiration sourde). C'est donc par lui qu'il convient de clôturer le *bîja*, qui prend alors sa forme définitive : *Sauh*.

Ainsi se trouve révélé le *bîja* du coeur (157) de *Bhairava*, à partir de cette strophe (*shloka*) de trente-deux syllabes, donc très classique, et présentant toutes les apparences de l'innocence si ce n'étaient ces deux chiffres (trois et surtout quatorze) qui retiennent l'attention.

Que l'on songe simplement qu'il a fallu tirer les enseignements du mantra de textes comme celui-là, dont on chiffre (mais symboliquement) les strophes à douze millions et demi ! (158) Parfois aussi l'on place le mantra, sa présentation, ou son mode d'emploi, dans la bouche d'un personnage d'une histoire elle-même cryptée ; c'est alors une narration au second degré, dont le déchiffrage est extrêmement laborieux et nécessite une grande distanciation.

---

(156): Ce texte a été publié par André Padoux en 1975. Institut de civilisation indienne. (pp. 30-31).
(157): La notion de "coeur" est un point central du shivaïsme. C'est à la fois l'essence du Tout, le point d'origine, et le réceptacle (avec cette nuance de creux, de caverne, qui fait penser au creuset alchimique), centre de la conscience de *Shiva*, et par conséquent point d'extension, mais aussi refuge, lieu de repos. On parle aussi de "l'espace du coeur" (*hridvyoman*). Dans la conception védique, le coeur était le réceptacle des intuitions venant de l'âme universelle. On pourra établir une relation avec le thème du coeur tel qu'il est conçu dans l'hésychasme (cf. première partie, chapitre I, section 2).
(158): *op. cit.* page 8.

Cette méthode a donné naissance à un langage secret utilisé par les initiés, basé sur les images, les métaphores, et les sous-entendus, connu sous les noms de *sândha-bhâshâ* (159), *sândhya-bhâshâ*, ou encore *sândhya-bhâshya*. Ces appellations elles-mêmes sous-entendent l'ambiguïté, le mot *bhâshâ* signifiant "langue parlée" tandis que *bhâshya* désigne une "interprétation", *sândha* correspondant à quelque chose "situé sur un point de jonction", et *sândhya* se traduisant par "vespéral, crépusculaire". C'est donc à la fois une langue et l'interprétation d'une langue, caractérisée par une intersection ou l'heure crépusculaire, soit un point de jonction dans les deux cas, c'est-à-dire un langage appartenant à deux mondes dont il opère la rencontre.

Le langage crépusculaire utilise volontiers les images érotiques (160), qui peuvent laisser penser qu'il s'agit de débordements de sensualité, alors qu'à l'inverse ce sont des spéculations hautement mystiques qui se cachent sous ces phrases licencieuses, à tel point qu'un texte ou un discours peuvent avoir réellement un sens sur deux plans radicalement opposés.

Ce raffinement prend racine dans le langage védique, qui comportait plusieurs niveaux de signification, et trouve largement son emploi dans les *âgama* tantriques. On estime généralement qu'il possède le double avantage de préserver la doctrine des oreilles impies, et de placer celui qui sait dans une situation de complicité donc de meilleure adhésion à la collectivité mystique qui l'a accueilli.

Nous sommes là à l'extrême limite de la transmission écrite et de la tradition orale. Car les cryptages du crépuscule appartiennent aux deux, mais ils nous entraînent tout droit vers les espaces où la révélation ne peut plus être que le fait du verbe proprement dit.

---

(159): Ce mot vient de la racine sanskrite *BHÂS* : "parler, dire".
(160): On en trouvera des exemples dans la dernière partie de ce livre, chapitre V, section 2.

Section 2

Transmission par suite d'attribution

Il en est ainsi lorsqu'un mantra est personnellement destiné à son utilisateur, ce qui implique traditionnellement une relation de maître à disciple et plus précisément une circonstance initiatique. Le meilleur exemple qu'on puisse donner est bien sûr celui du mantra propre à chaque initié, mais pas seulement : on transmet aussi de cette façon les mantras destinés à des utilisations particulières, ainsi que le mantra propre à la divinité tutélaire.

Le système de transmission est ici placé sous le signe du déterminisme, c'est-à-dire que le maître sélectionne, choisit, examine, adapte, en un mot personnalise la structure, en fonction des caractéristiques de la divinité, du type d'utilisation, et du pratiquant lui-même, ce qui justifie le terme de *mantravichâra* ("examen du mantra").

Cette sélection s'effectue à partir de l'ensemble des lettres de "l'alphabet" sanskrit, cette *mâtrikâ* considérée comme une émanation de *Shabdabrahman* sous forme d'indivision phonique, indivision au sein de laquelle on opère donc un partage selon des modalités qui initialisent le *mantravichâra*. Ce n'est qu'à partir de là que peut s'envisager le processus de transmission lui-même.

Celle-ci s'opère sur les plans physique, mental, et psychique, ce qui n'étonnera personne. Toutefois elle peut s'effectuer de deux manières, audible ou inaudible, et faire intervenir le diagramme rituel. Nous séparerons donc un peu artificiellement, pour l'analyse, ce qui est souvent réuni dans une co-activité.

§ A : par audition

Le mantra est, dans ce cas, révélé au pratiquant par voie auditive, ce qui constitue la manière la plus simple et la plus logique de transmettre la parole. Le maître exprime la structure mantrique (habituellement trois fois) à l'oreille de l'initié, en prononçant celle-ci de façon paradoxale. La prononciation paradoxale consiste à énoncer les phonèmes dans la proportion inverse de leur prononciation juste. Ainsi les parties les plus importantes, ou celles qui concentrent plus spécialement l'énergie du mantra (ce sont habituellement les *bîja* et la formule terminale) seront chuchotées à voix basse tandis que le reste de la phrase sera énoncé à voix claire.

Ajoutons que les positions de mains adéquates (*mudrâ*) sont révélées en même temps que le mantra auquel elles se rattachent. Il semble que ce soit là une norme générale tant est important le concept énergétique selon lequel le mantra, combinaison d'énergies, doit s'accompagner du système de circulation et de bouclage de ces énergies qu'est la *mudrâ*.

On doit ici introduire une courte digression à propos de l'audition psychique. Car en effet la transmission double, à voix haute et à voix basse, est en réalité une transmission triple dans certains cas où elle fait intervenir une autre dimension : celle de la transmission psychique.

Sans entrer dans les détails, disons que des mantras ou des "compléments de mantras" sous forme de *bîja*, ou encore des modalités d'emploi, peuvent être communiqués de cette manière. Par exemple, l'intensité de l'effort portant sur telle ou telle partie du mantra est souvent un élément plus facile à transmettre psychiquement qu'à reproduire verbalement. Mais certains mantras peuvent être entièrement véhiculés de cette façon. Il faut alors que le sujet percepteur soit entraîné à cette pratique et, en outre, qu'il se trouve placé dans des conditions de réceptivité favorables. Cette dernière exigence est sans doute mieux respectée dans un cadre monastique en plein coeur de l'Himalaya que dans une grande ville occidentale, ce qui est source de malentendu (sans jeu de mots).

En effet, on a parfois tiré de ce qui précède la conclusion que la transmission psychique des mantras n'était le fait que des initiations spécifiquement cléricales, et n'appartenait donc qu'aux prêtres (ou aux *lama* du bouddhisme tantrique), ce qui revient à considérer - naïvement - ceux-ci comme seuls bénéficiaires de l'expérience mystique. C'est oublier que, si elles ne sont pas traitées ensemble dans cette étude par souci de clarté, la tradition du mantra et celle de l'audition des sons subtils vont de pair, et qu'il serait erroné de penser que l'émetteur fonctionne sans le récepteur. Simplement il existe des émetteurs-récepteurs de qualités diverses, et surtout il ne sont pas tous entretenus de la même façon. Les différents clergés orientaux n'ont pas le monopole de la qualité mais les "centres d'entretien" y sont plus nombreux qu'en occident, et la pratique y est plus répandue.

La transmission subtile fait appel au corps psychique de l'individu, lequel a la faculté de se déplacer afin de se mettre en position de meilleure réception, pour utiliser une image, ceci indépendamment de la situation géographique du corps physique, c'est évident. Seul compte l'accord psychique du récepteur avec le canal d'émission.

§ B : par visualisation

Si les méthodes de transmission par audition peuvent être mises en parallèle avec les catégories de *japa* impliquant une prononciation (*vaikharî*, *upâmshu*, ou *manasa*), la transmission par visualisation serait plutôt à rapprocher du *likhita-Japa* (cf. *supra*, deuxième partie, chapitre III, section 2) qui inclut la vision dans le processus mantrique.

On retrouve toujours le principe de l'énergie divine contenue dans les cinquante lettres de "l'alphabet" sanskrit sous forme phonique, énergie dans laquelle on prélève les éléments nécessaires à l'utilisation envisagée. Pour ce faire, on étale lesdites lettres sur un diagramme, puis l'on désigne successivement celles qui vont former le mantra dans la conscience du pratiquant, sans qu'il soit nécessaire de le prononcer. Cette opération est connue sous le nom de *prastâra*, de *pra-STR* : "étendre, répandre", mais aussi "énoncer", ce qui désigne bien l'action d'étaler pour désigner.

L'ordre dans lequel on place les phonèmes fait l'objet des spéculations tantriques les plus effrénées entre les tenants de la *mâtrikâ* (de la lettre *A* à la lettre *KSHA*) et ceux de la *mâlinî* (de la lettre *NA* à la lettre *PHA*), les premiers étant - semble-t-il - les plus nombreux et présentant l'avantage de ranger les voyelles (*bhairava*) puis les consonnes (*bhairavî*) de façon classique, alors que les seconds se fondent sur un ordre aberrant mélangeant les deux. Quoiqu'il en soit, l'ordre des phonèmes n'a, pour la transmission proprement dite du mantra, qu'une importance relative.

La forme du diagramme fait également l'objet de prescriptions diverses, de même que son support. La forme d'un lotus ouvert est courante, mais ne constitue pas une référence impérative. Elle se trouve toutefois préconisée par le *Netra Tantra* dans son chapitre II, lequel nous fournit un exemple significatif de *prastâra*, que nous résumons ci-après.

On doit tout d'abord préparer spécialement un emplacement au sol, que l'on purifie par aspersion et sur lequel on trace un lotus à huit pétales, orienté dans les huit directions depuis l'Est jusqu'au Nord-Est. Chacune des huit classes de lettres est attribuée à un pétale, et par conséquent orientée dans une direction, ce qui permet ensuite de crypter la désignation des lettres en se référant par exemple à l'Est plutôt qu'aux voyelles, etc...

Vient ensuite la désignation des lettres du *Netra-mantra* (***Om Jum Sah***) en langage crypté au deuxième et parfois au troisième degré. Ainsi "*après l'endroit du feu, celui qui a le ventre en demi-lune*" doit se comprendre comme : après la classe du Sud-Est, donc dans la classe du Sud (les palatales), une lettre possédant une demi-lune en partie inférieure, il s'agit de la troisième, c'est *JA*. "*On le place au-dessus du crochet*" désigne la voyelle *U* (classe de l'Est) qui est effectivement en forme de crochet. "*Et on place au-dessus ce qui est à la fin du vent*" nous renvoie à la dernière lettre de la classe du Nord-Ouest (les labiales), c'est-à-dire *MA*, ce qui est un piège car on aurait pu s'attendre - s'agissant d'une nasalisation - à l'*anusvâra M*, or ce n'est pas le cas.

Le mantra est donc désigné, lettre par lettre, et l'on visualise sur les pétales du lotus l'écriture progressive de celui-ci, à travers le double filtre du rébus et de la recherche visuelle de l'emplacement adéquat.

Les membres (*anga*, cf. *supra*) de la divinité titulaire du mantra sont ensuite désignés de la même façon, à cette remarque près que *Netra* étant l'oeil de *Shiva* considéré comme une divinité à part entière, les membres de celui-ci devront être pris au second degré comme étant le coeur, la tête, la touffe, la cuirasse, l'oeil (!), et l'arme... de l'oeil ! Chaque *anga* possède sa propre structure mantrique, révélée elle aussi de manière cryptée.

On trouvera en annexe, ci-après, deux exemples différents de diagrammes servant au processus de *prastâra*, l'un en forme de lotus (*padma*) et l'autre en triangle (*trikona*). On remarquera que le premier est orienté. Ces deux figures contiennent la *mâtrikâ* à l'exception du *KSHA*, consonne double traditionnelle mais surnuméraire, ce qui ramène "l'alphabet" à 49 lettres : les 16 voyelles, les 5 vélaires, les 5 palatales, les 5 rétroflexes, les 5 dentales, les 5 labiales, les 4 semi-voyelles, les 3 sifflantes, et le *HA* sonore, dans cet ordre.

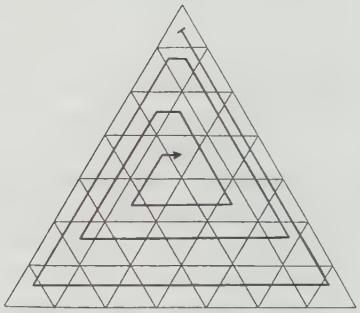
Dans les deux cas, le mouvement d'étalement des phonèmes suit le sens des aiguilles d'une montre, de façon circulaire à l'intérieur du lotus, et de façon spirale au sein du triangle équilatéral. L'adoration des phonèmes en tant qu'émanations de l'énergie universelle est un préalable exigé quelles que soient la tradition mantrique ou l'école, car cette énergie est finalement la source de la révélation elle-même.

Les quarante-neuf phonèmes sont ici étalés par catégories ou séries (*varga*) portant chacune le nom de leur lettre-mère (*A, KA, CHA, TA, TA, PA, YA, SHA*) en correspondance avec les hypostases divines (les "divinités-mères" de la *mâtrikâ* sont notées en italique) et l'orientation de l'espace rituel (les divinités des directions de l'espace figurent entre parenthèses). Le *pranava Om*, placé au centre du diagramme, contient potentiellement la totalité des phonèmes.

PRASTÂRA* DE LA *MÂTRIKÂ* EN *VARNACHAKRAPADMA

Les quarante-neuf phonèmes sont étalés dans ce diagramme à la suite les uns des autres, en un triple mouvement spiral à l'intérieur du triangle équilatéral.

Sens du déroulement :



A

JA JHA Â

CHHA BHA MA ÑA I

CHA BA SA HA YA TA Î

NA PHA SA SHA VA LA RA THA U

GHA PA NA DHA DA THA TA NA DHA DA Û

GA KHA KA AH AM AU O AI E Lrî Lri Rî Ri

PRASTÂRA DE LA *MÂTRIKÂ* EN *TRIKONA*

Section 3

Transmission par suite d'aléa

Dans l'introduction de ce chapitre (cf. *supra*) nous avons assimilé le hasard à l'émergence de la réalité cosmique au sein de notre actualité. Nous avons pris également l'exemple des "boules de Canton" pour montrer cette exigence des correspondances entre les sphères, ici entre les niveaux de réalité, pour qu'une manifestation prenne forme et survienne sous l'aspect que nous appelons le hasard. En fait, ce qui apparait sous le concept d'aléa c'est un élément induit par un processus non-vérifiable. La logique de l'élément aléatoire n'est pas réductible aux termes de notre raisonnement habituel, donc n'est pas accessible telle quelle aux structures de notre mental.

D'autre part le mantra est formé des énergies conjuguées de ses différentes *varna*, conjugaison qui engendre en elle-même - nous l'avons vu - une "valeur ajoutée" propre à chaque structure considérée. Mais tant que leurs structures ne sont pas actualisées par la prononciation (audible ou non), les mantras "dorment". Leurs infrastructures sont équipollentes, seule la pratique - donc l'intériorisation puis l'extériorisation par un sujet (récepteur/émetteur) - est susceptible de les éveiller, de les personnaliser, et de leur donner toute leur efficacité.

La croyance typiquement indienne en la prédétermination, liée bien évidemment à la doctrine du *samskâra* (161), a toujours incité les hindous à accepter - nous pourrions dire à adopter - les contingences de leur incarnation comme des résultantes de leurs existences antérieures ; c'est ce qui fait que nous les taxons de fatalisme. Mais c'est aussi ce qui les pousse à replacer l'actualité de leur incarnation dans le cadre plus général de l'économie du cycle entier de leur parcours, toutes existences confondues. C'est un besoin d'adéquation, de vérification, de validation, qui les conduit à n'accepter que ce qui s'intègre dans la direction préétablie à leur naissance. Il s'ensuit nombre de pratiques astrologiques ou divinatoires, que l'occident traite un peu vite, et avec mépris, de superstitieuses.

C'est faire bien peu de cas de cette compréhension profonde du sens de la création que possèdent les hindous, mais ce n'est pas pour autant résoudre l'énigme de la survenance de cet "élément induit par un processus non-vérifiable" dont nous parlions à l'instant. Eh bien l'orient, lui, résout cette énigme en cherchant non pas à mesurer la probabilité d'un aléa mais à en justifier l'apparition, plaçant ainsi l'opération mentale en aval du phénomène plutôt qu'en amont. Faute de prendre cette méthode en considération, il est impossible de comprendre ce qui va suivre. En effet pour l'hindouisme, qu'il soit vishnuite ou shivaïte, il ne suffit pas d'extraire un mantra, faut-il encore déterminer la compatibilité entre celui-ci et le pratiquant.

---

(161): On ne doit pas confondre ceci avec le *samsâra*, qui est le cycle des incarnations. Le *samskâra* est la résultante des actions passées, qui s'inscrit dans la doctrine - beaucoup plus large - du *karma*.

Il s'agit plus, en fait, d'adopter et d'accepter une structure phonique que de vérifier réellement son adéquation. Chaque mantra possède ses caractéristiques, mais l'important c'est que le pratiquant soit intimement persuadé que celles de son mantra sont bien en accord avec sa personnalité et le stade précis qu'il a atteint dans le cycle de ses existences. D'où l'emploi de "modes de preuve" qu'il faut considérer comme des "modes d'acceptation".

Disons immédiatement que tous les mantras ne sont pas soumis à cette exigence : les grands mantras, ceux qui sont célèbres, de même que les structures monosyllabiques, donc constituées d'un seul *bîja*, ou encore les *mâlâmantra* (structures très longues), échappent traditionnellement au domaine de l'aléa. Il en va ainsi, également, du mantra de la divinité pour laquelle le pratiquant a toujours eu, de façon notoire et spontanée, une dévotion ou une inclination naturelles.

Pour les autres cas, et particulièrement les mantras à applications pratiques, "domestiques", ou encore magiques, il existe un certain nombre de procédures de vérification de compatibilité basées sur la divination. Nous ne parlerons pas des méthodes astrologiques du tantrisme, car elles sont fort complexes et nous entraîneraient en-dehors de notre sujet. Nous passons très rapidement sur la pratique qui consiste, pour l'initiable, à jeter une fleur les yeux bandés sur le *mandala* des divinités afin de déterminer celle d'entre elles qui constituera le thème du mantra. Nous avons déjà abordé ce procédé, qui d'ailleurs ne pose guère de problèmes techniques et ne justifie donc pas une plus ample description.

Comment déterminer la compatibilité entre mantra et *mantrin* (162) ? Les *mantrashâstra* posent la question de façon plus précise : le *mantrin* est-il une partie (*amsha*) du mantra et appartient-il à la même famille (*kula*) ? La réponse est donnée par les *varna* (lettres), ainsi la vérité sort-elle de la matrice phonique qu'est la *mâtrikâ*, à la fois génitrice et résolutrice.

Il existe de multiples systèmes d'évaluation de cette compatibilité, minutieusement décrits par des ouvrages tels que le *Netra Tantra*, l'*Agni-Purâna*, le *Târâbhaktisudhârnava*, le *Tantrarâjatantra*, le *Svachchhandatantra*, le *Mantramahodadhi*, etc, etc... Toujours ingénieux, mais parfois contradictoires, ils ont en commun le fait de rapprocher la première lettre du nom du disciple de la première lettre du mantra, en comptant la distance qui les sépare dans une grille sur laquelle on a préalablement étalé les lettres de la *mâtrikâ*.

Cette grille peut être constituée d'un quadrilatère (souvent un carré) divisé en 4, 12, 16, 27, ou 66 parties, mais aussi d'un cercle divisé en 12 secteurs, ou d'un hexagramme dont on n'utilise que les 6 triangles extérieurs ; on peut aussi la former mentalement en comptant sur les phalanges de la main droite. Les phonèmes peuvent se présenter dans l'ordre habituel de succession de "l'alphabet" sanskrit, en commençant par les voyelles, ou au contraire dans un ordre aberrant (163). Les cases sur lesquelles se trouvent les phonèmes à comparer sont mises en relation soit en fonction de la distance qui les sépare (en tournant dans le sens des aiguilles d'une montre, par exemple) soit en fonction de leur juxtaposition. La relation ainsi introduite révèle la compatibilité ou l'incompatibilité des deux éléments de référence.

---

(162): On aura compris que le *mantrin* n'est autre que le pratiquant du mantra, mais ce vocable recouvre aussi les significations de "conseiller" et de "ministre". D'ailleurs en Chine, où le bouddhisme tantrique a largement propagé les usages mantriques, le terme *mantrin* a donné naissance au mot "mandarin", ce qu'on ignore généralement.

(163): Ainsi en est-il des diagrammes connus sous les noms d'*akathahachakra* ou *akadamachakra*, dont les quatre premières lettres sont respectivement *A, KA, THA, HA* et *A, KA, DA, MA*.

La complexité s'épaissit du fait que nous n'avons pas affaire à une simple contradiction entre deux termes : il y a en effet quatre sorties possibles, lesquelles peuvent en outre se multiplier par combinaison. En effet, le mantra peut se révéler :

A) *Siddha* : "atteint",
B) *Sâdhya* : "accessible",
C) *Susiddha* : "hautement atteint",
D) *Ari* : "ennemi",

ceci constituant les quatre *amsha* de base, ou si l'on veut les quatre "participations" possibles au départ. Seuls les premier et troisième *amsha* doivent être pris en considération pour pratiquer, les deux autres étant respectivement imprudent et dangereux (*sâdhya* et *ari*).

Mais cette relation ne peut se concevoir que dans le cas d'une comparaison simple, c'est-à-dire par calcul de la distance. Si celle-ci s'effectue par juxtaposition des carrés où se situent respectivement la première lettre du mantra et celle du nom du *mantrin*, le rapport de compatibilité s'exprimera par un double *amsha* associant les deux caractéristiques, celle du mantra et celle du *mantrin*, en fonction de leurs cases respectives. On aura dans ce cas non plus quatre mais seize possibilités :

A 1	- *Siddhasiddha*	l'efficacité est garantie dans les limites du temps de récitation prescrit
A 2	- *Siddhasâdhya*	l'efficacité réclame le double du temps de récitation prescrit
A 3	- *Siddhasusiddha*	l'efficacité ne nécessite que la moitié du temps de récitation prescrit
A 4	- *Siddhâri* :	menace de mort la parenté masculine du *mantrin*
B 1	- *Sâdhyasiddha*	l'efficacité réclame le double du temps de récitation prescrit (équivalent à A 2)
B 2	- *Sâdhyasâdhya*	infructueux
B 3	- *Sâdhyasusiddha*	l'efficacité réclame le double du temps de récitation prescrit (équivalent à A2 et à B 1)
B 4	- *Sâdhyâri*	menace de mort la famille du *mantrin* en général
C 1	- *Susiddhasiddha*	l'efficacité ne nécessite que la moitié du temps de récitation prescrit (équivalent à A 3)
C 2	- *Susiddhasâdhya*	l'efficacité réclame le double du temps de récitation prescrit (comme A 2, B 1 et B 3)
C 3	- *Susiddha-susiddha*	l'efficacité est garantie dès l'initiation
C 4	- *Susiddhâri*	détruit les membres de la famille du *mantrin*
D 1	- *Arisiddha*	tend à provoquer la mort du fils du *mantrin*
D 2	- *Arisâdhya*	tend à provoquer la mort de la fille du *mantrin*
D 3	- *Arisusiddha*	tend à provoquer la mort de la femme du *mantrin*
D 4	- *Aryari*	tend à provoquer la mort du *mantrin* lui-même

Une autre pratique, très courante, consiste à vérifier la compatibilité en déterminant l'appartenance du pratiquant et du mantra à une famille (*kula*). Considérant que les phonèmes composant "l'alphabet" sanskrit sont, dans leur division donc pour ainsi dire dans leur actualisation (164), en correspondance avec les cinq éléments (*mahâbhûtas*) soit : Terre, Eau, Feu, Air, Ether, dans le sens croissant de subtilité, on commence par dresser un tableau en cinq colonnes et l'on y distribue les *varna*.

Ce tableau est très utilisé dans la pratique, en outre il étale la totalité de la *mâtrikâ*, donc les cinquante éléments, le *visarga H* (aspiration sourde) étant commun aux cinq familles (165). On part de la lettre initiale du nom du pratiquant, et l'on compare ensuite avec la première lettre du mantra. Les deux lettres vont être soit de la même famille (*svakula*) soit de familles différentes (*anyakula*), et dans ce dernier cas pourront se trouver amies, indifférentes, ou ennemies. Ceci nous donne :

svakula	-	de la même famille
anyakula	-	amies
	-	indifférentes
	-	ennemies

Il ne faut utiliser que les mantras des types *svakula* ou ami, car leur efficacité est garantie. On doit proscrire les mantras de type indifférent car ils seraient infructueux. Quant à ceux de type ennemi, ils peuvent provoquer la maladie ou la mort.

Le tableau des cinq *kula* se présente de la manière indiquée en page suivante.

(164): Les deux mots sont quasiment synonymes car ils se superposent dans le concept de la création évolutive.
(165): En effet le *visarga* est de l'essence de *prakriti* (manifestation existentielle de *purusha*), le son étant émis sans que deux parties de l'appareil vocal n'aient à se toucher, à la différence des autres consonnes.

TERRE	EAU	FEU	AIR	ETHER
U	*Ri*	*I*	*A*	*Lri*
Û	*Rî*	*Î*	*Â*	*Lrî*
O	*AU*	*AI*	*E*	*M* (*Bindu*)
GA	*GHA*	*KHA*	*KA*	*NGA*
JA	*JHA*	*CHHA*	*CHA*	*ÑA*
DA (rétroflexe)	*DHA* (rétroflexe)	*THA* (rétroflexe)	*TA* (rétroflexe)	*NA* (rétroflexe)
DA (dentale)	*DHA* (dentale)	*THA* (dentale)	*TA* (dentale)	*NA* (dentale)
BA	*BHA*	*PHA*	*PA*	*MA*
LA	*VA*	*RA*	*YA*	*SHA*
	SA ("s")	*KSHA*	*SA* ("ch")	*HA*
Le *visarga H* appartient indifféremment aux cinq familles				

- Eau - Terre : ami
- Eau - Feu : ennemi
- Eau - Air : indifférent
- Feu - Air : ami
- Feu - Eau : ennemi
- Feu - Terre : indifférent
- Air - Feu : ami
- Air - Terre : ennemi
- Air - Eau : indifférent
- Terre - les 4 autres : ami
- Ether - les 4 autres : ami
- Les lettres appartenant à une même famille sont toutes amies

De quelque manière qu'il soit vérifié ou adopté, le processus d'adéquation du mantra et du *mantrin* équivaut en définitive à un acte d'adhésion. Chacun aura compris qu'il s'agit, par ce moyen, de lever les ultimes réserves qui pourraient subsister dans le subconscient du pratiquant sur l'opportunité de sa pratique mantrique, et d'installer dans ce même subconscient la certitude d'un résultat favorable. C'est la recherche d'une garantie de bonne fin en même temps que celle d'une sécurité, d'une assurance, dans ce grand voyage dans l'inconnu qui a pour nom *mantrasâdhana* ("pratique du mantra"), voyage qui durera très longtemps et nécessitera l'imprégnation totale du mantra dans le corps psychique du *mantrasâdhaka*, ainsi qu'on appelle le pratiquant.

Mais la transmission du mantra, quelle que soit la forme qu'elle prenne, puis sa validation au moyen d'une bénédiction surgie de l'aléa, sont-elles des garanties suffisantes pour mener à bien une entreprise aussi ambitieuse ?

Section 4

La transmission, opération multiple

On pourrait penser que toutes les procédures qui viennent d'être décrites représentent un luxe de précautions superfétatoires pour communiquer une formule de quelques mots, si importants soient-ils, et que cette multiplicité s'explique en fait par la stratification chronologique des différentes pratiques, dont la relation écrite n'a été effectuée que tardivement, en des compilations dépourvues de discernement. Bien que les orientaux jurent qu'il n'en est rien, il ne faut pas totalement exclure cet argument. Cependant il est un point que l'on ne soulève généralement pas et qui nous paraît pourtant essentiel : si les opérations de *mantroddhâra* sont aussi multiples, ce n'est pas tant pour des raisons historiques que parce qu'elles expriment une transmission elle-même multiple, la complexité attirant la complexité.

En effet, toujours pour garantir la bonne exécution de la pratique du mantra, ce dernier est transmis à plusieurs niveaux et fourni avec ses accessoires, pourrait-on dire. Nous n'avons pas vu jusqu'à présent, mis à part dans les traités sanskrits, d'exposé sur cette question, ce qui est paradoxal car il s'agit d'un sujet sur lequel les *mantrashâstra* sont clairs.

Le mantra fait l'objet d'une septuple transmission, correspondant à sa septuple dimension, et impliquant avant chaque période de récitation une septuple imposition sur le corps sous forme de *nyâsa* (voir *supra*, deuxième partie, chapitre III, section 3 : "Les développements du rituel"). Ces sept éléments sont, dans l'ordre :

§ A : *Rishi*

C'est celui qui, ayant le premier entendu (166) un mantra par appréhension psychique, a ensuite activé et fait prospérer celui-ci en prenant l'initiative de sa transmission orale, devenant ainsi le *guru* de ce mantra. Il est parfois devenu lui-même une divinité, ce qui peut être une source de confusion. Il est traditionnellement attaché à son mantra, et le *mantrin* qui l'utilise se touche brièvement la tête en prononçant son nom. D'ailleurs l'imposition du *rishi* se fait sur la tête, par respect pour celui-ci.

§ B : *Chandas*

Il s'agit des indications métriques concernant le mantra (167). Pour les mantras védiques, ou les mantras tantriques qui correspondent réellement à une catégorie métrique connue (ce qui n'est pas le plus fréquent), le nom du *chandas* sera celui du mètre (un peu comme si nous désignions une formule en l'appelant "l'octosyllabe" ou "l'alexandrin"). Pour les mantras tantriques formés de quelques *bîja* seulement, le *chandas* est une référence symbolique à tel ou tel passage des *Veda*. Il peut aussi suggérer une combinaison numérique exprimant la configuration rythmique de la structure mantrique ainsi désignée. L'imposition du *chandas* s'effectue sur la bouche.

---

(166): Nous avons expliqué dans la deuxième partie de cette étude (chapitre I, section 3 : "Les curieux songes des *rishi*") ce qu'il fallait comprendre par là.
(167): On pourra se reporter *supra*, aux explications du chapitre V, section 2.

§ C : *Devatâ*

C'est la divinité qui constitue le thème du mantra, et que nous avons décrite (cf. *supra*, chapitre V, section 3) comme étant la locution de fixation. Elle est au coeur du mantra, donc on l'impose sur le coeur, organe vital considéré comme le siège de la déité dans le corps du *mantrin*. Elle est parfois révélée sous l'un de ses noms secondaires ou symboliques.

§ D : *Bîja*

Seul ou en groupe, le *bîja* est la locution de substantialisation (cf. parenthèse ci-dessus, *idem*) qui procure au mantra l'illumination (168). Etymologiquement le *bîja* est le "germe", la "semence", la "goutte", intimement relié à l'énergie créatrice, et son imposition se place donc sur le sexe.

§ E : *Shakti*

C'est l'énergie subtile qui confère au *bîja* sa dimension mantrique. Sa nature est exprimée symboliquement par... un *bîja* également, ce qui ne manque pas d'entretenir une certaine ambiguïté et s'inscrit dans le cadre du mystère dont nous parlions précédemment à propos des locutions de substantialisation plurales. On impose la *shakti* sur les pieds, parfois sur le nombril.

§ F : *Kîlaka*

Littéralement un "pieu" en sanscrit, le *kîlaka* (sous forme de *bîja* ou de *pada*) intervient théoriquement à la fin de la transmission et de l'installation du mantra pour le soutenir et servir de lien entre celui-ci et le pratiquant, y compris en cas de défaillance ou d'erreur de ce dernier, si l'on en croit certains textes. Comme le suggère son étymologie, c'est une ancre. On l'impose sur le nombril, mais aussi très souvent sur le corps entier.

§ G : *Viniyoga*

Il s'agit du mode d'emploi du mantra, c'est-à-dire du rituel nécessaire à son application et à son efficacité. Lors de la transmission, ce *viniyoga* est résumé en quelques mots qui désignent tel ou tel rituel. Le *viniyoga*, terme qui désigne aussi l'ensemble de la septuple transmission, est normalement imposé sur tout le corps.

Les énoncés du *rishi*, du *chandas*, de la *devatâ*, et du *viniyoga*, sont de tradition védique, donc très ancienne. Les autres éléments sont d'usage tantrique. Il faut cependant noter que les sept éléments ne figurent pas toujours dans la transmission ; en effet le *kîlaka* est assez couramment omis. Comment se présentent, dans un texte, ces divers éléments ?

---

(168): Ce peut être également un *bîja* isolé, indépendant du mantra lui-même, mais qui en représente la quintessence phonique sous la forme d'une réduction. Nous en verrons des exemples dans la quatrième partie.

Prenons l'exemple du *Mahâvidyâ-mantra*. L'extraction de la structure à partir du texte crypté (sous forme d'une énigme littéraire dont nous faisons grâce au lecteur) amène le mantra :

> ***[aim hrîm shrîm klîm sauh klîm hrîm aim blûm strîm nîlatâre sarasvatî drâm drîm klîm blûm sah aim hrîm shrîm klîm sauh sauh hrîm svâhâ]***

Les différents éléments (il manque le *kîlaka*) sont donnés de la façon suivante :

> *"OM ASYA SHRÎ MAHÂVIDYÂ MANTRASYA / BRAHMA RISHIH / ANUSTUP CHANDAH / SARASVATÎ DEVATÂ / MAMÂBHÎSTA SIDDHAYE JAPE VINIYOGAH". /*

Les barres de coupure ont été volontairement rajoutées pour faciliter la lecture. Après la formule de présentation commençant par le *pranava Om*, on apprend que le *rishi* de ce mantra est *Brahma*(*rishi*), que son *chandas* (mètre) est de type *anustup* - une structure védique de 4 x 8 syllabes, que sa *devatâ* est *Sarasvatî*, et qu'il convient de baser la construction de ses six *angamantra* sur la division 5, 5, 8, 5, 5, et 4. Il s'agit donc d'un mantra de trente-deux syllabes, qui se termine par *Svâhâ*, ce qui en fait une formule de genre féminin.

Considérons à présent l'imposition des différents éléments en partant d'une formulation comparable pour le *Tripurasundarî-mantra* :

> *"ASYA SHRÎ TRIPURASUNDARÎ MANTRASYA / DAKSINÂMÛRTIRISHIH / PANKTISCHANDAH / SHRÎMAT - TRIPURASUNDARÎ DEVATÂ / AIM BÎJAM / SAUH SHAKTIH / KLÎM KÎLAKAM / MAMÂBHÎSTA SIDDHAYE JAPE VINIYOGAH." /*

Là aussi on trouve une formule de présentation, aussitôt suivie de l'énoncé du *rishi*, du *chandas*, de la *devatâ*, du *bîja*, de la *shakti*, du *kîlaka*, et pour finir du *viniyoga*, soit la transmission complète. Celle-ci prendra la forme d'une imposition rituelle comme suit :

- *OM DAKSINÂMÛRTAYE NAMAH*, sur la tête
- *PANKTICHANDASE NAMAH*, sur la bouche
- *TRIPURASUNDARYAI DEVATÂYAI NAMAH*, sur le coeur
- *AIM BÎJÂYA NAMAH*, sur le sexe
- *SAUH SHAKTAYE NAMAH*, sur les pieds
- *KLÎM KÎLAKÂYA NAMAH*, sur le nombril
- *MAMÂBHÎSTA SIDDHAYE JAPE VINIYOGÂYA NAMAH*, sur le corps entier

Le lecteur pourra reconstituer lui-même les différents éléments de ce *viniyoga*.

Chacun des attributs, ou si l'on préfère chacune des dimensions du mantra, se trouve ainsi "injecté" dans le corps du pratiquant, lequel reçoit en même temps sa révélation symbolique. Il lui restera à vérifier sa compatibilité, mais s'il s'agit d'une initiation le *guru* s'en est chargé.

On voit que la multiplicité des éléments à communiquer suffirait largement à justifier la complexité des modes de transmission. Mais dans une culture où les abus et les malentendus pourraient proliférer, la discrétion est indispensable, ce qui entraîne le cryptage, lui-même source de complexité. Pourtant cette dernière est la rançon d'une tradition authentique et préservée dans son intégrité, de même qu'elle constitue la garantie - pour le *mantrin* - d'un enseignement plus complet et par conséquent d'une pratique plus sûre. Dans un parcours mystique comme celui-là, où l'erreur peut causer la chute, la transmission cryptée des structures et les précautions dont elle s'entoure sont de nature à éviter tout égarement, du moins en principe...

Mais que faire si, par imprudence ou par inadvertance, un pratiquant commence la récitation d'un mantra inadéquat, si le vecteur d'énergie cosmique qu'il constitue lui-même met en action un autre vecteur de la même énergie, sous forme phonique celui-ci, sans qu'ils soient compatibles ?

Il vaut sans doute mieux ne pas essayer. Pourtant la tradition tantrique apporte une solution : après avoir attendu une date favorable et placé un récipient d'eau lustrale sur un *mandala* de *Sarvatobhadra*, on doit réciter le mantra à l'envers afin de renvoyer l'énergie vers le monde cosmique qui est le sien, en un exorcisme somme toute assez logique.

Mais si la faute était volontaire, aucun recours n'est plus possible. Il faudra alors assumer son erreur jusqu'au bout et supporter ses conséquences, qui peuvent être tragiques. Dans cette vie ou dans une autre, il faudra bien finir par compenser...

En changeant de mantra, cette fois.

QUATRIEME PARTIE

APPLICATIONS DES MANTRAS

Une adoration très sincère, très profonde, un désintéressement et un détachement dignes de l'espèce mystique.

CHAPITRE I

CRITERIOLOGIE

Comment et selon quels critères classer les multiples applications des mantras ? Si l'on cherche dans les *mantrashâstra*, les bras nous en tombent ! On trouve pêle-mêle une formule pour atteindre la conscience de *Shiva*, une autre pour empêcher son voisin de pénétrer dans un enclos d'arbres fruitiers, une pour faire revenir un mari infidèle, une pour s'harmoniser avec la conscience universelle, et une pour éviter les crises d'hémorroïdes ! Certains inventaires tiennent près de deux mille pages. Comment s'y retrouver ?

Il existe, dans la mentalité orientale, une proximité de fait entre ces domaines si différents, proximité que l'esprit occidental, qui a besoin de catégories, ne peut pas accepter. Nous avons alors tendance à nous tourner vers des inventaires par thème, des compilations faites par de grands érudits indiens en particulier, et là seulement nous pouvons constater... qu'il y a vraiment de quoi se décourager. La signification des différentes lettres, des différents *bîja*, varie selon les utilisations, et le tout s'étale encore dans des proportions gigantesques, comme les vingt-quatre *taranga* du *Mantramahodadhi* par exemple.

La diversité formelle des structures mantriques est non moins manifeste. Comme nous avons pu le constater, il existe des *bîjamantra* purs, ne comportant pas le moindre élément intelligible, tandis qu'à l'opposé nous trouvons des phrases, y compris des phrases poétiques relevant de la métrique et de la versification. Les formules vont de la structure monosyllabique à celle de plusieurs centaines de syllabes, incluant parfois des interjections, des ordres, des répétitions, ou bien encore des nominations, simples ou multiples. Dans certains cas, on peut même parler de "style" propre à telle ou telle formule, et envisager alors un angle d'analyse de type littéraire. Enfin les différents supports géographiques de la diffusion des mantras ne sont pas faits pour simplifier les choses, tant il paraît difficile d'établir une comparaison entre le sud de l'Inde et la Mongolie, ou entre le Tibet et l'Indonésie...

On a très classiquement trouvé une classification qui, pour présenter certains inconvénients, n'en offre pas moins des avantages indiscutables : celle qui se fonde sur le critère historique. Certes la datation des évènements ne constitue pas le point fort de l'Inde ni des pays aux alentours, mais des périodes clés s'imposent cependant : ainsi parle-t-on des mantras védiques et des mantras tantriques, des mantras puraniques ou des mantras *upanishad*iques, ces appellations désignant naturellement les époques et surtout les textes sacrés correspondants. Parmi ces distinctions, celle qui considère respectivement les champs du védisme et du tantrisme est la plus courante : nous nous y attarderons un moment.

Suite à cet examen, nous passerons rapidement en revue les critères susceptibles de fournir une base à la classification des structures mantriques, avant de proposer un modèle qui servira de plan à l'ensemble du chapitre.

Section 1

Mantras védiques et mantras tantriques

Si le mantra occupe une place éminente dès les débuts du *Rig-Veda*, c'est que ce dernier attache une importance primordiale à la parole rituelle, celle qui se mêle à l'acte et qui constitue même celui-ci, dans un processus performatif dont nous avons parlé précédemment. Cette parole, révélée par les *rishi*, permet la jonction des plans supérieur et inférieur, le passage de l'homme vers le monde divin. Inversement, la transposition rituelle de l'acte d'en-bas dans le domaine d'en-haut s'opère aussi par la Parole : c'est la naissance - historiquement très précoce - du principe d'équivalence, qui deviendra l'un des piliers du mantra comme l'un des points centraux du rituel védique.

La découverte de ce "grand passage" (169) qu'est le principe d'équivalence s'accompagne, dans la tradition des *rishi*, d'une exigence de rigueur dans l'emploi des mots composant les formules. Les mots "constituent la vérité", une façon de dire qu'ils sont des "instruments d'équivalence", observation étant faite que l'équivalence stricte avec la réalité supérieure est du domaine du *shabda* et non de celui des *dhvani*, deux termes qui n'apparaîtront qu'ensuite. Mais on comprend qu'il n'est pas question, ceci depuis le début de la période védique, de prendre quelque liberté que ce soit avec la forme verbale.

Cette notion de "vérité" (*satya*) qui s'attache aux mantras originels tient au fait qu'on les considère comme actualisant une réalité intérieure : les *Veda* eux-mêmes ne sont - en dernière analyse, c'est-à-dire à leur plus haut niveau d'interprétation - consacrés qu'à cette réalité suprême de l'homme. Soigneusement caché par le symbolisme et le lyrisme, le sens des *Veda* est celui d'une recherche intérieure couronnée par l'illumination. Ainsi, *Agni* représente l'intériorité et l'inspiration, *Nârada* l'âme-personnalité, *Ganesh* la force de la spiritualité par rapport à la matière, le jour et la nuit sont les symboles des états de la conscience intérieure, sans parler de l'aurore que l'on peut comparer à l'Aube d'Or des enseignements ésotériques, etc... Les sacrifices védiques symbolisent la recherche du supra-humain par l'abandon ou l'offrande des biens matériels, les mantras étant les formes données à l'homme pour agir dans cette recherche.

Très tôt les procédures rituelles et verbales sont investies du pouvoir des dieux auxquels elles s'adressent, ce qui n'est pas étonnant lorsqu'on sait que la Parole constitue effectivement le pouvoir de Dieu. Le mantra se présente donc à la fois en tant qu'élément d'émanation de la puissance créatrice et élément réflecteur de celle-ci vers l'intérieur de la conscience, comme s'il fallait que cette puissance soit consumée par une actualisation afin de devenir un vecteur de la tension de l'homme vers Dieu, comparable à l'*epektasis* de Grégoire de Nysse... On en déduit que le mantra doit être prononcé pour produire son effet, même si cette prononciation demeure intérieure, l'essentiel étant le passage par l'homme. Ceci rappelle les mystères de la christologie, la fameuse "union hypostatique" de la théologie catholique, et le processus d'assomption de la nature humaine par le *Logos*, mais reconnaissons tout de même qu'une tentative de rapprochement védico-catholique sur ce terrain relèverait de la plus haute acrobatie théologique. Pourtant dans ces deux conceptions "le Verbe s'est fait chair" !

(169): C'est ainsi que l'appelle Sri Aurobindo ("Le secret du Veda", p. 47).

Ces principes étant exposés, il faut remarquer que les *Veda* - c'est d'ailleurs pourquoi nous les écrivons au pluriel - sont une oeuvre multiforme, tant par la pluralité des styles que par les évolutions thématiques, le tout étant dû à une production s'étalant sur une très longue durée. Depuis les vers du *Rig-Veda* jusqu'aux formules du *Yajur-Veda*, en passant par les chants du *Sâma-Veda*, on constate une variété de formes (ou de genres, si l'on veut) qui mérite examen.

Il n'est pas dans notre propos de nous livrer à un commentaire littéraire des *Veda* ; il existe à cet égard d'excellents ouvrages comme celui de Jean Varenne (170) ou encore la (savante) collection des Etudes Védiques et Pâninéennes de Louis Renou (171). Nous avons vu dans le chapitre précédent les formes principales de la métrique védique, aussi n'y reviendrons-nous pas ; disons simplement que les mantras de cette période sont incorporés au genre considéré, et se présentent donc en vers (dans le *Rig-Veda* par exemple), ce qui n'exclut pas les processus de répétition qui ne sont pas alors de simples effets de style mais plutôt des techniques de renforcement de l'efficacité. D'autre part, l'ensemble grammatical prend alors le pas sur ses parties constituantes, la phrase prévaut sur le mot, et l'hymne védique sur la phrase. Mais l'inspiration supérieure des *rishi* doit être prise en compte : changer ne seraient-ce que quelques mots dans un poème équivaut à s'immiscer dans la transmission initiale !

Voici un exemple de structure védique précoce, mesurée (2 vers de 24 pieds), tirée du *Rig-Veda* et consacrée à *Ganesh* :

Ganânâm tvâ ganapatim havâmahe kavim kavînâm upamashravastamam //
jyestharâjam brahmanâm brahmanaspata â nah shrinvann ûtibhih sîda sâdanam.

Rig-Veda 2.23.1

On pourrait citer également, bien entendu, le célèbre *Gâyatrî-mantra*, rig-védique lui-aussi, qui a donné son nom à un élément de la métrique.

Le mantra de cette période s'utilise fréquemment pour accompagner un sacrifice : une libation (offrande versée) ou une oblation (offrande jetée au feu) ; il doit donc correspondre aux gestes précis de l'officiant. La pratique spécifiquement védique ayant disparu, et avec elle les sacrifices du même nom (172), les paroles mantriques sacramentelles ne sont donc plus utilisées, ou si elles le sont c'est la plupart du temps hors de leur contexte et sans la compréhension indispensable à la mise en oeuvre de leur puissance. Or le mantra védique ne peut se concevoir qu'en corrélation avec le rituel correspondant.

Nous avons dit (173) que les *stobha*, monosyllabes onomatopéiques comparables aux *bîja*, se trouvaient déjà présents dans les premiers textes. Il faut les considérer comme des "grains sonores", des "concentrés verbaux" (n'oublions pas que *bîja* signifie "semence") perçus par les *rishi* en tant que niveau supérieur de la phrase au sein de laquelle ils sont placés. Ceci ressemble un peu à une construction musicale, dans laquelle le "noyau" de l'inspiration du compositeur tient souvent en une petite "cellule" ne comportant que très peu de notes, même si le développement de celle-ci va ensuite donner une "phrase" musicale, elle-même susceptible d'extension par le biais des techniques compositionnelles.

(170): "Le Veda". Voir bibliographie.
(171): Publications de l'Institut de Civilisation Indienne. Voir bibliographie.
(172): Ils sont d'ailleurs interdits par les règles religieuses modernes, qui proscrivent la consommation de viande ou l'abattage des bovins, entre autres.
(173): Troisième partie, chapitre I, section 1.

Avec l'évolution historique des *Veda* vont survenir des usages plus systématiques de ces monosyllabes, cependant que la récitation des poèmes va prendre une apparence plus littéraire que spécifiquement ésotérique. Est-ce l'usage lyrique ou bien la reconnaissance de ce qui deviendra le *bîja*, toujours est-il que les structures mantriques abandonnent peu à peu leur forme purement poétique pour se révéler finalement des vecteurs de l'efficacité rituelle. Les récitations du *Rig-Veda* comportaient déjà des éléments intercalés (*Om* par exemple, mais aussi des voyelles, ou des onomatopées), pourtant le Sâma-*Veda* va plus loin dans l'exploitation du système avec, par exemple, un mantra comme celui-ci :

Hâ bu hâ bu hâ bu bha bham bham bham bham bham bhâ bham bham bham bham bham bhâ bham bham bham bham bham // (...).

Sâma-Veda. (*Jaiminîya Aranyageyagâna*).12.9

où l'on trouve le principe - sinon encore la rigueur de construction - des *bîjamantra* futurs. Ce mantra, en réalité beaucoup plus long (174), reflète en effet l'élan du coeur et l'enthousiasme du récitant plus qu'il ne se réfère à une conception métaphysique, ce qui va changer au fur et à mesure que les spéculations vont progresser. De plus, dans le *Sâma-Veda*, l'existence d'une mélodie (*sâman* signifie "mélodie, chant liturgique") conduit volontiers le récitant à utiliser des onomatopées en complément des mots, comme il est d'usage dans la musique chantée du monde entier. Cette relation entre les mantras et la musique est importante, justement parce qu'elle a permis l'utilisation des *stobha*, ce qui déterminera les canons ultérieurs du tantrisme, hindou ou bouddhiste.

Le mot "musique" doit se comprendre ici dans son sens philosophique de "relation entre l'ordre et le mouvement", et non pas dans son acception populaire d'on ne sait trop quel arrangement "agréable à l'oreille". Les relations entre la musique et le rituel sont originelles, les deux éléments sont inséparables dans la pratique mystique, et il fallait donc que les mantras, qui entretiennent eux-mêmes un lien étroit avec le rituel, passent par le creuset de l'expérience musicale pour acquérir une forme d'efficacité plus directement exploitable.

On trouve aussi, et là nous en arrivons au *Yajur-Veda*, des formules déjà organisées comme des distributions en fonction d'une conception sacralisée de la corporéité. Ainsi :

Devasya tvâ savituh prasave (a)'shvinor bâhubhyâm pûsno hastâbhyâm agnaye jyustam nirvapâmy agnîsomâbhyâm.

Yajur-Veda. (*Taittirîya Samhitâ*). 1.1.4.2

Il s'agit d'une offrande à *Agni* et *Soma*, faite "avec les bras des *Ashvin*", et "avec les mains de *Pûsan*" (l'un des *Âditya*), préfigurant les localisations corporelles dont les pratiques mantriques du tantrisme seront friandes...

(174): Il est cité, et analysé, dans la très intéressante étude de Frits Staal parue dans "*Understanding Mantras*" de Harvey P. Alper, pp.50 et s. Voir bibliographie.

La plupart des mantras qui figurent dans ces pages sont des mantras tantriques, qui ne relèvent donc pas de ce que nous venons d'expliquer. Si l'on oppose mantras védiques et tantriques, on concluera qu'il s'agissait d'une simple digression. Si au contraire on les juxtapose, on s'aperçoit de similitudes frappantes. Enfin si on les superpose, ce qu'a fait l'histoire, on découvre rien moins qu'une filiation naturelle, filiation que nous avons esquissée à travers cette courte présentation des mantras védiques.

Des cantilations des *stobha* du *Sâma-Veda* au *japa* des *bîjamantra* tantriques, on observe une remarquable continuité, que l'on retrouve dans le concept de la "parole active" ou encore dans celui de la relation mantra/rituel, ces éléments étant communs au védisme et au tantrisme. Certes une analyse à courte vue conduirait à penser que la différence des formes implique une différence de nature, d'autant qu'au moins mille ans séparent les *stobha* sâma-védiques des pratiques du tantrisme médiéval. Mais en fait, si le temps a conduit à une indiscutable évolution, la pratique en tant que telle s'est poursuivie sans interruption, les moindres particularités phonétiques révélées par les *rishi* ont été soigneusement conservées, et si l'on a pu croire à une lente extinction suivie d'une ré-émergence c'est que le mantra a toujours été jalousement caché au simple observateur profane (175) par ceux qui, à l'ombre des autels, perpétuaient ses mystères et transposaient ses pratiques.

Dans tous les cas et à toutes les époques, le mantra s'insère dans une pratique rituelle quotidienne impliquant un culte, la consécration d'objets, l'offrande de produits, la "divinisation" symbolique du récitant, l'accomplissement de gestes, et bien sûr la prononciation - audible ou non - des formules. La "situation rituelle" du mantra demeure, quelles que soient les situations de temps ou de lieu qui en forment le contexte.

Les monosyllabes inintelligibles, qui apparaissent aux origines des *Veda*, renvoient probablement à des pratiques antérieures, pré-védiques, que certains estiment tirées des sons de la nature par un processus d'imitation tandis que d'autres les considèrent comme le fruit d'une révélation d'origine supérieure. Les constructions rythmiques, symétriques, répétitives, palindromiques, etc..., observables dans les mantras - qu'ils soient védiques ou tantriques - sont certainement redevables aux modèles naturels, tout comme il est vraisemblable qu'une syllabe telle que *Khshphrem* ne résulte pas de l'audition de simples chants d'oiseaux !

Il faut donc voir une continuité de principe mais aussi une évolution des formes dans le couple des mantras védiques et tantriques, auxquels on pourrait associer les mantras puraniques ou upanishadiques, tout ceci n'étant qu'une question d'époque et de style. La recherche de la transcendance reste la règle, l'emploi de la parole transcendante reste le moyen. Tout au plus peut-on dire que la pratique tantrique intériorise l'action initiée par la pratique védique, la course de l'histoire ayant entraîné une certaine abstraction. Dans cette optique, le védisme paraît subordonner la parole à l'action rituelle, tandis que le tantrisme privilégierait la relation inverse.

Commune également est l'invocation de la présence divine, et finalement l'incorporation de celle-ci à l'objet du rituel, par un processus de transsubstantiation comparable à celui qu'on observe dans le sacrifice de la messe, lorsque le pain et le vin deviennent le corps et le sang du Christ, au moyen de l'invocation là aussi.

---

(175): Surtout à l'observateur pressé, car ceci constitue une tare majeure en milieu oriental...

Cet appel à la divine présence prend parfois une voie oblique, on demande alors à une divinité d'intercéder auprès d'une autre pour obtenir telle ou telle faveur ou telle ou telle réalisation. Là encore on retrouve des formules de même type dans les mantras védiques et dans les mantras tantriques, cette divinité véhiculaire, ou tout du moins interférente, changeant simplement de nom au passage sans que le mécanisme proprement dit ne s'en trouve affecté.

En terminant l'on peut se demander si cette présence divine n'est pas extérieure dans un cas (le védisme) et intérieure dans l'autre (le tantrisme). Certains auteurs ont largement glosé sur cette question, bien que tout ceci ne change pas grand-chose au mantra en tant qu'agent mais concerne seulement (si l'on peut dire !) l'aspect théologique de l'institution.

A la réflexion, il ne semble pas possible de réduire le concept védique à une telle simplification, car sa démarche est loin d'être celle d'une relation infantile avec des dieux inaccessibles. Nous avons eu l'occasion de dire que la démarche des *Veda* est profondément ésotérique, et que leur propos est celui d'une transmutation intérieure de l'homme, même si le langage employé, imagé et symbolique, décrit des situations apparemment extérieures à celui-ci. Le rituel védique tend en effet à amener la divinité au niveau de l'homme par un processus descendant, tandis que le rituel tantrique tend plutôt à élever l'homme jusqu'au plan divin par un processus d'ascension.

On pourrait comparer cela aux phénomènes chimiques de condensation et de sublimation, en remarquant que la nature de l'élément chimique demeure la même, quel que soit l'état auquel il parvient, solide dans un cas, gazeux dans l'autre. Une molécule d'eau, qu'elle devienne vapeur ou glace, reste une molécule d'eau identique. Philosophiquement parlant on dirait qu'il y a réification dans un cas, spiritualisation dans l'autre. Mais puisque c'est toujours l'homme qui constitue le sujet de l'opération, on peut dire que non seulement la nature de celle-ci ne change pas (comme la molécule d'eau) mais que le sens de la relation ne change pas non plus, le point de départ comme celui d'arrivée étant toujours, et éternellement, la condition humaine et la nature divine.

Merveilleuse similitude alors que celle des paroles védiques et tantriques, dont le verbe - de nature identique - ne tend toujours qu'à rejoindre son domaine divin, par la manifestation rituelle et l'intégration de la conscience humaine.

Section 2

Critères objectifs et critères subjectifs

Nous venons de voir que le critère historique ne peut raisonnablement être retenu, ce qui démontre, par parenthèse, la superficialité des éléments objectifs de mesure en milieu oriental lorsqu'il s'agit de chronologie, mais aussi lorsqu'il est question d'effectuer un tri au sein de la tradition, ce qu'aucun hindou n'accepte de faire. Quant au bouddhiste, plus pragmatique, cosmopolite par destination (176), il n'a que faire de ces singularités qui ne concernent que l'Inde, pour l'histoire (ou la pré-histoire) de laquelle il affiche un souverain détachement.

Dès lors, vers quel critère se tourner pour tenter de classer ces structures, hétéroclites mais formant cependant une communauté génétique ? Il est commode, pour l'occidental, de retenir une double démarche, objective et subjective. Même s'il paraît douteux que cette dichotomie puisse venir à bout d'un problème aussi multiple, il est intéressant de noter les solutions proposées par divers auteurs.

§ A : Critères objectifs

Les critères objectifs prennent en considération les éléments d'appréciation extérieurs à l'individu qui les manipule. On les considère généralement comme les plus fiables. Appliqués aux mantras, ils se sont présentés principalement sous les formes qui suivent.

1) Critère linguistique

On peut, mais ce n'est pas raisonnable et n'offre un intérêt que pour les linguistes, établir des sous-critères linguistiques. Cela a déjà été fait, mais ne peut en aucun cas servir de critère principal du fait que la plupart des mantras sont en sanskrit, même lorsqu'ils ont été transposés dans des cultures très différentes et éloignées de leur terre d'origine.

2) Critère des fixatifs théogoniques

On peut aussi rentrer dans le cadre polythéiste de l'hindouisme ou dans le cadre hiérarchique du bouddhisme, et poser alors des sous-critères en fonction des fixatifs qu'ils proposent aux *mantrin*. Là encore, cela ne présente qu'un intérêt secondaire. D'autre part, le syncrétisme religieux pose souvent le problème supplémentaire d'une pluralité de fixatifs, or parmi ceux-ci l'on peut trouver à la fois des figures de l'hindouisme et des figures du bouddhisme. En réalité, ce critère génère plus de difficultés qu'il ne permet d'en résoudre. Le nombre des divinités est tel qu'il ne paraît pas vraisemblable de faire de celles-ci un moyen de classement !

(176): Ceci a sans doute inspiré à Murti ce bon mot : "Le bouddhisme, c'est l'hindouisme pour l'exportation".

3) Critère religieux

On a très couramment voulu classer les mantras en fonction de leur religion d'adoption : hindouisme, bouddhisme, jaïnisme, pour les principales (177). Ce critère est combattu par deux arguments. D'une part nombre de mantras sont communs à différentes religions, d'autre part cette option tombe dans le piège de la multiplicité des sous-critères. En effet l'on doit alors considérer les différents courants de chaque groupe religieux, et ce sont plusieurs dizaines de subdivisions qui s'imposent, ruinant la tentative et dérobant du même coup l'objet d'observation à toute analyse sérieuse.

4) Critère sémantique

Voici un autre piège, dans lequel tombent plusieurs auteurs contemporains, qui consiste à vouloir classer les mantras en fonction du sens... ou de l'absence de sens. Nous avons déjà signalé (voir troisième partie, chapitre I) les controverses nées de l'application de ce critère, il semble donc inutile de revenir sur l'absurdité qu'il représente. Que dire des *bîjamantra* hybrides, contenant à la fois des mots courants et des *bîja* sans signification ? Doit-on les appeler des structures sémantico-asémantiques ?

5) Critère générique

C'est celui du genre, soit : masculin, féminin, ou neutre. En-dehors de sa réalité purement grammaticale, nous avons vu (dans la troisième partie, chapitre V, section 1) qu'il recouvrait une division traditionnelle, reconnue par les *mantrashâstra*. Ce serait donc un critère estimable, si beaucoup de mantras ne lui échappaient pas purement et simplement du fait de l'absence d'une terminaison classique !

6) Critère métrique

Astucieux en apparence, ce critère apparaît vite inutilisable parce qu'inefficace. Il est vrai que le nombre des syllabes d'un vers permet d'attribuer ce dernier à l'une ou l'autre des catégories métriques de la poésie védique, par exemple, mais quel intérêt cela peut-il présenter, autre que spécifiquement littéraire ? De très nombreux mantras ne se présentent pas de cette façon. Il est vrai aussi que le nombre des syllabes d'une formule constitue en lui-même un symbole, sur l'interprétation duquel se rejoignent parfois plusieurs traditions ; ainsi l'on attribue tel ou tel nombre à *Shiva*, à *Vishnu*, à *Kâlî*, etc... Mais ces correspondances ne sont pas systématiques, elles connaissent de très nombreuses lacunes ; quand bien même seraient-elles généralisées elles ne serviraient qu'à ramener le critère vers celui de la théogonie et de ses innombrables fixatifs.

7) Critères indigènes

L'Inde elle-même a fourni plusieurs critères, sans que ceux-ci ne soient toutefois en mesure de recouvrir l'ensemble de l'institution mantrique, tant il est vrai qu'on ne peut observer objectivement un phénomène qu'en se plaçant à l'extérieur, ce que la plupart des courants de l'hindouisme n'ont jamais voulu faire.

---

(177): Les relations du mantra avec le bouddhisme et le jaïnisme font l'objet de deux annexes distinctes en fin d'ouvrage.

Ces critères sont donc ceux d'une pratique particulière (mantras correspondant à tel ou tel type d'expiration du souffle, chauds ou froids, etc...), ou encore d'une région donnée (mantras commençant par telle ou telle lettre de la *mâtrikâ*, tels les *Hâdi-mantra* ou les *Kâdi-mantra*, pour ne citer que cet exemple), quand ce ne sont pas ceux d'une phonologie marginale, parfois éloignée de la véritable métaphysique grammaticale propre au sanskrit (classement des groupes de lettres en fonction de qualités d'authenticité douteuse), ou encore d'un usage magique bénéfique (*atharvan*) ou maléfique (*angiras*).

Arrivés aux limites de l'objectivité, nous pouvons par conséquent passer sans hiatus, à présent, aux différents critères subjectifs qui ont été appliqués, avec des fortunes diverses, à la classification des mantras.

§ B : Critères subjectifs

1) Critère de l'hindouicité

Les mantras ont parfois fait l'objet d'un tri selon qu'ils appartenaient ou non à la tradition de l'hindouisme. C'est un macro-critère assez facile à appliquer, mais qui ne sert guère à autre chose qu'à pouvoir apposer un label religieux dont - on s'en doute - seuls les hindous se soucieraient ! Effectivement utilisé par les tenants du pur hindouisme, il est évidemment inapplicable à une étude impartiale du sujet.

2) Critère de l'authenticité de l'origine

Dans ce cas il s'agit de décerner une véritable "appellation d'origine contrôlée" aux mantras dont l'origine est attestée par leur présence dans un texte ancien, le *Rig-Veda* par exemple. Ce type de ségrégation conduit à considérer comme d'origine douteuse certaines structures universellement reconnues, et à penser que *Om mani padme hûm* n'est pas même un mantra !

3) Critère de la filiation initiatique

Les arbres généalogiques (ou initiatiques) sont fréquents parmi les pratiquants du mantra, que ce soit en milieu hindou ou bien au sein du bouddhisme tibétain, pour ne citer que ces deux très importantes parties de la population intéressée ; on envisagera alors soit de classer par "familles" initiatiques les mantras que l'on veut considérer, soit de rechercher tous les mantras utilisés par telle ou telle "branche familiale". C'est effectivement un critère très pratique, mais il ne parvient pas à classer les structures utilisées par tous (où se situe donc le *pranava Om* ?), pas plus qu'il ne permet la généralisation car bien des mantras sont difficilement assignables.

4) Critère de la caste (*varna*)

Il est courant de distinguer les mantras, le nombre de répétitions de ceux-ci, le nombre et la nature des réparations qu'entraîne un mauvais emploi, etc..., en fonction des castes. Sociologiquement intéressant, ce critère permet en outre de comprendre un certain nombre de pratiques. Pourtant il reste, là encore, inapplicable dans de trop nombreux cas pour que son emploi soit retenu. Outre son inadéquation hors de l'Inde (hormis le fait qu'en Inde-même

le système des castes soit aujourd'hui légalement aboli), des pans entiers de la culture mantrique, donc du répertoire des mantras, échappent à la distinction des castes, et ce critère se trouve par conséquent inexploitable. De plus, il ne peut pas se concevoir dans le cadre d'une utilisation étrangère à l'hindouisme, ce qui laisse de côté de nombreux parias...

5) Critère des *guna*

Les trois qualités du monde des phénomènes (*prakriti*) sont les *guna*, qui correspondent respectivement au principe d'harmonie et de pureté (*sattva*), au principe d'activité (*rajas*), et au principe d'inertie et d'obscurcissement (*tamas*). On trouve donc parfois une classification en fonction de la correspondance qu'entretiennent les mantras avec l'un ou l'autre de ces trois principes : on parle alors de mantras sattviques, rajasiques, ou tamasiques. Les controverses sur ce terrain sont telles qu'il est impossible d'utiliser ce critère, à propos duquel il existe peut-être autant d'opinions que d'auteurs !

Enfin, à l'extrémité de la chaîne, nous trouvons des opinions - car ce ne sont plus des critères - tendant à accepter ou à rejeter tel ou tel mantra en fonction de son expérience personnelle ou de son penchant pour telle ou telle divinité. Ces attitudes, au demeurant plus courantes qu'on ne le pense, ne doivent être mentionnées que pour mémoire.

Comme on peut le constater, aucun de ces critères, qu'ils relèvent de l'objectivité ou de la subjectivité, ne peut permettre d'embrasser le mantra dans sa totalité sans manifester une partialité qui suffit à discréditer son choix. Il convient donc de se tourner soit vers un système de critères à plusieurs niveaux, soit vers une critériologie radicalement différente, et c'est cette dernière solution que nous avons ici retenue.

Section 3

Le critère de la fonctionnalité

La difficulté consiste à résoudre l'hétorogénéité, c'est donc encore un problème de logique de complexité. Considérons les mantras dans leur ensemble, et voyons à quels usages on les destine. Cette démarche est de plus en plus employée par tous les chercheurs en la matière, et elle se révèle prometteuse car détachée des visions trop parcellaires dont nous avons parlé ; de plus elle est facilement généralisable. Elle ne contredit pas les idées orientales en ce qu'elle figure en filigrane dans les traités tantriques, tout en correspondant assez bien à un sens pratique dont ces pays ne sont pas dépourvus, quoiqu'on en dise.

Là où l'on ne considère en général que trois niveaux d'usage (transcendant, mondain, et magique), nous avons pensé qu'il fallait dépasser le simple stade de l'observation des pratiques pour parvenir à une approche psychologique, plus fine tout en restant parfaitement fidèle aux usages, plus même que dans la division tripartite que nous venons de citer. A notre avis, les mantras postulent une quadruple classification :

1) Les structures visant à la protection de l'individu contre les contraintes extérieures à lui-même. Ce sont des "structures-cuirasses". Elles semblent correspondre au plan inférieur de la pratique des mantras, et à une position relativement statique de la conscience intérieure qui reste en quelque sorte repliée sur elle-même.

2) Les structures visant à l'acquisition par l'individu d'éléments extérieurs à lui-même. Dans cette catégorie se trouvent les fameux "pouvoirs", dont l'obtention se révèle aussi laborieuse qu'inutile bien souvent (178). Ce sont des "structures-sangsues". Elles paraissent appartenir également au plan inférieur de la pratique mantrique, mais à l'inverse des précédentes elles sont le fait d'une conscience volontairement réceptive. Curieusement, d'ailleurs, beaucoup d'individus cherchent à la fois à se protéger contre l'extérieur et à y prélever des énergies, ce qui revient à vouloir se faire des relations tout en étant reclus.

3) Les structures visant à exprimer la dévotion de l'individu envers une divinité extérieure à lui-même (très utilisées dans le *Bhakti-Yoga*, par exemple). Ceci constitue un stade déjà élevé, impliquant soit un mouvement simple de la conscience (l'extériorisation, la projection vers l'extérieur), soit un mouvement double qui tend également à intégrer les vertus ou les bénédictions de la divinité extérieure. Ce va-et-vient de la conscience est caractéristique des usages religieux des mantras et se traduit par des "structures d'échange".

4) Les structures visant à lever les obstacles internes au développement de la conscience intérieure, et à hisser celle-ci au niveau de la Conscience Cosmique. C'est évidemment le plan le plus élevé de la pratique des mantras, celui où le mouvement de la conscience n'est plus horizontal mais vertical : c'est le domaine des "structures d'ascension".

---

(178): Un *yogin* disait un jour à Ramakrishna : "Je suis capable de traverser cette rivière en marchant sur les eaux. Ah, et combien de temps t'a-t-il fallu pour arriver à ce résultat ? Vingt-cinq ans, Maître. Quel temps perdu, répondit le sage, avec une barque j'en ai pour cinq minutes".

Partant de ces critères intermédiaires, il est possible d'envisager leur extension à d'autres éléments ; par exemple il est intéressant de les développer dans le cadre de l'hindouisme d'une part et dans le cadre du bouddhisme d'autre part. On remarque alors que la pratique des mantras s'éclaire sensiblement par rapport à ces deux philosophies respectives, particulièrement au niveau du point de divergence - fort délicat - entre le théisme et l'athéisme. L'intrusion des spécificités du tantrisme dans ce système de raisonnement pousse encore plus loin les limites logiques de celui-ci et apporte la preuve de sa capacité. Chacun peut s'y essayer.

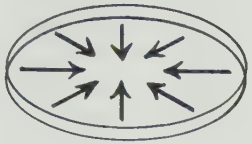
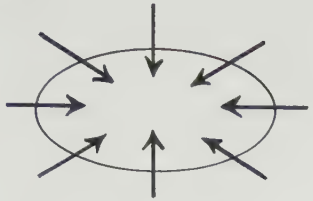
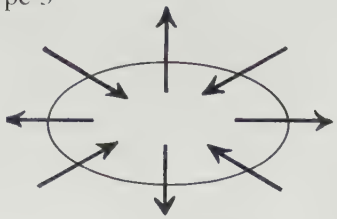
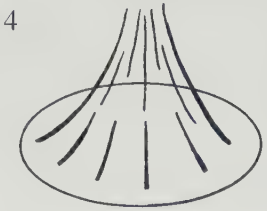
On peut, par exemple, considérer une structure de type 3 dans l'hindouisme (ex : ***Om namah Shivâya***), une structure de type 2 dans le tantrisme hindou (ex : ***Om hrim Brahmâya namah***) ou bouddhiste (ex : ***Om Amrita prabhe Amrita hum***), etc, etc...

Nous avons choisi, avec le parti-pris qui est l'inévitable contrepartie des choix, d'assigner les formules mantriques non pas à trois fonctions - ce qui nous enfermerait dans un domaine étroit - mais à trois espèces de fonctionnalités différentes, ce qui ouvre un éventail beaucoup plus large et laisse la place à l'analyse, pour autant qu'elle soit nécessaire à l'intérieur même de ces divisions. Il s'agit donc d'un macro-critère, tenant compte à la fois des approximations dans les équivalences entre formules de même type mais de religions différentes, des amalgames très orientaux toujours possibles entre formules de types différents, des problèmes liés à l'évolution ou à la transformation des structures linguistiques au cours de l'histoire, enfin de l'intention profonde du pratiquant qui doit primer sur la structure formelle. Par exemple, une structure comportant une erreur de prononciation demeurera dans la catégorie que désigne l'intention qui la sous-tend, sans se voir rétrogradée dans l'échelle des valeurs. Le cas est assez fréquent...

Si nous retenons donc **trois espèces de fonctionnalités** : profane, religieuse, et mystique, dans l'ordre ascendant de l'échelle des valeurs, nous leur assignons en revanche les **quatre types de structures** auxquels nous faisions allusion : les structures-cuirasses, les structures-sangsues, les structures-d'échange, et les structures d'ascension. *Grosso modo*, la première espèce regroupe les structures de types 1 et 2 fondées l'une et l'autre sur des enjeux existentiels, la seconde correspond aux structures de type 3, et la troisième aux structures de type 4. Conformément à l'option de base de cette étude, les éléments extérieurs aux mantras eux-mêmes (à savoir rituels, gestes, accessoires visuels, etc...) ne seront pas considérés comme critères mais présentés tels quels, de façon simplement objective.

Nous pourrions comparer les éléments de cette critériologie à quatre étapes différentes d'une vie humaine : l'enfance et son besoin de protection, la jeunesse ou période d'acquisition des connaissances et des éléments extérieurs dont se nourrira l'incarnation, l'âge adulte qui est normalement le temps de l'expression de la personnalité et des échanges avec le monde extérieur, enfin la vieillesse, la période de sagesse, où la spiritualité prend le pas sur le domaine physique, et qu'on pourrait appeler la "période montante".

Le tableau de l'annexe suivante permettra de visualiser de façon synthétique les tenants et aboutissants de cette critériologie, avant de passer à l'étude des mantras eux-mêmes.

Type 1	Type 2	Type 3	Type 4
			
Structures-cuirasses	**Structures-sangsues**	**Structures d'échange**	**Structures d'ascension**
- Formules de protection contre les éléments réputés hostiles.	- Formules d'acquisition d'éléments extérieurs.	- Formules de dévotion envers une divinité extérieure, avec récurrence possible sous forme d'avantages.	- Formules de réalisation, de réintégration dans le principe innommé.
- Usage de défense contre les ennemis, les sorts, usages para-astrologiques et para-médicaux.	- Usage afin d'obtention de chance, richesse, réussite, pouvoirs, avantages de toute sorte.	- Usages dévotionnels et religieux.	- Usage exclusivement d'alchimie intérieure et d'Illumination.
- PROTECTION -	- ATTRACTION -	- COMMUTATION -	- TRANSMUTATION -
- Position statique de la conscience intérieure.	- Position statique mais réceptive de la conscience intérieure.	- Mouvement d'extériorisation de la conscience intérieure, tendant à une corrélation avec un élément extérieur.	- Mouvement tout à la fois de purification, d'élévation, et de "centration" de la conscience intérieure dans la Conscience Cosmique.
FONCTIONNALITÉ D'ESPÈCE PROFANE Démarche rationnelle		FONCTIONNALITÉ D'ESPÈCE RELIGIEUSE Démarche irrationnelle	FONCTIONNALITÉ D'ESPÈCE MYSTIQUE Démarche supra-rationnelle

- CRITERIOLOGIE - CLASSIFICATION DES STRUCTURES D'APPLICATION

CHAPITRE II

PRATIQUES PRELIMINAIRES

Il existe un certain nombre de procédures préparatoires à la pratique des mantras, disons plutôt à la récitation mantrique. En fonction des écoles ces pratiques sont de nombre et de nature variables, et en fonction du niveau de compréhension des adeptes ou du degré d'élévation de leurs motivations elles sont d'un intérêt plus ou moins notable. Elles ne se confondent pas non plus avec les usages regroupés sous l'appellation générique de *purashcharana* ("préparatifs"), qui se situent déjà - eux - à l'intérieur du rituel proprement dit.

Il s'agit en l'espèce des exercices extérieurs au rituel lui-même. Ils concernent la confection ou la consécration des objets nécessaires à la pratique, la préparation des ingrédients des offrandes alimentaires, des fumigations, des oblations florales, ou des éléments liquides purificateurs, la détermination des dates de récitation (ce sont alors des exercices d'astrologie tantrique), mais aussi l'arrangement du lieu de la pratique. On y trouvera, par exemple, la purification du *linga* du culte shivaïte, le choix de l'emplacement dans la plupart des cultes, la confection des instruments utiles à l'élaboration de tel ou tel *yantra*, etc...

Le risque que présente l'examen de ces diverses procédures, outre le fait qu'elles sont d'inégale valeur sur le plan documentaire, est de sortir du sujet des mantras pour entrer dans celui de l'anthropologie culturelle.

Nous avons voulu restreindre l'exposé de ces méthodes à quelques pages, afin de respecter la proportion (modeste) qu'elles tiennent dans la pratique véritable. Il fallait également choisir, parmi un grand nombre d'entre elles, celles qui s'appliquaient à l'ensemble le plus vaste des usages mantriques tels que nous les avons classés, donc présenter celles qui concernaient tout à la fois les mantras de protection, d'acquisition, de dévotion, et de réalisation. Il convenait enfin de ne retenir que des opérations vraiment représentatives de l'usage courant, et non de simples manipulations de détail.

Très schématiquement, on peut considérer que ces pratiques peuvent se diviser en deux catégories : celles qui tendent à la préparation des accessoires et celles qui concernent la détermination d'une période ou d'un lieu.

Cette distinction étant établie, le choix s'impose assez nettement sous la forme de deux opérations extrêmement répandues, communes aux différents niveaux d'utilisation des mantras, et établies de façon suffisamment claire pour être décrites avec concision. Il s'agit d'une part du rituel de préparation du *mâlâ*, d'autre part de celui qui permet de déterminer l'emplacement du récitant pour le *japa* mantrique.

Il ne nous reste donc plus qu'à les présenter, observation faite que nous ne parlerons pas de la détermination d'une période de *japa*, pour la simple raison que ce procédé fait appel à des éléments divinatoires (en plus des considérations astrologiques déjà citées), échappant totalement à l'explication rationnelle, et souvent personnels au *guru*.

Section 1

Rituel préparatoire du *mâlâ*

Nous avons vu (cf. deuxième partie, chapitre III, section 1, § D) que le *mâlâ* était l'instrument de comptage privilégié des mantras, et qu'il pouvait être constitué de divers matériaux, les grains de *rudrâksha* étant le plus souvent utilisés. Mais il est un préalable dont on ne saurait se dispenser en bonne orthodoxie, qui est celui de la préparation du *mâlâ* : confection matérielle d'une part, consécration rituelle d'autre part.

La confection matérielle nécessite tout d'abord la disposition des éléments suivants :

- 109 grains de *rudrâksha* (108, plus 1 pour le *sumeru* ou grain central) de la même espèce, et neufs. Il ne faut jamais mélanger des grains d'espèces différentes,

- un fil de neuf brins. La couleur sera fonction de l'utilisation : blanc pour les actions charitables, rouge pour les enchantements ou les dominations, noir pour les desseins inavouables,

- des feuilles fraiches d'*ashvattha* (figuier sacré),

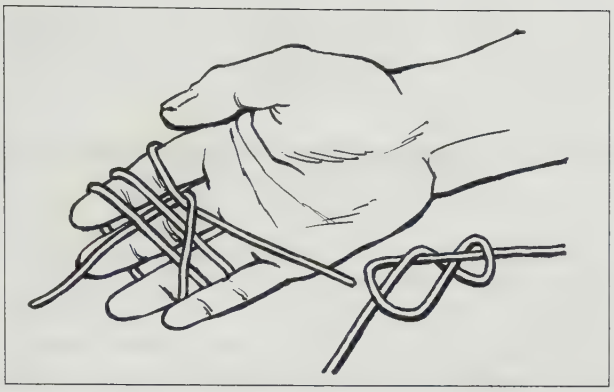
- du beurre clarifié,

- du *pañchagavya*, mélange de lait, de caillé, de beurre clarifié, d'urine et de fumier de vache, le tout servant de liquide purificateur (179), ces cinq éléments provenant de la vache, d'où l'étymologie du mot ("les cinq de la vache"),

- du santal, de l'encens, et la présence du feu rituel.

Les grains sont disposés sur le fil de manière à ce que la pointe d'un grain soit tournée vers la pointe d'un autre, la base d'un grain avec la base d'un autre, et non pas tous dans le même sens. La base d'un grain ne doit pas toucher l'extrémité d'un autre. Pour cela on les sépare au moyen d'un noeud particulier : le *brahmagranthi*, formé de deux boucles et demi, qui se présente comme dans l'illustration suivante.

(179): Il arrive, à l'occasion de certains rituels, que le pratiquant boive un peu de *pañchagavya*... L'expérience est franchement peu recommandable !



La pointe du *sumeru* est toujours dirigée vers l'extérieur du *mâlâ*, sa base touchant les bases des premier et cent-huitième grains du *mâlâ*. Cette règle du sens n'est pas valable dans tous les cas, car il existe un certain nombre d'espèces de grains rigoureusement sphériques ou symétriques, donc sans orientation particulière.

La consécration rituelle s'effectue ainsi :

- Chaque grain du *mâlâ* est d'abord purifié avec de l'eau puis avec du *pañchagavya*, tout en récitant le *Sadyojâta-mantra* :

Om sadyojâtam prapadyâmi sadyojâtâya vai namah
bhave bhave nâthibhave bhajasva mâm bhavodbhavâya namah.

- Le *mâlâ* est alors déposé sur les feuilles d'*ashvattha*, et frotté avec le santal tandis qu'on récite le *Vâmadeva-mantra* :

Om vâmadevâya namo jyesthâya namo shresthâya namah rudrâya namah kâlâya namah kalavikaranâya namo balavikaranâya namo balapramathanâya namah sarvabhûtadamanâya namo manonmanâya namah.

- Puis l'on procède à la fumigation du mâla au moyen de l'encens, tout en récitant l'*Aghora-mantra* (180) :

Om aghorebhyo tha ghorebhyo ghoraghoratarebhyah sarvatah sharvasarvebhyo namaste astu rudrarûpebhyah.

(180): Présenté par certains textes sous forme de *bîja* insérés dans des salutations (*Am, Ghom, Rem, Bhyah*), le mot *aghora* rappelle toujours ce mantra, très authentique et très ancien, dont les usages magiques font grand cas (on lui prête même la vertu de ressusciter les morts !). L'*Aghora-mantra* s'adresse aux cinq faces de *Shiva*, en citant leurs aspects respectivement "non-terrible" (*aghora*), "terrible" (*ghora*), et "extrêmement terrible" (*ghoratara*). Il évoque la forme originelle de *Shiva* (*Rudra*).

- On effectue à nouveau l'onction du *mâlâ* avec le santal, grain par grain, en récitant le *Tatpurusa-mantra*, dont on remarquera au passage l'agencement typique (181) :

Om tatpurusâya vidmahe mahâdevâya dhîmahi tanno rudrah prachodayât.

- On procède alors à la consécration proprement dite de chaque grain par l'*Îshâna-mantra* :

Om îshânah sarvavidyânâm îshvarah sarvabhûtânâm brahmâdhipatir brahmanodhipatir brahmâ shivo me astu sadâshivom.

- Après l'invocation ***Om hrîm***, on effectue l'oblation du beurre clarifié dans le feu, puis l'on termine par le *japa* du *mûlamantra* (182) adopté par le pratiquant.

Ce rituel de préparation du *mâlâ* n'est pas le plus long, loin s'en faut, car on en trouve de beaucoup plus complets, mais il restitue bien les différentes étapes de l'opération, même si elles sont parfois subdivisées de façon plus complexe en fonction de la tradition envisagée, ou de la caste du pratiquant. Dans tous les cas, il s'agit d'incorporer au *mâlâ*, par la répétition des mantras, une forme d'énergie cosmique manifestée par la divinité que l'on invoque, ce qui revient à conférer au *mâlâ* - en tant qu'objet - le statut de "forme matérielle divinisée".

On notera que le pratiquant ne doit jamais laisser échapper le *mâlâ* durant la récitation, faute de quoi il lui faudra le purifier, d'abord avec de l'eau parfumée, puis par la répétition de 108 *Gâyatrî-mantra* (voir *infra*, "mantras de réalisation").

Si le *mâlâ* se casse, le problème s'avère beaucoup plus grave car cet accident est "destructeur du *karma*" (*karmachidrakâranam*). Dans ce cas, si le *mâlâ* était neuf il convient de répéter mille *Aghora-mantra*, chiffre ramené à cent si le mâla était usé. Toutefois, ceci ne devrait pas se produire car on ne doit pas se servir d'un *mâlâ* usé. On doit observer pour cette circonstance le rituel suivant.

Il faut couper le fil du *mâlâ* et défaire celui-ci en séparant les brins, que l'on attachera ensuite à une pierre. Puis on jettera cette pierre dans une eau profonde en récitant le *Visvaksena-mantra*, qui se présente comme suit :

Om hûm vaum Visvaksenâya namah.

---

(181): Cette strophe est précisément de type *gâyatrî*, ainsi que nous le verrons dans les mantras de réalisation (voir *infra*).
(182): Mantra de base d'une divinité.

Section 2

Rituel de détermination de l'emplacement du *japa*

Ce rituel est surtout utile à ceux qui désirent s'isoler pour réciter le mantra. Une fois parvenu à l'endroit désiré, l'on doit chercher un emplacement éloigné de toute agitation, puis tracer sur le sol un *kûrma-chakra* ("schéma de la tortue"). Cette appellation vient du fait que, dans certaines traditions, on dessine une tortue sur le sol et l'on y répartit les lettres de la *mâtrikâ* en cercles concentriques, la "tête de la tortue" étant orientée à l'Est, mais le plus souvent on trace un quadrilatère. Il convient, dans tous les cas, d'orienter soigneusement le *chakra* (183).

On attribue à chaque case une série de lettres, ainsi qu'il ressort de la figure ci-dessous, en se rappelant que chaque série est appelée du nom de la première de ses lettres (ainsi la série *KA, KHA, GA, GHA, NGA*, est appelée *ka-varga*, etc... Voir, dans la troisième partie, la section consacrée aux lettres).

Il faudra, pour effectuer le *japa*, se placer et s'orienter dans la case où se trouve la première lettre du nom de la ville, du village, ou plus simplement du lieu où se déroule l'opération. Si, par exemple, le *mantrin* a choisi de s'arrêter dans le territoire du village de *Jumbala*, il faudra considérer la lettre *JA*, laquelle fait partie des *cha-varga*, et donc se positionner dans l'emplacement du Sud-Est.

EST

NORD-EST	*ksa*	*5 ka-varga*	*5 cha-varga*	**SUD-EST**
NORD	*4 sha-varga : sha, sa, sa, ha*	*16 a-varga* (voyelles)	*5 ta-varga* (rétroflexes)	**SUD**
NORD-OUEST	*4 ya-varga : ya, ra, la, va*	*5 pa-varga*	*5 ta-varga* (dentales)	**SUD-OUEST**

OUEST

LE *KÛRMA-CHAKRA*

(183): Rappelons que le mot *chakra*, qui signifie "roue", est pris ici dans le sens de "schéma".

CHAPITRE III

MANTRAS DE PROTECTION

A présent que nous avons décrit deux des plus importantes opérations préliminaires, il nous faut rentrer dans le vif du sujet, en nous penchant sur l'étude des formules mantriques proprement dites. Nous aborderons successivement les quatre groupes de mantras résultant de notre classification, en commençant ici par le premier : celui des mantras de protection.

Ces "structures-cuirasses" rentrent dans le cadre de la fonctionnalité d'espèce profane. Il existe une infinité de formules destinées à servir de bouclier contre l'adversité, les maladies de toute sorte, les piqûres, les morsures, les intoxications, les fièvres, contre les difficultés sentimentales, domestiques, ou professionnelles, contre les ennemis cachés ou déclarés, et aussi contre les malédictions ou les sorts jetés en anathèmes. C'est enfin le domaine de prédilection des protections contre les auspices planétaires défavorables, très utilisées dans le tantrisme hindou.

Ces mantras ont la particularité de s'entourer d'un système rituel très complexe, comprenant souvent des offrandes voire des sacrifices, le tout ayant des relents très prononcés de magie opérative, y compris l'usage de mixtures spécialement préparées avec des éléments aussi appétissants que de la bile de cadavre ou de la sueur d'éléphant. L'objectivité impose de les signaler, mais une compréhension saine du mysticisme nous incite à ne pas nous y attarder, d'autant que - d'un point de vue linguistique - elles se présentent souvent sous des formes archaïques mal conservées, donc défectueuses (comme dans nos campagnes françaises, d'ailleurs, où l'on utilise aussi des abracadabras... qui sont souvent du charabia).

Du point de vue de la forme, ces mantras apparaissent volontiers sous un aspect chargé, complexe, voire abscons, certains *bîja* se trouvant intercalés parmi des mots courants pour des raisons actuellement incompréhensibles. On notera également les injonctions répétées sous forme impérative, telles que : "Protège ! Préserve !" Ces éléments de contrainte, que l'on semble vouloir imposer par-delà la structure phonique proprement dite, sont aussi très courants - comme nous le verrons - dans les mantras d'acquisition, de même que les noms de divinités qui constituent le thème du mantra.

Tandis que les mantras purement dévotionnels, que nous examinerons plus loin, s'adressent à une divinité de façon désintéressée, sans exprimer aucune requête (*mumuksu*), les mantras de protection (ou d'acquisition), qui sont en réalité d'espèce profane, présentent très souvent l'aspect de demandes intéressées (*bubhuksu*). A cette dernière catégorie appartiennent les rites *kâmya* ("mondains" ou "magiques").

Dans notre analyse, nous nous reporterons pour plus de commodité aux différentes parties que nous avons désignées - pour ce qui concerne les mantras hybrides - par les lettres A, B, C, D, représentant respectivement la locution d'initialisation, la locution de substantialisation, la locution de fixation, et la locution subsidiaire (cf. troisième partie, chapitre V, section 3).

Section 1

Mantras contre l'adversité

• Pour se protéger d'un mari infidèle qui menace de quitter le foyer

Om uttistha Châmundâ jambhaya jambhaya dîpaya dîpaya mohaya mohaya // (insérer le nom du mari) ***// vashmânaya svâhâ.***

Il s'agit d'une structure à caractère magique, d'assez basse extraction comme on peut s'en douter, et ne comportant pas de *bîja*. Le *pranava Om* constitue la locution d'initialisation (A). Curieusement, mais c'est une défectuosité caractéristique, la locution de substantialisation (B) semble ici se limiter au mot *uttistha*, qui revient en fait au mot *tistha* correspondant à une idée de constance et de stabilité, mot renforcé dans cette structure par la forme emphatique. Cette idée-force est probablement destinée à rassurer la femme qui emploie ce mantra, mais ne paraît pas devoir s'associer à la puissance d'affirmation. Par contre elle pourrait bien s'appliquer en tant qu'attribut à la déesse *Châmundâ*, aspect de *Parvatî*, locution de fixation (C) qui représente la vigilance et la constance de la spiritualité par rapport à l'activité mentale vagabonde (figurée par le meurtre symbolique de *Raktabîjasura* par *Châmundâ*).

Dans cet exemple, la locution subsidiaire (D) est théoriquement trop complexe pour se révéler efficace, mais l'efficacité d'un mantra résiste avec plaisir à la théorie. Ainsi, nous avons successivement trois mots, répétés chacun deux fois : le premier se rattachant aux démons (*jambha*), le second à l'éclat ou la lumière (*dîpa*), et le troisième à l'égarement (*moha*). Dans une construction typiquement tantrique, on insère alors le nom de la personne visée par le mantra, ici le mari. Aussitôt après un terme impliquant la soumission (du verbe sanskrit *VASH* : "soumettre, subjuguer") vient la finale *svâhâ* qui installe la structure dans le genre féminin.

Celle-ci sera donc utilisée par les femmes, qui pourront d'ailleurs lui associer l'offrande d'une fleur à l'image du mari, ceci à titre préventif. En revanche, les choses se compliquent notablement si l'on cherche à obtenir un revirement, pour le cas où la rupture se trouve déjà consommée.

• Pour se protéger des voleurs

Om Karâlini svâhâ // Om Kâpâlini svâhâ // kroum hrim hrim hrim // chora bandhaga // thah thah thah.

La structure se trouve ici totalement dans le désordre, du moins en apparence. Les barres diagonales ont été rajoutées volontairement, pour indiquer le découpage au niveau de la prononciation d'une part, mais également afin de mieux permettre l'analyse.

Ce mantra, bi-thématique, a une locution de substantialisation décalée et divisée, ce qui explique son apparence hétéroclite. En effet il fait appel à deux divinités (*Karâlini* et *Kâpâlini*), ce qui est courant et même modeste, mais son originalité réside dans le fait qu'il regroupe deux mantras secondaires autour de celles-ci en les plaçant au début de la structure.

Nous sommes donc en présence d'un mantra abrégé de *Karâlini* (se composant de A, C, D), d'un autre mantra abrégé - cette fois de *Kâpâlini* - toujours sous la même forme, le tout étant suivi d'une locution de substantialisation (B) composée de sept *bîja*, au milieu de laquelle s'intercalent les mots *chora* ("voleur") et *bandhaga* (de la racine du verbe *BANDH* : "capturer, réprimer, empêcher"), deux mots qui montrent clairement l'utilisation de cette formule, laquelle en outre ne dispose pas d'une finale classique.

• Pour protéger du sentiment de culpabilité

Strîm hum phat.

Il s'agit d'un *bîjamantra* à l'état pur, échappant à la division et à l'analyse en catégories de locutions. Le *Vadhu-bîja Strîm* est connu pour évacuer les difficultés de tous ordres, tandis que la combinaison des deux *bîja Hum Phat* constitue une structure d'envoi très puissante. Peut-être cela ne sera-t-il pas inutile, car ce mantra *trayâksari* ("à triple syllabe") est également recommandé pour éviter la torture.

• Pour protéger les hommes de loi

Khe strîm khe.

Autre *trayâksari-mantra*, celui-ci figure une balance astucieuse et simple, mais le *bîja Khe* posé sur chacun de ses plateaux suffit-il à la rendre efficace ? La fiabilité ne semble pas garantie, même si la balance est un symbole privilégié pour les hommes de loi. Mais peut-être le mantra permet-il de se protéger des intéressés, ainsi qu'on l'a parfois suggéré de manière irrévérencieuse autant que perfide... Quoiqu'il en soit, l'expérience mérite d'être tentée.

• Pour se protéger de la pauvreté

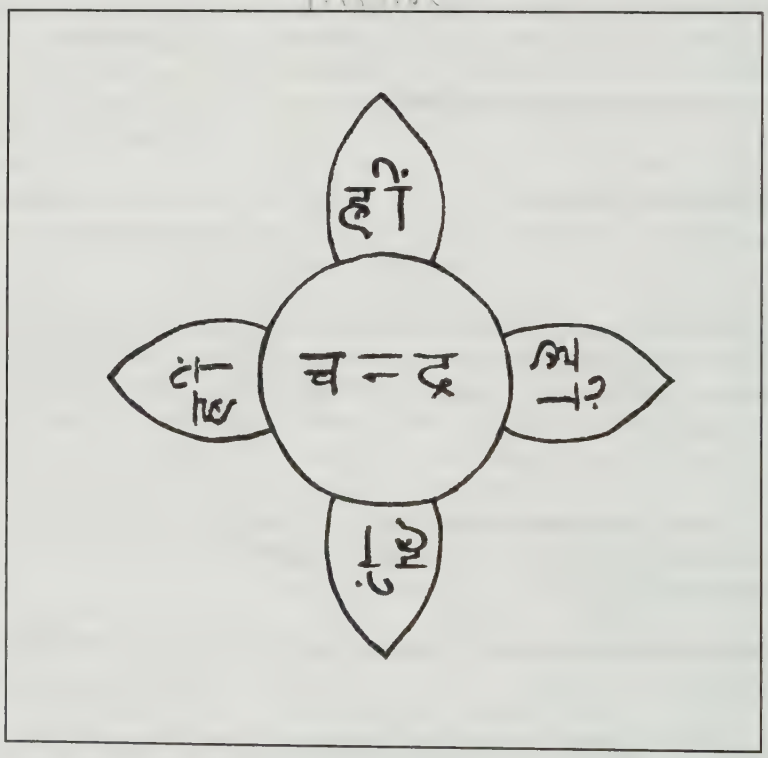
Om // srîm hrîm srîm klim srîm klîm // Vighneshvarâya namah // mama dâridrya nasham // kuru kuru // svâhâ.

Là encore nous nous trouvons devant une formule originale, bien que débutant de façon classique. En effet, après la locution d'initialisation *Om* (A), voici six *bîja* où prédomine *Srîm* qui constituent la locution de substantialisation (B), puis la locution de fixation (C) laissant apparaître le thème du mantra : *Vighneshvara*, qui lève les obstacles (le Seigneur *Ganesh*).

Les mots suivants s'insèrent dans le mantra de façon récurrente : *dâridrya* signifie la pauvreté, et *nasham* vient de la racine du verbe sanskrit *NASH* ("ruiner", mais aussi "être ruiné", le mot *nashana* signifiant la ruine). Enfin intervient le double impératif *kuru* (de la racine *KR* : "faire, exécuter", ce qui intime donc un ordre : "Exécute !"), avant que la locution subsidiaire (D) ne clôture l'ensemble. On voit qu'ici la divinité est d'abord nommée, avant qu'on ne lui suggère le domaine de son intervention (la pauvreté, la ruine), et qu'on ne lui ordonne d'agir.

• Pour se protéger des jeteurs de sorts

Cette forme impérative, que nous venons d'évoquer, se retrouve dans de nombreux mantras d'usage populaire, mais aussi dans les *yantra* des pratiques magico-religieuses tantriques. A ce propos, toujours dans le but de se protéger contre l'adversité, on recommande, pour neutraliser l'action d'un jeteur de sorts, d'inscrire le nom de celui-ci au centre d'un cercle puis de dessiner autour quatre pétales de lotus garnies chacune du *bîja Hrîm*. La tradition tantrique prescrit le fiel de vache comme encre, et l'écorce de bouleau comme support. L'ensemble se présente comme suit :



A propos de nos illustrations de *yantra*, l'on remarquera que le même mot se trouve toujours inscrit au centre. En effet, le nom qui y figure change - évidemment - avec celui de la personne à protéger, mais ne voulant pas laisser l'espace vide, nous y avons inscrit celui d'un ami et ancien professeur, bien que les circonstances aient séparé nos chemins.

Section 2

Mantras contre les maladies

• Pour soigner les maladies incurables

Om // ksraum // namo bhagavate Nârsinghâya jvâlâmâline dîpta dristâyâgni netrâya // sarva raksoghmâya sarvabhûta vinâshâya sarvajvar vinâshâya // dah dah pacha raks raks // hûm phat.

On retrouve dans ce mantra le *pranava* initial, suivi d'une locution de substantialisation se limitant au *bîja Ksraum*, puis d'une très longue locution de fixation désignant pour thème le dieu *Nrisimha*, l'homme-lion émané de *Vishnu*, quintessence de la création et modèle de vaillance. Il est ici entouré d'égards oratoires, depuis une formule de haute estime (*namo bhagavate*, ce dernier mot signifiant "l'état de *Vishnu*") jusqu'à la mention de ses attributs (*jvâlâmâline* : "entouré de flammes", etc...).

Puis, comme nous l'avons vu précédemment, le mantra fixe à la divinité le champ de l'action qu'on souhaite lui voir accomplir, en l'occurrence la disparition de toutes sortes de fièvres (*sarvajvar*), puis on lui ordonne de le faire en termes non-équivoques et répétés : *dah* ("détruire"), et *raks* ("Protège !", "Préserve !"). La finale appartient au double *bîja* : *Hûm Phat*, terminaison puissante comme se doit de l'être une structure destinée à lutter contre l'irréversible.

• Pour soigner les maladies en général

Revenons un instant à des formules plus conformes à la règle habituelle, en examinant deux mantras :

Om // sam sâm sim sîm sum sûm sem saim som saum sam sah vam vâm vim vîm vum vûm vem vaim vam vah // Hamsah // amrita varcase // svâhâ.

Le schéma de ce mantra se présente ainsi : *pranava* (A), structure de substantialisation composée de vingt-deux *bîja* formés à partir des consonnes *SA* et *VA* (B), locution de fixation (C) sous la forme du cygne (*hamsa*) symbolisant *Krishna* (à ne pas confondre avec le double *bîja Ham Sa*, bien qu'ils soient cependant en corrélation évidente), enfin la locution subsidiaire *svâhâ* (D).

Mais il manque deux mots, dans cette analyse : *amrita varcase*. Ils sont intercalés entre la locution C et la locution D afin de préciser au cygne divin ce qui lui est demandé : la vie éternelle (*amrita*) et la force vitale (*varcase*), deux choses bien utiles à l'éradication de toute maladie !

On utilise également, toujours dans le même but, une autre formule, très courte :

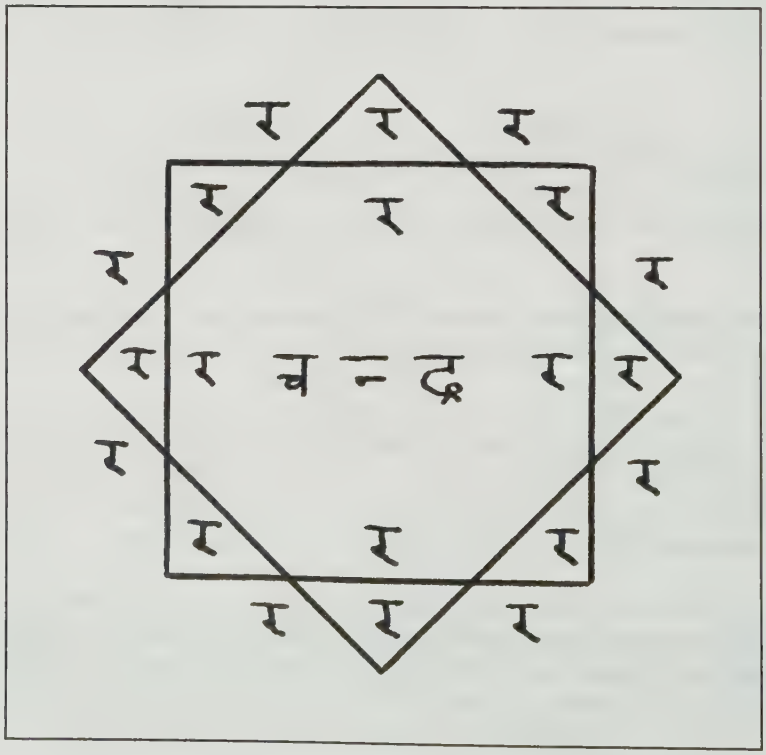
Om hrim Hamsah.

Nous retrouvons le cygne (*hamsa*), qui peut être le sens figuré de *Krishna*, dans une construction qui rejoint la forme traditionnelle au moyen d'un artifice d'abréviation. La locution A est *Om*. La locution B est le *bîja Hrim*. La locution C est *Hamsa*. Quant à la locution D, la structure d'envoi si l'on préfère, elle ne s'exprime pas ici par une finale classique telle que *svâhâ* ou *namah*, mais simplement par le *visarga H* placé à la fin du mot *Hamsa*. Il en est ainsi des voyelles se trouvant en finale absolue (*in pausa*), de sorte - par exemple - que le nom de *Krishna* devient un mantra à lui seul lorsqu'il prend la forme d'une interjection et devient : ***Krishnah*** !

• Pour soigner la fièvre en particulier

Dans le domaine des fièvres, souvent assimilées par la médecine tantrique aux possessions démoniaques, il existe deux *yantra* particulièrement recommandés.

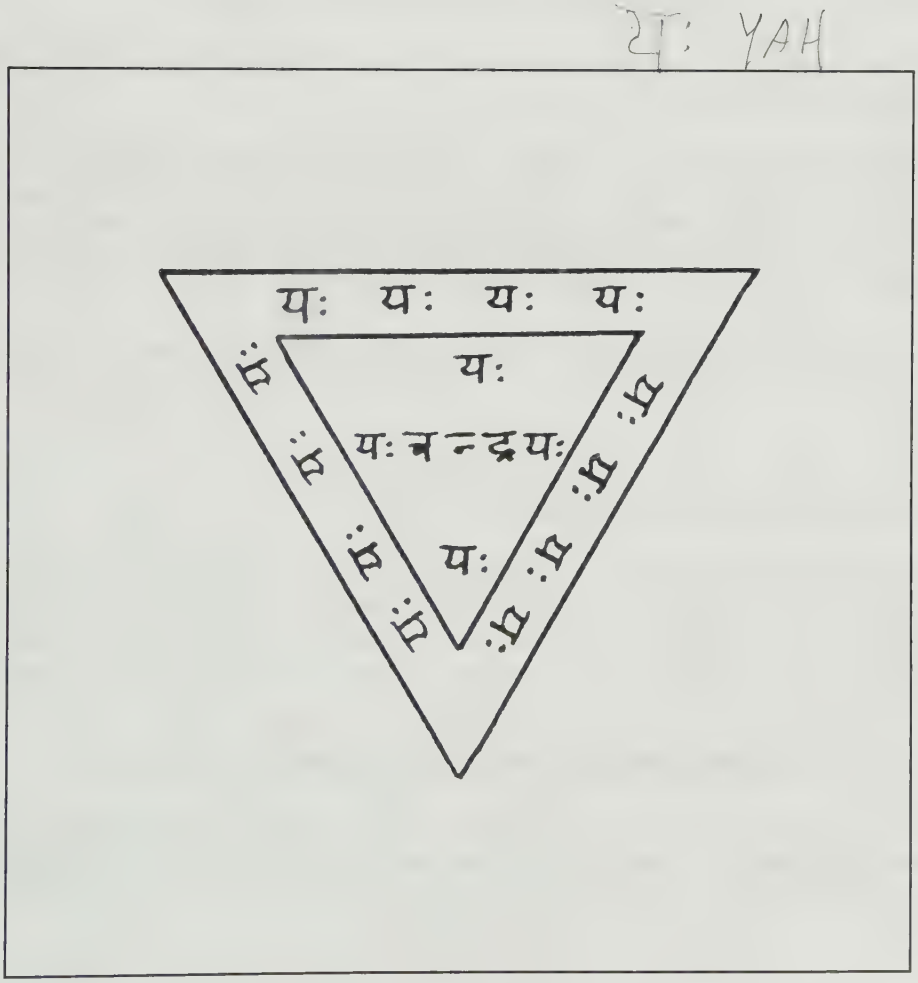
Le premier s'exécute sur un morceau de linceul avec le suc de la plante *Datura Stramonium* (plante vénéneuse vulgairement appelée "Stramoine"). Il faut tracer un carré, puis superposer un losange de façon à obtenir une figure octogonale comme ci-dessous. On doit ensuite écrire le nom de la personne à protéger au centre de l'octogone, puis le *bîja Ra* à l'intérieur de chaque petit triangle ainsi que dans chacun des angles extérieurs formés par la figure.



Ce *yantra* doit être enterré en tenant compte de certaines considérations astrologiques, moyennant quoi son efficacité est souveraine.

Le second *yantra*, très conseillé aussi pour protéger de la fièvre, se dessine en traçant deux triangles pointe en bas, le second à l'intérieur du premier. On inscrit au centre du triangle intérieur le nom de la personne à protéger, qu'on entoure du *bîja Yah* dans les quatre directions. Il faut également écrire ce *bîja* quatre fois le long de chacun des trois côtés entre les deux triangles, de manière à obtenir une figure semblable à celle de l'encadré ci-après.

Ce *yantra* se trace, comme le précédent, avec du suc de *Datura Stramonium*, mais on préfèrera au linceul un fragment d'écorce de bouleau. Une fois les inscriptions réalisées, l'on doit poser le *yantra* sur le bras droit de la personne à protéger.



• Pour soigner les maladies dues à l'absorption de nourriture en général, et les empoisonnements en particulier

Hum khe cha che ksaha strîm hum kse hrîm phat.

Il s'agit là d'un *bîjamantra* dont l'agencement interne conserve son entier mystère, au sujet duquel on peut noter le double *bîja Ksaha* qui est formé de façon inversée, la dernière des consonnes précédant la dernière des voyelles. D'autre part, la locution d'initialisation est constituée du *bîja Hum* et non pas du *pranava Om*.

• Pour protéger ceux qui mangent de la viande

Om // hrîm // Mahâmahismardinî // svâhâ.

La structure de ce mantra, très classique, présente les quatre parties que nous avons étudiées selon le shéma A, B, C, D.

Le *Mahismardinî-mantra*, utilisé dans un but prophylactique, n'étonnera que ceux qui n'ont jamais mangé de viande dans les terres d'élection des mantras. Ceci dit, il est associé à la *devî* dont le nom s'articule en un double mot : *mahisa* (le "buffle") et le féminin *mardinî* ("celle qui écrase"), c'est-à-dire littéralement "celle qui écrase le buffle". Il s'agit d'une forme de la déesse *Durgâ*, elle-même étant un aspect de *Shakti*.

On a coutume d'offrir de la viande à la divinité intervenante en corrélation avec la récitation de ce mantra.

• Pour protéger l'enfant pendant sa gestation

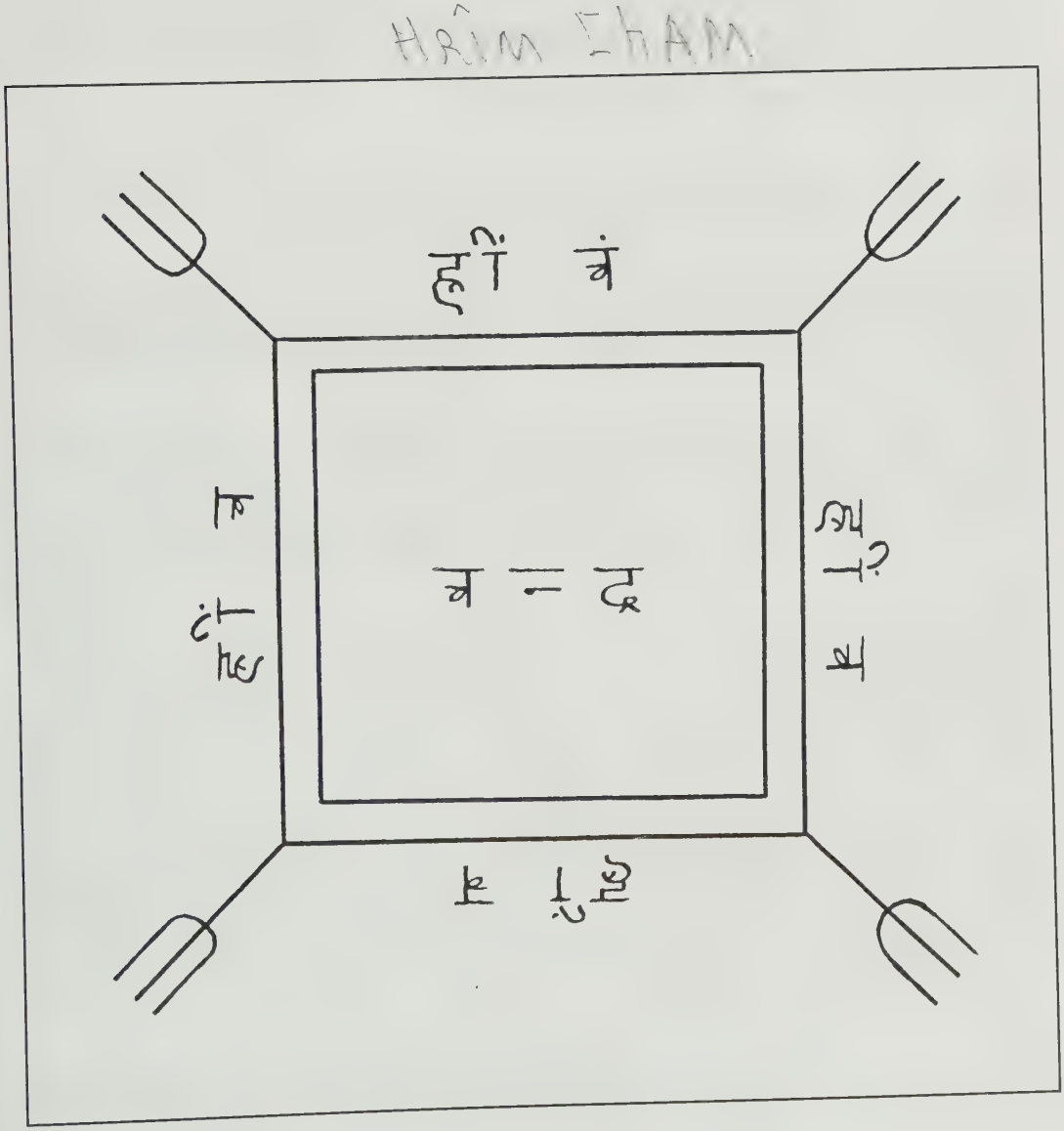
La protection des enfants représente un souci constant chez les populations où la mortalité infantile reste très élevée, aussi de nombreux mantras utilitaires sont-ils consacrés à ce sujet. Nous ne pouvons évidement pas en commencer l'inventaire : nous n'évoquerons donc qu'un mantra et un *yantra* particulièrement cités dans les *tantra*. Le premier est un *bîjamantra* qui se présente comme suit :

Om tham thâm thim thîm thum them thaim thom thah thah Om.

Encadrée par le *pranava Om*, cette série de *bîja* exploite neuf voyelles en relation avec la consonne *THA*, dont nous avons vu qu'elle constituait un élément éminent de la *mâtrikâ*. Le *visarga* est employé deux fois, juste avant la finale.

• Pour protéger l'enfant après sa naissance

En second lieu voici un *yantra* censé protéger la vie des enfants, en employant les mêmes ingrédients que le précédent (suc de *Datura Stramonium* et fragment d'écorce de bouleau). Il convient de tracer deux carrés, le second placé à l'intérieur du premier, les côtés étant parallèles. On doit dessiner un *trishûla* (trident de *Shiva*) en diagonale à chacun des angles de la figure, inscrire au centre de celle-ci le nom de l'enfant à protéger et, à l'extérieur, les deux *bîja Hrîm* et *Cham* le long de chacun des côtés. Il faudra placer ce *yantra* dans un étui métallique (formé d'un alliage d'or, de cuivre, et d'argent) autour du cou de l'enfant, qui n'aura dès lors plus rien à craindre.



Section 3

Mantras contre les piqûres et les morsures

Insectes, scorpions, serpents, ces animaux dangereux pullulent en Inde, où ils sont tout particulièrement redoutés en milieu rural. De très nombreux mantras et *yantra* de protection sont donc utilisés pour mettre en échec ces voisins nuisibles. D'emploi très populaire, rural comme nous venons de le dire, ces structures sont bien souvent déstructurées justement, de même qu'elles comportent fréquemment des anomalies de construction dues à un usage ou une transmission qui sont le fait de personnes incultes.

• Pour protéger l'individu mordu par un serpent, ou piqué par un insecte

Om hum khe ksaha.

Il s'agit d'un *bîjamantra* atypique, sans véritable terminaison, d'une structure apparemment incomplète, utilisant le double *bîja Ksaha*, mais dont l'efficacité est - paraît-il - réelle.

• Pour se protéger plus spécifiquement des morsures des serpents

Om // namo bhagavate nîlakanthâya chihi amalkanthâya chihi sarvajña kanthâya chihi // ksip ksip // Om svâhâ // amal nîlakanthâya naik sârp visâpatâya namaste Rudra manyave.

Autre structure morphologiquement défectueuse, ce mantra ne possède aucun *bîja* de substantialisation. De plus, il se distingue par d'autres originalités : d'une part sa divinité thématique n'est pas nommée, d'autre part il contient une structure complémentaire visant une divinité associée, enfin il ne comporte pas de structure d'envoi en finale absolue.

Après le classique *pranava* (A), la locution de substantialisation (B) est donc absente. Vient une périphrase, commençant par *namo bhagavate* (formule déjà vue), se poursuivant par une description sur le thème de la gorge (*kantha*) successivement "bleue" (*nîla*), "brillante" (*amal*), et "omnisciente" (*sarvajña*), qui désigne en fait le Seigneur *Shiva* lui-même. La légende rapporte que lors du barattage de la mer de lait, *Shiva* aurait volontairement absorbé le poison que celle-ci contenait, afin d'épargner les hommes. Cette action charitable lui laissa la gorge bleue. On conçoit que le Seigneur en ait gardé une solide immunité en matière de poisons et venins de tous ordres... mais il est cependant plus courant de le voir invoqué pour de plus grandes causes.

Sans doute cela explique-t-il que l'on tempère la demande en associant ensuite *Rudra* à la divinité principale, ce que l'histoire védique autorise d'ailleurs à faire puisqu'à l'origine *Shiva* se forme à partir de *Rudra*.

Suit une double injonction, formulée sous la forme du verbe sanskrit *KSIP* ("jeter, précipiter dans..."), montrant l'usage que *Shiva* est prié de faire du venin. Puis vient la formule subsidiaire (D), habituellement placée à la fin des structures mantriques. C'est alors que, par une sorte de sursaut de l'invocateur, la formule reprend sa course, désignant cette fois-ci la "forme *Rudra*" de la divinité, en une structure hybride comprenant tout à la fois une locution purement descriptive (*nîlakanthâya*, "à la gorge bleue") et une locution suggestive (*visâpatâya*, de *visâpaha* : "qui détruit les poisons") constituant une injonction déguisée, ou une incitation si l'on veut.

La formule s'arrête là, sans que l'on sache si le membre accessoire concernant *Rudra* constitue un ajout postérieur (ce que pourrait laisser croire l'emplacement aberrant de *Om svâhâ*) ou si, au contraire, les deux entités étaient bien associées dès l'origine de ce mantra mais qu'une pratique ignorante en a bouleversé l'agencement.

• Pour évacuer le venin des serpents

Garudadhvajanusmaranat vishaviryam vyapohiti.

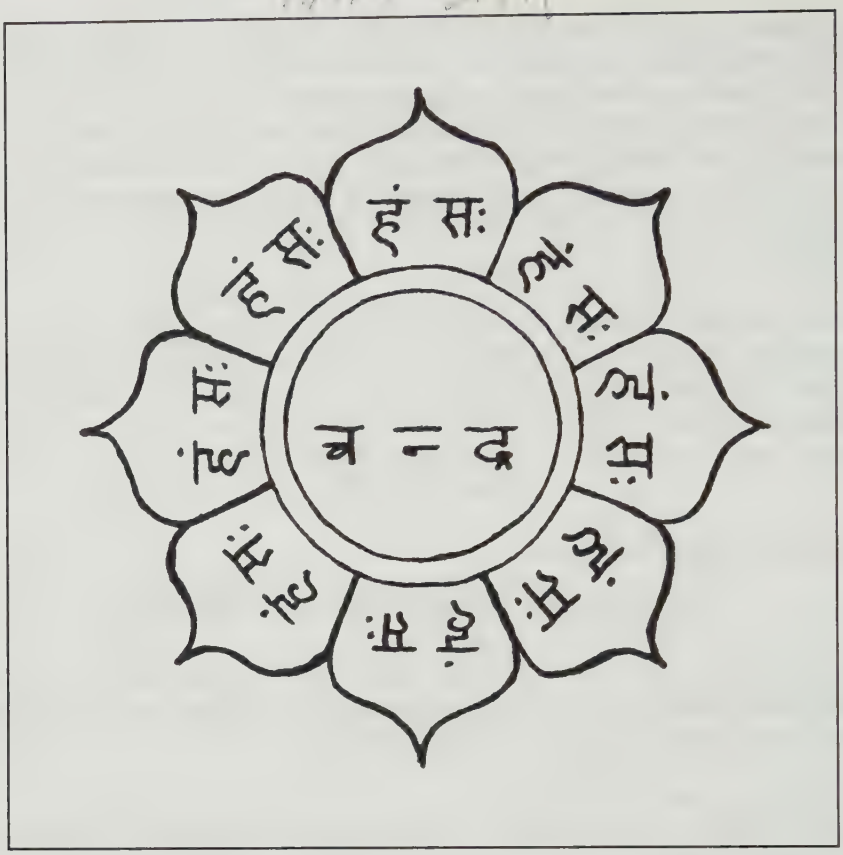
Ce mantra, manifestement défectueux, n'aurait qu'un intérêt limité s'il ne mettait en scène une divinité très souvent invoquée lorsque se posent des problèmes de serpents, nous voulons parler de *Garuda*.

Monture de *Vishnu*, monstre mi-homme mi-aigle, *Garuda* a gardé du rapace une féroce inimitié à l'encontre des serpents. Les mantras populaires des régions peuplées de reptiles font donc volontiers appel à lui pour régler les litiges avec la gent rampante... On y trouve des mots suggestifs tels que *vicharana* ("sans pieds"), ainsi que des allusions fréquentes à *Ananta*, le serpent aux mille têtes, dont nous allons reparler. Mais auparavant, signalons un *yantra*, révélé par *Garuda* précisément, et utilisé pour prévenir autant que guérir les morsures de serpents.

Toujours avec du suc de *Datura Stramonium*, sur un morceau d'écorce de bouleau, il faut tracer deux cercles concentriques rapprochés, flanqués de huit pétales de lotus. On inscrit le nom de la personne à protéger au centre de la figure, et les *bîja Ham* et *Saḥ* sur chacun des pétales. La personne portera ce *yantra*, enfermé dans un étui métallique formé d'un alliage d'or, de cuivre, et d'argent.

Non seulement il n'y aura plus à redouter les serpents, mais il paraît que mêmes les insectes (dont l'indien a de bonnes raisons de redouter les piqûres dans de nombreuses régions) sont rendus inoffensifs par le port de ce *yantra*.

Sa configuration précise est donnée en page suivante.



Il n'est pas pensable de clôturer ce court aperçu des mantras consacrés aux serpents sans évoquer la réalité supérieure de ce qu'on pourrait prendre pour de simples superstitions paysannes. En effet les *Veda*, tout comme la Bible, doivent se lire à plusieurs niveaux ; sous la trame anecdotique se cachent des vérités historiques et, plus loin, des enseignements mystiques.

La "mer de lait" (*kshirasamudra*) des *Veda* est comparable aux eaux originelles sur lesquelles l'esprit de Dieu planait, dans la Genèse chrétienne, à ceci près que cet élément liquide était blanc, couleur de la pureté. Entre deux cycles de création, *Nârâyana* (*Vishnu*) se reposait sur le serpent *Ananta*, flottant sur l'océan. Le serpent (animal qui se mord la queue) a toujours symbolisé le temps et ses cycles dont le point d'arrivée est celui d'un nouveau départ. Les mille têtes du serpent *Ananta* soutiennent les mondes, elles symbolisent les innombrables divisions du temps (le nombre mille, *sahasra* en sanskrit, est synonyme d'infinité). Mais le serpent symbolise également le désir, celui du créateur d'introduire un nouveau cycle de création.

Garuda, l'aigle, "ailes de parole", est celui qui a apporté le vase d'ambroisie depuis le paradis d'*Indra*. Il est donc le messager de la connaissance, celui qui aurait transmis la sagesse des *Veda*. Mais son étymologie sanskrite désigne la parole qui vole, c'est-à-dire la transmission subtile du verbe, tout comme il symbolise aussi les anges dans la tradition biblique, tout autant que la contemplation, ce qui en fait l'animal emblématique de saint Jean l'évangéliste.

Garuda s'appelle aussi *Nâgântaka* ("vainqueur du serpent"), ce qui représente la victoire finale de l'esprit-verbe sur le temps, deux principes équilibrés par *Vishnu*, qui se fait porter par l'un et se repose sur l'autre. Cette victoire finale sur le principe du temps constitue le thème des grands mantras de *Garuda*. Là, nous quittons évidemment le domaine des options basses du mantra pour nous transporter d'un coup, durant quelques instants, dans les hautes sphères de la Parole. Mais n'est-ce pas justement la fonction de *Garuda* que de nous y conduire ?

Faisons donc une digression dans cette section, en examinant rapidement une structure élevée concernant le "principe *Garuda*".

• *Garuda-mantra*

Ksipa aum svâhâ.

Dans ce mantra à cinq syllabes, il ne semble pas que le *bîja Aum* soit le *pranava* (184), mais plutôt l'association des trois lettres le composant, lesquelles resteraient en l'occurrence sur un plan manifesté sans que leur unité fondamentale ne se révèle dans la syllabe transcrite par [*OM*]. On y retrouve la racine *KSIP* ("jeter, lancer, précipiter dans...") ainsi que la terminaison *svâha*, mais la structure n'est pas de construction classique pour un *bîjamantra*. On notera toutefois qu'il s'agit d'un mantra révélé, dont l'efficacité ne doit rien à la raison et dont la forme s'explique difficilement. On peut être sûr de la précision de sa transmission, laquelle se trouve d'ailleurs assortie du *viniyoga* suivant :

rishi : Ananta, chandas : Pankti, devatâ : Paksîndra, Bîja : Târa, shakti : vahnipriyâ (svâhâ).

Ce mantra fait l'objet d'une procédure de *sadanga-nyasa* classique au niveau des six *anga* (*Hridaya, Shiras, Shikhâ, Kavacha, Netra, Astra*), telle qu'elle a été décrite dans la troisième partie, chapitre VI, section 1, § C. On impose également chacune de ses syllabes dans les termes suivants :

Om ***ksi*** *namah pâdayoh,* sur les pieds,
Om ***pam*** *namah katau,* sur le nombril,
Om ***aum*** *namah hridi,* sur le coeur,
Om ***svâm*** *namah mukhe,* sur la bouche,
Om ***hâm*** *namah mûrdhni,* sur la tête.

Les cinq syllabes imposées, volontairement écrites en caractères gras, reconstituent le mantra entier. On visualise ensuite *Garuda* sous sa forme zoomorphe, tenant un serpent dans son bec, avant de passer à la récitation proprement dite, qu'on évalue à 500.000 répétitions accompagnées d'un dixième de ce nombre (soit 50.000) d'oblations de grains de sésame.

11 4 2007

(184): C'est ce qu'affirme la tradition orale en dépit du fait que son *bîja*, tel qu'il figure dans le *viniyoga*, mentionne *Târa*, qu'on associe traditionnellement à *Om*.

Section 4

Mantras contre les obstacles et les dangers

• Pour se protéger des obstacles ou des difficultés en général

Sarvabâdhâ prashamanam Trailokyasya akhileshvari evameva tvayâ kâryamasmadâ vairi vinâshanam.

On peut considérer cette structure, issue du langage, comme un *mâlâmantra*. A ce titre, elle échappe donc aux règles de construction étudiées dans le cadre des *bîjamantra*. Très couramment citée et employée, sans invoquer apparemment aucune divinité particulière, elle s'adresse à *Trailokya*, "créateur des trois mondes" (le troisième terme de la formule), donc en réalité à *Shiva*, ce qui explique mieux sa popularité.

On cite aussi une autre construction, hybride et d'usage magique :

Om // namah shânte prashânte // gum hrim hrim // sarva krodha prashamani // svâhâ.

En dehors de la locution d'initialisation (A) et de la locution subsidiaire (D), il est difficile de reconnaître la construction de ce mantra. Nous en avons séparé les termes pour plus d'intelligibilité. On notera une locution centrale de substantialisation (B) qui tient lieu également de locution de fixation et comprend trois *bîja*. Il faut simplement reconnaître dans le *bîja Hrim* répété deux fois (à ne pas confondre avec *Hrîm*) la personne de *Shiva*, à nouveau. Ce groupe central s'entoure de la demande adressée à la divinité, subdivisée en deux parties : la première, issue du mot *shânti* ("paix, absence de calamité"), la seconde évoquant l'élément "tranquillisant" (*prashamani*) "de toute colère" (*sarva krodha*).

Voici, encore plus loin dans les structures magiques du tantrisme :

Om // ram ram ram ram ram ro ro ram // kastam // svâhâ.

Ce mantra présente de l'intérêt car, au vu des barres de division rajoutées par nos soins, nous observons : une locution d'initialisation classique (*Om*), une locution de substantialisation sous forme de *bîja* répétés à la manière védique, une locution de fixation, et une locution subsidiaire classique également (*svâhâ*). Simplement, la locution de fixation n'invoque pas une divinité, elle n'est qu'une interjection (*kastam*, "Hélas !", "Malheur !"), ce qui fait de ce mantra pourtant reconnu une structure peu orthodoxe...

• Pour se protéger des difficultés professionnelles

On ne peut évidemment pas traiter des mantras destinés à écarter les obstacles sans évoquer *Ganesh*, le "Seigneur des obstacles" (*Vighneshvara*). Voici cette omission à présent réparée par cette suite de salutations au dieu à tête d'éléphant, si populaire qu'on n'a eu aucun mal à lui trouver ces onze noms de substitution :

Om Ganâdhipataye namah.
Om Ganeshâya namah.
Om Gananâyakâya namah.
Om Vakratundâya namah.
Om Mahodarâya namah.
Om Gajânanâya namah.
Om Lambodarâya namah.
Om Vikatâya namah.
Om Vighnarâjâya namah.
Om Dhûmravarnâya namah.
Om Ganakrîdâya namah.

Cette structure est un exemple des mantras "en suite". De telles suites peuvent prendre des proportions beaucoup plus importantes en une forme véritablement litanique. Mais ce *Ganesha-mantra* constitue déjà une oraison estimable lorsqu'on sait que ses répétitions se comptent, selon les auteurs, entre 100.000 et 600.000 unités, à réciter en se rendant à son travail. Le lieu de celui-ci peut être éloigné...

• Pour se protéger du danger, dans les professions comportant des risques

Om // Trailokya // raks // (insérer le nom de la personne à protéger) ***// raks // hûm phat svâhâ.***

On revient à *Shiva* (sous la forme de *Trailokya*, "créateur des trois mondes") dans ce mantra destiné à protéger des risques professionnels. Après le *pranava* chargé d'initialiser la structure, on invoque donc *Trailokya*, puis on enrobe littéralement le nom de la personne à protéger des deux injonctions issues de la racine *RAKS* ("Protège Untel Protège !"). Une fois la requête présentée à la divinité, on conclut le mantra par une finale renforcée sous la triple forme *hûm phat svâhâ*.

La formule s'est révélée très efficace à l'usage. On peut naturellement l'agrémenter d'offrandes, de même qu'on peut garnir de fleurs l'image de la personne à protéger et visualiser celle-ci pendant la récitation.

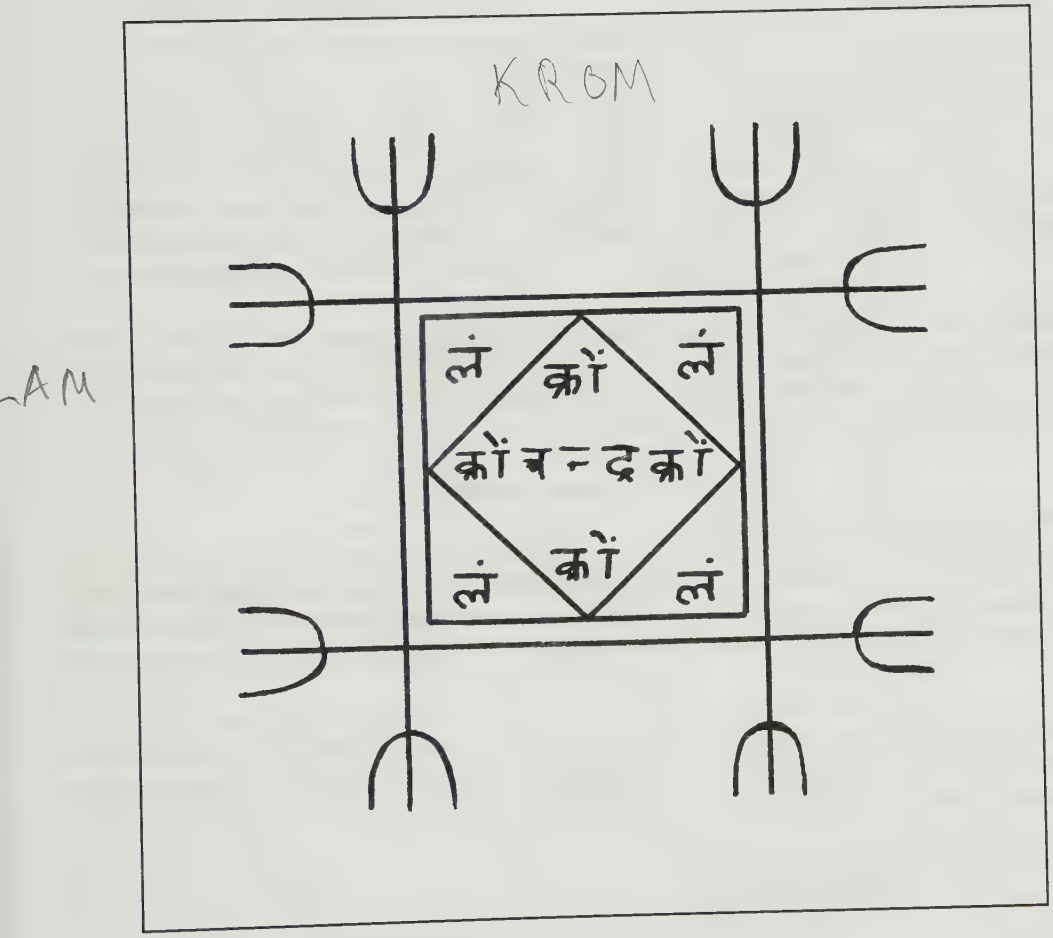
A propos de protection contre les dangers il en est une, sous forme de *yantra*, que l'on recommande tout spécialement, donnée dit-on par *Shiva* en personne.

Sur un fragment d'écorce de bouleau, à l'aide d'un mélange de musc, de santal rouge, et de neige fondue, tracer un carré et le diviser en seize petits carrés égaux. Inscrire dans ces carrés les seize voyelles de la *mâtrikâ*, dans l'ordre et en partant du carré supérieur gauche. Le *yantra* ainsi formé devra être porté dans un étui métallique fait d'un alliage d'or, de cuivre, et d'argent. En voici l'illustration.

अ	आ	इ	ई
उ	ऊ	ऋ	ॠ
ऌ	ॡ	ए	ऐ
अ	ओ	अं	अः

Autre danger courant : le feu. Afin de se prémunir contre cette calamité, il existe une autre utilisation des *bîja*, toujours sous forme de *yantra*. On doit prendre une écorce de bouleau et, avec du fiel de vache, tracer un carré, puis un autre carré légèrement plus petit à l'intérieur, puis à l'intérieur toujours, un losange. Tracer des *trishûla* ("tridents") deux par deux, aux quatre coins extérieurs de la figure, comme le montre l'illustration ci-dessous. Au centre on écrira le nom de la personne à protéger, et aux quatre coins intérieurs du losange le *bîja Krom*. Dans les quatre angles intérieurs du petit carré on inscrira le *bîja Lam*.

Ce *yantra* devra être enterré, après quoi on arrosera le sol. Tant que durera l'entretien en eau du *yantra*, le feu ne sera pas à craindre.



Il existe de nombreuses autres formules et *yantra* pour se protéger du feu, comme d'une façon générale de tous les dangers. Leur valeur semble toujours directement proportionnelle à la foi de la personne qui les emploie.

Section 5

Mantras contre les ennemis

• Pour se protéger de l'ennemi en général (*Yama-mantra*)

Yamâvâta tavâmâya // mâtamota tamotamâ // vâmobhûri ribhûmovâ // tataritva tvaritata.

De source traditionnelle il s'agit là d'un mantra très puissant, basé sur les inversions de ses 32 syllabes, selon un usage que nous avons décrit au chapitre précédent, et qui prend ici la forme :

[(A.B.C.D. - D.C.B.A.) (E.F.G.H. - H.G.F.E.) (I.J.K.L. - L.K.J.I.) (M.N.O.P. - P.O.N.M.)]

dans une parfaite symétrie, comme on peut le constater. Ce mantra est nettement destiné à la destruction, comme l'indique l'étymologie de ce qui semble être l'expression : *mat motana* ("trouver sa joie dans le fait de briser, d'écraser..."). Il faut noter aussi que la "méthode de *Yama*", que l'on appelle *Yamavrata*, consiste à punir sans considération de la personne.

Pratique tantrique par excellence, l'inversion des syllabes se retrouve dans de nombreuses utilisations magiques du mantra. Par ailleurs, cette construction modulaire permet d'insérer chaque syllabe dans les cases d'une grille, qui peut alors servir d'amulette ou de *yantra*, par exemple, ce qui est fréquent.

• Pour se protéger de l'ennemi déclaré

Om shatrumukha stambhani kamarupâ âlîdhakari harim phem phetkârinî man shatrûnam devatattânâm mukham stambhaya stambhaya mam sarva vidveshinâm mukha stambhanam kuru kuru kuru Om hûm phem phetkârinî svâhâ.

C'est un mantra d'immobilisation (*stambhana*) de l'ennemi (*shatru*) dont la forme, absolument typique des usages magiques, est un peu complexe. On y remarque particulièrement la présence de *bîja*, la désignation précise de la fonction d'immobilisation, ainsi que la triple injonction : *kuru* ("exécute !").

• Pour surmonter la peur de l'ennemi

Om // krom hrîm âm // vaivasvatâya dharmarâjâya bhaktânugraha krite // namah.

Cette structure de vingt-quatre syllabes, que l'on appelle *Dharmarâja-mantra*, est consacrée à *Shamana* (dieu de la mort). Sa répétition doit être suivie d'une méditation sur *Yama*. On tient ce mantra pour parfait, de même qu'on le considère comme un *siddha-mantra* ("mantra doué de pouvoirs surnaturels") dont la pratique permet d'échapper même aux enfers. Son architecture quadripartite apparaît dès le premier abord.

• Pour détruire l'ennemi

Om // hrim shrim // jvâlâmukhi // mam sarvashatrûn // bhaksaya bhaksaya // hûm phat svâhâ.

Ce mantra dans lequel aucune divinité n'apparaît à première vue est en réalité adressé à *Yama*, ainsi qu'en témoigne l'expression imagée *jvâlâmukhi* ("qui à la bouche en feu"). Pour avoir voulu (et réussi à) devenir maître des enfers, *Yama* doit expier ses fautes en se faisant verser quotidiennement du cuivre fondu dans la bouche, ce qui explique son surnom. Mais c'est aussi le dieu et le juge des morts, entouré de ses deux chiens féroces, le roi de justice et l'exécuteur, qui envoie la maladie, la souffrance, la vieillesse, et la mort. Il faut donc que la haine soit tenace pour que l'on invoque *Yama* à l'encontre de quelqu'un.

La structure ci-dessus se présente comme suit : le *pranava Om* initialise le mantra (A), suivi d'une locution de substantialisation (B) sous la forme de deux *bîja*, puis d'une locution de fixation au sens figuré désignant *Yama* (C). On intercale à cet endroit de la formule la désignation de l'ennemi (*shatru* signifie "adversaire, ennemi, rival") suivie d'une double expression de malédiction sous la forme du verbe sanskrit *BHAKS* ("détruire"), avant de conclure le mantra par une triple locution subsidiaire (D) très puissante. On peut renforcer encore ce mantra en personnalisant la malédiction : on insèrera alors le nom de l'ennemi entre les deux mots *bhaksaya*.

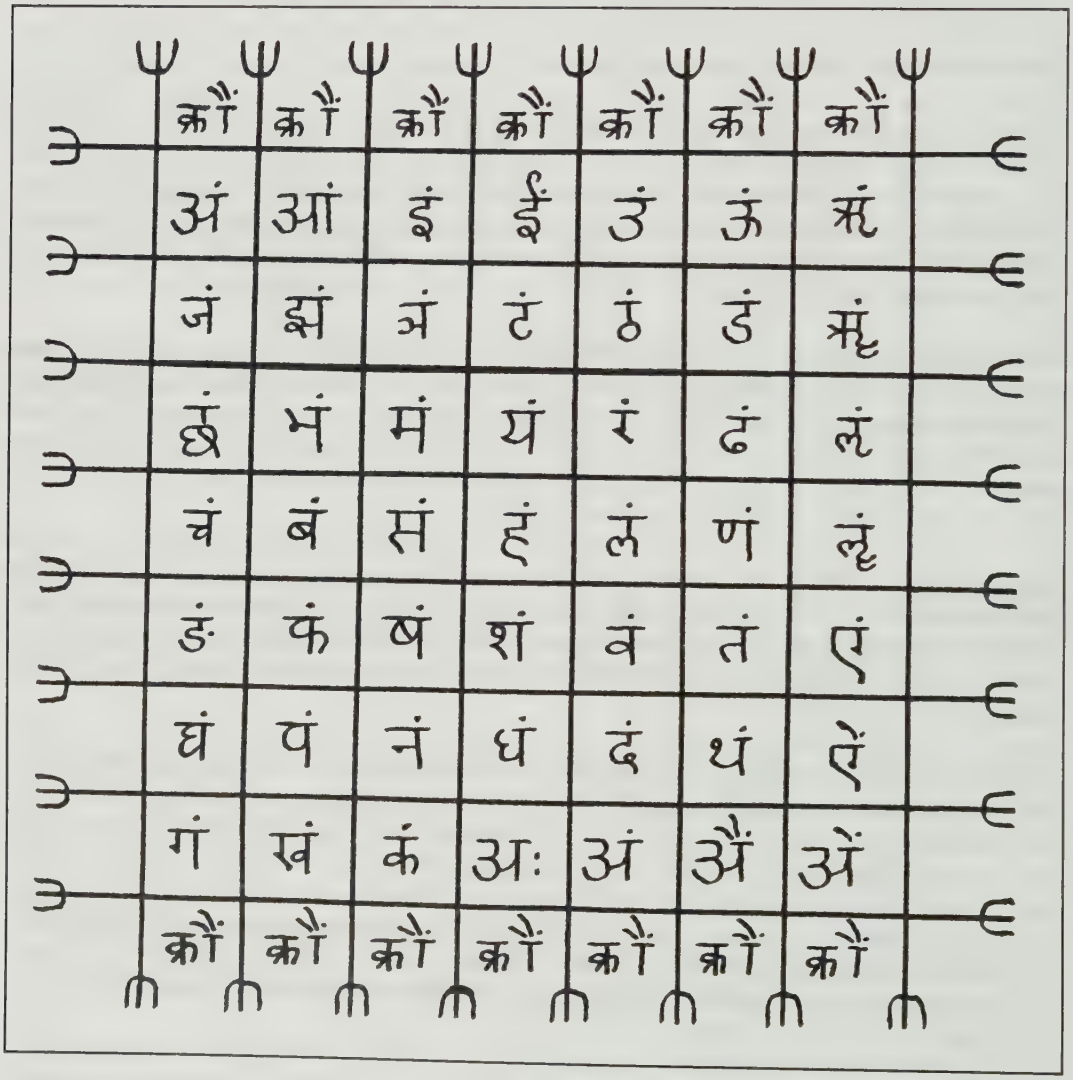
Il faut, pour en arriver à de telles extrémités, que les mantras de protection n'aient pas opéré, ce qui paraît invraisemblable. Quoiqu'il en soit, le risque principal d'une formule comme celle-ci consiste à la voir se retourner contre son utilisateur car la haine est prompte à agir sur ses propres manipulateurs. Par ailleurs, la victime désignée a pu se prémunir par d'autres mantras. Enfin, *Yama*, le juge, peut aussi bien choisir de condamner le procureur lui-même !!! Dans ces affaires-là, mieux vaut éviter de plaider.

Quitte à employer les grands moyens, il paraît plus sage (et plus malin pour qui connaît la finalité du *karma*) de rendre la sérénité à l'une comme à l'autre des parties en lice en faisant en sorte que l'ennemi se repente. Si telle est la solution choisie, il existe un *yantra* spécialement destiné à cet usage. Sa mise en oeuvre s'avère un peu compliquée, mais la fin justifiera les moyens.

On se procurera une plaque d'un alliage de cuivre, d'étain, et de zinc. Sur cette plaque et à l'aide d'un mélange de safran, de musc, de camphre, et de fiel de vache, on tracera huit traits horizontalement et autant verticalement, de manière à obtenir une figure comprenant quarante-neuf carrés. Les extrémités de chaque ligne seront ornées d'un *trishûla* ("trident"). Entre les *trishûla* supérieurs et inférieurs on écrira le *bîja Kraum*. On écrira de même dans les quarante-neuf cases chacune des quarante-neuf lettres de la *mâtrikâ* (sans la lettre *KSHA*, par conséquent), transformées en *bîja* par l'adjonction de l'*anusvâra*, en prenant soin de commencer par la case supérieure gauche (Nord-Est) et de continuer dans le sens des aiguilles d'une montre, en spirale.

Ensuite on mélangera du santal ayant servi à une offrande avec du fiel de vache, afin d'en confectionner une pillule qu'on placera dans un étui métallique fait d'un alliage d'or, de cuivre, et d'argent. Les restes des ingrédients de la pillule doivent être bus. Il conviendra enfin de porter le *yantra* sur soi : l'ennemi se repentira aussitôt. L'harmonie prévaudra de nouveau et les malheurs seront écartés.

Ce *yantra* fait l'objet de la figure suivante.



Section 6

Mantras contre les auspices planétaires défavorables

L'astrologie tantrique constitue une science à part entière, dont l'étude dépasserait largement le cadre de ce livre. Disons simplement qu'elle considère neuf planètes, personnifiées sous forme (masculine) iconographique, tout particulièrement dans le sud de l'Inde. Ce sont, dans l'ordre : *Sûrya* (le soleil), *Chandra* (la lune), *Bhauma* (Mars), *Budha* (Mercure), *Brihaspati* (Jupiter), *Shukra* (Vénus), *Shani* (Saturne), *Râhu* (noeud ascendant de la lune), et *Ketu* (noeud descendant de la lune).

Les corps célestes sont réputés avoir un lien avec les incarnations de *Vishnu*, divinité dont ils seraient en fait des manifestations, ce qui permet de les insérer dans le système relationnel propre aux mantras. En fonction des différents aspects des corps célestes, ceux-ci peuvent avoir une influence bénéfique ou au contraire maléfique sur chacun et chacune d'entre nous, d'où l'utilité de mantras spécialement adaptés, dans ce dernier cas, pour rééquilibrer ces influences.

Ces formules présentent un isomorphisme qui nous reposera un peu des nombreuses exceptions et particularités que nous avons examinées au long de ce chapitre consacré aux mantras de protection. En effet, leur construction demeure toujours la même : tout d'abord une récitation préliminaire, suivie du *japa* du mantra proprement dit (dont 100 *mâlâ* c'est-à-dire 10.800 répétitions semblent être le minimum généralement requis).

La récitation préliminaire consiste en une formule de type védique (*Om bhûr bhuvah svah*), suivie de mots (*pada*) évoquant de façon contradictoire à la fois le mouvement et la stabilité, ces mots étant encadrés par la double nomination du corps céleste invoqué, le tout étant clôturé par une terminaison classique (*namah*). On notera au passage que le système de la double nomination, donc de la répétition, s'insère parfaitement dans l'esprit du mantra où l'itération est une règle fondamentale.

Le mantra proprement dit est une structure tout à fait traditionnelle, comprenant dans l'ordre les quatre parties que nous avons étudiées auparavant :

A) - locution d'initialisation (*Om* en l'occurrence),

B) - locution de substantialisation (trois *bîja* toujours formés de la même manière : une lettre de la *mâtrikâ* suivie de la lettre *R* et de l'une des trois voyelles *Â, Î, AU* elles-mêmes nasalisées par l'adjonction de l'*anusvâra M*, ces trois *bîja* étant suivis d'un quatrième : *Sah*, lequel possède aussi une signification : "maître de..."),

C) - locution de fixation qui est bien évidemment l'évocation de la planète constituant le thème du mantra,

D) - locution subsidiaire classique (*namah*).

Passons en revue les formules destinées à chacune des planètes.

• Soleil (*Sûrya*) Jour de la semaine : dimanche

Récitation préliminaire :

Om bhûr bhuvah svah Sûrya ihâ gachha ihâ tistha Sûryâya namah.

Formule proprement dite du *japa* :

Om // hrâm hrîm hraum sah // Sûryâya // namah.

• Lune (*Chandra*) Jour de la semaine : lundi

Récitation préliminaire :

Om bhûr bhuvah svah Chandra ihâ gachha ihâ tistha Somâya namah.

Il faut remarquer que le mot *Soma* est également associé à la Lune.

Formule proprement dite du *japa* :

Om // srâm srîm sraum sah // Chandrâya // namah.

• Mars (*Bhauma*) Jour de la semaine : mardi

Récitation préliminaire :

Om bhûr bhuvah svah Bhauma ihâ gachha ihâ tistha Bhaumâya namah.

Formule proprement dite du *japa* :

Om // krâm krîm kraum sah // Bhaumâya // namah.

• Mercure (*Budha*) Jour de la semaine : mercredi

Récitation préliminaire :

Om bhûr bhuvah svah Bhudha ihâ gachha ihâ tistha Budhâya namah.

Formule proprement dite du *japa* :

Om // brâm brîm braum sah // Budhâya // namah.

• Jupiter (*Brihaspati*) Jour de la semaine : jeudi

Récitation préliminaire :

Om bhûr bhuvah svah Brihaspate ihâ gachha ihâ tistha Brihaspataye namah.

Formule proprement dite du *japa* :

Om // grâm grîm graum sah // Gurve // namah.

Signalons que *Gurve* vient du mot *guru*, associé à *Brihaspati*.

• Vénus (*Shukra*) Jour de la semaine : vendredi

Récitation préliminaire :

Om bhûr bhuvah svah Shukra ihâ gachha ihâ tistha Shukrâya namah.

Formule proprement dite du *japa* :

Om // drâm drîm draum sah // Shukrâya // namah.

• Saturne (*Shani*) Jour de la semaine : samedi

Récitation préliminaire :

Om bhûr bhuvah svah Shânaishchara ihâ gachha ihâ tistha Shânaishcharâya namah.

Formule proprement dite du *japa* :

Om // prâm prîm praum sah // Shânaishcharâya // namah.

On notera que le mot *Shânaishchara* est également associé à Saturne.

• *Râhu* (cf. définition *supra*)

Récitation préliminaire :

Om bhûr bhuvah svah Râho ihâ gachha ihâ tistha Râhve namah.

Formule proprement dite du *japa* :

Om // bhrâm bhrîm bhraum sah // Râhve // namah.

• <u>*Ketu*</u> (cf. définition *supra*)

Récitation préliminaire :

Om bhûr bhuvah svah Keto ihâ gachha ihâ tistha Ketave namah.

Formule proprement dite du *japa* :

Om // srâm srîm sraum sah // Ketave // namah.

Enfin, d'une façon générale, les mauvaises influences des astres peuvent être combattues au moyen du *Sudarshana Nrisimha-mantra* ("mantra du grâcieux *Nrisimha*") qui se présente comme suit :

Om // sahasrâra jvâlâmâline // ksraum ham ham // hûm phat svâhâ.

Cette structure est assez traditionnelle, malgré une inversion des locutions B et C, ce qui nous donne une construction A, C, B, D. L'initialisation au moyen du *pranava* se passe de commentaires, suivie de la désignation de *Nrisimha* par une formule suggestive (*sahasrara jvâlâmâline*), puis nous passons à la locution de substantialisation : *Ksraum* et *Ham* sont des *bîja* toujours associés à *Nrisimha*. Enfin, la locution subsidiaire *hûm phat svâhâ* nous est à présent bien connue.

CHAPITRE IV

MANTRAS D'ACQUISITION

D'espèce profane eux aussi, ils sont - dans notre classification - des "structures-sangsues", où la conscience ne se tourne vers l'extérieur que pour mieux attirer vers elle des éléments bénéfiques en tout genre. Il existe d'un côté des formules polyvalentes, de l'autre toute une litanie, pleine de naïveté, de formules spécialisées pour l'acquisition de la connaissance intellectuelle, du bonheur, de la paix, des honneurs, des faveurs, de la popularité, des pouvoirs surnaturels, de la victoire, de la richesse, de la maîtrise conjugale, de la santé en général, de la longévité, du succès sous toutes ses formes, pour réaliser ses ambitions personnelles dans tous les domaines, pour déterminer le sexe de l'enfant à naître, etc, etc...

D'une qualité quelquefois douteuse si l'on se réfère à la stricte loi d'équivalence, ces mantras peuvent cependant opérer leurs effets - tout comme les mantras de protection d'ailleurs - par le simple jeu de l'autosuggestion dont ils s'accompagnent. C'est un peu le principe du placebo en pharmacie, dans lequel les effets psychologiques peuvent se substituer aux effets chimiques ; il ne faut donc pas voir de moquerie dans le ton que nous employons à propos de ces mantras d'espèce profane : un pratiquant sincère peut réellement retrouver la santé ou réaliser des ambitions bien que la structure du mantra qu'il utilise soit en elle-même inopérante, de même qu'à l'inverse un mantra de haute extraction peut ne pas apporter les résultats escomptés. Mais là, nous risquerions de sortir du sujet. Disons simplement que l'on trouve, dans les mantras d'acquisition, des *bîjamantra* védiques authentiques, mais détournés de leur nature initiale, dégénérés en quelque sorte. Il existe sur place un véritable "marché" de faux *guru* qui affirment pouvoir "régénérer" ces structures, mais après tout l'Inde n'a pas le monopole de la vente des indulgences, loin s'en faut...

S'agissant des fonctions particulières, on doit bien comprendre qu'au niveau suprême les mantras ont pour tâche de former puis de résorber la création, et non de permettre à l'homme de se protéger ou d'acquérir quoi que ce soit. Cependant, si nous nous reportons aux explications de la première partie de ce livre, il faut admettre qu'en descendant l'échelle des émanations, les *mâtrikâs* - structures élémentaires du sanskrit - doivent épouser les limitations de nos sens objectifs pour nous devenir perceptibles. Ce sont en réalité les propres limitations du pratiquant qui servent de limiteurs aux mantras, si bien que le mantra n'a d'autres limites que celles du *mantrin* qui l'utilise. Dès lors la conscience du sujet limité aux préoccupations de protection ou d'acquisition maintient le mantra dans ces limites, et l'entité-verbe qui assume une fonction suprême au plus haut niveau n'assume plus qu'une fonction inférieure au niveau le plus bas. En même temps qu'il y a dégradation de l'énergie il y a dégradation de la fonction. Mais c'est l'homme qui entraîne cette dégradation.

Les "structures-sangsues" sont aussi le domaine des utilisations magiques des mantras, que nous traiterons le plus objectivement possible. On pense naturellement à l'acquisition de ces fameux "pouvoirs", et là il convient de ne pas tomber dans une confusion trop courante entre "pouvoirs magiques" et "pouvoirs surnaturels". Si les premiers sont traditionnellement de la compétence des mantras, les seconds (*siddhi*) appartiennent à la pratique du *Yoga*, quoiqu'on parle très couramment de *mantrasiddhi*. Bien que ces deux domaines soient souvent superposés dans la réalité locale, le second ne fait pas partie de nos investigations, et il se trouve, de toute façon, très largement commenté dans les ouvrages consacrés à cette discipline.

Les pouvoirs de matérialisation, d'invisibilité, de clairvoyance, de prédiction, de lévitation et de déplacement dans les airs, sont couramment cités à propos du *Yoga* hindou, pouvoirs auxquels le *Vajrayâna* ajoute celui de se multiplier, celui de produire de la chaleur, celui du transfert de conscience, ou encore celui de réduire ou d'augmenter la taille des objets. Le catalogue que nous présenterons ici, pour être plus modeste, n'en contient pas moins quelques méthodes prometteuses, ainsi qu'on en jugera.

Section 1

Mantras polyvalents pour se procurer le bien-être en général

Commencons par ces formules très simples, dont la construction est toujours la même : le *pranava* comme locution d'initialisation (A), suivi du nom de la divinité dont on réclame l'intervention (C), enfin de la locution subsidiaire (D), en l'occurrence *namah*. Il n'y a pas de locution de substantialisation sous forme de *bîja* (B). Ces structures sont tirées dans une large mesure de la pratique krishnaïte ; bon nombre d'entre elles font précéder le nom de la divinité du qualificatif *Shrî* qui exprime la beauté mais aussi le respect. Ces divinités sont parfois désignées de façon figurative.

1 ***Om Anantâya Namah.***
2 ***Om Achyutâya Namah.***
3 ***Om Dâmodarâya Namah.***
4 ***Om Govindâya Namah.***
5 ***Om Hrisîkeshâya Namah.***
6 ***Om Jagat Pataye Namah.***
7 ***Om Keshavâya Namah.***
8 ***Om Lakshmî Pataye Namah.***
9 ***Om Mâdhavâya Namah.***
10 ***Om Madhusûdanâya Namah.***
11 ***Om Namo Rama Chandrâya Namah.***
12 ***Om Padmanabhâya Namah.***
13 ***Om Râdhâ Pataye Namah.***
14 ***Om Râdhâyai Namah.***
15 ***Om Raghurâjâya Namah.***
16 ***Om Rukminî Svarâya Namah.***
17 ***Om Shrî Brahmâya Namah.***
18 ***Om Shrî Chakradharâya Namah.***
19 ***Om Shrî Dharâya Trailokyamohanâya Namah.***
20 ***Om Shrî Dâsharathâya Namah.***
21 ***Om Shrî Devakînandanâya Namah.***
22 ***Om Shrî Dharanîdharâya Namah.***
23 ***Om Shrî Gopîjanavallabhâya Namah.***
24 ***Om Shrî Hanumate Namah.***
25 ***Om Shrî Harih Namah.***
26 ***Om Shrî Ishâya Namah.***
27 ***Om Shrî Jagadîsvarâya Namah.***
28 ***Om Shrî Jyotirlingâya Namah.***

29 *Om Shrî Kamalâ Netrâya Namah.*
30 *Om Shrî Lambodarâya Namah.*
31 *Om Shrî Manmohanâya Namah.*
32 *Om Shrî Muralîmanoharâya Namah.*
33 *Om Shrî Nandâya Namah.*
34 *Om Shrî Nârsinghâya Namah.*
35 *Om Shrî Pârtha-Mitrâya Namah.*
36 *Om Shrî Purushâya Namah.*
37 *Om Shrî Râdhâ Vallabhâya Namah.*
38 *Om Shrî Râdhikeshvarâya Namah.*
39 *Om Shrî Raghunâthâya Namah.*
40 *Om Shrî Ramâ Bhadrâya Namah.*
41 *Om Shrî Shâlagrâmâya Namah.*
42 *Om Shrî Shashânka-Shekarâya Namah.*
43 *Om Shrî Shesâya Namah.*
44 *Om Shrî Trayambakâya Namah.*
45 *Om Shrî Vasunandanâya Namah.*
46 *Om Shrî Venkateshvarâya Namah.*
47 *Om Shrî Yadunandanâya Namah.*
48 *Om Shrî Yogeshvarâya Namah.*
49 *Om Sîtâ Pataye Namah.*
50 *Om Sîtâyai Namah.*
51 *Om Trailokya Nâthâya Namah.*
52 *Om Yadushresthâya Namah.*

Ces mantras sont censés favoriser l'acquisition du bien-être par l'intermédiaire de l'*ishta-devatâ* que l'on invoque. On ne peut pas les considérer comme des structures de dévotion, cependant, dans la mesure où l'invocateur ne fait que réclamer une grâce, la formule d'adoration n'étant qu'un prétexte à la requête - nous pourrions presque dire à la réquisition - de la divinité. On les utilise en toutes circonstances, de façon courante, voire très souvent machinale.

Section 2

Mantras pour acquérir la connaissance

• Pour acquérir la connaissance absolue

Om // ram // Râmâya // namah.

Le *Râma-mantra* n'est garanti de son résultat qu'après de très longues répétitions. Cette incarnation de *Vishnu*, parmi les plus vénérées, a été rendue universellement célèbre par son épopée : le *Râmâyana*. Il est considéré comme un modèle idéal, à ce point que le *Mahatma* Gandhi réservait chaque jour, dit-on, une ou deux heures de son temps à s'en faire conter la légende.

D'une forme rigoureusement traditionnelle, ce mantra a pour locution de substantialisation (B) le *bîja Ram*, qui est bien évidemment celui de *Râma*.

• Pour acquérir la connaissance des choses mystérieuses

Om // hrîm // Padmâvati devî Trailokya // vârtâm kathaya kathaya // hrîm svâhâ.

On débute cette formule par le *pranava* (A), suivi de la locution de substantialisation (B), en l'espèce le *bîja Hrîm*, caractéristique de *Shiva*. La locution de fixation (C) est double, comme nous l'avons déjà observé en matière de mantras de protection : il s'agit ici d'invoquer *Shiva* en tant que "créateur des trois mondes" (*Trailokya*) en faisant référence à la 17e section du *Kathâsaritsâgara* (dont le nom est *Padmâvati*), mais aussi de désigner à la divinité l'action que l'on attend d'elle : que s'accomplisse (de la racine *VRiT* : "s'accomplir") la révélation (de *kathayati* : "exposer, raconter"). Le *bîja Hrîm* revient dans la locution subsidiaire (D), associé à la terminaison *svâhâ*.

• Pour acquérir la connaissance des choses futures

Om // hrîm klîm // Raktachamunde // svapne kathaya kathaya shubha shubham // hûm phat svâhâ.

Le *pranava* (A), puis les *bîja Hrîm* et *Klîm* (B), sont suivis de la nomination de la déesse *Chamundâ* "la rouge" (*rakta*) (C), et la locution subsidiaire en finale (D) est des plus classiques. Avant cette dernière, on a intercalé la requête : obtenir en songe (*svapna* : "rêve") des révélations (*kathayati*, comme dans le mantra précédent) de bon augure (*shubha*).

Section 3

Mantras pour acquérir le bonheur et la paix

• Pour acquérir le bonheur

L'un des plus courants est le *Brahma-mantra* :

Om // hrîm // Brahmâya // namah.

dont on ne décrira pas la quadripartition tant elle paraît à présent familière. *Brahma*, le Créateur, est donc la source de l'univers ; à ce titre on l'invoque fréquemment pour obtenir toutes sortes de bénédictions, comme y incite la *Varada-mudrâ* (geste "de l'exaucement des voeux") qu'il arbore volontiers dans l'iconographie.

Ses autres noms, qu'il s'agisse de *Vishvakarma, Hiranyagarbha, Lokesha, Prajapati, Pitamaha, Svayambhû*, etc..., sont d'utilisation moins populaire ; c'est par conséquent sous cette forme de *Brahma* que les invocations mantriques l'interpellent le plus volontiers.

Ce mantra n'est pas réellement eudémoniste, mais il correspond à une conception simple et tranquille du bonheur recherché, conception éloignée des grandes envolées mantriques de la *Gâyatrî*, par exemple.

• Pour acquérir la paix et le détachement

Om // kshraum kshraum // svâhâ.

Il s'agit d'un *bîjamantra* dans lequel les locutions (B) et (C) sont fusionnées dans le *bîja Kshraum* (voir dans la troisième partie, chapitre III, section 4) qui désigne à la fois *Nrisimha* et *Brahman* dans une construction très complexe. Le propos de ce mantra est de réaliser l'intégration de la conscience individuelle dans la conscience universelle. Un usage mal compris n'aura sans doute aucun effet, mais un usage élevé mènera à l'illumination.

• Pour acquérir ou retrouver la chance

Om // em hrîm klîm // Châmundâ Vichai // namah.

De subdivisions classiques, ce mantra s'adresse à *Durgâ*, autre nom de *Châmundâ*.

• Pour acquérir le développement dans tous les domaines

Om // hrîm // Gauryai // namah.

Là encore d'une architecture des plus orthodoxes, ce mantra s'adresse à la déesse *Gaurî*, dont l'intercession sera bénéfique pour l'obtention d'un développement harmonieux car elle est représentée sous des traits fort gracieux. On la visualisera donc dans toute sa beauté en récitant le mantra. Il reste possible également, mais c'est vrai de toutes les divinités de ces pages, d'installer son image en face de soi pour servir de support à la méditation.

Section 4

Pour obtenir honneurs et faveurs

• Pour acquérir faveurs et honneurs en politique

Om // phem hûm phat // Phetkarinî hrîm // jvala jvala // Trailokyam // mohaya mohaya guhya // Kâlike // svâhâ.

La politique n'est pas chose facile, ses ressorts sont souvent peu limpides, et les desseins inavouables s'y glissent quelquefois avec délectation ; aussi l'acquisition des faveurs des uns et des autres prend-elle des allures d'acte magique, c'est d'ailleurs exactement l'apparence de ce mantra.

En effet, ses intentions sont manifestement magiques, sa structure est complexe, peu lisible, et sa pratique - comme celle de tous les mantras de ce type - peut s'accompagner de rituels subsidiaires.

On peut ici relever trois locutions de fixation (C), qui sont respectivement : *Phetkarinî* (qui évoque "le sifflement d'un serpent"), *Trailokya* (qui désigne *Shiva*, ainsi que nous l'avons déjà vu), et la déesse *Kâlî* ou *Kâlikâ* ("la noire"), grande figure des pratiques tantriques. Ces locutions sont entourées d'une structure d'initialisation (A) (le *pranava*) et d'un groupe de substantialisation formé de trois *bîja* (B), puis respectivement de deux formules d'injonction : la première formée du mot *jvala* ("briller d'un vif éclat"), la seconde évoquant la "fascination" (*mohaya*) et même la fascination "secrète" (*guhya*). La terminaison *svâhâ*, pour sa part, est classique.

Ceci nous amène au shéma suivant :

// A // B // C1 // injonction 1 // C2 // injonction 2 // C3 // D //

On utilise également à des fins identiques le mantra ci-après :

Om // aim klîm hraum srîm // Tripura Sunderyai // namah.

La formule est de construction A - B - C - D courante. La locution de fixation évoque en réalité *Shiva* sous sa forme de *Tripurantakamurti*, détruisant les trois cités (*Tripura*) de fer, d'argent, et d'or, construites par les trois fils d'*Andhakasura*. Cependant cette formule demeure assez ambiguë, car on peut considérer que l'on invoque le Seigneur vainqueur des puissances obscures (*Asura*) tout aussi bien que ces puissances elles-mêmes... à moins qu'il ne s'agisse d'un double jeu machiavélique, dont la politique conserverait jalousement le secret.

• Pour attirer les faveurs d'une personne

On peut vouloir s'attirer les bonnes grâces de quelqu'un sans pour autant nourrir d'ambition politique. Dans ce cas, et parmi bien d'autres utilisations des mantras, il existe un *yantra* de *Ganesh*, assez compliqué à mettre en oeuvre mais dont les résultats sont - paraît-il - garantis.

Avec une plume taillée dans du bois de *jâti*, tracer un carré sur un fragment d'écorce de bouleau, avec une encre composée d'un mélange de son propre sang, de *madan* (185), de fiel de vache, et de laque.

A l'intérieur de ce carré, il faut écrire :

- sur une première ligne, sept fois le *bîja Hrîm*,
- sur une seconde ligne, *Krom, Hrîm, Klîm, Gam*, le nom de la personne à attirer, suivi à nouveau de *Gam*,
- sur une troisième ligne, les *bîja Klîm, Hrîm, Kraum, Hrîm, Klîm, Krîm, Hrîm,*
- sur une quatrième ligne, quatre fois le *bîja Hrîm*.

A l'extérieur du carré, il faut écrire dix fois le *bîja Gam* le long de chacun des trois côtés Ouest, Nord, et Est (186). Le *yantra* se présente comme l'indique la figure de la page suivante.

Avec de la terre noire prélevée sur un lieu de crémation, confectionner une statuette de *Ganesh*, et placer le *yantra* à l'intérieur. Il faudra aussi honorer *Ganesh* avec des oblations. Creuser ensuite un trou dans le sol tout en récitant le mantra ci-après :

Devadeva ganâdhyaksha surâsuranamaskrut // insérer le nom de la personne à attirer // ***mahâvashyam yâvajjîvam kuru prabho.***

Cette formule constitue une salutation aux *Asura* (créatures divines à l'origine, devenues dans le védisme plus tardif des forces d'obscurcissement) ainsi qu'une imploration afin d'attirer la personne désignée. C'est une structure issue du langage, donc aucunement redevable aux formes mantriques habituelles.

Enterrer la statuette. La force d'attraction opèrera sur la personne désignée, avec la bénédiction de *Ganesh*. Comme on l'a vu dans le mantra précédent, voici encore une obsécration au destinataire incertain : est-ce la divinité bienfaisante ou bien une force démoniaque ? Dans cette ambiguïté l'on retrouve tout le problème de la magie.

(185): Sueur d'éléphant en rut.
(186): L'orientation est identique à celle d'un *mandala*. Voir *supra*, deuxième partie, chapitre IV, section 4.

गँ गँ गँ गँ गँ गँ गँ गँ गँ गँ

ह्रीं ह्रीं ह्रीं ह्रीं ह्रीं ह्रीं ह्रीं

क्रों ह्रीं क्लीं गँ व न द्वः गँ

क्लीं ह्रीं क्रौं ह्रीं क्लीं क्रीं ह्रीं

ह्रीं ह्रीं ह्रीं ह्रीं

गँ गँ गँ गँ गँ गँ गँ गँ गँ गँ

गँ गँ गँ गँ गँ गँ गँ गँ गँ गँ

Section 5

Mantras pour acquérir la popularité

En cette matière, nous sommes toujours dans le domaine des usages magiques des mantras, et comme nous l'avons constaté ces structures s'alourdissent régulièrement de réquisitions et d'injonctions destinées aux divinités agissantes. Ceci est caractéristique des pratiques basses de cette discipline, et s'exprime par des mots non seulement parfaitement intelligibles mais aussi manifestement contraignants, impératifs.

Ces pratiques s'accommodent couramment de récitations préliminaires, que nous ne retranscrivons ni ne commentons ici, car elles n'ont qu'un très lointain rapport avec le mantra proprement dit. Mais il faut cependant savoir qu'elles existent, sous forme de prières (plus ou moins bien structurées grammaticalement), de récitations de versets védiques abusivement dévoyés, de répétitions de mots intimant un ordre, ou encore d'adjurations interminables adressées à des divinités mineures ou des formes divines pléthoriques.

Tel est le cas, bien souvent, des formules utilisées pour acquérir la popularité.

D'autre part, la volonté de popularité implique le désir de dépasser les autres, donc de les évincer, ce qui va plus loin que la simple recherche des faveurs qui faisait l'objet de nos considérations précédentes. On peut se ménager les faveurs d'une élite, mais on est plus difficilement capable de s'octroyer celles du public, lequel a tendance - par manque de discernement sans doute - à placer quelqu'un sur un piédestal ou à l'en faire chuter , toujours de façon brutale et entière. La recherche de la popularité s'analyse par conséquent en termes comparatifs mais aussi en termes exclusifs. Ceci conduit alors à insérer dans les formules préliminaires des expressions de haine ou de mort à l'encontre de ceux qui pourraient s'opposer aux ambitions de l'invocateur ou encore concurrencer ce dernier.

Le sujet n'est donc pas très intéressant dans le cadre mystique, et concernerait plutôt l'étude des psychopathies. Mentionnons tout de même un mantra courant :

Om // shrîm klîm hrûm // Trailokya mohanâya Vishnave // namah.

qui provoque l'estime chez tous ceux qui connaissent le récitant, dont il est censé accroître également le niveau de vie de façon considérable. De tradition vishnuite, cette formule présente une construction classique en quatre parties, que nous avons séparées dans la transcription ci-dessus. La locution de fixation désigne explicitement le Seigneur *Vishnu*, et tout aussi explicitement le véritable but de la démarche : *mohana*, la "fascination".

On peut également citer l'*Âsurî-mantra*, qu'on dit venir du *rishi Angiras*, et dont les cent-dix syllabes permettent d'enchanter le monde entier :

Om katuka katukapatre subhage Âsuri rakte raktavâsase atharvanasya duhite aghore aghora karmakârike smukasya gatim daha daha upavistasya gudam daha daha suptasya mano daha daha prabuddhasya hridayam daha daha hana hana pacha pacha tâvaddaha tâvatpacha yâvan me vashamâyâti hum phat svâhâ.

Ce Mantra d'*Âsurî*, fille d'*Atharva*, doit être répété dix mille fois seulement, cette récitation étant accompagnée de mille oblations dans le feu avec de la moutarde mêlée de beurre clarifié. Le mantra aura pris alors toute sa puissance.

Le résultat final tient à une fumigation particulière. On doit se procurer une plante, qu'on nomme justement *âsurî* mais que la botanique connaît sous l'appellation *Sinapis Ramosa*, avec ses cinq parties c'est-à-dire : racines, branches, feuilles, fleurs, et fruits. Il faut ensuite inhaler l'odeur de la plante en répétant à nouveau le mantra cent fois, et en s'imprégnant entièrement des exhalaisons. Pendant cette opération le pouvoir du mantra pénètre peu à peu le récitant, lequel sent monter en lui la puissance de la formule.

Il ne reste plus qu'à enduire la plante avec du miel, du sucre candy, du beurre clarifié, et à effectuer mille oblations du tout, pour que l'issue recherchée soit atteinte.

On affirme qu'en effectuant l'oblation avec de la moutarde mêlée de feuilles de *margosa* et d'huile de moutarde, tout en répétant le mantra avec le nom d'un ennemi, on envoie la fièvre à ce dernier. Si l'on remplace le mélange par un autre, fait de moutarde et de sel, le corps de l'ennemi se couvrira de boursouflures ou de tuméfactions. Si enfin l'on utilise de la moutarde enduite de la sève de la plante *arka*, les yeux de l'ennemi seront détruits.

On voit dans ce cas une perversion particulièrement cruelle des structures d'acquisition, et l'on mesure à quel point l'on peut glisser facilement de l'enchantement à la magie noire.

Section 6

Mantras pour acquérir la progéniture

Il s'agit à présent d'influencer la nature afin qu'elle favorise la procréation, ce qui constitue une préoccupation courante dans de nombreuses civilisations. On cherchera, selon les cas, à obtenir un enfant de sexe masculin ou de sexe féminin.

• Pour avoir un fils

Om // namah Shakti // rûpâya man irhe putram // kuru kuru // svâhâ.

Cette formule débute par le *pranava* (A), et ne comporte pas de locution de substantialisation. On en vient immédiatement à la nomination de la divinité (locution de fixation) (C), et le mantra se termine par *svâhâ*, locution subsidiaire (D). Nous connaissons bien à présent les deux locutions complémentaires : respectivement l'exposé de la demande (obtenir un fils, *putra* en sanskrit) et la double injonction (*kuru*) : "Fais ! Exécute !"

• Pour avoir une fille

Om // klîm // Vishvâvasunâm Gandharvah // kanyâ nâmadhipatih labhâbhi devadattâm kanyâm surûpâm sâlankarâm tasmai // Vishvavâsve // svâhâ.

La locution d'initialisation est *Om* (A), la locution de substantialisation réside dans le *bîja Klîm* (B), la locution de fixation (C) désigne (deux fois) *Vishvâ* (fille de *Daksa* et mère des *Vishve Deva*, qui sont des puissances d'accroissement de l'homme dans les *Veda*) à laquelle on associe les *Gandharva* (génies de l'atmosphère, qui sont également des musiciens célestes), et la locution subsidiaire (D) est, une fois de plus, *svâhâ*. Toutefois, la locution de fixation qui désigne la divinité se trouve flanquée d'une locution complémentaire de requête, laquelle exprime en une phrase le désir de se voir "donner par les dieux" (*devadattâm*) une fille (*kanya*) "bien formée" (*surûpâm*).

Il existe une multitude de mantras pour parvenir à ses fins en cette matière, de même que de nombreux *yantra* au moyen desquels, à grand renfort de fiel de vache et autres ingrédients, on peut combattre la stérilité ou assurer sa descendance, mâle comme femelle. Ils n'offriraient ici qu'un intérêt documentaire.

Section 7

Mantras pour acquérir des pouvoirs magiques

Voici un domaine d'investigation immense, qui pourrait aisément faire l'objet d'un volume entier, voire de plusieurs. L'orient en général est friand de ces "formules magiques" au sens propre du terme ; quant à la fascination exercée par ces "pouvoirs", elle existe aussi bien en Inde qu'en occident, sans parler du continent africain ou américain, ce dernier n'étant pas en reste - loin de là - quant à la crédulité publique et la quête du merveilleux.

Si le tantrisme a développé un grand nombre de formules de magie, la pratique existait déjà à la source même de l'hindouisme, et même sans doute auparavant, tant il est vrai que cette recherche du pouvoir par les voies occultes appartient à l'homme depuis les origines de son histoire. Les différents courants de l'hindouisme utilisent ces structures, en leur apportant chacun une note originale, mais en maintenant cependant des grandes lignes comparables.

Ainsi la pratique krishnaïte fournit-elle un mantra censé développer les pouvoirs de façon générale, sans pour autant comporter de connotation de sorcellerie ni risquer de dériver vers des utilisations disons "marginales". Cette formule, classique et très estimable, dérivée du fameux *Gopâla-mantra*, se présente ainsi :

Om // hrîm shrîm klîm // Krishnâya Govindâya Gopîjanavallabhâya // svâhâ.

La division quadripartite de ce mantra ne pose aucune difficulté. La locution de fixation associe, de façon traditionnelle les deux termes *Krishna* et *Govinda*, de même que les *Gopî* (compagnes de *Krishna*), *vallabha* signifiant "cher, bien aimé". Il n'est point nécessaire de présenter la figure légendaire du héros à la peau bleue de la *Bhagavad-Gîtâ*, le célèbre conducteur du char d'*Arjuna*, qui écrasa littéralement un grand nombre d'ennemis.

Cette puissance de nature guerrière justifie précisément l'invocation du Seigneur *Krishna* afin d'obtenir soi-même la puissance. Il faut cependant noter que le culte krishnaïte se base sur l'adoration, la *bhakti*, et que le but recherché est souvent de se rapprocher du Seigneur, mais les utilisations populaires des mantras de *Krishna* se réfèrent tout de même à sa puissance, donc aux "pouvoirs magiques".

Un autre mantra de *Krishna* s'utilise également de la même manière :

Om // klîm // Krishnâya // namah.

Sa construction ne pose pas de problème. On y retrouve le *bîja Klîm*, traditionnellement associé à *Krishna*.

Les exploits de *Hanuman* (ou *Hanumat*) offrent aussi la matière de nombreux mantras, également très utiles à l'acquisition des pouvoirs magiques. En effet, le dieu au corps de singe, grand chef de guerre dans l'épopée du *Râmâyana*, est pourvu de fabuleux pouvoirs surnaturels tels qu'accroître démesurément sa taille ou voler dans les airs, il possède l'éternelle jeunesse, sans compter ses dons magiques et thérapeutiques extraordinaires. On l'invoque donc lorsqu'on désire accroître ses propres capacités (ou plus probablement tenter de les acquérir) en ces matières. Citons quelques formules courantes :

Om // namo bhagavate Âñjaneyâya amukasya // shrinkhala trotaya bandha moksam // kuru kuru // svâhâ.

Ce mantra, s'il possède une locution d'initialisation (A) traditionnelle sous la forme du *pranava*, ne comporte aucun *bîja* de substantialisation (B). En revanche, il contient une locution de fixation (C) désignant *Hanuman* sous l'appellation d'*Âñjaneya*. Vient ensuite une section exprimant le désir de "briser les liens" (*trotaya bandha*), et celui de "libération" (*moksa*), mais ces mots peuvent laisser apparaître de plus sombres desseins car la racine *TRUT* a également le sens de "déchiqueter", et *moksa* peut signifier "jeter une malédiction". Ce mantra se nourrit donc d'une certaine ambiguïté, d'autant que la double injonction qui suit : *kuru kuru*, constitue un mandement d'exécution ("Exécute !"), qui tient plus de la formulation magique que du souci de libération des liens du *samsâra*... La locution subsidiaire (D), *svâhâ*, elle, est classique.

Om // namo bhagavate Âñjaneyâya mahâbalâya // svâhâ.

Comme dans la structure précédente, il n'existe ici aucun *bîja* de substantialisation, et le mantra se présente donc en trois sections. La locution centrale de fixation désigne à nouveau *Hanuman* sous le vocable *Âñjaneya*, le "très puissant" ou le "très fort" (*mahâbala*), ce qui indique assez clairement dans quel but on fait appel à lui.

Om // Pavana nandanâya // svâhâ.

Nous trouvons encore la même construction en trois parties dans ce mantra, encore plus court que le précédent, dont la locution de fixation désigne *Hanuman* sous la forme de "dieu du vent qui rend heureux" (*pavana nandanâya*). Cette appellation figurative vient du fait que *Hanuman* se déplace avec facilité dans les airs.

Om // Hanumate // namah.

On ne peut faire plus simple. Cette salutation à *Hanuman*, dans toute sa rusticité, pourrait fort bien être utilisée telle quelle dans un but de dévotion, mais l'intention du récitant lui confère - dans la présente hypothèse - le caractère de démarche magique.

Lorsqu'on parle de démarche magique, on pense immédiatement à un acte irrationnel tendant à contraindre des forces obscures, jamais nettement définies, à réaliser tel ou tel de ses désirs. Mais si l'on reprend les termes de la critériologie évoquée au début de cette quatrième partie, on constatera que les formules de magie sont classées parmi les démarches rationnelles, dans un paradoxe qui n'est qu'apparent.

En effet la pratique magique est fondamentalement exotérique, en ce qu'elle ne s'adresse pas à l'intériorité de l'être mais à un agent extérieur à celui-ci, se rapprochant ainsi des formes superficielles de la religiosité, pour ne pas dire de la superstition. La où la fausse religiosité tente de plaider sa cause devant une divinité dans l'espoir d'emporter ses bonnes grâces, la magie tente de forcer cette divinité à accomplir telle ou telle action. Il ne s'agit plus alors d'une prière mais d'une véritable contrainte, la supplication devient coercition. Perdant de vue (ou plutôt n'ayant pas encore compris) qu'il s'agit de mettre en oeuvre une dynamique intérieure, la magie entend contraindre des forces extérieures à l'individu par le biais de rituels ou d'invocations à caractère "mécanique". La magie n'est autre qu'une mécanique coercitive primaire ritualisée.

Tandis que la pratique mystique vise la réalisation de l'être intérieur au moyen de la connaissance, la pratique magique ne vise que la réalisation de ses ambitions au moyen de la puissance. Laquelle des deux a-t-elle chronologiquement précédé l'autre ? Il n'est pas dans notre propos de répondre à cette question, mais il existe incontestablement - en tout cas dans le domaine qui nous intéresse ici - des similitudes de forme entre les procédures de l'une et de l'autre.

Les textes tantriques parlent des "six actions magiques", les *satkarmâni*. Tendant toujours à exercer un pouvoir sur quelqu'un, ces actions font l'objet d'un luxe de prescriptions quant au rituel, aux dates et aux périodes de mise en oeuvre, aux accessoires matériels, et bien sûr aux structures mantriques. On constate généralement, dans ces rituels spéciaux, une sorte de dégénérescence des observances purement religieuses, de plagiat, de copie à un niveau inférieur. On utilise le *mâlâ*, les *mandala*, mais aussi les oblations, le feu rituel, etc... Les mantras, quant à eux, sont littéralement découpés et mélangés au nom de la personne qui pratique le rituel, de façon à incorporer cette dernière à la phrase prononcée et à inclure son intention dans la structure que l'on souhaite projeter.

On ne manque jamais de rappeler que la stricte observance de ces règles est une condition *sine qua non* de la validité du processus, les pires conséquences étant promises à celui qui s'en écarterait peu ou prou. Ce formalisme très rigide, commun à toutes les pratiques magiques, y compris en occident, présente en lui-même un intérêt notable. Car le but affiché du rituel magique est de placer un objet sous la contrainte d'un individu ; mais en obligeant ce dernier à observer des règles draconiennes, c'est l'individu lui-même que l'on place sous la contrainte d'un objet. Ceci constitue l'un des plus graves dangers des rituels magiques, et explique que ceux-ci puissent finalement se retourner contre leur exécutant, lequel lance une sorte de défi à sa propre conscience. Est-il bien raisonnable de placer sa conscience sous la contrainte d'un objet ?

Hormis cet aspect, on doit noter les différentes formes que peuvent prendre les applications magiques du mantra ; pour cela on se reportera aux trois tableaux figurant à la suite de ce texte.

Le premier présente, de façon schématique, le domaine d'intervention ainsi que les incidences rituelles accessoires des différentes pratiques. On distingue traditionnellement :

- Les actions d'apaisement (*shânti*),

- Les actions d'enchantement (*vashya*),

- Les actions d'immobilisation (*stambhana*),

- Les actions d'aversion (*vidvesana*),

- Les actions d'expulsion (*uchchâtana*),

R 1P - Les actions meurtrières (*mârana*).

qu'on appelle du nom générique de *satkarmâni* ("les six actions") et qui , malgré leurs spécificités, se résument toutes, en dernière analyse, à exercer un pouvoir sur une personnalité extérieure. Comme on peut le constater à la lecture du tableau, qui n'est lui-même qu'un résumé, chaque action suppose un certain nombre de conditions accessoires, dont nous avons relevé les principales et les plus communément acceptées.

Cependant, en fonction des sources littéraires (*Bhairavapadmâvatîkalpa, Mantramahodadhi, Satkarmadîpika, Agni-Purâna, Siddhanâgârjunakaksaputa, Jñânârnava-Tantra*), on trouve des conditions différentes à propos de la posture à adopter, de la peau de tel ou tel animal à utiliser comme siège, de l'heure propice, de même que l'on devra parfois envisager une orientation déterminée dans l'espace du corps du récitant, ou encore une forme géométrique particulière pour le *kunda* (fosse à oblations), etc...

Parmi ces conditions, on remarquera l'utilisation d'un *vinyâsa*. Là, nous abordons l'aspect quasiment alchimique des mantras, bien que le mot "culinaire" convienne peut-être mieux. Qu'est-ce à dire ?

Le second tableau est précisément consacré à cette pratique, qui consiste à manipuler les syllabes du mantra et celles du nom du pratiquant, dans un ordre déterminé en fonction de chacune des actions magiques considérées. L'étymologie sanskrite du mot *vi-nyâsa* indique le fait de "répandre", de "répartir", "d'arranger" ; on va donc déstructurer à la fois la phrase mantrique et le nom pour les replacer dans un ordre précis.

A l'intérieur même du *vinyâsa*, le cas de l'emboîtement (*samputa*) est tout à fait particulier, et mérite qu'on lui consacre une explication à part. Ceci fait l'objet du troisième tableau.

Il n'existe pas, à notre connaissance, de fondement théorique à ces techniques, lesquelles sont donc totalement empiriques. Six est le nombre de base, parfois porté à neuf (cf. premier tableau) voire même à onze (dans le *Netra Tantra* par exemple). Si le nom incorporé au mantra est normalement celui de la personne qui le prononce, on peut également y trouver celui de la personne visée par l'action, tout ceci étant normalement indiqué dans les textes ou les instructions verbales concernant chaque cas d'espèce.

Enfin, la lecture du troisième tableau permet de constater l'imbrication d'un mantra dans un autre afin d'agir directement sur lui, pour le soumettre à un processus d'adaptation. Voici donc une opération mantrique au second degré, ou à double détente si l'on veut, toujours délicate même si elle présente les apparences d'un simple tour de passe-passe... ou de la réalisation d'une recette de cuisine.

Le lecteur intéressé particulièrement par les *satkarmâni* pourra se reporter aux explications très complètes et très documentées figurant dans le livre de Teun Goudriaan ("Mâyâ Divine and Human", voir bibliographie), mais il ne s'agit pas - toutefois - d'un traité formulaire. L'amateur de formules devra tenter de se procurer un ouvrage tel que le *Mantramahodadhi*, par exemple, ce qui n'est pas facile !

Chacun comprendra que ces pratiques peuvent être aisément dévoyées, et devenir ni plus ni moins que de la magie noire pour certaines d'entre elles. Mais il semble cependant qu'elles se fondent parfois sur une intention plus noble qui serait la reproduction, sur le plan terrestre, du travail accompli par les divinités du plan supérieur, dans une vision peut-être naïve mais religieuse au sens propre du terme. L'acte magique se trouve alors inclus dans un rituel plus vaste.

Ces pratiques auraient des racines extrêmement anciennes en Inde même, mais elles se sont aussi répandues dans de nombreux pays où le tantrisme s'est installé par le biais du bouddhisme. Ainsi la pratique tibétaine connaît-elle également des rites d'enchantement, de destruction, etc..., qui n'ont rien à envier aux actions magiques du tantrisme hindou du point de vue des exigences - parfois extravagantes - qu'ils formulent.

Les "six actions magiques" (*satkarmâni*) correspondent aux utilisations secrètes des structures d'usage profane. Elles vont de l'action bienfaisante (les deux premières) à l'entreprise franchement maléfique (les quatre suivantes), et comportent un certain nombre de correspondances rituelles qui sont exposées dans le présent tableau. Il existe trois autres actions magiques, qui échappent à la classification traditionnelle (donc aux correspondances) mais la recoupent partiellement ; il s'agit de *mohana* (fascination), *âkarsana* (attraction), et *pusti* (enrichissement).

Action magique	***SHÂNTI***	***VASHYA***	***STAMBHANA***	***VIDVESANA***	***UCHCHÂTANA***	***MÂRANA***
Nature de l'action	Apaisement	Enchantement	Immobilisation	Aversion	Expulsion	Mort
Devatâ	*Rati*	*Vânî*	*Ramâ*	*Jyesthâ*	*Durgâ*	*Kâlî*
Couleur des fleurs	Blanc	Rose	Jaune	Mélange	Brun	Gris
Tranche horaire	Dans les 4 heures après le lever du soleil	Dans les 4 heures suivant la 1ère tranche	Dans les 4 heures suivant la 2e tranche	Dans les 4 heures suivant la 3e tranche	Dans les 4 heures suivant la 4e tranche	Dans les 4 heures avant le lever du soleil
Jours	Mercredi, Jeudi	Lundi, Mardi	Vendredi, Samedi	Samedi	Samedi, Dimanche, ou Mardi	
Posture	*Padmâsana*	*Svastikâsana*	*Vikatâsana*	*Kukkutâsana*	*Vajrâsana*	*Bhadrâsana*
Peau du siège	Vache	Rhinocéros	Eléphant	Chacal	Mouton	Buffle
Vinyâsa	*Granthana*	*Vidarbha*	*Samputa*	*Rodhana*	*Yoga*	*Pallava*
Forme du *mandala*	Demi-lune, avec 2 lotus de chaque côté	Triangle, avec *svastika à* l'intérieur	Carré avec *vajra*	Cercle	Cercle	Triangle avec *svastika* à l'intérieur
Mudrâ	*Padma*	*Pâsha*	*Gadâ*	*Musala*	*Vajra*	*Khadga*
Lettres	16 voyelles, *SA*, et *THA*	*GHA, JHA, DHA, DHA, BHA, VA*	*GA, JA, DA, DA, BA, LA*	*NGA, ÑA, NA, NA, MA, SHA, HA*	*KA, CHA, TA, TA, PA, YA, SA*	*KHA, CHHA, THA, PHA, RA, KSHA*
***Jâti* (finale)**	*Namah*	*Svâhâ*	*Vasat*	*Vausat*	*Hum*	*Phat*
Grains du *mâlâ*	*Shamkha*	Graines de lotus	Graines de citron	Graines de *nîma*	Dents de cheval	Dents d'âne
Tenue du *mâlâ*	Entre le majeur et le pouce		Entre l'annulaire et le pouce	Entre l'index et le pouce		Entre l'auriculaire et le pouce
Nombre de grains	108, 54, ou 27		15			

TABLE DES SIX ACTIONS MAGIQUES PRINCIPALES DES MANTRAS (*SATKARMÂNI*)

Les *vinyâsa* ("arrangements") sont des méthodes d'interversion et d'inversion des syllabes ou des mots qui composent le mantra et le nom de celui qui le récite. Ces "arrangements" sont tout particulièrement employés dans les usages magiques des mantras, comme le montre le tableau des *satkarmâni* où chacun d'eux correspond à une action magique spécifique. Ainsi ces tableaux sont-ils complémentaires, et révèlent des correspondances habituellement secrètes (auxquelles chaque tradition apporte d'autres éléments, tels que la composition du combustible pour le feu sacrificiel, le matériau à employer pour la vaisselle rituelle, les ingrédients des oblations, ou encore la nature de l'encre servant à tracer les *yantra*, etc...).Nous prendrons, pour illustrer ces manipulations syllabiques, le mantra *Om Hanumate namah* et le nom de Chandara. La récitation se fait à voix haute. Le troisième tableau, page suivante, est consacré au cas particulier des *samputa*, dont il donne le détail.

DENOMINATION	DESCRIPTION ET EXEMPLE DE LA MANIPULATION
GRANTHANA	Après chaque lettre du mantra, placer une lettre du nom du récitant, jusqu'à la fin du mantra. Exemple : *Om chan ha da nu ra ma chan te da na ra ma chan ha.*
VIDARBHA	Toutes les deux lettres du mantra, placer une lettre du nom du récitant, jusqu'à la fin du mantra. Exemple : *Om ha chan nu ma da te na ra ma ha.*
SAMPUTA	Prononcer le mantra entier, puis le nom du récitant entier, puis le mantra en ordre inversé. Voir aussi page suivante. Exemple : *Om Hanumate namah Chandara hamana temanuha Om.*
RODHANA	Prononcer le mantra entier au début, au milieu, et à la fin du nom du récitant. Exemple : *Chan Om Hanumate namah da Om Hanumate namah ra Om Hanumate namah.*
YOGA	Prononcer le nom du récitant puis le mantra. Exemple : *Chandara Om Hanumate namah.*
PALLAVA	Prononcer le mantra puis le nom du récitant. Exemple : *Om Hanumate namah Chandara.*

MANIPULATIONS MAGIQUES DES SYLLABES DU MANTRA (*VINYÂSA*)

Les dix opérations suivantes, appelées *samskâra-dashakam*, sont destinées à remédier aux "altérations" ou aux "défauts d'intégrité" d'un mantra, afin de l'adapter à sa propre pratique sans risque d'erreur. Elles sont, en fait, des formes particulières de *samputa*, qui complètent ainsi le tableau de la page précédente. On remarquera qu'il s'agit toujours d'inscrire un mantra, au sein d'une structure phonématique ou parfois végétale.

DENOMINATION	DESCRIPTION ET EXEMPLE DE LA MANIPULATION
JANANA (rite de "naissance", ou de "génération")	Dans une figure triangulaire dessinée sur une feuille de *bhûrja* on inscrit 49 triangles, en traçant 6 lignes parallèles à chacun des côtés, et l'on y écrit les 49 lettres de la *mâtrikâ* de *A* à *HA* (à l'exclusion du *KSHA*, par conséquent), du Nord-Est à l'Ouest. On extrait alors les lettres du mantra et on les consacre en les inscrivant sur une autre feuille de *bhûrja*.
DÎPANA (rite "d'allumage")	On emboîte mille fois le mantra dans la structure *Hamsa Soham*. Exemple : *Hamsa Om Hanumate namah Soham.*
BODHANA (rite de "réveil")	On emboîte mille fois le mantra avec le *bîja Hrûm*. Exemple : *Hrûm Om Hanumate namah Hrûm.*
TÂDANA (rite de "frappe")	On emboîte mille fois le mantra avec le *bîja Phat*. Exemple : *Phat Om Hanumate namah Phat.*
ABHISEKA (rite "d'ablution")	On écrit le mantra sur une feuille de palmier, puis on aspire de l'eau en répétant le mantra *Aim Hamsah Om*, mille fois. On verse alors l'eau sur la feuille en répétant à nouveau le mantra *Aim Hamsah Om*.
VIMALÎKARANA (rite de "purification")	On emboîte mille fois le mantra dans la structure *Om Trom Vasat*, selon la construction : [(A.B.C.) (mantra) (C.B.A.)]. Exemple : *Om Trom Vasat Om Hanumate namah Vasat Trom Om.*
JÎVANA (rite de "vivification")	On emboîte mille fois le mantra dans la structure *Svadhâ Vasat*, selon la construction : [(A.B.) (mantra) (B.A.)]. Exemple : *Svadhâ Vasat Om Hanumate namah Vasat Svadhâ.*
TARPANA (rite de "propitiation")	On écrit le mantra sur une feuille de palmier, et l'on offre une libation de lait, de beurre clarifié, et d'eau en récitant cent fois le mantra.
GOPANA (rite de "protection")	On emboîte mille fois le mantra avec le *bîja Hrîm*. Exemple : *Hrîm Om Hanumate namah Hrîm.*
ÂPYÂYANA (rite "d'obtention")	On emboîte mille fois le mantra avec le *bîja Hsauh*. Exemple : *Hsauh Om Hanumate namah Hsauh.*

LES DIX *SAMPUTA* MAGIQUES, OU *SAMSKÂRA-DASHAKAM*

Section 8

Pour la victoire

• Pour acquérir la victoire

Pour être certain de sortir victorieux des situations les plus difficiles, on recommande le mantra suivant :

Om // jaya jaya Srî Nrisimhâya // namah.

Il s'agit à nouveau d'une structure dépourvue de locution de substantialisation, dans laquelle la locution de fixation centrale est consacrée à *Nrisimha* - ici affublé du double qualificatif de "vainqueur" (*jaya*). La divinité à tête de lion doit au symbolisme de cet animal d'être vénérée pour ses qualités d'ardeur guerrière. Il existe une forme beaucoup plus ésotérique de *Nrisimha*, émanation de *Vishnu*, qui fait l'objet de la dernière partie (tardive) de la *Nrisimha-Tapanîya-Upanishad*, assimilant en un quadruple principe *âtman*, *Brahman*, *Om*, et *Nrisimha*.

• Pour troubler ou vaincre quelqu'un

Avec ses relents prononcés de magie noire, le mantra ci-dessous apparaît très menaçant :

Hrîm sphur sphur prasphur prasphur ghora ghoratar tanu rûpa chata chata prachata prachata kaha kaha bama bama bandha bandha ghâtaya ghâtaya hum phat.

Volontairement laissée sans barres de division, cette structure n'en montre que mieux son visage inquiétant. Initialisée par le *bîja Hrîm*, elle prend fin sur la locution subsidiaire *hum phat*, terminaison très puissante comme nous l'avons déjà dit. L'aspiration du *H* est omniprésente dans ce mantra, qui se prononce au surplus à haute voix en privilégiant les consonnes explosives et les dentales.

Ghoratar est une épithète terrifiante de *Shiva* (*ghora* signifie d'ailleurs "terrible" et *ghoratar* "extrêmement terrible"), comme nous l'avons vu avec l'*Aghora-mantra*. Le verbe (*pra*)-*SPHUR* exprime le fait de bondir, de frémir, de trembler. Les expressions onomatopéiques d'imitation sont particulièrement caractéristiques : *chatachata* est censé reproduire un cliquetis... On peut remarquer aussi les injonctions de "lier", "d'attacher" (*bandh*) ainsi que de "meurtre", de "destruction" (*ghâta*), qui font de ce mantra une formule très redoutable.

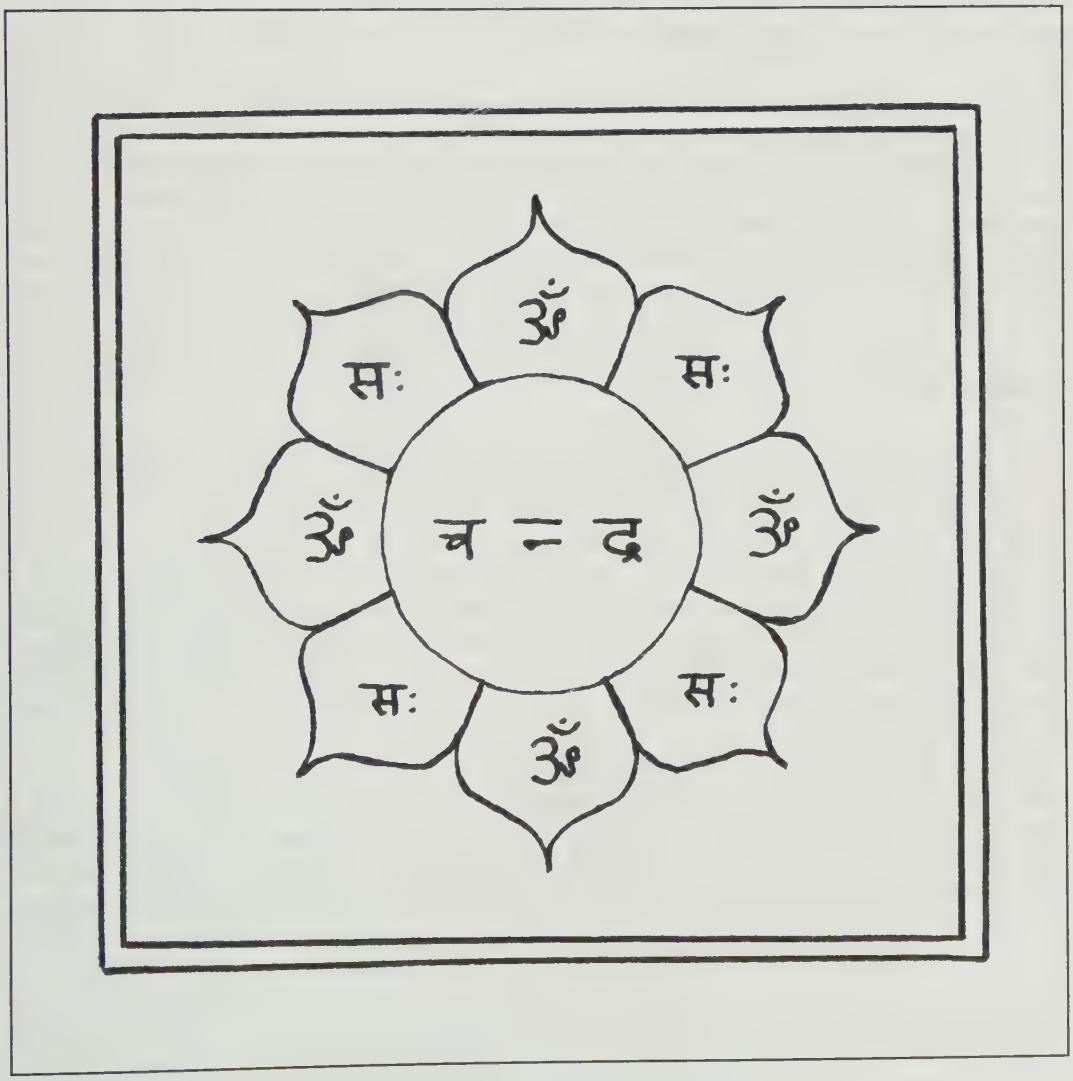
On peut multiplier sa puissance par diverses pratiques, qui présentent le risque de voir celle-ci se retourner contre le récitant lui-même.

• Pour réduire un ennemi au silence

Il s'agit d'un *yantra*, qui s'écrit avec son propre sang sur une écorce de bouleau.

Dessiner un cercle entouré de huit pétales de lotus, et encadrer le tout d'un carré comportant deux lignes parallèles. Ecrire le nom de la personne concernée au centre, le *pranava Om* dans les pétales correspondant aux quatre points cardinaux, puis le *bîja Sah* dans les quatre pétales intermédiaires.

On recommande de mettre ce *yantra* dans du lait pendant vingt et un jours, après quoi l'adversaire se taira. Voici comment se présente cette figure.



• Pour détruire l'ennemi

Om am kam cham tam tam pam ham lom dum sah hum phat svâhâ.

Voici un *bîjamantra* à l'état pur, donné pour être très efficace. Les divinités invoquées par cette locution de substantialisation disproportionnée sont : *Mahâ-Parvata, Mahâbdhi, Mahâgni, Mahâvâyu, Mahâdharâ*, et *Mahâkâsha*. La *shakti* de ce mantra est *Pârvatî* (*Hrîm*, *bîja* non-prononcé). On le prononcera seize mille fois, avec un dixième de ce nombre d'oblations de *paddy*, de riz, de beurre fondu, de moutarde, d'orge, et de grains de sésame. Sa procédure de mise en place est assez complexe.

Section 9

Pour acquérir la richesse

La conception chrématistique (187) existe - ô combien - dans ce pays de mysticisme qu'est l'Inde par ailleurs. Un curieux mélange, très oriental, consiste à vouloir utiliser les dieux pour gagner de l'argent : témoins les mantras suivants.

Om // Yaksâya Kuberâya Vaishravanâya // dhanâdânâya samridhim me dehi dîpaya dîpaya // svâhâ.

Ce mantra s'adresse à *Kubera*, dieu des richesses mais aussi des trésors enfouis (car on l'associe aux esprits des profondeurs). Il se compose d'une locution d'initialisation (A) qui est *Om*, immédiatement suivie de la locution de fixation (C) consacrée à *Kubera* auquel on associe de façon traditionnelle les *Yaksa*, ainsi que le personnage de *Vaishravana* (188). Il n'y a pas de locution de substantialisation (B) sous forme de *bîja*. En revanche la section suivante exprime une requête très intéressée : le fait de recevoir de l'argent (*dhanâdâna*), de devenir riche (*sam-ridh*). *Dehi* est l'impératif de *DÂ* ("Donne !"), et le mot *dîpa* a trait à l'éclat, à ce qui brille. La structure se termine par la classique locution subsidiaire *svâhâ* (D).

Om // shrim hrim shrim // Kamale Kamalalaye // prasida prasida prasida // svâhâ.

Voici un mantra caractéristique de *Mahâlakshmî*, inséparable de *Vishnu*, déesse de la fortune, de l'abondance, et du bonheur. C'est sans conteste la divinité la plus sollicitée lorsqu'il s'agit d'attirer les richesses. Dans le langage ancien du *Rig-Veda*, *Lakshmî* signifiait simplement "chance". La personnalisation du terme n'intervint que plus tardivement, avec le culte s'y rapportant, toujours lié à la richesse et au bonheur matériel.

Elle est ici invoquée sous son nom de *Kamala* désignant le lotus, celui qu'elle arbore à la main comme celui sur lequel elle se dresse par-dessus l'océan. La construction du mantra est assez claire : le *pranava* (A) initialise la formule, suivi des trois *bîja* de substantialisation (B), puis de la locution de fixation dédiée à *Kamala*. Vient alors une triple conjuration venant du verbe *pra-SIDH* ("réussir"), puis la locution subsidiaire (D) sous la forme de *svâhâ*.

---

(187): Ce terme recouvre la doctrine qui prône la multiplication maximale des richesses, sans égard à l'usage qu'on en fera.
(188): Il ne faut pas le confondre avec le Vaishvânara, nom donné à *Agni* dans les textes védiques.

Om // shrim hrim // Mahâlakshmyai // namah.

Ce mantra de *Mahâlakshmî*, très classique, et destiné lui-aussi à procurer la richesse, possède une construction quadripartite qui ne nécessite guère de plus amples présentations, à présent.

Om // nrim nrim nrim // Nrisimhâya // namah.

La division interne de cette formule est tout à fait traditionnelle, mais on remarquera l'utilisation du *bîja Nrim*, formé à partir de la voyelle *Ri*, censée combattre et bouleverser (voir sa racine subtile dans la troisième partie), tout comme de *Nrisimha* dont elle constitue la syllabe initiale (associée à la lettre *NA*), et que l'on considère plus comme un guerrier que comme un dispensateur de richesses. Mais, comme nous l'avons dit, cette divinité possède des dimensions secrètes... bien qu'en l'occurrence nous ne voyons pas de laquelle il peut s'agir.

Om // shrim hrîm klîm // Shriyai // namah.

Avec ce mantra nous revenons à *Lakshmî*, autrement appelée *Shrî*, tout simplement. Mais on ne s'étonnera pas que *Shrî* signifie aussi "fortune" ou "richesses". L'architecture de la formule est, par ailleurs, conventionnelle.

Il semble toutefois que l'acquisition de la colossale richesse nécessite des structures plus complexes. Les grands initiés qui transmirent les formules mantriques avaient préconisé en ce domaine des systèmes composites basés sur l'agencement double. Un exemple intéressant à cet égard est sans doute un *Mahâlakshmî-mantra* développé entièrement, comme ci-dessous.

Om // Am Âm Im Îm Um Ûm Em Aim Om Aum Am Ah Kam Kham Gam Gham Nam Cham Chham Jam Jham Ñam Tam Tham Dam Dham Nam Tam Tham Dam Dham Nam Pam Pham Bam Bham Mam Yam Ram Lam Vam Sham Sam Sam Ham Ksham // Tram Jñam //.

Au *pranava* succède ici une série de quarante-six lettres de la *mâtrikâ* (il manque les quatre voyelles liquides : *Ri, Rî, Lri, Lrî*), transformées en *bîja* par l'adjonction de l'*anusvâra M*, et les deux *bîja Tram* et *Jñam* clôturent le tout. Cette récitation des lettres constitue une pratique très courante en réalité, même si l'on ne la mentionne pas souvent. Nous avons volontairement isolé celle-ci du mantra proprement dit, qui se présente ainsi :

Om // em hrîm klîm // Tribhuvan Svâminî Mahâ Devi Mahâlakshmî // lam lam ham ham // Mahâprabhuturmaya // kuru kuru // klim hrim em Om // svâhâ.

Cette formule est "éclatée" de la façon suivante : tout d'abord le *pranava* (A), puis une première locution de substantialisation (B1) sous la forme de trois *bîja*, une locution de fixation désignant *Mahâlakshmî* (C1), et une seconde locution de substantialisation (B2) consistant en quatre *bîja*. On réinfiltre alors une locution qualificative complémentaire à la locution de fixation (C2), servant en fait de réexposition, elle-même préliminaire à la double injonction de faire (*kuru kuru* : "Fais ! Exécute !"), avant que n'intervienne une troisième série de quatre *bîja* de substantialisation (B3), et enfin la locution subsidiaire finale (D).

On remarque que cette troisième série de *bîja* se termine par le *pranava*. Trois explications sont possibles :

- soit le *pranava Om* est purement et simplement incorporé à la série, comme n'importe quel autre *bîja*, ce qui peut paraître contraire à la hiérarchie mais se trouve fréquemment dans la pratique tantrique,

- soit il s'agit d'une erreur de transmission du mantra, ce qui ne peut être totalement exclu car cette structure n'est pas confirmée de source sûre,

- soit le *pranava* doit se comprendre comme associé à la locution subsidiaire *svâhâ*, ce qui paraît assez improbable en l'espèce (il faudrait alors considérer une finale en *Om svâhâ*, et la locution (B3) ne contiendrait plus que trois *bîja*).

Nous penchons pour la première solution. Quoiqu'il en soit, la formule peut être schématiquement représentée ainsi :

// A // B1 // C1 // B2 // C2 // Injonction // B3 // D //

Dix *mâlâ* quotidiens sont conseillés pour ce mantra, dont l'effet ne s'obtient qu'après au moins une année de pratique assidue, accompagnée d'un rituel simple à la déesse *Lakshmî*, consistant à entretenir en permanence une lampe allumée près de sa statue.

Nous avons vu, en examinant les *bîja* au chapitre précédent, que *Shrîm* constitue le *bîja* de *Lakshmî*. Une pratique beaucoup plus ésotérique consiste à tirer de son nom les lettres *SA*, *HA*, *KA*, *LA*, puis à les lier au *bîja Hrîm*, ce qui donne la structure composite *Shklhrîm*, qu'on entoure alors du *bîja* de *Lakshmî* pour former le mantra :

Shrîm shklhrîm shrîm.

Cette formule véritablement occulte ne doit cependant pas faire oublier le célèbre et très classique *Mahâlakshmî-mantra* de vingt-huit syllabes :

Om // shrîm hrîm shrîm // kamale kamalâlaye // prasîda prasîda // shrîm hrîm shrîm Om // Mahâlakshmyai // namah.

Après le *pranava Om* (A), on reconnaît un premier groupe de substantialisation (B1), suivi d'une première locution de fixation (C1) sous la forme de *Kamala*, puis d'une injonction de réussite (*prasîda*). Un second groupe de *bîja* (B2) intervient, suivi d'une seconde locution de fixation - nommant cette fois *Mahâlakshmî* de façon formelle (C2) - et la formule s'achève avec la locution subsidiaire traditionnelle (D). Le schéma peut donc se transcrire ainsi :

// A // B1 // C1 // Injonction // B2 // C2 // D //

On retrouve bien, dans cette structure, la forme composite dont nous parlions à propos de l'avant-dernier mantra (en deux parties), observation étant faite que la seconde locution de substantialisation (B2) contient là aussi le *pranava* en tant que quatrième *bîja*, ce qui renforce notre précédente opinion du fait que ce mantra de vingt-huit syllabes relève, lui, d'une authenticité certaine.

Section 10

Pour la maîtrise conjugale

Il faut distinguer entre la maîtrise que l'on veut exercer sur une personne célibataire et celle que l'on entend exercer sur son conjoint. Les formules diffèrent selon l'hypothèse retenue mais, dans un cas comme dans l'autre, nous ne sommes pas là en présence de sommets du mysticisme.

• Pour attirer les personnes du sexe opposé

Commençons par le commencement. On pourra réciter utilement le mantra :

Hum strîm Om.

Ce *bîjamantra*, en tant que tel, échappe à l'analyse. Il faut signaler que le *japa* de ce mantra peut entraîner une sensation curieuse et même désagréable de prise de conscience de sa propre respiration, sans danger cependant. On peut cesser le *japa* si l'effet devient par trop déplaisant, et reprendre ensuite. Mais ce sera moins efficace.

Un autre mantra, très puissant, est dérivé du *Gaurî-mantra* que nous avons évoqué dans la section 3 (cf. *supra*) par addition des *bîja Shrîm* et *Klîm* :

Om // shrîm hrîm klîm // Gauryai // namah.

La construction en quatre parties conventionnelles nous est familière, quant à la récitation elle s'accompagne ici d'un rituel destiné à personnaliser le mantra en inscrivant quotidiennement le nom de l'être aimé, entouré des *bîja Shrîm* et *Klîm*, sur cinquante et une pétales de lotus.

Si c'est le mariage qui est visé, la tradition krishnaïte fournit un mantra à réciter mille fois seulement pour parvenir à épouser la femme de ses désirs :

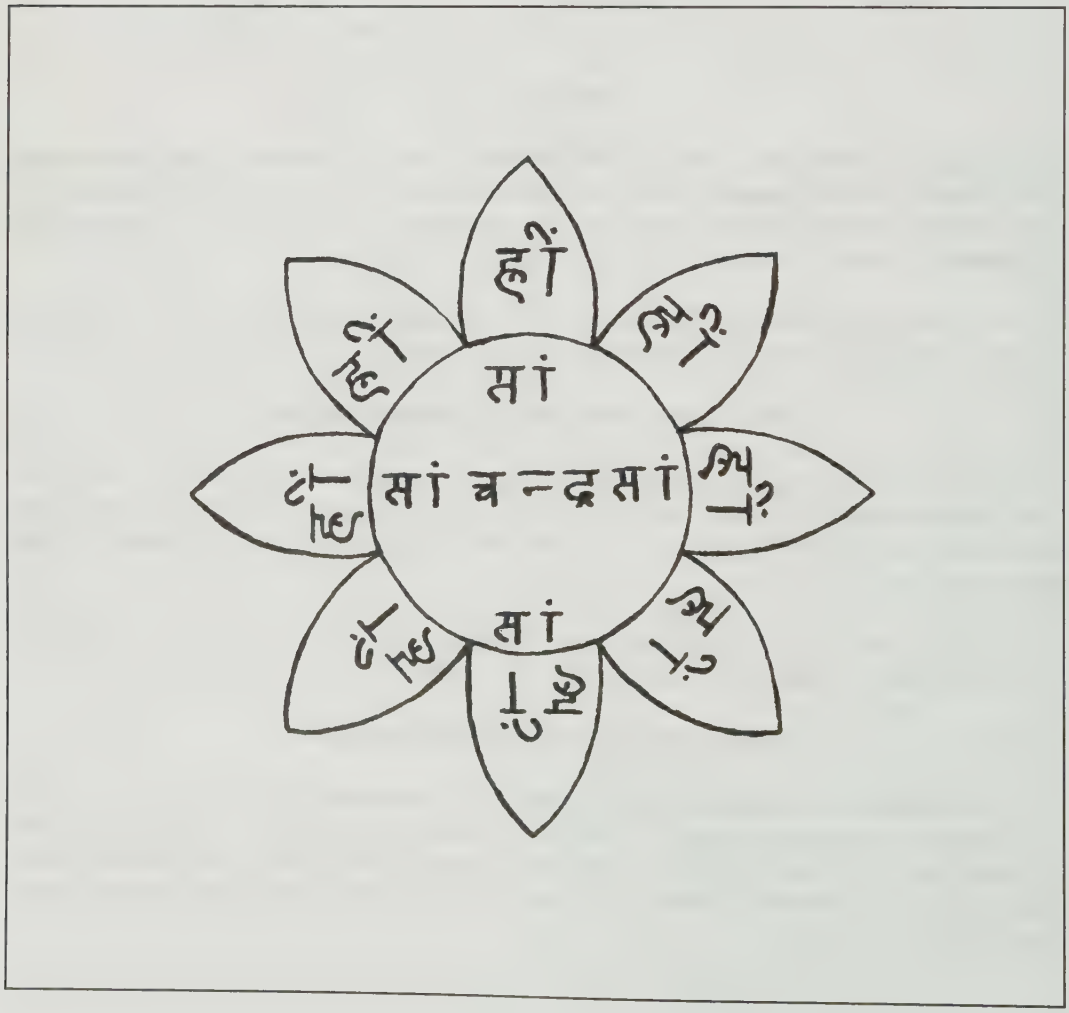
Klîm glaum klîm Shyâmalângâya namah.

On remarquera que la locution d'initialisation (A) est manquante, seules les sections B, C, et D, ayant apparemment résisté à l'usage. Au surplus, ceci donne un mantra de onze syllabes, donc maléfique aux yeux des indiens, ce qui paraît contradictoire avec son objet. Il paraît donc certain que le *pranava* doit être ajouté au début, afin que les choses rentrent dans l'ordre.

• Pour conserver son conjoint sous son autorité

Certains pourront penser qu'il s'agit d'un développement pervers de la méthode, voire de l'institution matrimoniale elle-même. Quoiqu'il en soit, si les mantras propices à cette utilisation sont aussi nombreux que peu intéressants (car il s'agit bien souvent de phrases du langage courant, abusivement considérées comme des mantras), on peut citer tout de même un *yantra* permettant aux femmes de garder la maîtrise de leur mari.

Avec du fiel de vache, dessiner sur une écorce de bouleau un cercle entouré de huit pétales de lotus. Au centre du cercle, écrire le nom du mari, puis le *bîja Sâm* à chacun des quatre points cardinaux autour de ce nom. Inscrire le *bîja Hrîm* sur chaque pétale. Déposer ceci dans un étui métallique fait du triple alliage précédemment décrit pour les autres *yantra*, et le porter autour du cou. Le mari est alors censé devenir serviable et empressé aux ordres de sa femme. On le trace ainsi :



Section 11

Pour la santé et la longévité

Nous avons brièvement examiné, dans le chapitre III de cette quatrième partie, les usages que la médecine faisait des mantras. Toutefois au niveau des structures d'acquisition il ne s'agit plus de soigner, mais seulement de proposer des formules propitiatoires, des mantras censés favoriser l'obtention d'une existence terrestre longue et exempte de maladie. On comprendra fort bien que ce souci, pour humain qu'il puisse être, ne rejoint pas les voies élevées de réalisation, donc que les mantras qui s'y consacrent n'appartiennent pas à la plus haute espèce, ni surtout à l'espèce de la plus haute intention.

Il s'agit d'expressions populaires, très souvent défectueuses même si elles reprennent parfois des formulations védiques, tout comme autrefois les incantations des guérisseurs ruraux incluaient des formules religieuses connues.

Une certaine confusion règne par conséquent dans ce domaine des mantras, tant du point de vue de leur architecture interne que de celui des intentions qui les mettent en oeuvre, et les structures destinées à conférer santé et longue vie sont légion. On peut tirer de cet ensemble les exemples suivants.

• Pour acquérir et conserver une bonne santé

Om // aim hrim shrim // namah sarardharâya bhagavate asya mama sarva roga vinâshaya // jvala jvala // enam dîrghâyusham // kuru // svâhâ.

Voici une construction pour le moins baroque, débutant de façon traditionnelle par les locutions (A) et (B), et s'achevant non moins traditionnellement par une locution (D). C'est au milieu que le bât blesse : la formule consiste en une imploration pour la disparition (*vinâsha*) de toute sorte de maladie (*sarva roga*) et pour devenir celui "qui vit longtemps" (*dîrghâyus*), sans que la divinité destinataire de la supplique ne soit clairement identifiée. Les mots *jvala* (du verbe "briller") et *kuru* (du verbe "faire") s'insèrent dans la phrase comme des injonctions correspondant respectivement aux deux sections : la première à propos de la santé, la seconde à propos de la longue vie.

Om // namo bhâgavati mritsamjîvani shânti // kuru kuru // svâhâ.

L'architecture, ici plus simple, fait ressortir le terme central "qui ressuscite les morts" (*mritsamjîvani*). Le thème du mantra se trouve donc clairement exprimé, et la double injonction (*kuru kuru*) vient renforcer l'exigence du récitant. Les locutions (A) et (D) sont, par ailleurs, classiques.

• Pour éveiller la *kundalinî*.

Qu'on ne se méprenne pas sur la dimension de cette formule, qui n'a rien à voir avec les hautes pratiques du *Kundalinî-Yoga*. L'expression se présente ainsi :

Om Vyoma vyâpine Vyoma rûpâya sarva vyâpine Shivâyânantâya Nâthâyânâsharîtâya Shivâya.

Ce mantra, dont nous n'avons pas séparé les sections car elles n'apparaissent pas franchement, mélange *Vyoma* (fils de *Dashârha)* et le Seigneur *Shiva*. Pas plus que dans la formule précédente on ne trouve de *bîja*. La double allusion à la *kundalinî* réside dans le mot *vyâpin* qui signifie "universellement répandu", "omnipénétrant". Il n'est peut-être pas inutile de préciser que la simple invocation, sans les pratiques d'éveil, risque fort de demeurer lettre morte...

Il ne faut pas non plus confondre ce mantra avec le véritable *Vyomâvyâpin-mantra*, structure shivaïte de grande envergure ayant fait l'objet de nombreuses spéculations, et que nous citons ici pour comparaison :

[Om vyomavyâpine vyomarûpâya sarvavyâpine shivâya anantâya anâthâya anâshritâya dhruvâya shâshvatâya yogapîthasamsthitâya nityayogine dhyânâhârâya Om namashshivâya sarvaprabhave shivâya îshânamûrdhâya tatpurusavaktrâya aghorahridayâya vâmadevaguhyâya sadyojâtamûrtaye Om namo namah guhyâtiguhyâya goptre anidhanâya sarvayogâdhikritâya jyotîrûpâya parameshvaraparâya achetanâchetana vyomin-vyomin vyâpin-vyâpin arûpin-arûpin prathama-prathama tejas-tejah jyotir-jyotih arûpa anagni adhûma abhasma anâde nânânânâ dhûdhûdhûdhû Om bhûh Om bhuvah Om svah anidhana nidhana nidhanodbhava shiva sharva paramâtman maheshvara mahâdeva sadbhâveshvara mahâtejah yogâdhipate muñcha-muñcha prathama-prathama sharva-sharva bhava-bhava bhavodbhava sarvabhûtasukhaprada sarvasânnidhyakara brahmavisnurudrapara anarchitânarchita asamstutâsamstuta pûrvasthita-pûrvasthita sâksi-sâksi turu-turu patanga-patanga pinga-pinga jñâna-jñâna shabda-shabda sûksma-sûksma shiva sharva sarvada Om namashshivâya Om namo namah shivâya namo namah Om.]

Il s'agit là d'un grand mantra où toutes les nominations de *Shiva* se trouvent réunies, et dont la pratique a tiré d'autres mantras formés à partir de chacun de ses *pada*. L'éventail est donc très vaste, et ceci nous emmène bien loin des formules d'acquisition de la santé.

Retournons-y pourtant, puisque tel est notre propos.

Vâgîshwari

• Pour stimuler l'intelligence et la créativité

Om // hrîm vam // Vâgîshaye // namah.

D'architecture très traditionnelle, le *Vâgîsh-mantra* doit faire l'objet d'un *japa* suivi d'un *yajña* (sacrifice rituel dans le feu), puis répété à nouveau. *Vâgîshvarî* est le nom des déesses de l'intelligence.

• Pour acquérir la longévité

Hroum // Om jum sah // Om bhur bhuvah svah // Om.

On remarquera simplement que la double formule védique se trouve initialisée par le *bîja Hroum* (formé de deux voyelles distinctes), et clôturée par le *pranava*, ce qui relève d'un usage védique également.

Om hûm ham svâhâ.

Om jñam sah vasat.

Ces deux *bîjamantra* restent hermétiques à l'analyse. On peut optimiser leur pratique par l'offrande d'un brin d'herbe au feu (*yajña*) parallèlement au *japa*. La mort elle-même peut, paraît-il, être repoussée par ce moyen.

Section 12

Pour l'ambition et le succès

• Pour réaliser une ambition

Om // hrîm shrim klîm // mâm sarvavâñchitam // dehi dehi // svâhâ.

La structure présente les locutions (A), (B) et (D) telles que nous les avons déjà décrites. Aucune divinité thématique ne ressort clairement, et la partie centrale ne désigne que l'objet de la requête : l'entier (*sarva*) désir (*vâñchâ*). Une double injonction (*dehi*, impératif du verbe *DÂ*, "Accorde !" ou "Donne !") complète l'ensemble.

• Pour assouvir un désir

Om // shrîm hrîm klîm plam // Kamala Saundaryai namah // vistar vistar // svâhâ.

Ce mantra possède une structure quadripartite classique, sa locution de fixation étant consacrée à *Lakshmî* sous sa forme de *Kamala* (complétée par le qualificatif de grâce *saundarya* et la salutation *namah*), ainsi que le pré-expose *Shrîm* qui est le *bîja* de *Lakshmî*. La double injonction (de *vi-STR* : "répandre"), là encore, complète la locution de fixation en appelant la divinité invoquée à répandre ses bienfaits. Cette formule comporte donc en réalité cinq parties.

• Pour s'assurer du succès

Om // hrîm shrîm // bhagavati Chintâmani // sarvarthâ siddhim // dehi dehi // svâhâ.

Le thème du mantra est dans ce cas *Chintâmani*, le joyau qui assouvit les désirs de celui qui le possède. *Siddhi* est "l'accomplissement", et *sarvathâ* "au plus haut degré". *Dehi* forme la double injonction de donner (comme dans l'avant dernier mantra), ce qui porte à six le nombre des subdivisions de cette structure.

Il existe de nombreux autres mantras destinés à favoriser les succès ou à réaliser les ambitions. Souvent, d'ailleurs, le problème revient à surmonter des obstacles, ce qui nous renvoie aux mantras de *Ganesh* (cf. *supra*). Les pratiquants disposent d'un véritable arsenal en la matière, mais une difficulté particulière peut toujours survenir. Si cette dernière prend une tournure judiciaire, on pourra faire entrer en lice le mantra suivant.

• Pour gagner un procès

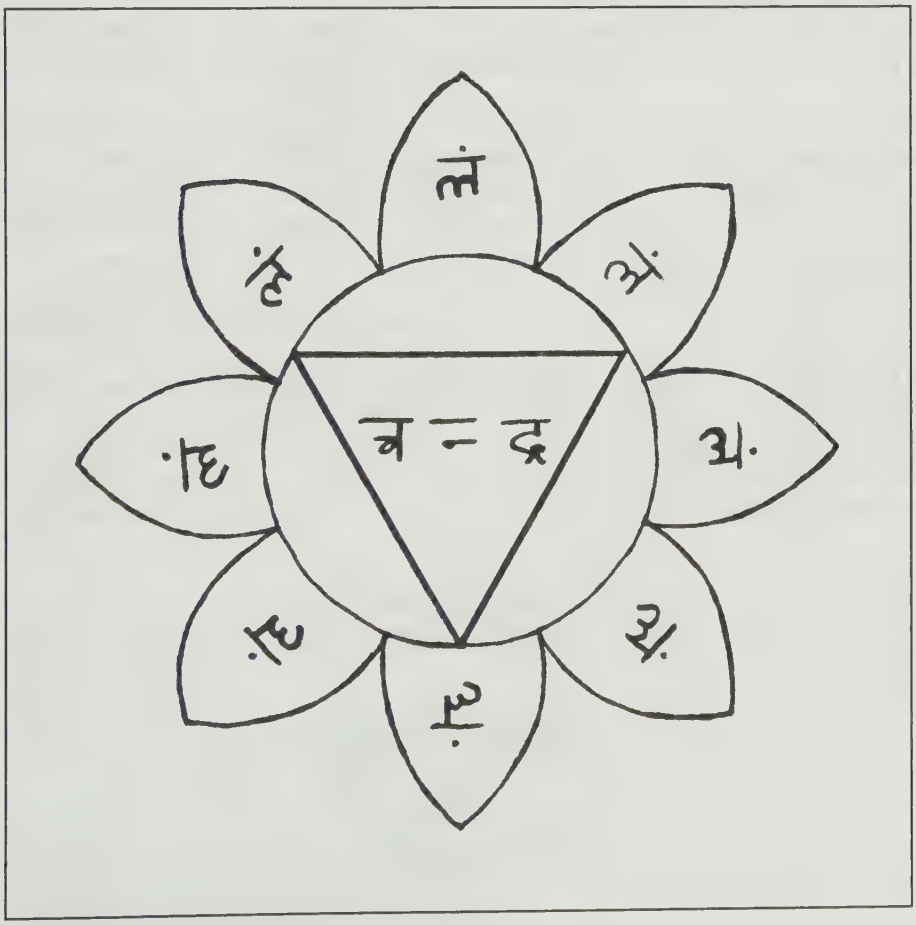
On recommande parfois ce mantra, sans toutefois que son efficacité sur le plan strictement judiciaire ne soit clairement attestée.

Pavan tanaya bala pavan samanas buddhi viveka bigyana nidhana.

Tant qu'à plaider mieux vaut le faire bien. Si la contradiction devient trop forte, il existe un *yantra* permettant de prendre le meilleur sur l'adversaire.

• Pour s'assurer de la victoire dans les débats

Avec du fiel de vache, tracer sur une pierre plate un triangle inscrit dans un cercle, puis entourer ce cercle de huit pétales de lotus. Ecrire le *bîja Lam* dans chacun des pétales, et le nom du contradicteur dans le triangle (voir figure ci-dessous). Honorer le *yantra* par des offrandes de fleurs, d'encens, etc... Enterrer celui-ci. L'argumentation de l'adversaire se tarira aussitôt.

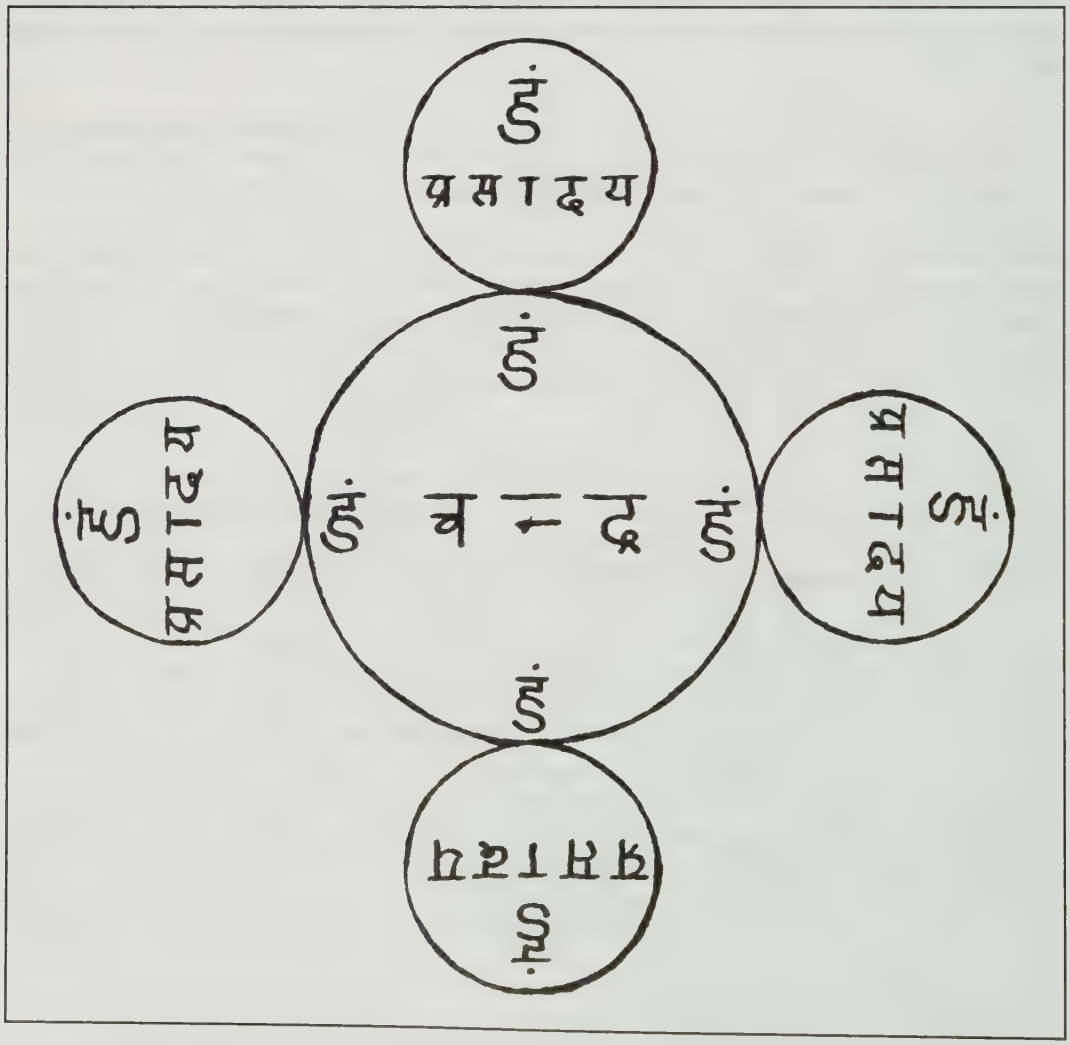


Ceux qui n'aiment pas l'ambiance des prétoires préféreront sans doute arranger leurs affaires tout en arrangeant des *bîja*. Ils utiliseront alors le *yantra* suivant.

• Pour apaiser les rancunes

La confection de ce *yantra* nécessite une feuille de palme, du fiel de vache, un stylet de fer, et doit s'effectuer un lundi.

Tracer sur la feuille un cercle, entouré de quatre cercles plus petits aux quatre points cardinaux. Dans le cercle central, écrire le nom de la personne à apaiser, et l'entourer du *bîja Hum* aux quatre points cardinaux également. Recopier ce même *bîja* dans chacun des quatre petits cercles, et au-dessous écrire le mot *prasâdaya* (du verbe *pra-SAD*, "s'apaiser", "se calmer"). Enfermer le *yantra* dans de l'argile, puis l'honorer d'offrandes durant une semaine. De l'adversaire on se sera alors fait un allié. Voici cette figure.



• Pour consolider sa position sociale

Il s'agit d'un *Gaurî-mantra* (voir aussi *supra*, sections 3 et 10), destiné à asseoir une position ou des pouvoirs déjà acquis. C'est une méthode de pérennisation. On récitera, dans ce cas, les mots suivants :

Om // hrîm // Gauri Rudradyite Yogeshvari // hûm phat svâhâ.

L'architecture est traditionnelle, mais la triple terminaison fait de ce mantra une formule puissante, faite pour ceux qui poursuivent de grands desseins. Elle fut utilisée par les rois, qui à ce stade ne daignaient même plus effectuer le *japa* et rémunéraient des récitants pour le faire à leur place, plaidant ainsi par procureur devant le tribunal de la réussite, et démontrant par là leur incapacité à saisir le véritable sens du mantra.

Ces utilisations, profanes finalement, telles que nous les avons rencontrées dans le cadre des structures de protection et d'acquisition, ne parviennent - pour beaucoup d'entre elles - qu'à une conclusion d'impuissance, et ne conduisent qu'à l'illusion de ce qu'elles étaient censées produire.

Il ne reste plus alors aux pratiquants qu'à se tourner vers les espaces plus vastes de la conscience intérieure, ce qui les amènera à progresser dans leur compréhension du mysticisme en découvrant les pratiques religieuses des mantras de dévotion.

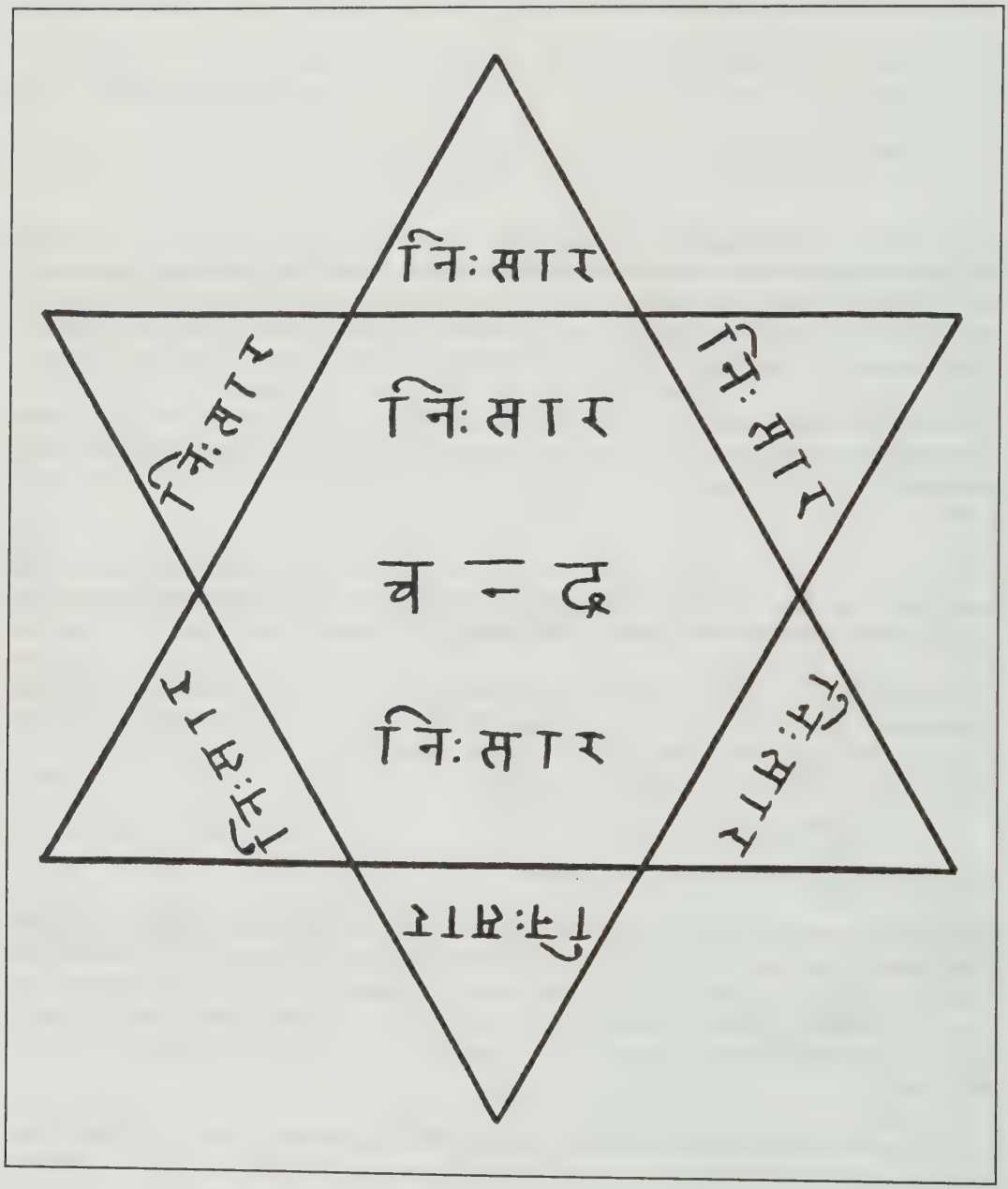
Mais auparavant, s'il leur reste encore un peu de fiel de vache et un dernier fragment d'écorce de bouleau (189), ils pourront toujours les employer à cette ultime démarche en forme de *yantra*, qui servira de conclusion au présent chapitre et qui est destinée à obtenir la libération du péché et la miséricorde de Dieu.

• Pour obtenir la libération des liens matériels

Dessiner deux triangles inversés de façon à constituer un hexagone, comme le montre l'illustration de la page suivante. Ecrire le nom du pénitent au centre de la figure et, au-dessus et au-dessous, le mot *nihsâra* ("sans valeur"). Inscrire ce même mot dans chacun des six petits triangles extérieurs formés par la figure. Placer ce *yantra* dans un étui métallique fait de l'alliage triple précédemment décrit, l'honorer d'offrandes et le porter sur soi (attaché sur la tête).

Le pratiquant sera alors libéré du péché et des attaches temporelles. N'est-ce pas là une belle ambition, pour en terminer avec les structures de type profane, que de s'élever enfin au-dessus du *nihsâra* !

(189): Dont les pages précédentes virent s'effectuer, reconnaissons-le, une ample consommation...


निःसार
निःसार
निःसार
निःसार
निःसार
निःसार
च
द्व

CHAPITRE V

MANTRAS DE DEVOTION

Là, nous nous trouvons devant un ensemble très impressionnant, ni plus ni moins que la totalité du panthéon hindou et de l'aréopage de la hiérarchie bouddhiste confondus. Ce sont les mantras utilisés pour célébrer le culte des divinités hindoues, pour honorer les différents Bouddhas de sagesse, les Bouddhas terrestres, les *bodhisattva*, les rois de science magique, les rois-gardiens, et beaucoup d'autres... Bien entendu, nous ne nous livrerons pas à une telle description dans le cadre de ce livre : nous survolerons donc simplement l'inventaire de la pratique de l'hindouisme, puisque c'est plutôt dans cette religion que l'on trouve les mantras dévotionnels les plus caractéristiques, mais aussi les plus connus, quelques uns étant même populaires jusqu'en occident.

Ce sont les "structures d'échange" de notre classification. Leur fonctionnalité est donc d'espèce religieuse. Le *mantrin* qui les utilise exprime sa dévotion envers une entité surnaturelle en même temps qu'il attend de celle-ci des bienfaits, des bénédictions, etc..., à titre de réciprocité. On trouve donc tout à la fois des formules de basse pratique tenant à la superstition, par conséquent proches des structures profanes, et des mantras exprimant une adoration très sincère, très profonde, un désintéressement et un détachement dignes de l'espèce mystique.

Voyons très succinctement comment se présentent ces structures d'un point de vue formel.

Les pages suivantes donnent un aperçu de quelques mantras de dévotion, classés en fonction de leurs divinités titulaires et dépourvus de commentaires. Il s'agit de 115 formules courantes parmi ce qu'on appelle les *mûlamantra*, ou mantras de base d'une divinité dans le cadre spécifiquement religieux. Les très nombreuses réfractions des principales figures de l'hindouisme que sont *Shiva*, *Vishnu*, ou *Shakti*, ne peuvent être toutes citées, et l'on trouvera donc une sélection d'entre elles. En revanche, il a été adjoint une liste de mantras de *Tripurâ*, ainsi que les formules consacrées aux *Nityâs*, ces deux types de mantras étant beaucoup moins courants.

Les mantras de *Shiva* présentés ci-après présentent quelques particularités surprenantes. Il s'agit tout d'abord de la répartition des formules en fonction de la caste. Très courante en pratique, cette "spécialisation" relève de la conception originelle des castes, qui n'est pas du tout celle que l'occidental imagine. Une annexe traitera de cette question en fin d'ouvrage. En second lieu, on s'étonnera peut-être de la présence de mantras pour les "cinq faces", qui constituent en réalité l'aspect *pañchanana* ("cinq visages") de *Shiva*. Très prisé des usages tantriques, cet aspect quintuple recouvre les différentes dispositions du Seigneur vis-à-vis de la création : *Îshâna* (Zénith, aspect élevé de *Sadâshiva*, élément Ether), *Tatpurusha* (Est, force d'obscurcissement, élément Air), *Aghora* (Sud, force d'absorption et de régénération, élément Feu), *Vâmadeva* (Nord, force de préservation, élément Eau), et *Sadyojâta* (Ouest, force de création, élément Terre).

SELECTION DE MANTRAS DEVOTIONNELS EN FONCTION DES CRITERES THEOLOGIQUES DE L'HINDOUISME POST-VEDIQUE

Mantras de *Shiva*

a) génériques

1. *Haum.*
2. *Om namah Shivâya.*
3. *Om Haraye namah.*
4. *Om namo Harâya.*
5. *Om namah Nîlakanthâya.*
6. *Âm Hrîm Krom Shivâyai namah.*

b) selon la caste

1.	*Om Namah Shivâya.*	(trois premières castes)
2.	*Om Hâm Haum Shivâya namah.*	(*shûdra* avec initiation supérieure)
3.	*Namah Shivâya.*	(*shûdra* avec initiation simple)
4.	*Namah Shivâya Shivâya namah.*	(pluralité de castes)
5.	*Shivâya namah.*	(*jñanin* et *yogin*)
6.	*Shivo'ham asmi.*	(*sannyâsin*)

c) Mantras des 5 faces

1.	*Hom Îshâna-mûrdhne namah.*	(*Îshâna-mantra*)
2.	*Hem Tatpurusha-vaktrâya namah.*	(*Tatpurusha-mantra*)
3.	*Hum Aghora-hridayâya namah.*	(*Aghora-mantra*)
4.	*Him Vâmadeva-guhyâya namah.*	(*Vâmadeva-mantra*)
5.	*Ham Sadyojâta-mûrtaye namah.*	(*Sadyojâta-mantra*)

Mantras de *Tripurâ*

1. *Hrîm Klîm Hsauh.*
2. *Aim Klîm Sauh Sauh Klîm Aim.*
3. *Shrim Klîm Hrîm Aim Klîm Sauh Hrîm Klîm Shrîm.*
4. *Aim Klîm Sauh Bâlâ Tripura svâhâ.*
5. *Aim Klîm Hsauh Bâlâ Tripure Siddihimdehi namah.*
6. *Hrîm Shrîm Klîm Tripurâ Bhâratî Kavitvamdehi svâhâ.*
7. *Shrîm Hrîm Klîm Tripurâ Mâlatî Mahyam Sukhamdehi svâhâ.*
8. *Sklrîm Ksmyraum Aim Tripure Sarvavâñchitamdehi namah svâhâ.*
9. *Hrîm Hrîm Hrîm Praudha Tripure Ârogyamaishvaryamdehi svâhâ.*
10. *Hrîm Shrîm Klîm Tripurâ Madane Sarvashubham Sâdhaya svâhâ.*
11. *Hrîm Shrîm Klîm Bâla Tripure Madâyattâm Vidyâm Kuru namah svâhâ.*
12. *Hrîm Shrîm Klîm Parâpare Tripure Sarvamîpsitam Sâdhaya svâhâ.*
13. *[Klîm Klîm Shrîm Shrîm Hrîm Hrîm Tripurâ Lalite Madîpsitâm Yositamdehi Vâñchitam Kuru svâhâ.]*
14. *[Klîm Klîm Klîm Shrîm Shrîm Shrîm Hrîm Hrîm Hrîm Tripura Sundari Sarvajagan Mamavasham Kuru Kuru Mahyam Balam Dehi svâhâ.]*

Mantras de *Vishnu* (sous divers aspects)

a) génériques

1. *Om Nârâyanâya namah.*
2. *Om Vishnave namah.*
3. *Om Vishnave parajyotye namah.*
4. *Om Paramâtmane namah.*
5. *Om Anantâya namah.*
6. *Om Achyutâya namah.*
7. *Om Govindâya namah.*
8. *Om Achyutânanta Govindâya namah.*
9. *Om Klîm Hrisîkeshâya namah.*
10. *Om Shrîm Shrîdharâya namah.*
11. *Om Shrîm Madhusûdanâya namah.*
12. *Om Dâmodarâya namah.*
13. *Om namo Vishnave.*
14. *Om jitam te pundarîkâraksa namas te Vishvabhâvane namas te 'stu Hrisîkesha mahâpurusa pûrvaja.*

b) sous son incarnation de *Râma*

1. *Om shrî Râma jaya Râma jaya jaya Râma.*
2. *Om shrî Râmâya namah.*
3. *Om shrî Sitarâmachandrabhyam namah.*
4. *Om shrî Râmah sharanam-mama.*
5. *Om shrî Sitarâmah sharanam.*
6. *Ram Râmâya namah.*
7. *Ham so Râmâya namah so ham.*
8. *Hrim Râmâya namah hrim.*
9. *Aim Râmâya namah.*
10. *Klîm Râmâya namah.*

c) sous son incarnation de *Krishna*

1. *Klîm.*
2. *Krishnah.*
3. *Klîm Krishnâya.*
4. *Klîm Krishna Klîm.*
5. *Klîm Govindâya klîm.*
6. *Om namo Nârâyanâya.*
7. *Klîm Govallabhâya svâhâ.*
8. *Om Shrî Krishnâya namah.*
9. *Om Shrî Govindâya namah.*
10. *Om Shrî Krishnah sharanam-mama.*
11. *Om namo bhagavate Vâsudevâya.*
12. *Shrîm Hrîm Klîm Krishnâya Govindâya svâhâ.*
13. *Klîm Krishnâya Govindâya Gopîjana-vallabhâya svâhâ.*

Mantras de *Ganesh* (fils de *Shiva* et de *Pârvatî*)

1. *Gam.*
2. *Om Gam Om.*
3. *Om Vakratundâya Hum.*
4. *Om Shrî Ganeshâya namah.*
5. *Om Gam Ganapataye namah.*
6. *Hrîm Gam Hrîm Ganapataye svâhâ.*
7. *Om Hrîm Gam Ganapataye namah.*
8. *Om Namo Bhagavate Gajanâya.*
9. *Om Shrî Mahâganapataye namah.*
10. *Hrîm Gam Glaum Ganapataye Glaum Gam Hrîm.*
11. *[Vakratundaika Damstrâya*
    Klîm Hrîm Shrîm Gam Ganapate
    Varavarada Sarvajanam
    Me Vasha Mânaya svâhâ.]

Mantras des *Nityâs*

1. *KÂMESHVARÎ*

   [Aim Klîm Sauh Om namah Kâmeshvari Ichcheâ Kâma Prade
   Sarva Sattva Vashamkari Sarva Jargat Ksobhanakari
   Hum Hum Hum Drâm Drîm Klîm Blûm Sah Sauh Klîm Aim.]

2. *BHAGAMÂLINÎ*

   [Aim Bhagabhuge Bhagini Bhagodari Bhagamâle Bhagâvahe Bhagaguhye Bhagayoni Bhaganipâtini Sarva Bhagavashamkari Bhagarupe Nityaklinne Bhagasvarûpe Sarvabhagâni Me Hyânaya varade Rete Surete Bhagaklinna Klinnadrave Kledaya Drâvaya Amoghe Bhagavichche Ksubha Ksobhaya Sarvasattvân Bhageshvari Aim Blûm Jam Blûm Bhem Blûm Mom Blûm Hem Blûm Hem Klinne Sarvâni Bhagâni Me Vashamânaya Strîm Hara Blem Hrîm.]

3. *NITYAKLINNÂ*

   Hrîm Nityaklinne Madadrave svâhâ.

4. *BHERUNDÂ*

   Om Krom Bhrom Krom Chraum Chhraum Jraum Jhraum svâhâ.

5. *VAHNIVÂSINÎ*

   Om Hrîm Vahnivâsinyai namah.

Mantras des *Nityâs* (suite)

6. *MAHÂVIDYESHVARÎ*

   Om Hrîm Phrem Sah Nityaklinne Madadrave svâhâ.

7. *SHIVADÛTÎ*

   Hrîm Shivadûtyai namah.

8. *TVARITÂ*

   Om Hrî Hum Khe Cha Chhe Ksah Strîm Hûm Kse Hrîm Phat.

9. *KULASUNDARÎ*

   Aim Klîm Sauh.

10. *NITYÂ*

    Aim Klîm Sauh Hsraum Hsklrîm Hsrauh Sauh Klîm Aim Drâm Drîm Klîm Blûm Sauh.

11. *NÎLAPATÂKINÎ*

    Om Hrîm Phrem Sram Hrîm Krom Nitya Madadrave Hum Krom.

12. *VIJAYÂ*

    Hskhphrem Vijayâyai namah.

13. *SARVAMANGALÂ*

    Svom Sarvamangalâyai namah.

14. *JVÂLÂMÂLINÎ*

    [Om Namo Bhagavati Jvâlâmâlinî Devi Sarvabhûta Samhârakârike Jâtavedasi Jvalanti Prajvalanti Jvala Jvala Prajvala Hum Ram Ram Hum Phat.]

15. *VICHITRÂ*

    Chkaum.

Mantras de *Shakti* (sous huit de ses aspects)

ANNAPÛRNÂ

Om Hrim Shrîm Klîm Namo Bhagavati Mâheshvari Annapûrne svâhâ.

CHÂMUNDÂ

Aim Hrîm Klîm Châmundâyai Vichche.

DURGÂ

1. *Dum.*
2. *Om Shrîm Durgâyai namah.*
3. *Om Hrîm Dum Durgâyai namah.*

INDRAKSHI

Om Shrîm Hrîm Klîm Aim Indrakshyai namah.

KÂLÎ

1. *Krîm.*
2. *Krîm Hrîm Shrîm.*
3. *Krîm Kâlike svâhâ.*
4. *Om Shrîm Kâlikâyai namah.*
5. *Hrîm Parameshvari Kâlike Hrîm Shrîm Krîm svâhâ.*
6. *[Krîm Krîm Krîm Hûm Hûm Hrîm Hrîm Dakshine Kâlike Krîm Krîm Krîm Hûm Hûm Hrîm Hrîm svâhâ.]*

MAHÂLAKSHMÎ (*Lakshmî* à 8 mains)

1. *Shrîm.*
2. *Om shrî Mahâlakshmyai namah.*
3. *Hrîm Shrîm Klîm Mahâlakshmyai namah.*
4. *[Om Shrîm Hrîm Shrîm Kamale Kamalâlaye Prasîda Prasîda Shrîm Hrîm Shrîm Om Mahâlakshmyai namah.]*

RÂDHÂ

1. *Shrî Radhâyai svâhâ.*
2. *Om Hrîm Râdhikâyai namah.*

SARASVATÎ

1. *Aim.*
2. *Om Shrîm Sarasvatyai namah.*
3. *Om Shrîm Hrîm Hsauh Hum Phat Nîla Sarasvatyai svâhâ.*

Les mantras d'espèce religieuse impliquent le culte d'une divinité, culte qui porte le nom générique de *pûjâ* ; ils s'insèrent dans cette liturgie en prenant une part active à l'édification de celle-ci, d'ailleurs. Il existe une grande variété de cultes, or cet ouvrage ne contient pas la description de leur pratique, cela rend délicat l'exposé des mantras qui s'y rattachent. Ceux-ci, utilisés en tant que formules rituelles, sont si imbriqués dans l'ordinaire de la célébration qu'il paraît très difficile de les en extraire sans y perdre en intelligibilité.

Afin de trouver un moyen terme, et sans vouloir tomber dans l'exposé religieux, voici une explication simple de la liturgie courante, celle qui se retrouve *grosso modo* dans les différents courants de l'hindouisme, étant entendu que nous nous bornerons à la pratique tantrique car la pratique spécifiquement védique n'a plus cours aujourd'hui (ou alors elle a été récupérée et transformée par le tantrisme). Sans entrer dans les explications techniques, qui nous entraîneraient dans des considérations théologiques, disons qu'il s'agit d'honorer une divinité tout en manifestant la présence de celle-ci sur le lieu du culte (temple, autel domestique, mais ce peut être aussi en pleine forêt dans le cas des "renonçants"). Pour employer une analogie simple, le pratiquant se trouve dans la situation d'une personne qui doit recevoir à sa table un invité de marque.

L'hôte commence par ranger, nettoyer sa maison, sortir sa plus belle vaisselle, et soigner sa propre apparence physique. Le pratiquant commencera donc par purifier le matériel liturgique, matériel que nous avons déjà présenté (cf. *supra*, deuxième partie, chapitre III, section 1), afin de diviniser les instruments du culte. Mais le pratiquant se purifie aussi lui-même, ainsi que le lieu de sa pratique. C'est l'objet des différentes ablutions.

Puis vient l'invité, et l'on se consacre à lui rendre hommage, à le servir avec les honneurs dus à son rang. Il en va ainsi du culte tantrique, étant précisé que la divinité invitée ne se présentant pas physiquement il va falloir la matérialiser progressivement avant de la servir, puis enfin de l'adorer. C'est l'objet des rites appelés *upachâra* ("services"), qui se résument ainsi :

- Liturgie du piédestal, ou du trône (*pîtha-pûjâ*). On visualise progressivement le siège de la divinité invitée, puis on amène ce siège à l'état de manifestation au moyen de mantras.

- Liturgie de l'imposition (*nyâsa*). On crée la divinité, qui va se substituer au corps du pratiquant au fur et à mesure de l'imposition de ses différentes parties. Nous avons évoqué cette pratique *supra* (deuxième partie, chapitre III, section 3, § C) ; elle consiste en la consécration des différents points d'attouchement du *nyâsa*, qui font l'objet d'autant de mantras. A la suite, on "arme" la divinité, c'est-à-dire qu'on la dote des instruments symboliques qui lui permettent d'exercer ses pouvoirs, et qui constituent à proprement parler ses membres (*anga*), ou en tout cas le prolongement indispensable de ceux-ci.

- Liturgie des offrandes et des ablutions (*homa* et *abhiseka*). Ils comprennent jusqu'à cinq parties pour un service complet, en rapport avec les cinq éléments et les cinq sens : les fleurs et les extraits (élément Terre et odorat), l'eau et les liquides (élément Eau et goût), les bijoux et lumières (élément Feu et vue), le chasse-mouches et les fumigations (élément Air et toucher), enfin les prières (élément Ether et ouïe).

- Liturgie des "cercles" (*âvarana*). On entoure la divinité invitée d'un aréopage de personnages, d'une sorte de "cercle de courtisans", qui vont lui servir tout à la fois de protecteurs et de faire-valoir, le tout dans une conception très orientale du faste. Selon l'importance de la divinité, il y aura de un jusqu'à cinq "cercles", dont il faudra créer les personnages un par un, à l'aide de mantras là encore. Ceci peut être une longue entreprise lorsqu'il s'agit d'une cour nombreuse, dont chaque personnage possède ses armes spécifiques, et dont il faut matérialiser chaque partie du corps séparément. Le premier "cercle" est parfois constitué de personnages extraits du propre corps de la divinité, qui se contemple donc elle-même en les contemplant, ce qui va provoquer dans la suite du rituel des formules mantriques sous la forme indirecte, parfois à plusieurs degrés, et ne simplifie pas les choses !

- Liturgie de l'offrande du repas, c'est-à-dire l'offrande de la nourriture (*naivedya*) et l'offrande de l'eau (*toya*), gestes rituels qui s'accompagnent toujours de mantras. On propose également de quoi se laver les mains, se parfumer la bouche, de même qu'on offre le miroir. Quelques difficultés protocolaires peuvent survenir si la divinité possède plusieurs visages, donc plusieurs bouches, car il faut savoir à quelle bouche on attribuera tel aliment, ces questions étant normalement réglées par les traités tantriques.

- Liturgie de la récitation (*japa*). C'est la répétition du *mûlamantra* de la divinité, autant de fois qu'il est prescrit par la tradition concernée, et qui s'achève dans la contemplation ou l'adoration de celle-ci.

L'ordonnancement de ces différentes parties peut varier, certaines étant parfois absentes, ou confondues entre elles. Parfois aussi, elles peuvent être interverties.

Le nombre de mantras que renferme une *pûjâ* complète est impressionnant, comme on peut l'imaginer. Que l'on sache simplement que cet exercice s'augmente de services spéciaux en de multiples occasions, dont le calendrier des fêtes regorge... S'y ajoutent également le service des livres saints, celui du *guru* bien évidemment, et d'autres encore en fonction des particularités régionales et des spécificités des castes, mais aussi du niveau d'initiation du pratiquant.

L'occidental se sent un peu seul face à cette diversité de dieux et de déesses, mais il doit comprendre qu'à travers cette redondance rituelle le pratiquant ne poursuit qu'un seul but : établir et entretenir les correspondances entre le macrocosme et le microcosme. Ceci suppose une montée vers l'unité, en partant d'une situation multiple qui est celle du monde créé. Nous sommes ici très loin de la démarche du christianisme, par exemple, où le dialogue de l'homme avec Dieu impose un dualisme fondamental.

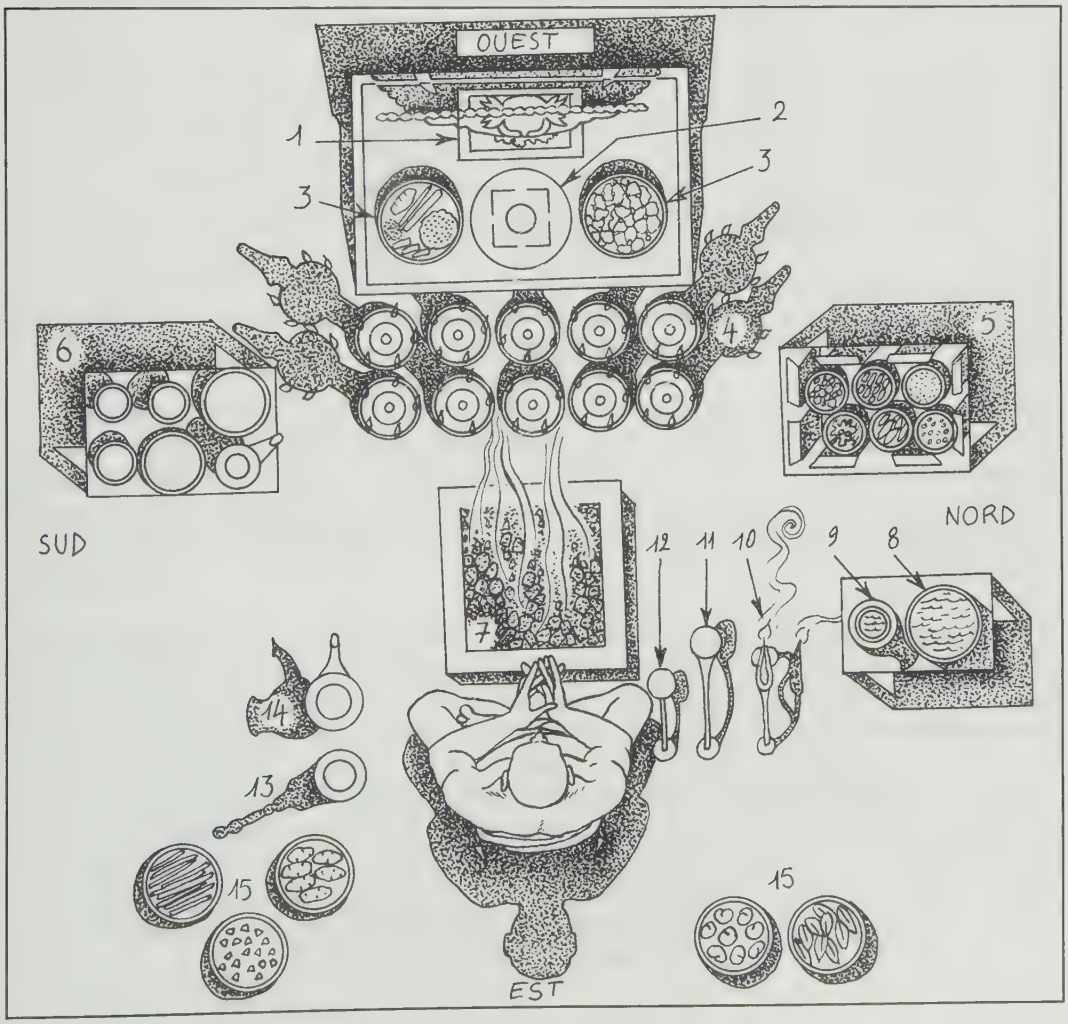
Il est facile de comprendre que l'exposé complet - ne serait-ce que d'une seule *pûjâ* - suffirait à remplir un épais volume. Nous avons donc choisi d'illustrer cette pratique en partant des mantras ou des pratiques mantriques qui se rattachent à elle, en citant seulement leur contexte. Pour ce faire nous ferons porter l'observation sur quelques unes des sections de la liturgie, tirées à chaque fois du culte d'une divinité différente, ce qui nous permettra ainsi de survoler le contexte de plusieurs parmi les principales *devatâ*.

Afin de mieux se rendre compte de ce contexte sur le plan de la disposition matérielle de la "scène liturgique", l'illustration de la page suivante sera certainement utile.

L'autel se trouve à l'Ouest. On y place la statue de la divinité (**1**), le *mandala* (**2**), ainsi que les offrandes de fleurs et d'aliments (**3**). Les lampes à huile sont disposées devant et latéralement (**4**). Sur une table au Nord-Ouest (**5**) on dépose les huit objets fastes (*astamangala*), qui sont : le miroir, la jarre, le taureau, le chasse-mouches, le *shrîvatsa* et le *svastika* (deux signes auspicieux), la conque, et la lampe, ici représentés en images, de même que des bols contenant de jeunes pousses ou d'autres offrandes. Sur une autre table, au Sud-Ouest, sont placés les cinq récipients de préparation et le récipient verseur pour le *pañchagavya* (**6**).

Dans le secteur de l'Est, par où l'on pénètre dans la pièce, se situe la zone plus spécialement "instrumentale". Devant le pratiquant se trouve le *kunda* (**7**), fosse servant aux oblations dans le feu. Une petite table, au Nord-Est, supporte deux pots remplis d'eau : le *shivakumbha* (**8**), qui représente *Shiva*, et le *vardhani* (**9**), plus petit et pourvu d'un goulot.

Immédiatement autour du pratiquant sont disposés les accessoires manuels (outre le *mâlâ*, qu'il porte sur lui) : la lampe portative (**10**) et les deux cuillers à oblations, la *sruchî* (**11**) et la *sruvâ* (**12**), auxquelles s'ajoutent la clochette rituelle (**13**) et le récipient à bec verseur pour l'oblation des liquides (**14**). A proximité sont déposés les plats et récipients (**15**) contenant les offrandes (herbes, fruits et autres aliments, liquides, produits pour les fumigations, etc...).



DISPOSITION DES LIEUX POUR LA *PÛJÂ*

Lorsqu'on assiste à la célébration du culte - que celui-ci soit individuel ou collectif - dans le cadre de l'hindouisme, on est frappé par cet aspect de "cuisine" qu'il évoque irrésistiblement : préparation des aliments et des ingrédients pour les offrandes, présence du feu, odeur des fumigations d'encens mais aussi des matières organiques qui se consument, utilisation de la vaisselle (plats, pots, récipients, cuillers), mais aussi de l'eau à de nombreux titres. Tout cet environnement dérive naturellement du culte védique dans lequel on pratiquait - de plus - des sacrifices d'animaux de façon systématique. Ceci évoque ni plus ni moins, finalement, que la préparation d'un repas de fête par un cuisinier de jadis, qui tuait également les animaux et les préparait ensuite, dans un luxe de technique et de précautions...

Mais il y a le verbe, utilisé de façon presque continue, et surtout de façon opérative. Car dans cette cuisine-là, le mot **agit**, le mot **actualise**, le mot **construit** !

Or, il ne faut pas oublier que la préoccupation de correspondance micro-macrocosmique (qui se trouve bien évidemment en relation avec la loi d'équivalence) est un souci constant dans la doctrine comme dans les rituels tantriques. Donc les actions, les actualisations, ou les constructions, vont s'opérer au niveau du pratiquant lui-même. C'est dans sa conscience que va se former, par le moyen des équivalences mantriques, la divinité qu'il "reçoit" en sa demeure. Il va devenir le temple de cette divinité et - si nous nous référons à la pratique des *yidam* du bouddhisme tantrique - il va devenir lui-même cette divinité.

Dès lors on comprend mieux que le corps mais aussi la conscience aient besoin d'être purifiés par les *abhiseka* (ablutions). On comprend aussi que les mantras servent ici à plusieurs usages : ils vont imprégner le pratiquant au moyen des *mâtrikânyâsa* (imposition des lettres) qui ont pour rôle d'incruster la substance du verbe dans celui qui va l'utiliser, ils vont créer cette divinité en lui au moyen des *anganyâsa* (imposition des membres), l'entourer de la "cour" qui lui convient par la liturgie de l'*âvarana* (la formation des "cercles"), mais ils vont servir également à accompagner les offrandes qu'on lui destine ainsi qu'à louer ses vertus. On remarquera que ces deux dernières fonctions ne consistent plus à **construire** la relation entre la divinité et le pratiquant mais à **entretenir** celle-ci.

Nous allons donc nous pencher successivement sur quelques pratiques, mais rappelons-nous que - selon notre option de base - nous en prélèverons uniquement les composantes qui concernent les mantras, encore ne les prélèverons-nous pas toutes car ce livre n'y suffirait pas. Nous avons choisi de présenter ici l'utilisation des mantras dans les contextes les plus caractéristiques, en omettant volontairement d'autres contextes qui sont cependant loin d'être inintéressants.

Les mantras des pratiques périphériques que sont les liturgies du piédestal et des "cercles" (*pîtha-pûja* et *âvarana*) seront décrits à travers le culte de *Ganesh*, quant aux "incorporations mantriques" (*nyâsa*), elles sont facilement observables dans le culte de *Kâlî*. Les deux formes extrêmes que sont les *mâlâmantra* et les *bîja* seront examinées respectivement dans le cadre des *pûja* de *Hanuman* et de *Nrisimha*. Voici donc la trame de ce chapitre, que nous achèverons par l'étude de la pratique populaire née de l'enseignement des *Purâna*.

Section 1

Les mantras du culte de *Ganesh* et la liturgie du piédestal

Particulièrement populaire dans l'hindouisme, *Ganesh*, ou encore *Ganesha*, *Ganapati*, *Vigneshvara*, est invoqué, comme nous l'avons vu, pour écarter les obstacles de toute sorte au moyen des mantras cités précédemment. Cependant, il est intéressant d'examiner spécialement l'usage beaucoup plus ésotérique des mantras qu'il suscite parmi ses dévots sincères.

Privilégiant l'exposé méthodique à la chronologie du rituel, nous allons donner successivement le *mûlamantra* de *Ganesh*, sa double imposition, suivie de la liturgie du piédestal qui contient elle-même la liturgie des "cercles" (*âvarana*), ces notions nous étant à présent connues, avant de citer les offrandes d'usage et quelques autres *mûlamantra* assignés à cette divinité. Rappelons que le *mûlamantra* est le mantra de base d'une divinité ou *ishta-devatâ*.

§ A : Le *mûlamantra* de *Ganesh* et son double *nyâsa*

Le *mûlamantra* est fondé sur la structure hexasyllabique suivante :

Vakratundâya hum.

Comme il est de tradition, on donne avec ce *mûlamantra* les indications appelées de façon générique *viniyoga* :

rishi : Bhârgava, chandas : Anustubh, devatâ : Vignesha, bîja : Vam, shakti : Yam, viniyoga : Japa.

Cette structure fait l'objet d'une double imposition. En gardant présent à l'esprit que le *mûlamantra* de *Ganesh* est *Ganesh*, il s'agit d'amener à l'état de manifestation **dans la conscience du pratiquant** d'une part le siège de la divinité, d'autre part la divinité elle-même. La première procédure est le *sadanga-nyâsa*, la seconde est le *sarvânga-nyâsa*.

Pour le *sadanga-nyâsa* (littéralement "fixation des parties du siège"), on ajoute le *pranava* avant chaque lettre du mantra et *namah* en finale, suivi de l'indication du doigt qui impose cette lettre (+ *namah*), puis de l'indication de la partie imposée (*anga*), avec une terminaison traditionnelle pour chaque *anga*. Ces terminaisons, et ces *anga*, ont fait l'objet d'explications dans le chapitre précédent. On peut figurer les mantras de ce *nyâsa* de la façon suivante.

MANTRAS D'IMPOSITION DU *SADANGA-NYÂSA* DE *GANESH*						
Formule d'imposition			**Nomination de l'agent d'imposition**		**Nomination de la partie du corps imposée**	
Pra nava	***Bîja* de chaque lettre**	**Finale**	**Indication du doigt servant à l'imposition du *nyâsa***	**Finale**	***Anga* d'imposition**	**Terminaison**
Om	***vam***	*namah*	*amgusthâbhyam*	*namah*	*hridayâya*	*namah*
"	***kram***	"	*tarjanîbhyâm*	"	*shirase*	*svâhâ*
"	***tum***	"	*madhyamâbhyâm*	"	*shikhâyai*	*vasat*
"	***dâm***	"	*anâmikâbhyâm*	"	*kavachâya*	*hum*
"	***yam***	"	*kanisthikâbhyâm*	"	*netratrayâya*	*vausat*
"	***hum***	"	*karatalakara-pristhâbhyâm*	"	*astrâya*	*phat*

Le *sarvânga-nyâsa*, quant à lui, s'impose sur les parties appelées respectivement *bhrû-madhya* (entre les sourcils), *kantha* (gorge), *hridaya* (coeur), *nâbhi* (nombril), *linga* (pénis), et *pâda* (pied) selon le schéma indiqué ci-dessous. On impose successivement les parties, puis le mantra entier tel que transcrit en dernière ligne. C'est d'ailleurs en raison de cette incorporation finale de la totalité du mantra que ce *nyâsa* porte le nom de *sarvânga*, *sarva* signifiant "tout, total".

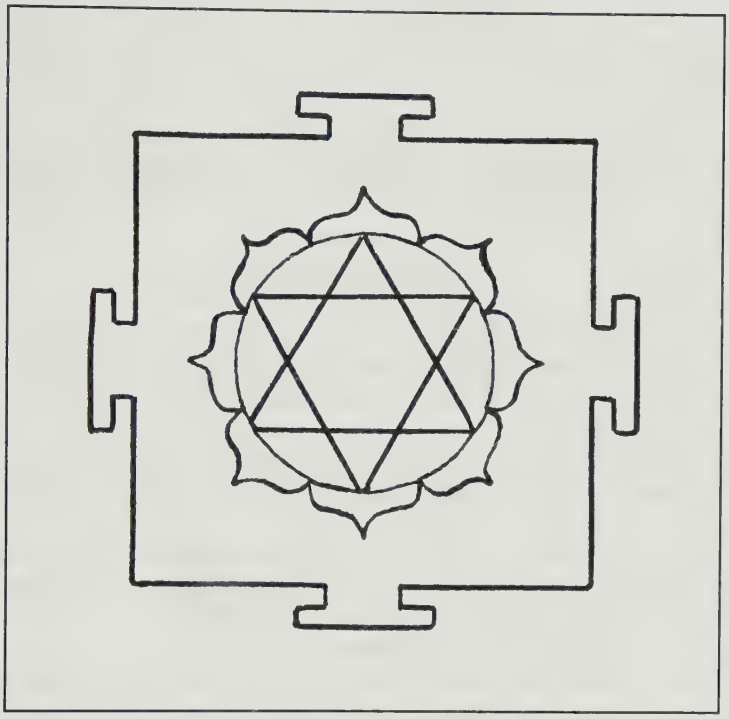
MANTRAS D'IMPOSITION DU *SARVÂNGA-NYÂSA* DE *GANESH*			
Pranava	***Bîja* de chaque lettre**	**Finale**	***Anga* d'imposition**
Om	***vam***	*namah*	*bhrûmadhye*
"	***kram***	"	*kanthe*
"	***tum***	"	*hridaye*
"	***dâm***	"	*nâbhau*
"	***yam***	"	*linge*
"	***hum***	"	*pâdayo*
Om	***Vakratundâya***	***hum***	***Sarvânge***

La représentation de *Ganesh*, le dieu à tête d'éléphant, est trop connue pour qu'il soit nécessaire de décrire sa visualisation. Le mantra doit être répété 600.000 fois, et un dixième de ce nombre doit être celui des *homa* (oblations) que l'on sacrifie à cette pratique. Il conviendra donc d'offrir 60.000 oblations, autrement appelées *astadravya* (littéralement "marchandise jetée"), composées de farines d'orge et de pois chiches mélangées, de canne à sucre, noix de coco, riz frit, bananes...

Cette partie du rituel est donc destinée à imprégner la conscience du pratiquant de la personne de *Ganesh*. Pour reprendre la comparaison que nous avons établie plus haut, l'invité de marque est à présent dans la maison, installé sur son trône.

§ B : La *pîtha-pûjâ* et l'*âvarana* de *Ganesh*

Pour la suite de la liturgie, il convient de garder présente à l'esprit la représentation du *yantra* de *Ganesh* telle qu'elle est illustrée ci-après.



GANESHA PÛJANA-YANTRA

Cette configuration va permettre d'organiser l'entourage de la divinité autour de son piédestal. Dans la liturgie du piédestal (*pîtha-pûjâ*) proprement dite, les divinités (du piédestal) sont alors honorées depuis *Âdhâra-Shakti* jusqu'à *Paratattva*. Les huit *shakti* sont également honorées dans les huit directions et la neuvième au centre, c'est-à-dire dans l'ordre : *Tîvrâ, Châlinî, Nandâ, Bhogadâ, Kâmarûpinî, Ugrâ, Tejovatî, Satyâ,* et *Vighna-nâshinî*. Le *pîthamantra* ("mantra du piédestal" ou "mantra du siège") est :

Vam sarvashaktikama lâsanâya namah.

qui débute par le *bîja* prescrit dans le *viniyoga* (cf. *supra*). Ce qu'on appelle "l'offrande du siège" est en réalité celle de ce *pîthamantra*, au moyen duquel on honore le siège de la divinité tout en visualisant celle-ci sur le piédestal. Puis l'on procède au culte du *sadanga* ("parties du siège") de *Ganesh* en y placant respectivement, sur les quatre côtés et au centre, les mantras suivants :

Gâm hridayâya namah.
Gîm shirase svâhâ.
Gûm shikhâyai vâsat.
Gaim kavachâya hum.
Gaum netra-trayâya vausat.

Ces mantras constituent le premier *âvarana* du siège, autrement dit le premier "cercle" autour de celui-ci.

Puis l'on poursuit dans les huit directions (à partir de l'Est) correspondant aux huit *shakti* qui sont : *Vidyâ, Vidhâtrî, Bhogadâ, Vighnaghâtinî, Nidhipradîpâ, Pâpaghnî, Punyâ*, et *Shashiprabhâ*, avec le mantra :

Gah astrâya phat.

Ceci constitue le second *âvarana* du siège. Afin de constituer le troisième, on honore ensuite, dans les huit pétales du lotus et dans cet ordre : *Vakratunda, Ekadamstra, Mahodara, Gajâsya, Lambodara, Vikata, Vighnarâja*, et *Dhûmravarna*.

Les quatrième et cinquième *âvarana* seront constitués en honorant les divinités des huit directions sur les pointes des huit pétales du lotus, puis leurs armes respectives.

Ganesh ayant été ainsi honoré à travers ses cinq *âvarana*, on passe au *japa* proprement dit, à raison de 10.000 répétitions par jour. On doit commencer (et terminer) la liturgie le quatrième jour de la lune, et observer un célibat de six mois.

Il existe plusieurs variantes des *upachâra* (190) de *Ganesh*, certaines prescrivant 108 oblations dans le feu chaque jour, d'autres 444 libations d'eau, quotidiennes également. Les aménagements techniques du rituel peuvent changer, mais la structure de base demeure, l'important étant d'en saisir le principe.

§ C : Autres mantras de la *pûjâ* de *Ganesh*

Après "extraction" (cf. *supra*, troisième partie, chapitre VI, section 1), il a été constitué d'autres *mûlamantra* de *Ganesh*, comme par exemple la structure à neuf syllabes :

Hasti pishâchi likhe svâhâ.

En ajoutant *Om Hrîm Gam* à ce mantra, on obtient la structure à douze syllabes :

Om Hrim Gam hasti pishâchi likhe svâhâ.

(190): Rappelons qu'il s'agit des différents "services" du culte, donc des hommages rendus à la divinité.

Il existe aussi le mantra de dix-neuf syllabes :

Om namah uchchhista-ganeshâya hasti pishâchi likhe svâhâ.

On obtient celui-ci en rajoutant une formule dévotionnelle au début. On trouve également une formule beaucoup plus abstruse, comportant trente-sept syllabes :

Om namo bhagavate ekadamstrâya hastimukhâya lambodarâya uchchhista mahâtmane âm krom hrîm gam ghe ghe svâhâ.

On doit effectuer la récitation du huitième au quatorzième jour suivant la nuit sans lune, à raison de 8.500 fois par jour.

Section 2

Les mantras du culte de *Kâlî* et la pratique du *nyâsa*.

Divinité faisant l'objet d'un culte tout particulier dans la pratique tantrique, *Kâlî* la noire (ou encore *Kâlikâ*) représente l'énergie, debout sur le corps de *Shiva*. Elle possède quatre bras, et ses attributs symboliques sont impressionnants : ceinture de bras coupés, collier de crânes, épée, tête fraîchement coupée... C'est le symbole de la dissolution et de la destruction de l'ignorance. On peut tout à fait comparer son personnage avec ceux des *yidam* du bouddhisme tantrique, dont elle constitue d'ailleurs une sorte de prototype.

Dans le même ordre d'idées que pour la section précédente, nous allons d'abord présenter le *mûlamantra* de *Kâlî* avant de nous attacher aux divers *nyâsa* qui font l'originalité de sa *pûjâ*. Nous terminerons sur quelques considérations particulières au culte de cette déesse.

§ A : Le *mûlamantra* de *Kâlî*

Le *mûlamantra* de *Kâlî* se présente sous la forme d'une structure de vingt-deux syllabes à la symétrie caractéristique :

Krîm krîm krîm // hûm hûm // hrîm hrîm // Daksine Kâlike // krîm krîm krîm // hûm hûm // hrîm hrîm // svâhâ.

Le *viniyoga* de ce mantra est donné ainsi :

rishi : Bhairava, chandas : Usnih, devatâ : Kâlî, bîja : Mâyâ, shakti : Dîrgha Varma, kîlaka : Krîm, viniyoga : Japa.

§ B : Les *nyâsa* de la *pûjâ* de *Kâlî*

Les rituels quotidiens d'imposition (*nyâsa*) comportent plusieurs parties et sont d'une relative complexité. Dans un premier temps, il s'agit d'imposer le *bîja Krîm* (qui est celui de *Kâlî*) afin de constituer le siège de la déesse. Nous sommes donc en présence d'un *sadanga-nyâsa*. Le *bîja* est imposé en utilisant les voyelles doubles ou considérées telles, c'est-à-dire : *â, î, û, ai, au, ah*. Cette opération se présente comme l'indique le tableau de la page suivante.

MANTRAS D'IMPOSITION DU *SADANGA-NYÂSA* DE *KÂLÎ*					
Formule d'imposition		**Nomination de l'agent d'imposition**		**Nomination de la partie du corps imposée**	
Pranava	***Bîja* de chaque lettre double**	**Indication du doigt servant à l'imposition du *nyâsa***	**Finale**	***Anga* d'imposition**	**Terminaison**
Om	*krâm*	*angusthâbhyâm*	*namah*	*hridayâya*	*namah*
"	*krîm*	*tarjanîbhyâm*	"	*shirase*	*svâhâ*
"	*krûm*	*madhyamâbhyâm*	"	*shikhâyai*	*vasat*
"	*kraim*	*anâmikâbhyâm*	"	*kavachâya*	*hum*
"	*kraum*	*kanisthikâbhyâm*	"	*netratrayâya*	*vausat*
"	*krah*	*karatalakara-pristhâbhyâm*	"	*astrâya*	*phat*

Puis on impose plusieurs fois la totalité des lettres de la *mâtrikâ*, ce qui constitue à chaque fois un *nyâsa* complet. Ces impositions, qu'on appelle *varna-* ou *mâtrikâ-nyâsa* s'effectuent comme suit :

- on impose d'abord les lettres en cinq groupes (suivis chacun de la terminaison *namah*) sur la tête, les mains, et les pieds :

- *Am Âm Im Îm Um Ûm Rim Rîm Lrim Lrîm namah,* sur la tête
- *Em Aim Om Aum Am Ah Kam Kham Gam Gham namah,* sur la main gauche
- *Nam Cham Chham Jam Jham Ñam Tam Tham Dam Dham namah,* sur la main droite
- *Nam Tam Tham Dam Dham Nam Pam Pham Bham namah,* sur le pied gauche
- *Mam Yam Ram Lam Vam Sham Sam Sam Ham Ksham namah,* sur le pied droit

- puis intervient une très longue série de *nyâsa*. On impose les énergies de *Kâlî* au moyen du *pranava*, puis des *bîja Shrîm, Klîm, Hrîm*, et *Krîm*, avant de procéder à l'imposition du *mûlamantra* de vingt-deux syllabes combiné lui-même avec toutes les lettres de la *mâtrikâ*. Afin de comprendre le processus on se basera sur le tableau de la page suivante, dans lequel il faudra, pour chaque *nyâsa*, substituer les éléments tels qu'indiqués à la suite du rituel.

Le culte de *Kâlî* est absolument typique des usages tantriques très complexes où l'on peut observer de nombreuses manipulations de mantras. Nous retrouvons ici les systèmes d'emboîtement étudiés dans le cadre des usages magiques : c'est un fait que *Kâlî* se prête admirablement à ces pratiques, dont certaines relèvent purement et simplement d'une magie aussi noire que la couleur de la déesse.

MÂTRIKÂNYÂSA DE LA *PÛJÂ* DE *KÂLÎ*				
Om	*Am*	*Om*	*namah*	*lalâte*
"	*Âm*	"	"	*mukhavritte*
"	*Im*	"	"	*daksa-netre*
"	*Îm*	"	"	*vâma-netre*
"	*Um*	"	"	*daksa-karne*
"	*Ûm*	"	"	*vâma-karne*
"	*Rim*	"	"	*daksa-nâsâyâm*
"	*Rîm*	"	"	*vâma-nâsâyâm*
"	*Lrim*	"	"	*daksa-gande*
"	*Lrîm*	"	"	*vâma-gande*
"	*Em*	"	"	*ûrdhvosthe*
"	*Aim*	"	"	*adharosthe*
"	*Om*	"	"	*ûrdhva-danta-panktau*
"	*Aum*	"	"	*adho-danta-panktau*
"	*Am*	"	"	*mûrdhni*
"	*Ah*	"	"	*mukhe*
"	*Kam*	"	"	*daksa-bâhu-mûle*
"	*Kham*	"	"	*daksa-bâhu-kûrpare*
"	*Gam*	"	"	*daksa-bâhu-manibandhe*
"	*Gham*	"	"	*daksa-bâhu-hastângulimûle*
"	*Ngam*	"	"	*daksa-bâhu-hastângulyagre*
"	*Cham*	"	"	*vâma-bâhu-mûle*
"	*Chham*	"	"	*vâma-kûrpare*
"	*Jam*	"	"	*vâma-manibandhe*
"	*Jham*	"	"	*vâma-hastângulimûle*
"	*Ñam*	"	"	*vâma-hastângulyagre*
"	*Tam*	"	"	*daksina-pâda-mûle*
"	*Tham*	"	"	*daksina-jânuni*
"	*Dam*	"	"	*daksina-gulphe*
"	*Dham*	"	"	*daksina-pâdângulimûle*
"	*Nam*	"	"	*daksina-pâdângulyagre*
"	*Tam*	"	"	*vâma-pâda-mûle*
"	*Tham*	"	"	*vâma-jânuni*
"	*Dam*	"	"	*vâma-gulphe*
"	*Dham*	"	"	*vâma-pâdângulimûle*
"	*Nam*	"	"	*vâma-pâdângulyagre*
"	*Pam*	"	"	*daksina-pârshve*
"	*Pham*	"	"	*vâma-pârshve*
"	*Bam*	"	"	*pristhe*
"	*Bham*	"	"	*nâbhau*
"	*Mam*	"	"	*udare*
"	*Yam*	"	"	*hridi*
"	*Ram*	"	"	*daksâmse*
"	*Lam*	"	"	*kakudi*
"	*Vam*	"	"	*vâmâmse*
"	*Sham*	"	"	*hridayâdi-daksa-hastântam*
"	*Sam*	"	"	*hridayâdi-vâma-hastântam*
"	*Sam*	"	"	*hridayâdi-daksa-pâdântam*
"	*Ham*	"	"	*hridayâdi-vâma-pâdântam*
"	*Lam*	"	"	*jathare*
"	*Ksham*	"	"	*mukhe*

L'opération doit ensuite être répétée selon le même schéma, en placant cette fois le *pranava* entre la double répétition de chaque lettre de la *mâtrikâ*, ce qui donne : *Am Om Am Namah Lalâte*, etc...

On poursuit avec le *bîja Shrîm*, de la même façon, pour obtenir : *Shrîm Am Shrîm Namah Lalâte*, etc...

On place alors le *bîja Shrîm* lui-même entre la double répétition de chaque lettre de la *mâtrikâ*, et l'on obtient : *Am Shrîm Am Namah Lalâte*, etc...

Puis c'est au tour du *bîja Klîm* de faire l'objet de cette double opération, ce qui donne une première série d'impositions de type : *Klîm Am Klîm Namah Lalâte*, etc..., suivie d'une seconde série du type : *Am Klîm Am Namah Lalâte*, etc...

Le *bîja Hrîm* suit le même parcours, et les impositions suivantes sont donc du type : *Hrîm Am Hrîm Namah Lalâte*, etc..., puis de type : *Am Hrîm Am Namah Lalâte*, etc...

C'est alors que les choses se compliquent ! Une nouvelle série de *nyâsa* est imposée par l'intermédiaire des *bîja* : *Rim, Rîm, Lrim, Lrîm*, entourés du double *bîja Krîm* avant et après, ce qui donne une suite du type : *Krîm Krîm // Rim Rîm Lrim Lrîm // Krîm Krîm // Namah // Lalâte*, etc...

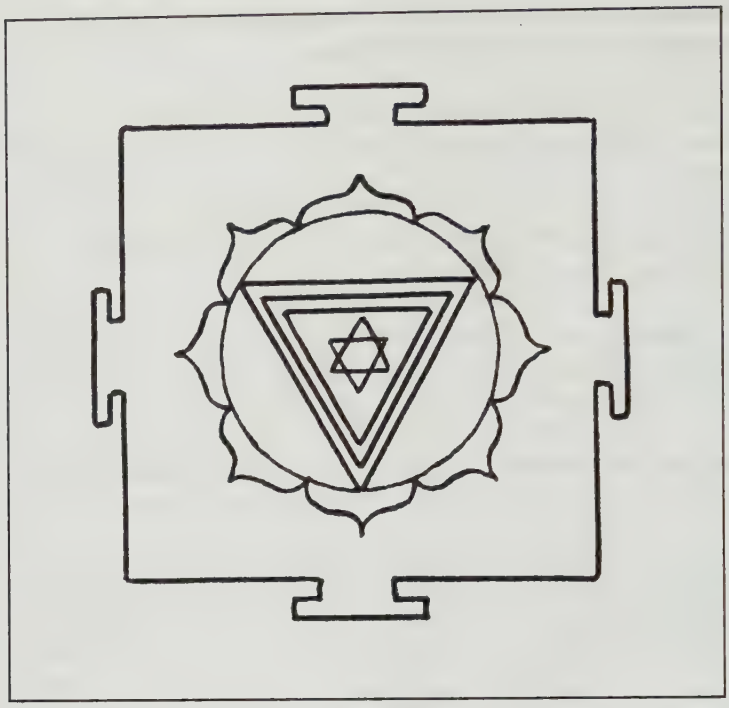
On intervertit à nouveau les trois premières sections de la série, afin d'obtenir une autre suite, du type : *Rim Rîm Lrim Lrîm // Krîm Krîm // Rim Rîm Lrim Lrîm // Namah // Lalâte*, etc...

Pour finir ce rituel, le *mûlamantra* de 22 syllabes lui-même s'associe à chaque lettre de la *mâtrikâ*, dans les deux sens ainsi que nous venons de le voir, ce qui donne par conséquent deux très longues séries : d'une part : *Am* + mantra de 22 syllabes + *Am Namah Lalâte*, etc..., et d'autre part : mantra de 22 syllabes + *Am* + mantra de 22 syllabes + *Namah Lalâte*, etc... Cette opération se termine par un *mâla* (donc 108 répétitions) du *mûlamantra* de *Kâlî*.

Deux rituels complémentaires sont prévus, l'un concernant l'imposition des *tattva*, et l'autre celle des *bîja*. La méditation accompagnée d'une visualisation de *Kâlî* peut alors intervenir, puis le *japa* proprement dit du mantra : 100.000 répétitions accompagnées d'un dixième de ce nombre (soit 10.000) d'oblations de fleurs de *Kanera*.

§ C : *Pîtha-pûjâ* et autres *mûlamantra* de *Kâlî*

Afin de visualiser la liturgie du piédestal de *Kâlî*, il convient de mentionner ici son *yantra* particulier, utilisant spécialement les *bîja Krîm* et *Hrîm*. Il en existe plusieurs interprétations et, cette étude n'étant pas consacrée aux *yantra*, le plus simple est d'en donner l'illustration de base la plus couramment admise, toute suscription mise à part (voir page suivante).



KÂLÎ PÛJANA-YANTRA

Dans le cas de la liturgie du piédestal (*pîtha-pûjâ*) de *Kâli*, les divinités du piédestal sont : *Jayâ, Vijayâ, Ajitâ, Aparâjitâ, Nityâ, Vilâsinî, Dogdhrî, Aghorâ*, et *Mangalâ*. Ce sont les "*shakti* du piédestal". Le *pîthamantra* (mantra du piédestal) est :

Hrîm kâlikâ yoga-pîthâtmane namah.

On honore le siège de la divinité en y plaçant respectivement les mantras suivants :

Om krah astrâya phat	aux quatre points cardinaux
Om krâm hridayâya namah	au Sud-Est
Om krîm shirase svâhâ	au Nord-Est
Om krûm shikhâyai vasat	au Sud-Ouest
Om kraim kavachâya hum	au Nord-Ouest
Om kraum netra-trayâya vausat	au centre

Nous passerons sous silence la procédure de constitution des différents "cercles" (*âvarana*), car elle mobilise un très grand nombre de mantras. L'important, d'ailleurs, est plutôt de comprendre que ces "cercles" sont destinés à sacraliser l'objet du culte dans la conscience du pratiquant. Le mot sanskrit *âvarana* ("cercle") possède aussi le sens de "bouclier", mais encore celui de "serrure", donc dans les trois cas celui d'une protection. Cependant on notera qu'il y a une notion de chose cachée dans ces mots, et finalement une volonté de sceller l'objet du culte. On reconnaît dans cette ambiguïté l'une des méthodes favorites du tantrisme.

Le mantra de *Kâlî* doit être répété 200.000 fois, la moitié de jour et l'autre de nuit. Un dixième de ce nombre sera consacré aux oblations.

La déesse *Kâlî* est l'une des favorites des rituels dits "de la main gauche". On ne s'étonnera donc pas que cette divinité fasse l'objet de pratiques dont nous avons déjà parlé à propos du tantrisme, à savoir des rituels qu'on pourrait qualifier à première vue de morbides ou de licencieux. Mais il ne faut pas oublier que leur symbolisme doit être pris au second degré, et le *sândhya-bhâshya* ou "langage crépusculaire" à un degré supérieur encore ! En voici quelques exemples :

- répéter le mantra 10.000 fois en contemplant l'organe sexuel d'une belle femme, ou encore assis dans un cimetière la nuit,

- assis, nu, sur la poitrine d'un cadavre dans un lieu de crémation, honorer la déesse d'une offrande de mille fleurs d'*arka* barbouillées de sa propre semence, en répétant à chaque fois le *mûlamantra* de *Kâlî*,

- méditer, nu, sur l'organe sexuel d'une femme en période de menstrues, tout en répétant le *mûlamantra* de *Kâlî* 10.000 fois,

- le huitième jour après la nouvelle lune, à minuit, effectuer des oblations de chair de chat, de mouton, de chameau, ou de buffle, avec les os, la peau et les poils.

Quittons ces considérations ambiguës, empreintes du *sândhya-bhâshya*, pour évoquer à nouveau les mantras. Il existe en effet d'autres formules destinées à *Kâlî*, que l'on utilise en tant que *mûlamantra* de cette déesse. Citons évidemment le *bîja Krîm*, employé comme mantra monosyllabique, mais aussi le trisyllabique ***Krîm hûm hrîm***. On pratique aussi couramment la structure à six syllabes : ***Krîm Kâlike svâhâ***.

A partir de ces structures on a formé les mantras ci-après :

- en quinze syllabes :

Krîm krîm krîm hûm hûm hrîm hrîm Daksine Kâlike svâhâ.

- en vingt et une syllabes :

Om hrîm hrîm hûm hûm krîm krîm krîm Daksine Kâlike krîm krîm krîm hûm hûm hrîm hrîm.

Un *japa* de 100.000 unités est généralement recommandé pour développer suffisamment ces formules mantriques.

Section 3

Les mantras du culte de *Hanuman* et la pratique du *mâlâmantra*

Le dieu-singe volant, grand guerrier aux pouvoirs surnaturels, constitue un merveilleux support de la pratique mantrique dans les usages dévotionnels. On l'invoque au moyen de *bîja* particulièrement ésotériques, et il fait l'objet de *mâlâmantra* typiques. Nous présenterons d'abord, comme dans les exemples précédents, son *mûlamantra*. Puis nous dirons quelques mots de l'usage de son *yantra*, avant de citer les autres mantras qui lui sont consacrés, en particulier deux structures caractéristiques très longues (*mâlâmantra*).

§ A : Le *mûlamantra* de *Hanuman* et ses *nyâsa*

Le *mûlamantra* de *Hanuman* comporte douze syllabes, dont une série de *bîja* basée sur le très occulte *Hsraum*, et s'énonce ainsi :

Haum hsphrem khphrem hsraum hskhphrem hsaum hanumate namah.

Le *viniyoga* de ce mantra est le suivant :

rishi : Râmachandra, chandas : Jagatî, devatâ : Hanuman, bîja : Hsraum, shakti : Hsphrem, viniyoga : Mamâbhîsta siddhaye jape.

Le *sadanga-nyâsa* peut paraître de proportions réduites, pour une divinité qui génère par ailleurs des formulations pléthoriques. Il se résume à l'imposition des six *bîja* du mantra ci-dessus au moyen de la nomination des *anga*, suivie à chaque fois de la finale védique correspondante, comme le montre le tableau suivant.

MANTRAS D'IMPOSITION DU *SADANGA-NYÂSA* DE *HANUMAN*		
***Bîja* imposé**	***Anga* d'imposition**	**Terminaison**
Haum	*hridayâya*	*namah*
Hsphrem	*shirase*	*svâhâ*
Khphrem	*shikhâyai*	*vasat*
Hsraum	*kavachâya*	*hum*
Hskhphrem	*netratrayâya*	*vausat*
Hsaum	*astrâya*	*phat*

L'imposition successive des lettres du mantra s'effectue respectivement sur la tête, le front, les yeux, la bouche, la poitrine, les bras, le coeur, le ventre, le nombril, le pénis, les genoux, et les pieds, selon la formulation du tableau ci-après.

MANTRAS D'IMPOSITION DU *SARVÂNGA-NYÂSA* DE *HANUMAN*		
Lettre imposée	**Terminaison**	***Anga* d'imposition**
Haum	*namah*	*mûrdhni*
Hsphrem	"	*lalâte*
Khphrem	"	*netrayoh*
Hsraum	"	*mukhe*
Hskhphrem	"	*kanthe*
Hsaum	"	*bâhvoh*
Ham	"	*hridi*
Num	"	*kuksyoh*
Mam	"	*nâbhau*
Tem	"	*linge*
Nam	"	*jânvoh*
Mah	"	*pâdayoh*

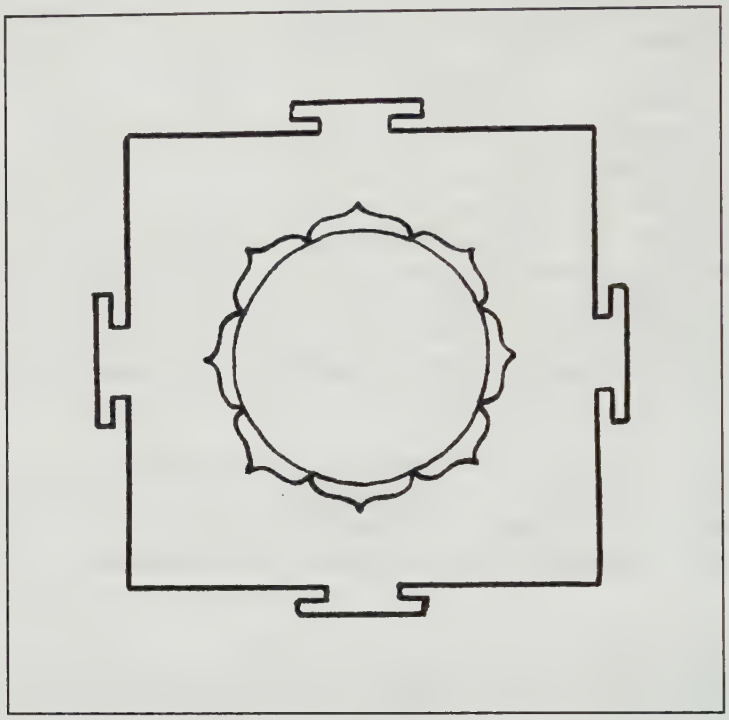
Il existe aussi une imposition mot par mot (*pada-nyâsa*), que plusieurs traditions utilisent volontiers. Dans le cas de ce mantra, elle s'effectue respectivement sur la tête, le front, la bouche, le coeur, le nombril, les cuisses, les mollets, et les pieds, et se présente comme suit :

MANTRAS D'IMPOSITION DU *PADA-NYÂSA* DE *HANUMAN*		
Mot imposé	**Terminaison**	***Anga* d'imposition**
Haum	*namah*	*mûrdhni*
Hsphrem	"	*lalâte*
Khphrem	"	*mukhe*
Hsraum	"	*hridi*
Hskhphrem	"	*nâbhau*
Hsaum	"	*ûrvo*
Hanumate	"	*janghayoh*
Namah	"	*pâdyoh*

Le *japa* du *mûlamantra* de *Hanuman*, *mûlamantra* que nous avons donné à la page précédente, doit comporter douze mille répétitions, et mille deux cents oblations d'un mélange de lait, de caillé, de beurre clarifié, et de riz entier.

§ B : Le *yantra* de *Hanuman*

Certains *yantra* de *Hanuman* peuvent atteindre une grande complexité, aussi nous contenterons-nous du schéma le plus simple, les autres n'en étant d'ailleurs que des extensions. Voici ce *yantra*.



HANUMAT PÛJANA-YANTRA

On pratique le culte de *Hanuman* à l'aide de ce *yantra*, et l'on pourrait même dire que l'on honore la divinité **dans le *yantra***. En effet, c'est aussi **l'objet** que l'on divinise, or dans ce cas ce qu'on pourrait prendre pour le culte d'un objet est en fait le culte d'un dieu, et au troisième degré le culte d'un principe cosmique. En dernière analyse, sur la plus haute marche de la pratique religieuse, c'est le Créateur lui-même que l'on honore à travers l'un de ses principes de manifestation. Car la fonctionnalité d'espèce religieuse recouvre plusieurs situations et plusieurs niveaux. Il faut donc établir une distinction entre les *yantra* à usage de talismans, qui sont l'apanage des pratiques superstitieuses et profanes, et les *yantra* à usage d'objets de sacralisation, qui sont les instruments d'une pratique dévotionnelle.

Le problème est que l'on retrouve les mêmes divinités aux différents niveaux de la hiérarchie des pratiques, et il s'avère donc difficile de discerner la véritable nature ou le véritable but d'un rituel tant qu'on ne connaît pas les intentions réelles de celui qui l'effectue. Toutefois, les méthodes très précises de sacralisation que la véritable dévotion implique sont assez rapidement reconnaissables, car alors on retrouve toujours la procédure de localisation des divinités en fonction de points du *yantra* orientés dans l'espace, depuis la périphérie jusqu'au centre, précaution qu'ignorent généralement les pratiques inférieures (quoiqu'il y ait des exceptions).

Nous avons vu que ces implantations locales des divinités dans le *yantra*, on pourrait dire cette construction successive de la divinité à travers les "protections" et les nominations, se fait sous forme d'autant de mantras qu'il y a d'opérations : on placera les différents éléments constitutifs aux points représentant les directions de l'espace, les angles de la figure, les pétales du lotus, etc... Ce "morcellement" est d'ailleurs à mettre en parallèle avec celui du mantra lorsqu'on "l'impose", par le rituel du *nyâsa*, aux différentes parties du corps du pratiquant, le mantra lui-même étant "découpé" - comme nous l'avons expliqué - en plusieurs "membres" ou "morceaux" (*anga*), ce qui multiplie les combinaisons de ses formules constitutives.

Les utilisations magico-profanes des mantras et *yantra* de *Hanuman* étant nombreuses, en raison de son ardeur guerrière, nous citerons les mantras traditionnels qui l'invoquent de façon dévotionnelle plutôt que de nous attacher au détail des innombrables formules, oblations, amulettes, bannières, et autres pratiques accessoires, dont on pourrait aisément tirer un livre.

§ C : Autres *mûlamantra* et *mâlâmantra* de *Hanuman*

On tire du mantra présenté en préliminaire le *bîjamantra* suivant :

Hsphrem khphrem hsraum hskhphrem hsaum.

On y reconnaît cinq *bîja* sur les six que compte le *mûlamantra*. Par extension, on trouve aussi un *bîjamantra* de onze éléments, dans lequel ces *bîja* sont également utilisés :

Om aim shrîm hrâm hrîm hrûm hsphrem khphrem hsraum hskhphrem hsaum.

On trouve aussi un mantra de dix-huit syllabes, qui se présente de la façon (intelligible) suivante :

Namo bhagavate Âñjaneyâya mahâbalâya svâhâ.

Enfin, le culte de *Hanuman* nous donne l'occasion de citer deux *mâlâmantra* ou "mantras en guirlande" (voir troisième partie, chapitre V, section 4), structures très longues qui comportent respectivement 125 et 588 syllabes. La première se présente ainsi :

[Om // vajrakâya-vajratunda-kapilapingala-ûrdhvakesha mahâbala-raktamukha-tâdijjihva-mahârudra damstrotkataka // ha ha // karâline mahâdridha prahârin-lankeshvara-badhâya mahâsetu-bandha mahâshaila-pravâha gaganechara ehyehi bhagavan mahâbala parâkrama bhairavâjñâpaya ehyehi mahâraudra dîrghapuchchhena vestaya vairinam // bhañjaya bhañjaya // hum phat.]

Le second *mâlâmantra* est le suivant :

[Om // aim shrîm hrâm hrîm hrûm // haum hsphrem khphrem hsraum haskhphrem // Om // namo Hanumate prakata-parâkrama âkrântadinmandala-yashovitâna dhavalîkrita jagattritaya vajra // dehajvaladagni sûryakoti samaprabhatanûruha-rudrâvatâra // lankâpurî-dahanodadhilanghana-dashagrîva-shirah kritântaka sîtâshvâsana-vâyu suta // Añjanâgarbhasambhûta shrî râma lakshmanânandakarakapi-sainya-prâkâra-sugrîva-sankhyakârana-bâlinibarhana-kârana-drona-parvatotpâtana // Ashoka-vana-vidâranâksakumârakachchhedana vana raksâkara-samûha-vibhañjana brahmâstra-brahmashakti-grasana laksmana shaktibheda-nivârana vishalyausadhi-samânayana bâlodita-bhânu mandala-grasana meghanâda homa-vidhvamsana // indrajidvadhakârana sîtâ-raksaka râksasî-sangha-vidârana kumbhakaranâdi-vadha-parâyana // shrîrâmabhakti-tatparasamudra-vyomadruma-langhana mahâsâmarthya-mahâtejah-puñja-virâjamâna // svâmîvachana sampâditârjuna-samyugasahâya kumâra brahmachârin // gambhira-shabdodaya daksinâshâ mârtanda meru-parvata // pîthakârchana sakala-mantrâgamâchâryamama-sarvagraha-vinâshana sarva-jvarochchhâtana sarva-visa-vinâshana sarvâpattinivârana sarva-dusta // nibarhana sarva vyâgharâdi-bhayanivârana sarva-shatruchchhedana mama-parasyacha tribhuvanapum-strînapunsakâtmakam sarva-jîva-jâtam // vashaya vashaya // mamâjñâkârakam // sampâdaya sampâdaya // nânânâmadheyâna-sarvânrâjñah saparivârânmama sevakân // kuru kuru // sarvashastrâstra-visâni // vidhvamsaya vidhvamsaya // hrâm hrîm hrûm hâ hâ hâ ehyehi // hsaum hskhphrem hsraum khphrem hsphrem // sarvashatrûn han han // paradalâni-parasainyâni // ksobhaya ksobhaya // mama-sarvakârya-jâtam // sâdhaya sâdhaya // sarvadusta-durjana-mukhâni // kîlaya kîlaya // ghe ghe ghe // hâ hâ hâ // hum hum hum // phat phat phat // svâhâ.]

Ce très long *mâlâmantra* (de 588 syllabes) est aussi connu sous le nom de "mantra de plus de cinq cents syllabes". Les barres de séparation ont été rajoutées pour indiquer la ponctuation dans la prononciation de cette formule, comme de la précédente.

Section 4

Les mantras du culte de *Nrisimha* et la pratique du *bîja*

Nous aborderons successivement, et brièvement, les trois *bîjamantra* puis un *mûlamantra* de *Nrisimha*, avant de donner le *yantra* de cette divinité et la composition de la nombreuse assemblée qui l'occupe.

§ A : Mantras de *Nrisimha*

La présente section n'est pas longue. En effet il s'agit, dans le cadre du culte de *Nrisimha*, de structures très courtes, au contraire de celle que nous avons pu observer *supra*, chapitre III, section 2, destinée à *Nrisimha* elle aussi, qui s'alourdissait de formules d'hommage et d'injonction, caractéristiques des usages profanes ou de basse magie.

Ce que nous allons exposer tout d'abord est du domaine des *bîjamantra*. Les trois mantras qui suivent ont *Atri* pour *rishi*.

La première formule tient en un seul *bîja*, qui est bien évidemment celui de *Nrisimha*, à savoir ***Ksraum***, considéré à la fois comme *bîja* et comme *mûlamantra*. Cette particularité fait du dieu-lion un fixatif privilégié de la pratique des *bîja*.

Le *sadanga-nyâsa* est formé de ce *bîja*, successivement associé aux six voyelles longues, ainsi que le montre le tableau ci-dessous :

MANTRAS D'IMPOSITION DU *SADANGA-NYÂSA* DE *NRISIMHA*		
***Bîja* imposé**	***Anga* d'imposition**	**Terminaison**
Ksrâm	*hridayâya*	*namah*
Ksrîm	*shirase*	*svâhâ*
Ksrûm	*shikhâyai*	*vasat*
Ksraim	*kavachâya*	*hum*
Ksraum	*netratrayâya*	*vausat*
Ksrah	*astrâya*	*phat*

La seconde formule est un *bîjamantra* tri-syllabique :

Hrîm ksraum hrîm.

Son *sadanga-nyâsa* consiste en l'imposition du mantra entier (donc des trois syllabes), selon la formule maintenant bien connue :

MANTRAS D'IMPOSITION DU *SADANGA-NYÂSA* DE *NRISIMHA*		
***Bîja* imposés**	***Anga* d'imposition**	**Terminaison**
Hrîm ksrâm hrîm	*hridayâya*	*namah*
Hrîm ksrîm hrîm	*shirase*	*svâhâ*
Hrîm ksrûm hrîm	*shikhâyai*	*vasat*
Hrîm ksraim hrîm	*kavachâya*	*hum*
Hrîm ksraum hrîm	*netratrayâya*	*vausat*
Hrîm ksrah hrîm	*astrâya*	*phat*

La troisième formule est encore un *bîjamantra* tri-syllabique :

Om ksraum Om.

Son *sadanga-nyâsa* s'accomplit selon les termes suivants :

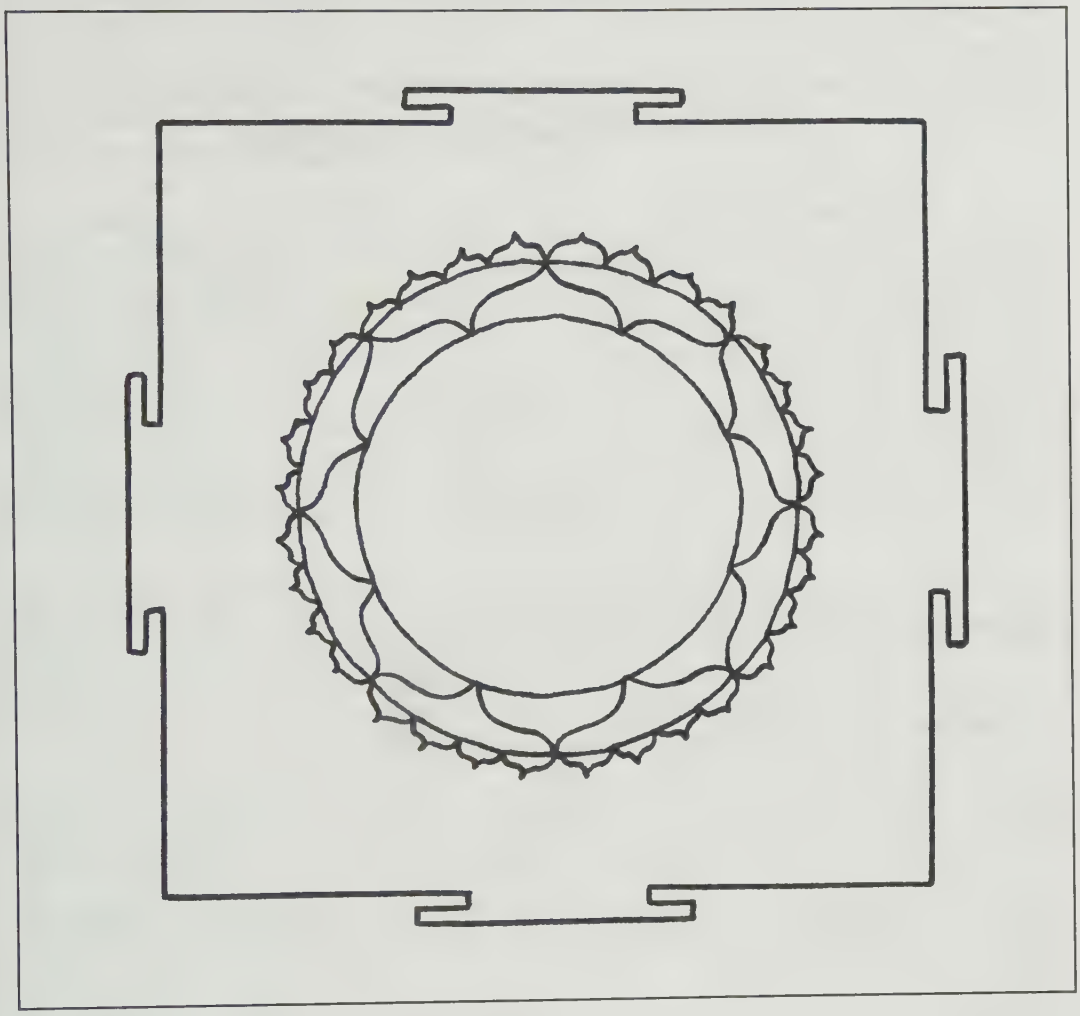
MANTRAS D'IMPOSITION DU *SADANGA-NYÂSA* DE *NRISIMHA*		
***Bîja* imposé**	***Anga* d'imposition**	**Terminaison**
Om ksrâm Om	*hridayâya*	*namah*
Om ksrîm Om	*shirase*	*svâhâ*
Om ksrûm Om	*shikhâyai*	*vasat*
Om ksraim Om	*kavachâya*	*hum*
Om ksraum Om	*netratrayâya*	*vausat*
Om ksrah Om	*astrâya*	*phat*

Si ces trois *sadanga-nyâsa* s'effectuent de manières différentes, c'est bien entendu qu'ils correspondent à l'imposition de trois mantras différents, à partir desquels on manifeste trois sièges différents pour la divinité. On remarquera aussi que le *bîja Ksraum* se trouve pour ainsi dire "décliné" dans chaque cas, avec les voyelles doubles (qui représentent les énergies - cf. troisième partie, chapitre II, section 1), ce qui est normal étant donné son statut de *bîja* principal.

Pour mémoire, ces mantras de *Nrisimha* doivent être répétés 100.000 fois, et faire l'objet de 10.000 oblations de gâteau de riz. En revanche, c'est 800.000 fois qu'il faudra répéter le mantra octosyllabique qui suit :

Jaya jaya Shrî Nrisimha.

§ B : Description du *yantra* de *Nrisimha*



NRISIMHA PÛJANA-YANTRA

Les huit divinités associées aux quatre directions principales du *yantra* ainsi qu'aux quatre directions secondaires sont, dans l'ordre : *Khageshvara, Shamkara, Shesanâga, Shatânanda, Shrî, Hrî, Dhriti*, et *Pusti*.

Les 32 noms associés à *Nrisimha* et correspondant aux 32 pétales extérieurs du *yantra* sont respectivement : *Krishna, Rudra, Mahâgora, Bhîma, Bhîsana, Ujjvala, Karâla, Vikarâla, Daityânta, Madhusûdana, Raktâksa, Pingalâksa, Âñjana, Dîpateja, Sughona, Hanu, Vishvâksa, Râksasânta, Vishâla, Dhûmrakeshava, Hayagrîva, Ghanasvara, Meghanâda, Meghavarna, Kumbhakarna, Kritântaka, Tîvrateja, Agnivarna, Mahogra, Vishvabhûsana, Vighnaksama, Mahâsena.*

Section 5

Les mantras puraniques, ou l'expression populaire de la dévotion

La pratique des mantras de dévotion n'est pas des plus simples, comme on a pu le voir, mais ceci est commun à de nombreux niveaux de pratique mantrique, même à usage "profane". On pourrait penser que le tantrisme a compliqué les rituels en y greffant de nombreuses pratiques incidentes, ou encore que la superposition des concepts au cours de l'histoire a eu pour résultat ces liturgies dithyrambiques, à l'aspect parfois confus, consacrées aux divinités de l'hindouisme. Mais n'oublions pas que la complexité des rituels remonte aux origines, et que les pratiques védiques, sacrificielles en particulier, comportaient déjà un luxe de manipulations, invocations, et oblations, dont la stricte observance rendait la pratique peu accessible au peuple et nécessitait l'existence d'un clergé en la personne d'officiants spécialisés.

L'invocation mantrique d'espèce religieuse n'est donc pas devenue complexe, elle l'était dès le début. Par contre, il est exact que l'enchevêtrement des doctrines successives a rendu encore plus difficile aux fidèles la compréhension d'une pratique dévotionnelle génétiquement abstruse. Et l'immense masse populaire, dont le niveau de culture était incompatible avec ces subtilités, appelait de ses voeux une religion plus accessible. Ce désir fut comblé avec l'arrivée des récits mythologiques appelés *Purâna*.

On pourrait appliquer à cette situation l'adage de l'*Indiculus de gratia Dei* de la théologie catholique : "*Lex orandi, lex credendi*" ("La norme de la prière est la norme de la foi"). Dans une première acception l'on considère que la foi se mesure à l'aune de la prière, ce qui signifierait qu'une oraison inadéquate implique une foi défaillante. Une interprétation ultérieure, et semble-t-il plus juste, estime plutôt que la foi découle de la nécessité de la prière.

Cette double considération illustre parfaitement le problème de la pratique populaire vis-à-vis de la dévotion avant et après les *Purâna*. Dans la période antérieure, de nombreux fidèles se culpabilisaient de leur incompétence en matière d'oraison, alors qu'après la diffusion des *Purâna* c'est le besoin de dévotion qui a justifié leur foi, donc du même coup la pertinence de leur pratique.

Peut-être était-ce également une réaction contre l'élitisme du brahmanisme ? Toujours est-il que cette forme populaire connût un très grand succès, qui subsiste encore de nos jours. De quoi s'agit-il exactement ?

Les *Purâna* (littéralement "vieilles histoires") sont constitués de dix-huit récits principaux, plus dix-huit *Upa-Purâna* subsidiaires, le tout se présentant sous forme de légendes basées sur les dieux et présentant ceux-ci de façon populaire et simplifiée par rapport à la théologie des *Veda*. C'est bel et bien des *Purâna* qu'est tirée la conception schématique de la trinité hindoue : *Brahma* (création), *Vishnu* (conservation), et *Shiva* (destruction).

Loin des spéculations intellectuelles des *Upanishad*, par exemple, les *Purâna* exposent la théorie des cycles cosmiques (*kalpa*), des "jours de *Brahma*", mais aussi la doctrine des *avatâra* ou incarnations successives de *Vishnu* (191), entre autres... D'une façon générale, car il existe des exceptions, les *Purâna* traitent de la création, de la fin et de la renaissance du monde, des théogonies et des généalogies théogoniques, de l'influence des *Manu* (192), et de la biographie de ceux-ci. Ces cinq thèmes sont appelés *pañcha-lakshana* ("cinq signes", qui sont les marques d'un *Purâna*).

Selon que les *Purâna* concernent *Brahma*, *Vishnu*, ou *Shiva*, on les appelle *Brahmana-Purâna*, *Vaishnava-Purâna*, ou *Shaiva-Purâna*. Les dix-huit *Purâna* se divisent donc ainsi :

Brahmana-Purâna	*Vaishnava-Purâna*	*Shaiva-Purâna*
Brahma-Purâna	*Vishnu-Purâna*	*Matsya-Purâna*
Brahmavaivarta-Purâna	*Bhâgavata-Purâna*	*Linga-Purâna*
Vâmana-Purâna	*Padma-Purâna*	*Skanda-Purâna*
Brahmânda-Purâna	*Nârada-Purâna*	*Kûrma-Purâna*
Mârkandeya-Purâna	*Garuda-Purâna*	*Shiva-Purâna*
Bhavishya-Purâna	*Varâha-Purâna*	*Agni-Purâna*

Les dix-huit *Upa-Purâna* se nomment respectivement *Sanatkumâra, Nârasimha, Nandi, Shivadharma, Daurvâsa, Nâradîya, Kâpila, Mânava, Aushasana, Brahmânda, Vâruna, Kâlikâ, Mâheshvara, Sâmba, Saura, Parâshara, Mâricha,* et *Bhârgava*.

Les *Purâna* ont été écrits entre le VIe et le XVIe siècle de notre ère, et ont manifestement fait l'objet de modifications successives. Sur le plan formel, ils se présentent en vers, un peu à la manière des *Itihâsa* (littéralement "Il était une fois", épopées mettant en scène des personnages fabuleux). On estime à plus de quatre cent mille le nombre de vers des dix-huit *Purâna* principaux ! C'est assez dire l'ampleur de la matière...

On peut considérer les *Purâna* de différentes manières. La première consiste à estimer, comme nous venons de le faire, qu'ils ont été un ensemble simplificateur permettant une revalorisation de la pratique populaire. La seconde a été exprimée par des auteurs célèbres (Sri Aurobindo), ou d'ailleurs moins célèbres (Dr. Benoytosh Bhattacharya), et considère que les *Purâna* ont servi, en fait, à exprimer le sens caché des *Veda*, dont ils sont non pas les substituts mais les compléments. Ainsi les trois mondes védiques, que les *rishi* ont nommés *bhûr bhuvah svah* et auxquels on a ajouté ultérieurement *mahas*, deviennent-ils sept mondes dans les *Purâna* (comme dans le *Vedânta*), sept mondes qui correspondent aux sept fleuves qui sont eux-mêmes sept courants de conscience dans l'océan de l'être (193).

---

(191): Voir deuxième partie, chapitre II, section 2, § B, 1.

(192): Il s'agit, dans les *Purâna*, des quatorze souverains successifs qui marquent de leur influence la condition humaine depuis les mondes supérieurs d'où ils agissent.

(193): En général les océans, dans le langage symbolique des *Veda*, représentent les différents plans de conscience, tout comme dans les *Purâna*, lesquels empruntent souvent aux allégories védiques.

Accessoirement, il faut mentionner que les dieux des *Purâna* et ceux des *Veda* sont en relation sinon d'identité du moins de similitude, et en tout cas de filiation directe. *Brahmanaspati, Vishnu*, et *Rudra* sont les prototypes de la trinité puranique *Brahma, Vishnu*, et *Shiva*, tout comme *Agni* est le modèle védique du *Skanda* puranique. Si la principale originalité des *Purâna* n'est donc pas d'ordre théogonique, elle n'en concerne pas moins le domaine théologique dans la mesure où il s'agit d'une relation avec la divinité, et en l'occurrence d'une relation affective qu'on appelle la *bhakti*.

Là où la religion védique, au sens strict du terme, prescrit une approche technique de la divinité, approche qui se traduit par des rites complexes, la religion des *Purâna* s'exprime par une attitude de dévotion fervente. *Bhakti* signifie "ferveur, dévotion". On connaît les applications de cet idéal dans le *Bhakti-Yoga*, depuis la simple concentration sur la divinité choisie (*ishta-devatâ*) jusqu'à l'amour extatique où l'on perd jusqu'à la conscience de soi-même. Nous sommes loin des préoccupations intellectuelles, et peut-être assez proches de l'attitude des pères hésychastes de l'occident chrétien dont nous avons traité dans la première partie de ce livre.

Nous y disions en effet que la pratique hésychaste est avant tout une prière du coeur, fondée sur l'amour simple et profond de Dieu. Cette attitude, diamétralement opposée aux spéculations et querelles théologiques des premiers siècles, ressemble à celle des *bhakta* (adeptes de la *bhakti*) par rapport au grand mouvement spéculatif qui a précédé les *Purâna* et en particulier par rapport à la démarche des brahmanes. Il faut noter, d'ailleurs, que l'hésychasme est historiquement situé entre les VIe et XIVe siècles (même s'il se poursuit après cette époque) et se trouve donc placé en parallèle avec la production des *Purâna*. Mais surtout, la prière des hésychastes consiste en une répétition du nom du Seigneur, répétition associée à la respiration et donc au souffle, ce qui nous ramène évidemment aux mantras.

Dans le cadre de la pratique des *bhakta*, la répétition du nom de la divinité constitue l'élément central, puisqu'en bonne logique mantrique le nom de l'*ishta-devatâ* est l'*ishta-devatâ*. Le *nâma-japa* (littéralement "répétition du nom") représente donc un acte d'adhésion à la divinité, dans une démarche certes dualiste mais néammoins sincèrement mystique car impliquant le dépassement de la personne. L'amour permet de rejoindre la divinité au moyen de la prière, ce que pourrait aussi fort bien exprimer notre adage "*Lex orandi, lex credendi*".

La répétition (des centaines de milliers et même des millions de fois) du nom de l'*ishta-devatâ* devient une pratique attestée au XIIIe siècle de notre ère, avec le *Bhâgavata-Purâna* et le *Skanda-Purâna*, qui sont respectivement vishnuite et shivaïte. Il convient toutefois de distinguer l'invocation des nombreux noms d'une même divinité (exercice que l'on appelle *nâmastotra* ou "éloge du nom") de la répétition multiple du même nom (qui constitue *stricto sensu* le *nâma-japa*). Ces pratiques n'excluent pas, cependant, l'emploi des structures mantriques précédemment établies, ainsi les *Purâna* font-ils usage du *pranava Om*, ainsi reprennent-ils d'anciens mantras védiques, ainsi également font-ils mention de l'*ajapa-japa*... ou encore des mantras calés sur la respiration. Les techniques strictement tantriques, et les *bîja*, en revanche, dont la complexité rebute souvent l'esprit populaire, semblent avoir peu inspiré les auteurs des *Purâna*, ce qui se comprend.

Les mantras puraniques, dans l'esprit de ces textes, présentent la particularité, par rapport aux autres mantras de dévotion, d'être des structures simples. Au niveau de la forme, ils peuvent se résumer au nom seul de l'*ishta-devatâ*, ce qui doit être considéré comme une "mémoration" (ainsi que l'appellent les psychologues) (194) plus que comme une démarche métaphysique "technique". Cette simplicité explique que certains mantras puraniques soient connus même en occident : ce sont d'ailleurs souvent les seuls à l'être, avec le *pranava* et le *Mani*. Aisément mémorisables (pour les plus courts d'entre eux), comportant le nom d'une divinité généralement célèbre, ces invocations populaires ont donc trouvé un large écho dans la jeunesse contemporaine de nos pays ou encore chez certains pratiquants occidentaux du *Yoga* désireux de pimenter quelque peu leurs séances de gymnastique (195).

Ainsi reconnaitront-ils les mantras suivants, tirés de la pratique shivaïte :

Om namah Shivâya.
Namah Shivâya.

ou bien encore ceux-ci, tirés cette fois de la pratique vishnuite (dans laquelle le culte krishnaite est très présent) :

Om namo Nârâyanâya.
Om namo bhagavate Vâsudevâya.
Shrî Râma jaya Râma jaya jaya Râma.

Mais on s'arrètera ici, car l'occident reste imperméable aux structures plus longues, telles que l'invocation shivaïte :

Om namah Shivâya shubham shubham kuru kuru Shivâya namah Om.

dans laquelle on observera l'influence du tantrisme, avec son usage des injonctions (*kuru kuru*).

Que dire alors du *Mrityumjaya-mantra* :

[Tryambakam yajâmahe cha trailokyapitaram prabhum / Trimandalasya pitaram trigunasya maheshvaram // Tritattvasya trivahnesh cha tridhâbhûtasya sarvatah / Tridivasya tribâhosh cha tridhâbhûtasya sarvatah // Tridevasya mahâdevah sugandhim pustivardhanam / Sarvabhûtesu sarvatra trigunesu kritau yathâ // Indriyesu tathânyesu devesu cha ganesu cha / Puspe sugandhivat sûrah sugandhiramaheshvarah // Pustish cha prakriter yasmât purushâd vai dvijottama / Mahadâdivishesântavikalpash châpi suvrata // Vishnoh pitâmahasyâpi munînâm cha mahâmune / Indriyas chaiva devânâm tasmâd vai pustivardhanah // Tam devam amritam rudram karmanâ tapasâpi vâ / Svâdhyâyena cha yogena dhyâyena cha prajâpate // Satyenânyena sûksmâgran mrityupâshâd bhava svayam // Bandhamoksakaro yasmâd urvârukam iva prabhuh.]

L'Inde retrouve assez vite son goût pour le multiple et les vastes dimensions, y compris dans les structures puraniques. On peut citer également les mantras par suites, tel cet exemple présenté en page suivante, tiré du *Shiva-Purâna*.

---

(194): La "mémoration" est définie comme l'intégration d'un souvenir (ici l'image d'une divinité) à la personnalité, au "Moi".
(195): Une annexe est consacrée, à la fin de ce livre, aux relations entre le *Yoga* et le mantra.

1 ***Sadyojâtam prapadyâmi sadyojâtâya vai namah /***
Bhave bhave nâtibhave bhavasva mâm bhavodbhavâya namah //

2 ***Vâmadevâya namo jyesthâya namah shrestâya namo rudrâya***
Namah kâlâya namah kalavikaranâya namo balâya namo
Balavikaranâya namo balaprathanâya namah
Sarvabhûtadamanâya namo manonmanâya namah //

3 ***Aghorebhyo 'tha ghorebhyo aghoraghoratarebhyah /***
Sarvatah sharvah sarvebhyo namas te rudra rûpebhyah //

4 ***Tat purushâya vidmahe mahâdevâya dhîmahi /***
Tan no rudrah prachodayât //

5 ***Îshânah sarvavidyânâm îshvarah sarvabhûtânâm brahmâdhipatir***
brahmano 'dhipatir /
Brahmâ shivo me astu sa eva sadâshiva Om //.

dans lequel les cinq formules sont réputées correspondre aux cinq parties du *pranava* (*A, U, M, bindu*, et *nâda*), et dans l'ordre inverse aux cinq syllabes du mantra : ***Namah Shivâya***.

En dépit de cela il faut surtout s'attacher, en ce qui concerne les mantras puraniques, à l'aspect du *nâma-japa* qui constitue le geste spontané de la *bhakti*, le premier degré de la dévotion sincère, naïve et confiante. Cette "commémoration" que représente la répétition du nom de *Shiva*, de *Râma*, de *Krishna*, etc... est appelée *nâmasumiran*. Il arrive aussi qu'elle soit chantée collectivement, et même dansée ; elle porte alors le nom de *nâmasamkîrtan*, manifestation joyeuse - on pourrait presque dire puérile mais au bon sens du terme - de la ferveur populaire. L'intrusion du chant dans la pratique peut être mise en parallèle avec le *Haripâth* (la "récitation de *Hari*") de *Jñândev*, au XIIIe siècle, où une conception populaire du *Yoga* aboutit à mélanger *japa*, rythmopée psalmodique, et chant collectif. Là, nous sommes aux frontières ultimes du mantra.

Il est intéressant de constater, justement, que cette forme extrême des mantras de dévotion place ceux-ci dans une sorte de parité avec l'usage musulman du *dhikr*, les deux pratiques ayant été contemporaines dans l'Inde médiévale. On a tout d'abord pensé que le militantisme musulman avait naturellement imprégné l'hindouisme, mais il semble à présent que cette hypothèse ne puisse être retenue, pour des raisons historiques qui dépassent le cadre de cet ouvrage, et que ce soit le mantra qui ait influencé, en Inde, la technique d'oraison islamique. On peut alors considérer qu'en introduisant l'élément affectif dans la pratique mantrique, la tradition puranique a conféré à celle-ci non seulement l'élément immunitaire indispensable à sa résistance contre les assauts de l'Islam (qui visaient en premier lieu le peuple), mais aussi la motricité qui allait propulser habilement au sein-même du culte et de la culture des envahisseurs les valeurs les plus intimes de ceux qu'ils croyaient pouvoir détruire.

CHAPITRE VI

MANTRAS DE REALISATION

Ce sont les formules qui correspondent aux structures "d'ascension" de notre classification, des outils d'alchimie intérieure, les plus proches de l'étymologie : "outil de l'esprit" (*man-tra*). Il s'agit alors d'un mouvement de centration de la conscience intérieure au sein-même de la conscience universelle, ce qui constitue évidemment une fonctionnalité d'espèce purement mystique, une démarche supra-rationnelle, une voie rapide par rapport aux autres structures mantriques.

Il s'agit de pousser à son plus haut niveau le système des équivalences. Là où le mot est l'équivalent d'un élément matériel dans les mantras d'espèce profane, l'équivalent d'une personne (divinisée) dans les mantras d'espèce religieuse, il constitue l'équivalent d'un concept dans les mantras d'espèce mystique. On remarquera au passage que les divinités peuvent représenter elles-mêmes des concepts, tout comme des objets matériels peuvent faire l'objet d'une véritable personnalisation, ce qui explique qu'il existe des zones d'ambiguïté qu'on ne peut éclaircir qu'en fonction de l'intention réelle du pratiquant et non de la nature supposée du mantra.

Il ne faut pas penser que ces structures de réalisation représentent un stade tardif dans l'histoire des mantras. Au contraire, dès les débuts de l'époque védique l'équivalence des mots sacrés et des concepts était bien établie, ainsi le verrons-nous en examinant le *Gâyatrî-mantra*. L'abstraction faisait partie du monde védique, probablement plus qu'elle ne fait partie de notre monde d'aujourd'hui.

Quelles que soient les périodes historiques, et quels que soient les pays investis par le mantra, l'on trouve de ces véhicules d'ascension désignés pour permettre à l'homme de rejoindre un au-delà auquel il est comme génétiquement assigné. Combien savent profiter de ces moyens ? Il s'agit évidemment d'un petit nombre, car ces voies sont celles du renoncement et du sentier difficile. La parole secrète, voilée, semble toujours et partout présente, prête à épouser celui qui cherche le sommet.

Nous nous pencherons successivement sur le *pranava Om*, bien entendu, sur le *Gâyatrî-mantra* qui représente à lui seul une véritable quintessence de ce qui est devenu l'hindouisme, puis sur les structures héritées des *Upanishad* que sont les *mahâvâkya*, respectant en tout cela l'ordre chronologique. Nous observerons le bouddhisme tantrique à travers le *Mani*, la célèbre formule d'*Avalokiteshvara*. Sortant alors des cadres spécifiquement religieux, il nous faudra évoquer le mantra personnel, dont l'appartenance aux structures de réalisation est évidente, avant de conclure sur les implications du mantra dans le mécanisme du *karma*.

Section 1

Le *pranava Om*, voie universelle

Nous avons déjà présenté le *pranava Om* dans sa substance théologique (cf. *supra*, première partie), et en sa qualité de *bîja* (cf. troisième partie). Il s'agit donc à présent de le considérer sous l'angle formel tel que les traditions l'interprètent. Il convient d'assortir celles-ci du pluriel tant cette syllabe sacrée a connu d'applications, que ce soit au sein des systèmes religieux ou des fraternités initiatiques.

Il est totalement impossible de recenser les multiples applications du *pranava*, aussi nous bornerons-nous à l'essentiel, tout en sachant que des volumes entiers n'y suffiraient pas, donc que notre démarche restera vélléitaire et notre recherche insatisfaite à cet égard. Un court aperçu se doit cependant de mentionner pour mémoire ses références historiques, les principales formes de ses constructions, et d'expliquer l'ordinaire de son intonation.

§ A : Le parcours historique du *pranava*

Le *pranava* ("l'accord", au sens de ce qui résonne), également appelé *Târa* (le "passeur") ou *Omkâra* ("syllabe *Om*"), est depuis les origines associé à la notion d'*akshara* ("qui ne s'écoule pas", donc impérissable, éternel). De nombreux vers du *Rig-Veda* mentionnent la syllabe *Om* (196), liée à l'enseignement ésotérique du texte lui-même, mais aussi au rituel et plus précisément au sacrifice. Semence de l'univers, *Om* est à la fois l'élément causal d'un point de vue métaphysique et le moyen de maintenir celui-ci par l'itération verbale. On trouve par ailleurs, dès cette époque, l'assimilation de la parole au souffle et au vent (*Rig-Veda* 10.125.8), ce qui - loin d'être une simple comparaison - renferme une profonde allégorie.

Le *Yajur-Veda* poursuit cette vénération dans les nombreux rituels qu'il renferme. Citons le célèbre *Agnihotra*, l'oblation à *Agni* dans le feu, où nombre de formules commencent par *Om*.

L'*Atharva-Veda* reprend le thème du souffle en tant qu'énergie du Verbe et séquence métrique incarnée dans les *Veda* (*Atharva-Veda* 9.1 mais aussi 11.4), et mentionne encore d'autres formules telles que *Him* (et non pas *Hrîm*), *Vasat*, etc...

Les *Brâhmana* consacrent des passages éloquents à la syllabe sacrée, de même qu'aux exclamations liturgiques : *bhûr, bhuvah, svah*, auxquelles d'ailleurs ils l'associent (*Jaiminîya-Upanishad-Brâhmana* par exemple).

---

(196): A commencer par le premier d'entre eux : "*Om agnim île purohitam yajñasya devam ritvijam hotâram ratnadhâtamam*" (*Rig-Veda*. 1. 1. 1.), ce qui fait de la syllabe sacrée la véritable initiatrice des *Veda*.

Les *Upanishad* reprennent dans leurs explications et leurs interprétations le thème du *pranava*, ainsi tour à tour la *Chândogya-Upanishad*, la *Brihad-Aranyaka-Upanishad* (197), la *Kaushitakî-Upanishad*, la *Taittirîya-Upanishad*, la *Prashna-Upanishad*, la *Katha-Upanishad*, la *Maitry-Upanishad*, et auparavant la *Mândûkya-Upanishad* (qui en traite largement), dissertent-elles sur la nature et la métaphysique de cette syllabe. On voit apparaître dans ces spéculations les divisions particulières de *Om*, en plus de la traditionnelle division tripartite. Nous allons revenir dans un instant sur cette question, mais signalons encore qu'à cette époque on considère l'union de la parole et du souffle comme consommée dans le *pranava Om* (*Chândogya-Upanishad*).

Le bouddhisme n'est pas en reste ; l'emploi de la syllabe sacrée fait partie intégrante de sa pratique depuis les origines historiques jusqu'à nos jours, ceci dans toutes les formes et dans tous les pays concernés par la pensée de "l'éveillé".

Signalons aussi la fortune particulière du *pranava* dans le tantrisme, hindou ou bouddhiste. Il est littéralement omniprésent dans tous les rituels, à quelque niveau de pratique qu'ils appartiennent, depuis les usages domestiques jusqu'aux exercices spirituels les plus élevés, en passant par les spéculations les plus diverses.

Le jaïnisme connaît aussi l'utilisation de *Om*, et en a même fait une invocation majeure, mais il est vrai que cette religion se réclame (non sans raison) de l'hindouisme, malgré qu'elle en soit officiellement distincte.

Il n'est pas jusqu'aux traditions occidentales qui ne proposent des utilisations ou des adaptations de la syllabe sacrée, sa division tripartite étant même mise en parallèle avec la trinité hypostatique chrétienne, sans parler - bien sûr - des innombrables groupes orientalistes et des écoles de *Yoga*, prospères dans nos pays, où l'on a popularisé jusqu'à l'analyse graphique du *pranava*. D'excellents ouvrages ont d'ailleurs été publiés dans le commerce, qui donnent une large place à ces questions.

S'agissant des Ordres et sociétés initiatiques, il ne semble pas que les obédiences maçonniques en fassent usage, mais la Société Théosophique - de par les influences orientales de Mme Blavatsky - y demeure évidemment attachée.

Dans la tradition rosicrucienne également, qui a apparemment connu plusieurs points d'infiltration des philosophies orientales au cours de son histoire, le principe même de *Om* est très souvent commenté, analysé, et fait l'objet de réflexions, d'exposés, ou de conférences, de même que sa pratique rituelle est instituée.

Nous en retiendrons exclusivement, dans ces quelques pages, la conception hindoue, origine et garante à la fois de cette activation de la pensée du Créateur malgré qu'il en existe une telle diversité d'expressions de par le monde. Mais s'agissant d'un processus multiplicateur, cette diversité est bien la moindre des qualités que l'on puisse en attendre !

---

(197): Elle traite d'ailleurs également du *Gâyatrî-mantra*, qui fait l'objet de la section 2 (voir *infra*).

§ B : Les différents systèmes de division de *Om* selon le critère des *kalâ*

Avant de se préoccuper de la prononciation du *pranava Om*, il est indispensable d'en connaître les différentes parties. Ceci semble une vérité de La Palice, et paraît d'autant plus évident au néophyte que ce dernier n'aperçoit dans *Om* qu'une construction syllabique finalement très simple. Voire...

En effet le *pranava*, source tout à la fois de l'univers, des phonèmes, et des mantras, peut être regardé dans deux sens différents : celui de l'émanation (mouvement descendant) ou celui de la résorption (mouvement ascendant). Mais il représente aussi, dans un sens comme dans l'autre, la succession d'un certain nombre d'étapes, qui sont autant de stades vers la matérialisation dans le premier cas, vers la résolution en Dieu dans le second. Le sens émanateur concerne Dieu en tant que Créateur, et reste donc du domaine de la théologie. Ce qui nous intéresse ici, c'est l'application de la syllabe sacrée à l'homme qui désire se fondre dans le divin par un processus ascendant, ce qui implique que nous considérions le mouvement de résorption.

Ce mouvement de résorption, quelles en sont les étapes ? Autrement dit, quelles sont les composantes dynamiques de *Om* lorsqu'on veut s'attacher à sa prononciation ?

La conception védique originelle divise *Om* en trois parties constituantes :

- ***A*** : représente l'oeuvre de *Brahma*, au niveau des *guna* (qualités ou essences fondamentales) la dynamique (*rajas*), et au niveau des énergies l'action (*kriyâ*).

- ***U*** : représente l'oeuvre de *Vishnu*, au niveau des *guna* la cohésion (*sattva*), et au niveau des énergies la connaissance (*jñâna*).

- ***M*** : représente l'oeuvre de *Rudra* (qui sera remplacé ultérieurement par *Shiva*), au niveau des *guna* la dissolution (*tamas*), et au niveau des énergies la volonté (*ichhâ*).

Nous avons vu, en examinant les différentes lettres de la *mâtrikâ*, la relation qui unit le *AU*, le *A*, et le *O*, représentant l'équilibre entre les énergies de volonté, de connaissance, et d'activité, cet équilibre étant le fondement de l'ensemble des potentialités de manifestation. Lorsque, plus tard, le culte shivaïte marquera la pratique de son empreinte, il sera d'usage d'associer le *AU* au trident de *Shiva*. Quant à la syllabe entière, elle symbolise et actualise dès les débuts la trinité des énergies.

Sur cette base, les spéculations des différentes écoles se succédèrent et les interprétations augmentèrent, cependant qu'en corollaire se multipliaient les *kalâ* du *pranava*, telles qu'on les définira ci-après. Depuis la *Brihad-Aranyaka-Upanishad* jusqu'aux *Tantra* ultérieurs, en effet, *Om* a fait l'objet de théories de plus en plus structurées, les références que l'on cite le plus généralement étant le *Netra Tantra* et le *Svachchhanda Tantra*.

On a tout d'abord considéré le *M* final de la syllabe, en séparant cette lettre proprement dite de l'*anunâsika* qui l'accompagne et qui représente une résonance nasale. Ceci nous amène donc à une division quadripartite de *Om*. Mais on doit alors se rendre à l'évidence : ce ne sont pas quatre mais cinq parties qui apparaissent, car la résonance elle-même se subdivise en *bindu* et *nâda*, correspondant respectivement à la partie nasalisée (notée au-dessus de la lettre par un point) et à la partie exclusivement résonnante (notée par un demi-cercle placé en-dessous du point). Ces cinq parties correspondent aux cinq visages ou aspects de *Shiva*... et la complexité commence ici.

En effet, chacune des cinq faces de *Shiva* est en relation avec diverses formes d'énergie sonore (qui sont donc des *shakti*) que celui-ci développe dans le *pranava* et que l'on désigne sous le nom de *kalâ*, ce mot recouvrant aussi les différentes parties de *Sadâshiva* (littéralement : le "toujours bénéfique", ou "*Shiva* suprême"). Chacune de ces *kalâ* peut susciter une théorie complète ; on admettra donc qu'elles ne soient ici que simplement mentionnées, et non pas analysées. D'autre part, ces "*shakti* causales du *pranava*" (pour reprendre une expression de John Woodroffe) ont été - et sont encore - la proie des polémiques les plus acharnées entre partisans des diverses écoles, le shivaisme étant lui-même divisé sur ce sujet entre l'école du Nord et l'école du Sud ! L'enjeu de ces polémiques n'est pas seulement théologique (sur les énergies divines de *Shiva*) mais aussi yogique, car chacune de ces énergies se place dans le contexte des *chakra* et s'inscrit donc dans la pratique du *Kundalinî-Yoga*, ce qui sort de notre sujet.

La quintuple constitution du *pranava* peut se résumer dans le tableau suivant :

Parties de *OM*	**Divinité associée**	**Aspect de *Shiva***	**Différentes *kâla*** (198)	**Fonction de *Shiva***
A	*Brahma*	*Sadyojâta*	*siddhi, riddhi, dyuti, lakshmî, medhâ, kânti, dhriti, svadhâ.*	*srishtî* (création)
U	*Vishnu*	*Vâmadeva*	*rajâ, rakshâ, rati, pâtyâ, kâmyâ, trisnâ, mati, kriyâ, vriddhi, mâyâ, nâdî, bhrâmanî, mohanî.*	*sthiti* (stabilité)
M	*Rudra*	*Aghora*	*tamas, moha, kshudâ, nidrâ, mrityu, mâyâ, bhayâ, jarâ.*	*samhâra* (destruction)
Bindu	*Îshvara*	*Tatpurusha*	*nivritti, pratisthâ, vidyâ, shânti.*	*tirobhâva* (transcendance)
Nâda	*Sadâshiva*	*Îshâna*	*târâ, sutârâ, taranî, târayantî, sutârinî.*	*anugraha* (grâce)

(198): Il s'agit ici des *kalâ* telles que répertoriées par N.R. Bhatt dans sa publication du *Rauravâgama* parue dans les "Publications de l'Institut Français d'Indologie" n° 18. Voir bibliographie.

Comme on s'en rend compte les différentes parties du *pranava* sont traditionnellement associées non seulement aux divinités de base (*Brahma*, *Vishnu*, etc...) ainsi qu'aux cinq aspects de *Shiva* (*Sadyojâta*, etc...), mais aussi aux fonctions de ce dernier, ainsi qu'aux cinq éléments fondamentaux d'ailleurs. Quant aux *kalâ*, segments d'énergie donc en quelque sorte "échelonnement de *Shakti*" (199), si elles diffèrent selon les versions et les commentateurs, elles demeurent fondamentalement les mêmes, exprimant toujours en finale ce principe de la triple énergie de volonté, de connaissance, et d'activité, de même qu'elles illustrent cette vérité de la complémentarité indissociable de *Shiva* et *Shakti*.

Toutefois, cette quintuple division est encore considérée comme le "*pranava* grossier", et l'on trouve des segmentations en six, sept, huit, et jusqu'à seize parties, douze semblant toutefois être le maximum admissible, disons plutôt compréhensible. Les lettres *A*, *U*, et *M*, constituent toujours les trois premières parties, les neuf autres étant les niveaux de plus en plus subtils depuis la prononciation encore audible jusqu'à la fusion dans le "principe *Shiva*".

Cette interprétation, largement redevable au *Netra Tantra*, reprend partiellement les explications de la division tripartite originelle, mais au-delà des trois phonèmes *A*, *U*, *M*, la répartition des divinités, comme celle des énergies, diffèrent. Car en effet, les spéculations tardives sur le *pranava*, qui sont souvent remarquables par leur construction métaphysique, ont été influencées par celles du *Vedânta*, elles-mêmes basées sur la doctrine *Chatuspad* de la *Mândûkya-Upanishad* et les théories non-dualistes de l'*Advaita-Vedânta*. Il peut en résulter une certaine confusion.

C'est précisément pour tenter de résoudre cette dernière que nous avons élaboré le tableau figurant en page suivante.

---

(199): Ces "*shakti* échelonnées" sont à leur tour manifestées par les *tattva*.

	CONSTITUANTS	DIVINITES	ENERGIES	ETAPES DE L'ASCENSION	NIVEAUX D'EMISSION
12	***Unmanâ*** ("esprit absent")	*Sadâshiva*	Pure Conscience		**I N A U D I B L E**
11	***Samanâ*** ("esprit égal")				
10	***Vyâpinî*** ou *Mahâshûnya* (le "grand vide")	*Shiva-Shakti*	Volonté		
9	***Shakti*** (*Añjanî*)				
8	***Nâdânta*** (la "fin de la résonance")	*Shakti*	Connaissance	*Brahmarandhra* ("ouverture de *Brahma*")	
7	***Nâda*** (la "résonance")			Haut de la tête	
6	***Nirodhinî*** ("l'obstructrice")		Activité	Front	Limite extrême de l'audible pour l'invocateur
5	***Ardha-chandra*** (la "demi-lune")	*Îshvara*			**A U D I B L E**
4	***Bindu***			Nasalisation (fosses nasales)	
3	***Ma-Kâra***	*Rudra*	Dissolution	Palais	
2	***U-Kâra***	*Vishnu*	Cohésion	Gorge	
1	***A-Kâra***	*Brahma*	Dynamique	Coeur	

LES DOUZE ETAPES ASCENDANTES DU *PRANAVA OM*

§ C : Les étapes de l'intonation de *Om*

Cette "intonation" est en réalité une pratique extrêmement élevée des mantras, une expérience mystique de très haut niveau que nous pourrions appeler "l'intégration du principe *Om* par la conscience humaine". Lorsqu'on sait ce que représente ce principe, on comprend toute la valeur et la majesté de cette pratique. Elle va de pair, normalement et logiquement, avec celle du *Kundalinî-Yoga*.

Il s'agit d'un mouvement ascendant de l'énergie propre au mantra, à travers les différents niveaux de *Shakti* qui l'imprègnent, à travers aussi le corps psychique du récitant et ses réseaux énergétiques, destiné à opérer le retour de la conscience et du mantra vers leur origine commune (200). C'est donc un processus réintégrateur à proprement parler, que l'on peut imaginer en se reportant au tableau de la page précédente.

Partant du niveau du coeur (1), le récitant fait monter l'énergie phonique du mantra jusqu'à celui de la gorge (2), puis approximativement en haut et au fond du palais (3). Ceci correspond à la prononciation audible (mais elle peut être mentale dans le cas du *manasa-japa*) des trois lettres qui composent le *pranava*. Les correspondances symboliques avec les divinités et les énergies rejoignent celles déjà citées (*Brahma*, *Vishnu*, *Rudra*, respectivement associés à la dynamique, à la cohésion, et à la dissolution).

Avec le *bindu* (4) le récitant amène l'énergie du mantra au niveau des fosses nasales (nasalisation), et prolonge ce mouvement en atteignant successivement un point situé entre les sourcils puis un peu plus haut vers le milieu du front (5, c'est l'étape de l'*ardha-chandra*), provoquant un chatouillement caractéristique. Le récitant doit intégrer dans sa conscience la dissolution des trois constituants du *pranava* dans le *bindu* ; la nasalisation du *M* se fond alors dans un son correspondant à peu près à celui produit par la prononciation de la consonne *NG*, la bouche s'entr'ouvrant légèrement, et le son montant vers l'inaudible. On dit que l'on "fixe le *bindu*". L'étape de l'*ardha-chandra* est celle du Seigneur *Îshvara* (de la racine sanskrite *ÎSH* : "être maître de"), correspondant à l'ultime conception de Dieu dans le contexte des phénomènes.

Le stade de la *nirodhinî* (6) est la suite, et la fin, du précédent. C'est la limite de l'audible pour le récitant lui-même, l'énergie phonique se situant en haut du front. La disparition du son audible ("l'obstructrice", *nirodhinî*) doit alors être compensée pour que le processus se poursuive, ce qui s'opère au moyen d'un effort de volonté, de volonté active. On associe donc généralement cette étape à l'énergie d'activité, à la phase dynamique du mantra. Le *bindu* est fermement fixé, et la distinction entre le mot prononcé et son équivalent cosmique s'estompe au fur et à mesure que ce dernier apparaît.

---

(200): Il convient de bien dissocier l'énergie nommée *prânâ*, se divisant en cinq catégories et correspondant à ce que nous pourrions appeler la "force vitale", de l'énergie propre au mantra lui-même, les deux étant cependant mises en oeuvre dans cette pratique. Le travail sur le *prânâ* est du domaine du *Yoga*.

L'originalité de cette méthode réside dans la suite de cette division, la seconde moitié des étapes de l'ascension du *pranava* se situant donc au-dessus du domaine objectif, au sein-même de la relation entre conscience intérieure et conscience universelle. A cet égard les deux étapes suivantes peuvent être considérées comme des stades de transition.

L'étape (7) de la *nâda* ("résonance") fait monter l'énergie jusqu'en haut de la tête, et l'amène progressivement au niveau du sinciput, "l'ouverture de *Brahma*" (*Brahmarandhra*), dans l'étape (8) de la "fin de la résonance" (*nâdânta*). Le récitant sort du domaine objectif pour dissoudre les énergies du mantra et de sa propre conscience dans l'énergie divine. C'est le niveau de l'indifférencié et de la subjectivité. La divinité correspondant à ce dernier stade est *Shakti*, dont l'énergie va faire entrer le processus d'ascension du *pranava* dans la catégorie de l'énergie de connaissance.

C'est chose faite avec l'étape (9) nommée *Shakti*, justement, qui conduit l'énergie du mantra et la conscience du récitant au niveau de la conscience universelle. Pure énergie, cette étape dépasse la dimension du récitant et rejoint celle de l'énergie du mantra dans l'absolu, c'est-à-dire en-dehors de toute contingence. Ce stade est difficilement descriptible, de même que les suivants, car il s'agit là de réalisation au plein sens du terme.

L'étape (10) de la *vyâpinî* ("l'omnipénétrante"), autrement appelée *mahâshûnya* (le "grand vide"), correspond à une extension de la conscience sur le plan universel, à la réalisation de toutes les possibilités d'équivalence de la Parole, ce qui traduit l'influence de l'énergie de volonté et le pouvoir, pour le récitant, de "remplir l'univers de son mantra". Cette puissance est celle de *Shiva* uni à *Shakti*.

Le récitant réalise "l'esprit égal" (*samanâ*) au stade suivant (11), celui de l'apaisement, de la calme félicité, placée au-dessus du domaine manifesté bien que tournée vers lui. Transcendant les niveaux d'activité de la Parole, le stade *samanâ* surplombe le monde de la *mâya* et réalise l'état d'existence de la conscience universelle dans le Soi (*âtmavyâpti*).

Le dernier état (12) du *pranava* est *unmanâ*, "l'esprit absent", qui paradoxalement est à la fois sans conscience et pure conscience. La notion de dualité ayant disparu, le récitant atteint le niveau du "Suprême *Shiva*" (*Sadâshiva*), omniscient, omniprésent, et tout-puissant. Cette sorte de conscience indivise, dépassant les états pour atteindre à l'essence, constitue le stade ultime de *Om*.

Telles sont les considérations, évidemment très parcellaires, que le *pranava* peut inspirer sur le plan général comme sur le plan précis de la pratique. Elles restent cependant solidaires de la métaphysique proprement dite des mantras, telle qu'elle a été exposée dans la première partie de cette étude. Insistons sur le fait que la pratique du *pranava* ainsi conçue doit être distinguée de l'emploi disons technique du phonème *Om* dans les mantras tantriques, comme dans les autres, d'ailleurs, exception faite - peut-être - des *bîjamantra* purs (ne comportant donc que des *bîja*). Il n'était question ici que de la pratique mystique élevée du *pranava* seul, *per suam essentiam* pour reprendre l'expression thomiste.

Section 2

Le *Gâyatrî-mantra*, voie védique ultime

Parmi les applications mantriques les plus élevées on trouve le *Gâyatrî-mantra*, une formule tirée du *Rig-Veda* (3. 62. 10.), donc révélée aux *rishi* (201) au moyen de l'appréhension psychique des sons. C'est un mantra très prisé des castes supérieures (202), dont certains érudits ont fait des analyses extrêmement poussées, et que l'on retrouve dans les *Upanishad*. Au-delà des principes de pensée complexe que nous avons étudiés précédemment, on a créé un système de raisonnement particulier au *Gâyatrî-mantra*, par lequel l'existence incarnée est considérée comme un **mode de conscience** dans lequel l'homme utilise le principe de la divine raison pour transcender son propre intellect. Les chercheurs utilisent donc beaucoup ce mantra, qui a par ailleurs donné son nom à un mètre védique de vingt-quatre syllabes, le mètre *gâyatrî* (cf. troisième partie, chapitre V, section 2).

Au moyen de ce raisonnement, qui correspond en fait à la compréhension intellectuelle poussée à l'extrême, l'homme s'harmonise avec le principe actif de la création, pour finalement s'unir avec le principe divin lui-même, considéré ici comme le principe solaire, la fameuse *vakyâ-shakti* du *Gâyatrî-mantra*, *Sâvitrî* (203) le soleil créateur symbolique, épouse de *Brahma*, émanation qui contemple ce dont elle émane et qu'elle manifeste en s'y opposant, transcendant et sublimant de cette façon le principe d'opposition relative, la pensée récursive, et la pensée hologrammatique. C'est donc le mantra du raisonnement divin, si l'on peut dire. Ainsi est-il apparu très tôt comme un principe à part entière, dépassant la notion de divinité extérieure et donnant à l'homme un modèle de démarche pour sa conscience intérieure.

Le *Gâyatrî-mantra* se présente comme suit :

Om.// Bhûr bhuvah svah // tat savitur varenyam // bhargo devasya dhîmahi // dhiyo yo nah
1 2 3 4 5
prachodayât.// Om.
6

Les barres d'espacement rajoutées correspondent aux différentes pauses qui s'intercalent dans la récitation, tandis que les chiffres figurant sous le texte de la phrase servent à identifier les différentes sections de celle-ci. Remarquons que les trois sections notées 3, 4, et 5, comprennent chacune huit syllabes, et constituent le mètre *gâyatrî* proprement dit.

---

(201): Plus précisément on l'attribue au *rishi Vishvamitra*.
(202): Il leur serait d'ailleurs réservé, si l'on se réfère à de nombreuses sources.
(203): Le principe solaire, de *savitr* ("l'incitateur, l'animateur"), souvent identifié à *Sûrya*, est personnalisé par la déesse *Sâvitrî*, considérée comme étant la "mère des *Veda*".

On peut analyser le *Gâyatrî-mantra* en le décomposant de la manière suivante :

Om — Doit se concevoir ici dans sa tripartition comprenant respectivement l'énergie de création, l'énergie de conservation, et l'énergie de désintégration.

Bhûr — Il s'agit des trois *vyâhritis*, les trois exclamations védiques rituelles. Le mot *vyâ-hri* signifie étymologiquement "émettre des sons, prononcer", ce qui nous ramène au processus créateur. Les trois *vyâhritis* peuvent se traduire respectivement par : "terre, atmosphère, ciel", ce qui correspond effectivement à la "création des sphères" par *Prajâpati* (204).

Bhuvah

Svah

Tat — Littéralement le pronom "cela", désignant "l'ainsité", "ce qui est".

Savitur — Cas possessif de *Sâvitrî*, dérivé de la racine *SÛ* ("apporter"), et signifiant donc : "qui apporte tout ce qui est". C'est la divinité dédicataire du mantra.

Varenyam — De *varanîyam* ("adorable"). Se relie au mot suivant, avec lequel il s'accorde.

Bhargo — De *Bhargah*, divinité en relation avec *Bhrigu*, l'un des plus grands *rishi*, et qui correspond au principe solaire pris en tant qu'*anima*, existant aussi dans l'être intérieur de l'homme. C'est le concept hautement ésotérique de la lumière solaire en tant que symbole et origine de l'illumination de la conscience (205). Le mot semble provenir de la racine *BHRÂJ* ("briller" mais aussi "faire briller" en tant qu'expression causale, dans le sens de "révéler").

Devasya — Génitif du mot *deva*, dont la racine *DÎV* signifie "resplendir" mais aussi "jouer". S'accorde avec *Savitur* et peut se traduire par "gloire".

Dhîmahi — De *Dhyâ* ("méditer"). Signifie "méditons". Dans l'acception ésotérique du terme il faut retenir la racine *DHÎ* et sa connotation de "vision".

Dhiyo — "sur la sagesse".

Yo — Pronom relatif : "qui".

Nah — Pronom personnel : "nous".

Prachodayât — Littéralement "puisse-t-il diriger", sous-entendu : "que *Bhargah* dirige nos facultés intérieures !"

(204): Il s'agit du "Seigneur des créatures", associé à *Brahma* mais aussi aux *rishi*.
(205): On pourrait sans doute rapprocher utilement cette conception des mystères de l'Egypte antique.

On peut constater qu'il ne s'agit pas là d'une démarche primitive, mais au contraire d'une construction complexe, qui se rattache à un système philosophique ainsi qu'à une conception mystique élevés. C'est bien la preuve que la pensée védique n'est pas - comme on l'a parfois prétendu - celle d'une religion naturaliste (divinisant les éléments naturels).

Comme le remarque justement *Sri* Aurobindo : "*Si on regarde l'Europe ancienne, les écoles de philosophie intellectuelle y ont été précédées par les doctrines secrètes des mystiques ; les mystères orphiques et éleusiniens ont préparé le riche sol de la mentalité d'où ont jailli Pythagore et Platon. Un point de départ similaire est au moins probable pour le progrès postérieur de la pensée en Inde. Une grande partie des formes et des symboles de la pensée que nous trouvons dans les Upanishads, une grande partie de la substance des Brahmanas supposent en Inde une période où la pensée a revêtu la forme ou le voile d'enseignements secrets, tels que ceux des mystères des Grecs.*" (206)

Le *Gâyatrî-mantra* constitue un parfait exemple de ces "doctrines secrètes des mystiques" auxquelles fait allusion *Sri* Aurobindo. Entre le concept animiste primitif et les interprétations psychologiques populaires des *Purâna* ultérieurs il y a la place pour la vision illuminée des tenants de la "transmutation du raisonnement", qui sont aussi ceux du *Gâyatrî-mantra*. Toutes les écoles de pensée postérieures (y compris le tantrisme et le *Vedânta*) plongeront leurs racines dans ces systèmes anciens, qui constituent en fait la source-même de toute la culture philosophico-religieuse indienne.

Certes il est difficile, aujourd'hui, de retrouver la signification précise des mots utilisés dans le védisme ancien, mais bien plus que l'exactitude de la traduction c'est la fidélité à la pensée originelle qui importe. A ce propos, on a discuté sur le point de savoir s'il convenait de rattacher la racine *DHÎ* (celle du verbe *dhîmahi*) à une idée de méditation ou bien à la vision psychique, autrement dit la clairvoyance. Si les facultés psychiques des *rishi* ne font évidemment aucun doute, leur aptitude à la méditation n'était probablement pas non plus sujette à caution, et la technique recommandée par le *Gâyatrî-mantra* n'est peut-être pas en elle-même très importante. A ce niveau seules comptent la compréhension et la démarche.

La phrase se traduirait dans le premier cas par : "Méditons sur cette splendeur (...) du divin *Sâvitrî*", et dans le second cas par : "Voyons (visualisons) la splendeur de l'ainsité (...) du divin *Sâvitrî*". Nous pouvons remplir les parenthèses dans les deux cas par l'expression "très désirable" ou encore "très adorable", et conclure par : "puisse-t-elle diriger (ou "illuminer") nos pensées ! "

Les techniques de la méditation et de la visualisation sont également répandues dans les pratiques mystiques en général, et la polémique sur le choix du mot n'est pas très enrichissante, même s'il faut reconnaître la justesse de cette précision de vocabulaire, qui entraîne une traduction exprimant peut-être mieux la nuance que la formule d'origine renferme.

(206): *op. cit*, p. 4.

Il n'est pas facile d'exprimer en termes modernes l'argumentaire logique d'un système tel que celui du *Gâyatrî-mantra*. En effet, la philosophie indienne contemporaine est déjà éloignée de sa cousine occidentale en temps réel, alors que dire de sa lointaine aïeule d'il y a plusieurs millénaires ? Qu'elle n'utilisait pas une logique de démonstration mais une "logique d'illumination". Les *rishi* étaient des illuminés, pas des dialecticiens. Ce n'est que peu à peu qu'il a été possible de dégager de leurs hymnes la substantifique moelle et le contenu philosophique.

Transformer le mental en une vision de la réalité divine, tel est l'objet du *Gâyatrî-mantra*. Mais n'oublions pas que la vision védique du Créateur est celle d'un processus verbal d'émanation, d'un suprême *japa*, et que l'équivalence supérieure désirée par le mental ne peut en réalité viser que le Verbe lui-même. Le procédé reste mantrique du début à la fin, l'énonciation du mantra sous forme de *Gâyatrî* initialise et manifeste un processus d'évolution menant à Dieu, ni plus ni moins... mais sous sa forme de mantra !

Ce projet d'identification était-il aussi fermement ancré dans la pensée védique que les philosophies plus récentes ont pu le laisser supposer ? Là encore, le langage originel des *Veda* ne peut sans doute plus (ou pas encore) aujourd'hui nous livrer la totalité de son contenu, mais l'ensemble du contexte semble indiquer qu'il en était bien ainsi et que le but des mantras, comme des rituels, était de se hisser au niveau divin. Le *Gâyatrî-mantra* ne dit d'ailleurs pas autre chose. En effet la jonction des plans humain et divin demeure le but de tous les mantras de réalisation, c'est évident, mais nous allons voir que le cheminement du *Gâyatrî-mantra* s'y attache tout particulièrement, l'intellect en constituant à la fois le moyen et l'objet.

Parmi les nombreuses exégèses tirées de cette très importante démarche mantrique, beaucoup offrent une telle complexité dans l'abstraction qu'elles suffiraient à décourager le lecteur le plus perspicace. Sir John Woodroffe a laissé une analyse, accessible bien qu'assez confuse (207). De celle-ci, et de notes personnelles, nous avons tiré un schéma doctrinal sous forme de propositions logiques correspondant aux différentes étapes du cheminement intellectuel qu'induit la formule. Ce schéma figure en page suivante : il présente d'abord la suite logique des propositions avant d'esquisser un raccourci - grossier sans doute mais concis et assez simple - de ce que représente ce mantra.

(207): "La Doctrine du Mantra". Voir bibliographie.

ETAPES	PROPOSITIONS
A - Conscience différenciée	**1** - L'objet de perception est extérieur au sujet qui perçoit.
	2 - Une modification des sens modifie la perception de l'objet, donc modifie la manifestation des qualités de l'objet.
	3 - L'objet est soumis à l'action d'une force agissant sur le sujet qui perçoit.
	4 - Les qualités de l'objet sont inhérentes à l'objet, mais la stabilité de l'objet dépend du sujet.
B - Conscience non-différenciée	**5** - La subjectivité du sujet qui perçoit influence l'objet, même si elle appartient au sujet, car elle détermine ce qui est objectivement réel.
	6 - Le sujet, la perception, et l'objet, s'intègrent dans le sujet.
C - Connaissance du Soi	**7** - Les sens n'appréhendent pas l'objet si le sujet n'y prête pas attention, donc si son mental n'est pas tourné vers l'objet.
	8 - C'est la conscience qui dirige l'attention vers l'objet, donc la réalité de l'objet dépend de la conscience.
D - Indépendance du Soi	**9** - Le Soi n'étant pas conditionné par les sens, mais au contraire conditionnant ceux-ci en les mettant en oeuvre par la capacité d'attention, se situe au-delà des limitations des sens, car il ne cesse pas d'être lui-même en-dehors de la perception des objets.
E - Stabilité du Soi	**10** - La relation entre le sujet, la perception, et l'objet, ne peut exister qu'à l'intérieur de la conscience du sujet.
	11 - Le Soi est indépendant de la perception et de son objet, et constitue le lieu de la relation causale par laquelle il les développe.
F - Réalité du Soi	**12** - L'objet est relié idéalement à sa cause, car si celle-ci produisait un objet véritablement extérieur à elle cela reviendrait à considérer que le rêve, par exemple, est extérieur au Soi qui le produit.
	13 - L'objet est idéalement contenu dans la cause qui le produit, et simplement extériorisé par elle.
	14 - Seul le Soi est réel. Le monde objectif est à l'intérieur de la conscience, et se trouve projeté par elle, tout comme le rêve reste à l'intérieur de la conscience du rêveur bien qu'il soit projeté par elle. Le Créateur est le "rêveur du monde".
G - Situation de l'objet dans sa cause	**15** - La relation qui unit le monde objectif à sa cause provient de la constitution de la cause elle-même.
	16 - Le monde objectif existe à l'intérieur-même de sa cause. La création est donc considérée comme une graine (*bîja*) idéalement contenue dans sa cause, qui est le Soi.

Le Soi est la cause potentielle de l'univers (*Om*). Celui qui projette l'univers en-dehors de sa cause (*Bhûr Bhuvah Svah*), donc en-dehors du Soi, est *Savitâ* (*Savitur*), lui-même extériorisé dans l'absolu en tant que suprême "cela" (*Tat*), "adorable" (*Varenyam*). L'illumination de la conscience par ce qui est à la fois son élément originel et le moteur de son évolution (*Bhargo*) fait resplendir (*Devasya*) *Savitâ* dans l'être intérieur de l'homme. Puissions-nous méditer (ou : "rendre visible à l'oeil psychique") (*Dhîmahi*) cette similitude des deux plans, celui du Créateur et celui de l'homme (*Dhiyo yo nah prachodayât*), et transposer le raisonnement objectif au niveau de la réalisation de l'esprit créateur. C'est la tension vers le point culminant de l'organique, par la transcendance du raisonnement.

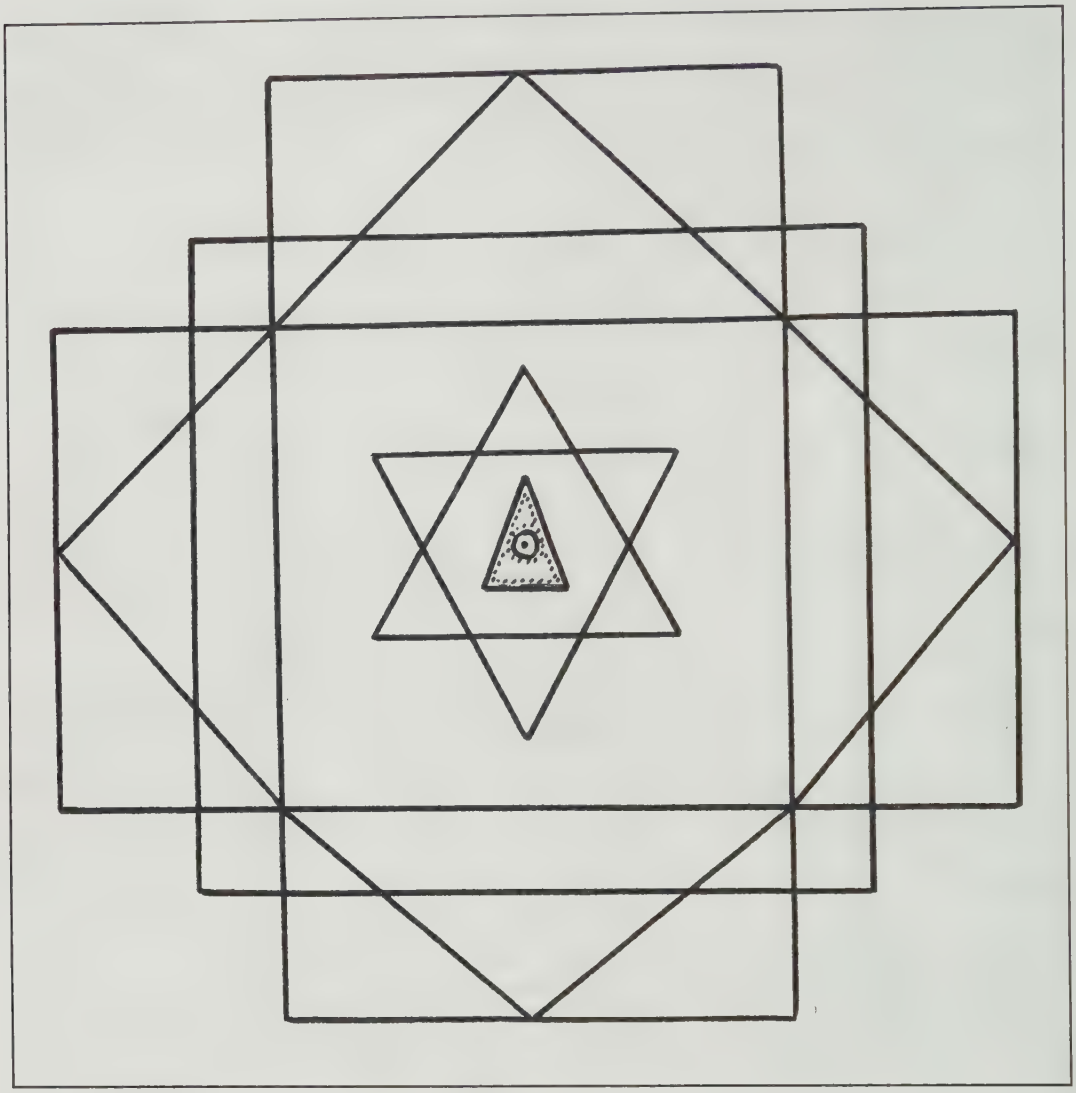
LE SYSTEME DE CAUSALITE COMPLEXE DANS LE *GÂYATRÎ-MANTRA*

On divise parfois également le *Gâyatrî-mantra* en ses différentes syllabes, ou plus exactement on associe les vingt-quatre syllabes de ses trois parties centrales (les sections 3, 4, et 5 de la phrase telle que nous l'avons annotée plus haut) aux principes d'énergie (*shakti*) et aux principes de manifestation (*tattva*) afin d'obtenir une sorte de panorama cosmogénique. Ces correspondances sont les suivantes :

SYLLABES	*SHAKTI*	*TATTVA*
Tat	*Prahlâdini*	Terre
Sa	*Pradhâ*	Eau
Vi	*Nityâ*	Feu
Tur	*Vishvabhadra*	Air
Va	*Vilâsini*	Ether
Re	*Prabhâvati*	Odeur
Ni	*Jayâ*	Goût
Yam	*Sântâ*	Vue
Bha	*Kântâ*	Toucher
Rgo	*Durgâ*	Son
De	*Sarasvatî*	Parole
Va	*Vishvamâyâ*	Mains
Sya	*Visâleshâ*	Pénis
Dhi	*Vyâpinî*	Anus
Ma	*Vimalâ*	Pieds
Hi	*Tamopahârini*	Oreilles
Dhi	*Sûksma*	Bouche
Yo	*Vishvayoni*	Yeux
Yo	*Jayâvahâ*	Langue
Nah	*Padmâlayâ*	Nez
Pra	*Parâ*	Intellect
Cho	*Shobhâ*	Ego
Da	*Bhadrarûpâ*	Principe créateur
Yât	*Trimurti*	Trois qualités de la nature (*sattva, rajas, tamas*)

CORRESPONDANCES SYLLABIQUES DU *GÂYATRÎ-MANTRA*

Il faut remarquer la présence de ces *shakti* subtiles dans le *Gâyatrî-mantra*, et noter également que l'assignation des principes de manifestation cosmiques à chacune de ses syllabes n'est pas une exception dans le monde des mantras ; la pratique est courante dans les structures de ce niveau. Une fois ces rapports établis, il devient possible d'en tirer une figuration schématique, et c'est ce qui a été fait par les pratiques ésotériques, sous la forme d'un *yantra* dont nous donnons une représentation schématique en page suivante.



VISUALISATION DU *GÂYATRÎ-MANTRA* SOUS FORME DE *YANTRA*

On trouve une forme extrêmement ésotérique et quintessencielle (au sens alchimique du terme) du *Gâyatrî-mantra*, dont la transmission complète (c'est-à-dire comportant les éléments utilitaires) ne peut être effectuée que dans le cadre initiatique proprement dit. Elle se présente en seize syllabes :

Hasakalahrim hasakahalahrim sakalahrim shrîm.

La logique du *Gâyatrî-mantra* a été transposée à de nombreuses divinités du panthéon hindou. Le tableau de la page suivante montre un résumé de ces adaptations que l'on a coutume de qualifier de "sectaires" dans le sens cependant non-péjoratif qu'on lui attribue en orient. Il s'agit plutôt d'appliquer la démarche ésotérique propre à ce mantra aux *devatâ* de l'hindouisme postérieur qui se rattachent aux différentes écoles ou courants du shivaïsme, du vishnuisme, du shaktisme, etc... Il s'agit alors bien souvent de formules d'espèce religieuse plus que de mantras de réalisation à proprement parler, et nous avons donc là des exemples de régression des structures mantriques.

Cette régression est due à l'usure de la pratique du *Gâyatrî-mantra* (208), tout autant qu'à la généralisation du culte des divinités de seconde génération, dans ce qui deviendra peu à peu la religion moderne.

Les pratiques tantriques ont beaucoup utilisé le *Gâyatrî-mantra*. Une version "érotique", tirée de la pratique vishnuite du Bengale, existe même sous la forme suivante :

Kâmadevâya vidmahe puspabânâya dhîmahe tanno'nangah prachodayât.

qui s'adresse à *Kâmadeva*, dieu de l'amour, *kâma* signifiant le "désir" en sanskrit, sans toutefois que ce mot ne prenne systématiquement une connotation sexuelle.

Il existe aussi une version upanishadique dans laquelle les différentes parties du mantra (ci-dessous en caractères gras) sont emboîtées dans une autre structure, et qui s'exprime ainsi :

[Hrîm bale mahâdevi hrîm mahâbale klîm chaturvidhapurusârthasiddhiprade ***tat savitur*** *varadâtmike hrîm* ***varenyam bhargo devasya*** *varadâtmike atibale sarvadayâmûrte bale sarvaksudbhramopanâshini* ***dhîmahi dhiyo yo no*** *jâte prachuryah yâ* ***prachodayâd*** *âtmike pranavashiraskâtmike hum phat svâhâ.]*

Pour revenir aux dérivés du *Gâyatrî-mantra*, on remarquera immédiatement la symétrie des formules, dans lesquelles on retrouve systématiquement la même architecture. Ceci tient au fait que ces mantras sont tous basés sur le mètre *gâyatrî* précisément, c'est-à-dire sur une construction de 3 x 8 syllabes. Ce chiffre est d'ailleurs approximatif, ainsi qu'on pourra s'en rendre compte, autant parce que la métrique - en Inde - semble accepter de bonne grâce qu'on lui fasse violence, que par suite des usages populaires avec leur cortège d'altérations.

Puisque nous parlons de métrique, il convient de préciser ici que le *Gâyatrî-mantra* - dans sa forme métrique *gâyatrî* - est traditionnellement réservé à la caste des brâhmanes (*brâhmana*). La caste des *ksatriya* (guerriers) utilise un mètre *tristubh*, et celle des *vaishya* (producteurs) un mètre *jagatî*. La caste des *shûdra* (serviteurs), de même que les femmes (quelle que soit leur caste) se voient interdire l'utilisation de la formule de réalisation. Les versions qui figurent dans le tableau suivant, et qui sont donc des structures secondaires, ont au moins l'avantage de ne pas comporter pareille exclusive.

(208): Sa récitation quotidienne constitue l'une des obligations religieuses de la caste supérieure.

nizam jyothi paraaya Yenmah Satyena dhyayet

Gâyatrî-Mantra : ***Om Bhûr Bhuvah Svah Tat Savitur Varenyam Bhargo Devasya Dhîmahi Dhiyo Yo Nah Prachodayât***

Ajapâ	*Om*	*Hamsa Hamsâya*	*Vidmahe*	*Soham Hamsâya*	*Dhîmahi*	*Tanno*	*Hamsah*	*Prachodayât*
Annapûrnâ	"	*Bhagavatyai*	"	*Mâheshvaryai*	"	"	*(A)'nnapûrne*	"
Bâlabhairavî	"	*Vâgîshvaryai*	"	*Klîm Kâmeshvaryai*	"	*Saustannah*	*Shaktih*	"
Bhairavî	"	*Tripurâyai*	"	*Mâhâbhairavyai*	"	*Tanno*	*Devî*	"
Bhuvaneshvarî	"	*Nârâyanyai*	"	*Bhuvaneshvaryai*	"	"	*Devî*	"
Brahma (1)	"	*Vedatmane*	"	*Hiranyagarbhâya*	"	"	*Brahma*	"
" (2)	"	*Parameshvarâya*	"	*Parama Tattvâya*	"	"	"	"
Chinnamastâ	"	*Vairochinyai*	"	*Chinnamastâyai*	"	"	*Devî*	"
Dakshinâmûrti	"	*Dakshinâmûrtaye*	"	*Dhyânasthâya*	"	"	*Dhîshah*	"
Durgâ	"	*Mahâdevyai*	"	*Durgâdevyai*	"	"	*Devî*	"
Ganesh	"	*Tatpurushâya*	"	*Vakratundâya*	"	"	*Dantî*	"
Garuda	"	*Garudâya*	"	*Suparnâya*	"	"	*Garudah*	"
Gopâla	"	*Krishnâya*	"	*Dâmodarâya*	"	"	*Vishnuh*	"
Guru	"	*Gurudevâya*	"	*Parabrahmane*	"	"	*Guruh*	"
Hamsa (1)	"	*Hamsâya*	"	*Paramahamsâya*	"	"	*Hamsah*	"
" (2)	"	*Paramahamsai*	"	*Mâhâttattvâya*	"	"	"	"
Hanuman	"	*Âñjaneyâya*	"	*Vâyu Putrâya*	"	"	*Hanumana*	"
Hayagrîva	"	*Vâneshvarâya*	"	*Hayagrîvâya*	"	"	*Hamsah*	"
Jayadurgâ	"	*Nârâyanyai*	"	*Durgâdevyai*	"	"	*Gaurî*	"
Kâlikâ	"	*Kâlikâyai*	"	*Shmashâna Vâsinyai*	"	"	*Devî*	"

Kâmadeva	"	*Kâmadevâya*	"	*Puspabânâya*	"	"	*Nangah*	"
Krishna	"	*Devakînandanâya*	"	*Vasudevâya*	"	"	*Krishnah*	"
Lakshmî	"	*Mahâlakshmî Cha*	"	*Vishnu-patnîñcha*	"	"	*Lakshmî*	"
Mahisamardinî	"	*Mahisamardinyai*	"	*Dûrgâdevyai*	"	"	*Ghore*	"
Nandikeshvara	"	*Tatpurushâya*	"	*Nandikeshvarâya*	"	"	*Vrishavah*	"
Nârâyana	"	*Nârâyanâya*	"	*Vâsudevâya*	"	"	*Vishnuh*	"
Nrisimha	"	*Vajranakhâya*	"	*Tîkshnadamshtrâya*	"	"	*Nriharih*	"
Parashurâma	"	*Jamad-agnâya*	"	*Mahâvîrâya*	"	"	*Parashurâmah*	"
Râma	"	*Dâsharathâya*	"	*Sîtâ-vallabhâya*	"	"	*Râmah*	"
Rudra	"	*Tatpurushâya*	"	*Mahâdevâya*	"	"	*Rudrah*	"
Sarasvatî	"	*Vâgdevyai Cha*	"	*Kâmarâjâya*	"	"	*Devî*	"
Shakti	"	*Sammohinyai*	"	*Vishvajanyai*	"	*Tannah*	*Shaktih*	"
Shâstâ	"	*Bhûtâdhipâya*	"	*Mahâdevâya*	"	*Tannah*	*Shâstâ*	"
Shiva	"	*Tatpurushâya*	"	*Mahâdevâya*	"	*Tanno*	*Rudrâya*	"
Sûrya	"	*Âdityâya*	"	*Mârtandâya*	"	*Tannah*	*Sûryah*	"
Târâ	"	*Ekajatâyai*	"	*Mahogrâyai*	"	*Tanno*	*Târe*	"
Tripurâ	"	*Tripurâ Devyai*	"	*Klîm Kâmeshvaryai*	"	*Saustannah*	*Klinne*	"
Tvaritâ	"	*Tvaritâyai*	"	*Mahânityâyai*	"	*Tannah*	*Devîh*	"
Vishnu	"	*Trailokya Mohanâya*	"	*Kâmadevâya*	"	*Tanno*	*Vishnuh*	"
Yantra	"	*Yantra Râjâya*	"	*Vara Prâdâya*	"	"	*Yantrah*	"

40 FORMULES DERIVEES DU *GÂYATRÎ-MANTRA*

Section 3

So'Ham et les *mahâvâkya*

§ A : L'influence de la philosophie upanishadique sur le mantra

De la longue période visionnaire, lyrique, mais aussi strictement liturgique des *Veda* classiques, émergent les *Upanishad*. Chronologiquement situés après les écrits de l'époque historique du canon védique, les *Upanishad* pourraient avoir été composées à partir du dixième siècle avant notre ère, jusqu'à une date récente, car la source de l'inspiration upanishadique semble ne jamais vouloir se tarir. Ce sont ainsi entre deux et trois cents textes qui ont été rajoutés au *corpus* canonique de l'hindouisme, ce dernier mot n'étant pas abusif quand on sait que cette religion prit sans doute naissance au sixième siècle avant notre ère environ, date estimée de la rédaction de la *Bhagavad-Gîtâ*. Certaines *Upanishad* sont acceptées par telle école et rejetées par telle autre, de sorte qu'on ne parvient jamais à une nomenclature ni à un chiffre acceptés par tous !

On peut cependant affirmer que le milieu du millénaire précédant la naissance du Christ fut le creuset d'un changement déjà évoqué (cf. *supra*, deuxième partie, chapitre I, section 2), qui fit surgir de façon quasi-concommittante les révolutions du bouddhisme, du zoroastrisme... et des *Upanishad*. Ceci marque la fin de l'époque védique proprement dite, et l'on peut alors parler de perspectives nouvelles, pas très réjouissantes au demeurant.

En effet, et c'est un point commun avec l'enseignement de Bouddha, la pensée des *Upanishad* se distingue, dès le premier abord, des textes védiques par son pessimisme. A l'euphorie mystique des *Veda* originels la philosophie upanishadique oppose la vision d'un monde de souffrance, à l'espoir restreint. Là où les *Veda* promettent à l'homme une relation privilégiée avec les dieux, les *Upanishad* ne proposent qu'une vision d'abord réaliste, basée sur l'évidence de la mort et la dissolution de la conscience. A l'assertion de Bouddha : "Toute existence est douleur" les *Upanishad* répliquent par la construction d'une véritable métaphysique.

Les dieux tombent tout à coup de leur piédestal, car en cherchant l'essence on finit par les rejeter dans le domaine de l'existence. La quête de la transcendance, démarche typiquement indienne, amène à se demander ce qu'il y a au-dessus des dieux, quel est donc cet absolu situé au-delà de l'observable, et on lui donnera le nom de "cela" (*tad*), auquel on assimilera petit à petit le *Brahman*, en comparaison duquel le monde manifesté devient une "illusion" (*mâyâ*). C'est une vision dualiste. Mais là où la révélation christique établira plus tard une relation filiale et salvatrice du Père avec ses créatures, la philosophie upanishadique ne propose que le binôme tragique et récurrent de l'existence et de la mort dans un cadre illusoire, apparemment inéluctable, et sans valeur par rapport à l'essence.

C'est donc un néant vertigineux, un abîme existentiel, qui s'ouvre devant l'homme, impuissant à rejoindre le monde d'en-haut que les *Veda* lui promettaient. Ses prières deviennent soudain non-avenues puisqu'adressées à une entité qui n'est pas de la même nature que lui et ne peut donc pas les entendre. Cette angoisse métaphysique peut-elle trouver un terme ?

Aucune pensée religieuse ne pouvant demeurer dans la désespérance, une porte de sortie apparaît. Il est intéressant de noter, par parenthèse, qu'elle est l'oeuvre de nobles (*ksatriya*) et non de prêtres brâhmanes comme précédemment. Le fameux Sanatkumâra de la *Chândogya-Upanishad* est un noble, qui cherche la cause de la douleur et le moyen d'y échapper. C'est exactement le propos de *Shâkyamuni*, le Bouddha historique, d'origine noble lui-aussi, ce qui montre que les milieux *ksatriya* furent le ferment des grandes interrogations comme de l'évolution philosophico-religieuse à cette époque.

Ce ferment se fonde paradoxalement sur les *Veda*, mais comment pourrait-il en être autrement dans un univers aussi traditionnaliste que celui de l'Inde, d'ailleurs les auteurs (souvent anonymes) des *Upanishad* semblent avoir résolument choisi de se ménager la caution des grands textes canoniques. Ils dégagent de ceux-ci la constatation que l'univers, tout comme le monde organique, constituent des ensembles organisés, et en déduisent l'analogie micro-macrocosmique, dont ils tireront celle de l'absolu et du relatif, du *Brahman* et de la *mâyâ*. C'est alors l'irruption de la doctrine de l'*âtman*, âme individuelle reflet du *Brahman*, et subséquemment présence de celui-ci en l'homme.

L'essence est donc incarnée dans l'homme, l'entité absolue - unique par définition - se trouve incorporée à la multiplicité des formes existentielles (209). Il ne reste plus que d'un côté l'entité ambivalente *âtman / Brahman*, et de l'autre la *mâyâ* (une logique plus stricte suggérerait que ce soit le vide, *shûnyatâ*, la "vacuité" du bouddhisme). On professe l'unicité de l'*âtman* mais l'on explique la multiplicité des âmes individuelles par l'allégorie des étincelles, à la fois indépendantes du brasier dont elles émanent et fondamentalement identiques à lui.

Mais les étincelles retombent dans le brasier et en rejaillissent, répondra-t-on. Oui, et c'est pourquoi l'on voit émerger corollairement la doctrine de la transmigration (*samsâra*), qui explique à la fois la multiplicité des incarnations et la solidarité des créatures, de même que la théorie du *karma* qui établit le système des relations causales des actes par rapport à l'évolution globale (210). Le but est de demeurer uni au brasier, donc de sortir du cycle répétitif des jaillissements, de quitter l'existence pour l'essence. A cette fin, ce sont les différents systèmes classiques de l'hindouisme (les *darshana*) qui proposeront des solutions, parmi lesquelles il faut citer le *Yoga* (ou plutôt les nombreux *Yoga*), mais aussi le *Vedânta*, entre autres.

Cette introduction un peu longue était indispensable. Mais le mantra, quelle est sa place dans cette effervescence, demandera-t-on. Nous avons eu l'occasion de parler, au début de cette quatrième partie, de la continuité entre les mantras védiques et les mantras tantriques ; il faut souligner d'ailleurs que ce sont toutes les branches de l'hindouisme qui ont utilisé et utilisent encore le mantra. On pourra se reporter aux considérations philosophiques de la première partie de cet ouvrage pour ce qui est de la théorie proprement dite, et l'on retiendra que le mantra s'accommode d'un système théiste aussi bien que d'un système non-théiste.

---

(209): De cette perspective, on doit logiquement tirer la conclusion de l'inanité d'une "religion" au sens strict (et d'ailleurs discuté) du mot. C'est ce que Bouddha choisira de faire, dans une démarche radicale que ne suivra pas l'hindouisme.

(210): On pourrait dire qu'il s'agit du système causal régissant les mouvements de chaque étincelle par rapport à l'économie générale du brasier, si l'on peut oser cette comparaison quasi-écologique...

Quant à la forme, la profonde mutation philosophique opérée par les *Upanishad*, si elle n'a pas changé le principe du mantra, a cependant laissé des traces dans le style et dans la perspective des mantras. Autrement dit, si le principe d'équivalence, la métaphysique émanatiste, ou la relation du mouvement et du son, demeurent, l'orientation de la démarche mantrique est nécessairement affectée par des prémisses aussi majeures (sans jeu de mots) que la théorie de l'*âtman* et ses dérivées logiques en matière d'analogie micro-macrocosmique.

Dans ce contexte apparurent des formules mantriques telles que *So'Ham* et les *mahâvâkya*. Avatars typiquement upanishadiques, ils sont à la fois de vrais mantras, des supports de méditation, et des méthodes de pensée. Reprenons dans l'ordre ces trois caractéristiques.

De vrais mantras, car des phonèmes comme *So'Ham* ou encore *Aham* sont, nous le verrons, des véhicules du *shabda*, des instruments d'expression de l'énergie phonique, que l'on peut utiliser, visualiser, et même manipuler (inverser ou décomposer) comme de véritables *bîja*. La caution védique qui s'attache à eux, tout comme la répétition multiple et les techniques de *japa* allant jusqu'à l'*ajapa-japa*, tout ceci permet sans restriction de les considérer en tant que mantras.

Des supports de méditation, car ils se placent à l'époque où l'utilisation des mantras s'inscrit dans une démarche plus yogique que spécifiquement rituelle ou dévotionnelle. La caractéristique d'action qui s'attache aux mantras débouche volontiers ici sur la réflexion, se tourne vers l'intérieur, et se fond dans la méditation. Ce sera vrai d'autres pratiques ultérieures, mais d'espèce religieuse en l'occurrence, comme la *bhakti*, dans lesquelles on passera de la notion de structure active à celle d'agent de la contemplation. C'est un peu la conséquence de l'universalité du mantra, mais son adaptabilité et sa capacité à traduire toutes les réalités sont le meilleur gage de sa pérennité.

Enfin des méthodes de pensée car, se présentant sous la forme de "maîtres mots", ils expriment de façon concentrée les vérités, à la manière de slogans, ce qui est une autre façon de se comporter en agents actifs. La "grande affaire" des *Upanishad*, cette identité *âtman/Brahman*, postule un nouveau contenu des mots, ce que le mental est capable d'imaginer mais que seul le mantra est habilité à actualiser. Dans cette ligne on remarquera la pertinence de l'emploi de trois concepts littéralement "concentrés dans leur forme de mots" : le "Je", le "Cela" et le "Tu". Contrairement aux apparences, c'est moins de psychologie que de métaphysique qu'il s'agit. Nous allons voir que si l'emploi du "Je" et du "Cela" traduit la correspondance de ce qui est en bas et ce qui est en haut, l'irruption subtile du "Tu" induit la division interne à l'homme et la mise en marche du processus d'élévation qui scelle son destin.

Abstraction faite du corps physique et du mental, l'homme est fondamentalement *âtman* absolu, éternel, et non-identifié car essentiel. L'homme mental qui se reconnaît dans cette nature, qu'il tutoie, identifiera ce "Tu" à son "Je". Alors il participera du "Cela" qui lui est identique, et échappera définitivement au gouffre de la *mâyâ*.

Voici en quoi ces formules recèlent bien les qualités "d'agents de la réalisation".

§ B : *So'Ham*

Composée de *so* et *aham*, cette expression signifie littéralement "Lui je suis". Figure de proue du *Vedânta* non-dualiste ou *Advaita-Vedânta*, *So'Ham* identifie l'*âtman* (ou âme individuelle) au *Brahman*, le mot "Lui" désignant précisément l'absolu immuable qu'on appelle ainsi. C'est donc une structure de réalisation, considérée comme l'un des plus grands mantras, au même titre que le *pranava* auquel certains auteurs l'assimilent, d'ailleurs.

On utilise ce mantra sous plusieurs formes. Ainsi l'*Ishavâsya-Upanishad*, qui le révèle, mentionne-t-elle aussi *Soham Asmi*. Ainsi également l'associe-t-on à *Hamsa*, le cygne des *Veda*, et la récitation prend-elle dans ce cas la forme double de *Hamsa So'Ham - So'Ham Hamsa*. Les différentes pratiques méditatives basées sur ces structures mantriques portent le nom générique de *soham dhyâna* (littéralement : "méditation du je suis Lui"), et consistent la plupart du temps à rejeter tous les attributs matériels liés au corps ou au mental avant de s'imprégner de l'identité de son être profond avec le suprême *Brahman*. Il faut chasser les éléments subconscients, pour parvenir à la vision de la réalité cosmique de l'homme (211).

Cependant, le mantra *So'Ham* ne constitue pas uniquement un support de la méditation. Il fait l'objet d'une pratique mantrique spécifique, tout comme le mot *Aham*, structure phonique et notion auxquelles il se trouve étroitement associé. La recherche de l'harmonie avec l'être intérieur et avec l'âme universelle constitue sans doute le point commun le plus évident de toutes ces pratiques.

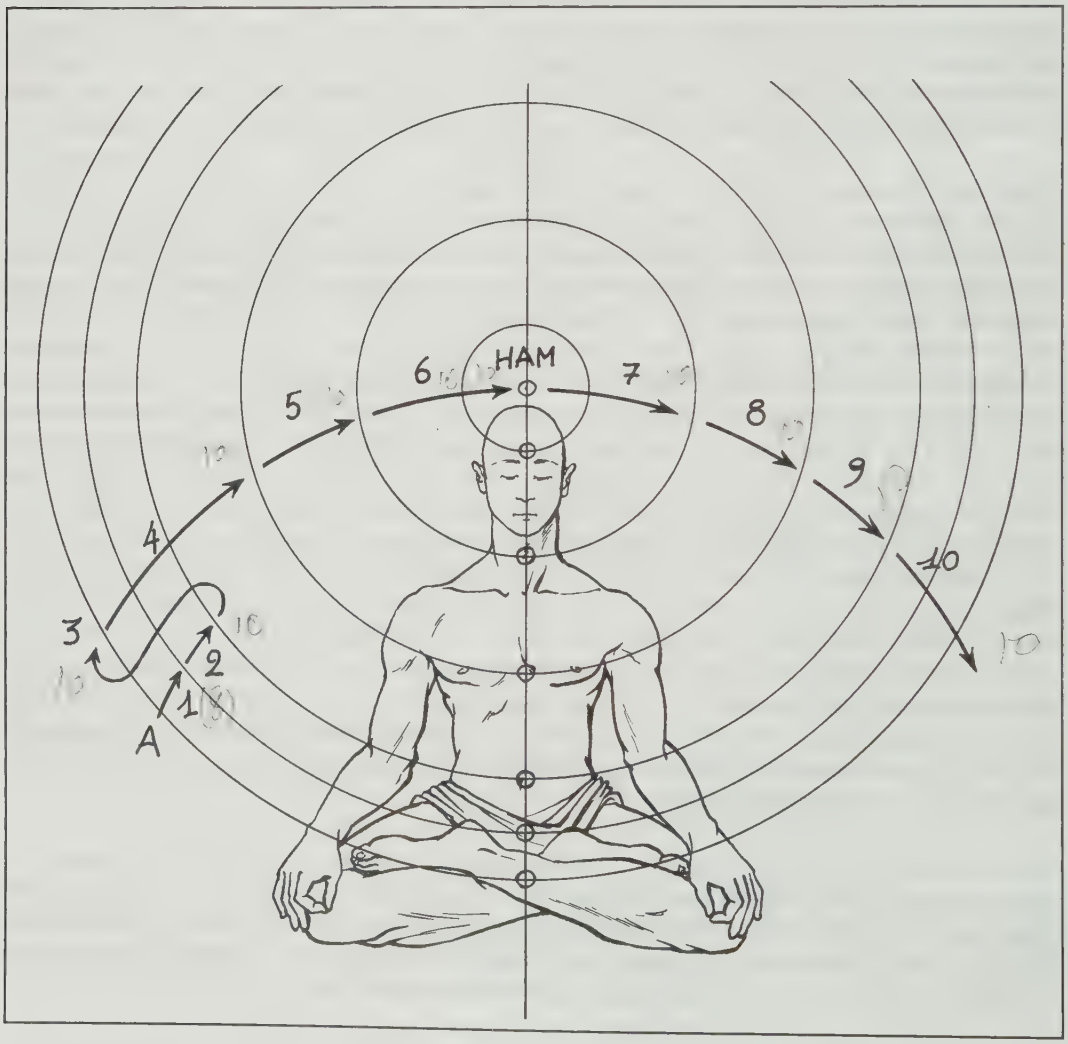
La plus courante d'entre elles consiste à caler le mantra sur la respiration. C'est un exercice de base des pratiques mantriques, quelles que soient les structures utilisées, aussi n'est-il pas inutile de l'expliquer. Installé dans une posture de méditation, le pratiquant prend tout d'abord conscience de sa propre respiration, c'est-à-dire de la montée du souffle vital pendant l'inspir et de sa descente durant l'expir (212). Puis il superpose la syllabe *So* à l'inspir, et la syllabe *Ham* à l'expir, en prolongeant les vibrations de chaque syllabe jusqu'à les fondre avec celles de la suivante, le tout en visualisant la course de l'énergie à travers les canaux qui la véhiculent.

Le bouddhisme tantrique utilise de façon similaire les deux syllabes du mot *Aham*, considérées alors comme des *bîja* (et c'est bien de cette façon que la pratique hindoue du *So'Ham* envisage aussi les deux termes de cette structure, d'un point de vue strictement mantrique), en les conduisant successivement - dans un mouvement à double sens - à travers les différents *chakra* du corps subtil.

On visualise le signe rouge foncé, en même temps que l'on prononce le son (*likhita-japa*) de la voyelle *A* sur la respiration double (inspir et expir). Au moyen de la concentration et de la visualisation, l'on fait monter cette lettre depuis *mûlâdhâra* jusqu'à *svâdhisthâna* puis jusqu'à *manipûra* (en 8 respirations doubles) et on la laisse imprégner ce centre (par 10 autres respirations). On la fait ensuite descendre (par 10 respirations) jusqu'à l'extrémité des pieds.

(211): Ceci rappelle la démarche du *an al-haqq* ("Je suis la Vérité") des mystiques soufis.
(212): Cet exercice est bien connu des *yogin* qui pratiquent le *prânâyâma*, pratique à laquelle une annexe est consacrée à la fin de ce livre.

Suit un mouvement ascendant où le *A* atteint *añâhata* (après 10 respirations), puis *vishuddha* (après 10 autres), puis *âjñâ* et enfin *sahasrâra* (après 10 autres) où il pénètre la syllabe *HA*, cette union s'exprimant dans le *M*. Cette opération produit, dans *sahasrâra*, le "nectar de la Conscience Cosmique" (après 10 autres respirations), qui va lui-même entamer un mouvement descendant. De *sahasrâra* le nectar s'écoule jusqu'à *vishuddha* (après 10 respirations), *añâhata* (après 10 autres), puis *manipûra* (après 10 autres), et enfin les parties inférieures (par 10 dernières respirations) jusqu'à l'extrémité des pieds. L'opération a nécessité 108 respirations doubles, soit le parcours complet d'un *mâlâ*, au cours desquelles la première des voyelles (*A*) et la dernière des consonnes (*HA*) se sont unies dans le *bindu M*, qui en constitue la puissance d'animation. On peut schématiser cet exercice par l'illustration suivante.



L'EXERCICE MANTRIQUE DE LA DIRECTION DE L'ENERGIE PSYCHIQUE PAR LE MOT *AHAM*

Ce "parcours guidé" du mot symbolisant l'individu montre que l'équilibre de ses parties constituantes ne peut être atteint qu'à travers le mouvement, ce qui est une conséquence du principe d'impermanence et fait de cet exercice une pratique typiquement bouddhiste. Mais c'est maintenant à l'hindouisme qu'il nous faut revenir pour trouver une application très élevée, en l'occurrence l'*ajapa-japa* du *Hamsa*. Car si les deux syllabes *So* et *Ham* peuvent être inversées (et, en pratique, le sont couramment) en *Ham-So* (ce qui donne la forme *So'Ham-Ham-So*), il existe également, nous l'avons vu, la forme *Hamsa So'Ham - So'Ham Hamsa*, laquelle nous désigne le mot *hamsa* signifiant en sanskrit "le cygne".

La liaison du mantra en tant qu'énergie phonique avec le souffle pris en tant que véhicule du *prâna*, cette sorte de "*japa* associé" donc, est une pratique commune à l'hindouisme et au bouddhisme. Ce dernier substitue à *hamsa* le mot *evam* ("ainsi ai-je entendu") par lequel débutent toujours les *sûtra* bouddhiques, mais le principe reste le même. De l'association à l'identification il n'y a qu'un pas, que franchit le *Tantrâloka* en déclarant : "*C'est dans le mouvement du souffle qu'apparaissent phonèmes, mots et mantras*" (*Tantrâloka*, 6. 216). Le son et le souffle constituent, évidemment, deux éléments rattachés par un lien de causalité et correspondant - de surcroît - à l'émanation de la réalité supérieure. Voilà pourquoi les textes shivaïtes (par exemple le *Svachchhanda Tantra*) attribuent volontiers ces éléments à *Shiva* lui-même. *Shiva* est alors assimilé à *Hamsa*...

Or il se trouve que l'image du cygne *Hamsa* correspond, dans les *Veda*, au symbole de la réalité absolue, mais aussi de l'âme humaine individuelle qui lui est identique (213). Réciter *Hamsa* revient à faire acte d'adhésion à ce principe. Deuxièmement, incorporer ce *japa* à sa propre respiration, donc au flux du *prânâ* à travers les canaux du corps subtil, c'est aussi incorporer ce principe au processus vital qui soutient l'incarnation humaine. Troisièmement, faire de cette récitation un *ajapa-japa*, c'est-à-dire à proprement parler un "mouvement de l'être intérieur", cela revient à opérer l'harmonisation du principe, de l'énergie cosmique, et de l'individu en tant "qu'être cosmique" lui-même, et c'est bien alors d'une voie de réalisation qu'il s'agit. Le monde est à l'intérieur de notre esprit, qui est lui-même à l'intérieur du monde, dans un vrai schéma de logique hologrammatique (cf. première partie).

Dans cette pratique on superpose le *Ham* à l'inspir et le *Sa* à l'expir. Au centre géométrique de la structure se trouve le *bindu*, la nasalisation du *M*, qui correspond au point interstitiel entre la fin de l'inspir et le début de l'expir, moment central de la respiration pendant lequel la résonance s'élève, sans entrave, vers l'absolu. Là encore, on remarque l'adaptation à la technique du *prânâyâma* et par conséquent le caractère nettement yogique de l'exercice. Dans le même temps, la récitation correspond au son naturel de la respiration elle-même, donc la forme mantrique est bien respectée.

Lorsque *Hamsa* est répété sous forme d'*ajapa-japa*, c'est le mouvement de la respiration qui provoque inconsciemment (nous pourrions dire de façon réflexe) l'énonciation du mantra au sein même de la conscience intérieure. Cette énonciation ayant été initialisée de façon sonore, c'est bel et bien un mantra qui est venu s'installer dans cette conscience supérieure, et la forme mantrique se trouve donc respectée aussi.

---

(213): On pense, bien sûr, à "l'*Upanishad* du Cygne" (*Hamsopanishad*), mais nombre de textes védiques et tantriques traitent du *Hamsa*, parmi lesquels on peut citer la *Brahmavidyopanishad*, mais aussi le *Shivayogaratna*, le *Vijñânabhairava*, la *Daksinamûrtisamhitâ*, le *Svachchhandatantra*, ainsi que des *Upanishad* spécifiques au *Yoga*.

En fait, l'installation de l'*ajapa-japa*, de quelque mantra qu'il s'agisse, est presque toujours liée à un moment ou un autre de la pratique, au processus respiratoire. On commence par réciter le mantra en le calant sur sa respiration, puis on l'incorpore à celle-ci jusqu'à ce que cette correspondance devienne un automatisme, puis une véritable intégration et finalement un processus de coalescence inconscient. Nous ne parlerons pas de l'installation de l'*ajapa-japa* par le *guru* durant un rêve, ne possédant pas l'expérience du phénomène et ne disposant pas de témoignages directs à ce sujet. Mais la possibilité en est affirmée.

§ C : Les *mahâvâkya*

Littéralement "grandes expressions", ou "grandes énonciations", les *mahâvâkya* sont tirés des *Upanishad* et considérés comme révélés, donc faisant partie de la *shruti*. Bien que ceci puisse surprendre si l'on ne considère que la chronologie, il faut comprendre que le canon des Ecritures demeure ouvert, en Inde, et que la révélation n'est pas le monopole d'une époque. Elle peut donc se poursuivre, et elle se poursuit effectivement, de sorte que l'on trouve des révélations modernes.

Les *mahâvâkya*, tels qu'ils sont rapportés ci-dessous, sont issus respectivement de la *Brihad-Âranyaka-Upanishad* du *Yajur-Veda*, de la *Chândogya-Upanishad* du *Sâma-Veda*, de l'*Aitareya-Upanishad* du *Rig-Veda*, et de la *Mândûkya-Upanishad* de l'*Atharva-Veda*. Quelles qu'elles soient, ces sentences expriment toujours l'idée de l'identité du Soi avec le *Brahman*, dans la ligne de ce que nous avons exposé (cf. *supra*). Bien qu'il en existe d'autres, on s'accorde généralement à reconnaître la parfaite authenticité (en tant que *shruti*) des quatre *mahâvâkya* suivants.

Aham Brahmâsmi

Cette assertion (*Brihad-Âranyaka-Upanishad*. 1. 4. 10.) signifie : "Je suis *Brahman*" (*Aham Brahman asmi*). On l'appelle la "Parole de la prise de connaissance directe" (*Anubhâva-Vâkya*), car il s'agit d'une affirmation dans le style direct de l'identité de l'homme et du *Brahman*. L'assertion, dans toute sa force, se suffit à elle-même, et pourrait résumer dans ses trois mots la doctrine des *Upanishad*.

Le troisième livre de la *Brihad-Âranyaka-Upanishad* met en scène une confrontation de brahmanes arbitrée par Yajñavalkya, qui illustre parfaitement l'esprit dans lequel la méditation sur ce premier *mahâvâkya* doit être placée :

[*Alors Usasta Châkrâyana l'interrogea : "Yajñavalkya, dit-il, le Brahman qui se révèle (...), âtman intérieur qui est dans tout, explique-le moi." - "C'est ton propre âtman qui est dans tout." - "Comment est-il, ô Yajñavalkya, cet âtman qui est dans tout ?" - "Ce tien âtman qui respire dans le prâna, c'est lui qui est en tout ; ce tien âtman qui s'inhale dans l'apâna, c'est lui qui est en tout ; ce tien âtman qui circule dans le vyâna, c'est lui qui est en tout ; ce tien âtman qui s'élève dans l'udâna, c'est lui qui est en tout. C'est là ton âtman qui est en tout."* - (214)

(214): *Prânâ, apâna, vyâna, udâna*, sont quatre des formes de l'énergie cosmique qu'on appelle de façon générique le *prânâ*.

- "Quel est-il, ô Yajñavalkya, cet âtman qui est en tout ?" - "Tu ne peux pas voir le voyant de la vue ; tu ne peux pas entendre l'auditeur de l'audition ; tu ne peux percevoir le percepteur de la pensée ; tu ne peux connaître le connaisseur de la connaissance. C'est cet âtman à toi qui est en tout. Tout ce qui n'est pas lui est voué à la souffrance."]

Le *mahâvâkya* de la *Brihad-Âranyaka-Upanishad* ne fait pas que poser la base d'une "identité remarquable", il expose virtuellement la nature de l'*âtman*, cette conscience omnipénétrante et omnisciente qui s'identifie à *Brahman*. On remarque la conception énergétique qui est associée à celle de l'*âtman*, mais également la notion quasi-bouddhiste qui voue l'existentiel à la souffrance, ceci bien que le concept d'*âtman* soit aux antipodes du bouddhisme authentique.

Tat tvam asi

L'aphorisme en question, ancien lui aussi (*Chândogya-Upanishad*. 6. 8. 7.), se traduit par : "Tu es cela". Il fait l'objet de la dernière partie de l'*Upadesha-sahasri*, l'un des principaux travaux de Shankara (788-820 de notre ère), qui fut un grand représentant de l'*Advaita-Vedânta* et rédigea d'ailleurs un commentaire célèbre du *Vedânta-Sûtra* (215). Cette prise de position de la *Chândogya-Upanishad* révèle un non-dualisme fondamental, une conscience claire de l'immutabilité de l'âme humaine.

"Moi l'individu, moi qui suis en essence l'*anima* qui me fait exister, je suis aussi en essence l'Absolu, la Vérité. Mon âme et l'Absolu ne font qu'un". C'est là le thème de la répétition et de la méditation sur cette sentence, que l'on appelle également la "Parole d'enseignement" (*Upadesha-Vâkya*). Elle est illustrée visuellement par l'aspect zoomorphe de *Ganesh*, mi-homme et mi-éléphant, qu'on nomme alors *Gajamukha* ("à face d'éléphant"). On peut s'arrêter un peu sur ce symbolisme caché.

Le terme sanskrit *gaja* ("éléphant") représente en effet une énigme mystique. Pour celui qui s'en tient au sens courant, ce mot est anodin, et le pachyderme ne paraît pas devoir s'immiscer dans le vocabulaire philosophique ou théologique. Mais en fait, le mot comprend deux parties. La syllabe *ga* nous désigne *gati*, qui signifie "mouvement", mais aussi "destination", et même "origine". Quant à la syllabe *ja*, elle se rattache à *janma*, qui indique la "naissance", et "l'origine" là aussi. La liaison des deux évoque par conséquent le mouvement de l'origine vers la destination ou encore, ce qui constitue le second degré, un mouvement récursif de l'origine vers elle-même. *Gajamukha* devient alors l'aspect hybride de cette réalité du mouvement qui s'incarne en l'homme, à savoir que l'aspect *gaja* (soit la tête d'éléphant) représente le mouvement cosmique récursif, l'aspect humain de *Ganesh* (soit le reste de son corps) représentant "l'hominisation"(216) du processus, et l'ensemble symbolisant l'identité du macrocosme et du microcosme ainsi que la nécessité de l'étape humaine.

C'est donc la parcelle de l'âme universelle, ou la participation de celle-ci si l'on veut, s'incarnant en l'homme qui constitue le facteur de la réintégration. Corollairement, la nature de l'une et celle de l'autre sont identiques ; *Tat tvam asi* rejoint donc la pensée du premier *mahâvâkya*.

(215): Le *Shârîraka-Bhâshya*, ou le "Traité de l'Âme Cosmique".
(216): Nous empruntons, en l'adaptant à l'espèce, un terme teilhardien qui désigne le "passage à l'état d'homme".

Prajñânam Brahma

Cette affirmation (*Aitareya-Upanishad*. 3. 5. 3.) expose que "*Brahman* est conscience". Le mot *prajñâ* possède aussi le sens de "sagesse" ou de "connaissance", ce qui fait que la traduction "*Brahman* est connaissance" est également correcte. La conscience se nourrit d'ailleurs de la connaissance. Il s'agit donc d'une définition du *Brahman*, qu'on appelle la "Parole de connaissance infaillible" (*Lakshana-Vâkya*).

"*Tout est dirigé par la conscience, fondé dans la conscience : le monde est dirigé par la conscience, la conscience est son fondement, la conscience est Brahman*". Tel est l'enseignement de l'*Aitareya-Upanishad*, étant posé que la conscience ainsi désignée n'est pas la conscience objective, autrement dit le mental et ses facultés (*manas*), mais la conscience intérieure de l'homme. Ceci rejoint donc parfaitement le principe d'identité entre la "portion de conscience" propre à l'être humain et la Conscience Cosmique qui est l'apanage du *Brahman*.

Ayam âtmâ Brahman

Enfin voici une expression (*Mândûkya-Upanishad*. 4. 2.) que l'on peut transcrire par "Ce Soi est *Brahman*". C'est la "Parole amenant la vision directe" (*Sakshatkâra-Vâkya*) par son énonciation et la "contemplation de *Brahman*" (considéré en tant que suprême principe conscient). C'est un outil de la connaissance de *Brahman*, dont la transcription pourrait être : "Cet *âtman* est *Brahman*".

Curieusement cette proposition peut paraître imprégnée de dualisme, dans la mesure où l'on considère l'*âtman* comme une entité indépendante du sujet qui s'exprime ainsi. D'autre part, on pourrait penser que cette attitude, qui court-circuite l'ego, est au moins autant bouddhiste qu'elle est hindouiste ! Il est vrai que cette contemplation de l'extérieur, antipode du *Cogito* cartésien, pourrait appartenir sans grande modification à la tradition de "l'éveillé", et nous avons eu l'occasion de signaler (cf. *supra*) les parallèles qui s'imposaient entre la pensée upanishadique et la pensée bouddhiste.

Cette absence du "Je", analysée par Wittgenstein dans sa théorie du *no-ownership*, cette indépendance du sujet et de l'objet, ou cette disjonction si l'on veut, ne doit cependant pas masquer l'unité fondamentale de l'être. Car le mouvement de connaissance initialisé par notre *mahâvâkya* est tout de même celui d'une prise de conscience, au plein sens du terme ; alors le *Cogito* de Descartes retrouve son sens en tant que démarche, mais aussi en tant qu'instance : ce que la disjonction permet d'accomplir n'est autre que le *Cogito*. En philosophie bouddhique, cette disjonction se trouve finalement couverte par la solidarité du corps et de l'esprit sur le plan opératoire.

S'il existe une transcendance de la séparation à ce niveau, n'oublions pas qu'il en est une autre : celle de la loi d'équivalence. *Brahman* et le nom de *Brahman* relèvent toujours d'une seule et même réalité. Ainsi donc nous avons d'une part unité du sujet et de l'objet de la conscience, et d'autre part unité de la nomination et du *Brahman*. La nomination s'intégrant au sujet, celui-ci est donc lui-même l'équivalent du *Brahman* ; de cette façon la démarche mantrique et les *mahâvâkya*, de compatibles qu'ils étaient deviennent complémentaires.

Section 4

Om Mani Padme Hûm
voie royale du bouddhisme tantrique

Le mantra "*Om Mani Padme Hûm*", appelé plus communément le *Mani*, est considéré à tort comme une structure simple du fait qu'elle est très populaire. En effet, il s'agit du mantra qui constitue la personnification d'*Avalokiteshvara*, grand *bodhisattva* lié au Bouddha de sagesse *Amitâbha*, et aussi le plus vénéré au Tibet sous le nom de *Chenresi*. Toutefois ce mantra, d'une grande importance, a émigré en Mongolie et en Chine où il est également très utilisé. C'est un symbole du bouddhisme *Vajrayâna* en même temps qu'un véritable "ambassadeur" de celui-ci dans le monde entier, vénéré par les uns, décrié par les autres.

Il est extrêmement difficile de traiter de cette formule tant ses applications sont nombreuses et ses ressorts étonnants. Un livre du lama Anagarika Govinda (217) essaie d'ailleurs - sur 435 pages tout de même - de donner une explication de *Om Mani Padme Hûm*, mais ce n'est toujours qu'une esquisse, tellement le niveau de complexité, qui se cache derrière la simplicité apparente, est ardu. Ce n'est pas un hasard si *Avalokiteshvara*, dont c'est l'équivalence sonore, possède onze têtes et mille bras ! On peut résumer très grossièrement sa construction de la façon suivante :

- *Om* représente, comme nous l'avons vu, la source des sons, donc du monde, le *Dharmakâya* (corps de doctrine de Bouddha) ;

- *Mani* ("joyau") représente le *Sambhogakâya* (corps de jouissance de la vérité, corps de félicité de Bouddha), le son mantrique en tant qu'initiateur de la conscience psychique. Il est assimilé à *vajra* ("diamant"), pur et indestructible, et symbolise l'esprit illuminé ;

- *Padme* (locatif de *padma*, "lotus") représente le *Nirmânakâya* (corps de transformation ou manifestation physique de Bouddha), l'esprit imprégnant et transformant la matière en un symbole du développement spirituel ;

- *Hûm*, le *bîja* bien connu, représente le *Vajrakâya* (corps de diamant) qui est la synthèse des trois autres et la transcendance de leurs manifestations, la perspective en même temps que la potentialité de l'illumination.

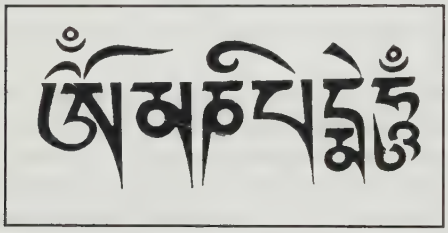
Sans entrer dans l'examen d'un autre mantra, car il est impossible de tout aborder, on peut noter tout de même que l'on "dissèque" de façon comparable une formule célèbre de la tradition *Nyingma-Pa*, qui s'adresse à *Padmasambhava* et qui s'énonce ainsi :

Om ah hum vajra guru padma siddhi hum.

(217): "Les fondements de la mystique tibétaine". Voir bibliographie.

Le *bodhisattva Avalokiteshvara*, quels que soient ses nombreux pouvoirs et les circonstances particulières dans lesquelles on l'invoque, représente toujours non pas la compassion en tant que telle mais bien plutôt ce qu'on pourrait appeler "l'énergie de compassion". Nous sommes ici en doctrine bouddhiste, il est donc tout à fait admissible de considérer ce personnage céleste comme une création issue de la conscience intérieure du dévôt, destinée à servir à la progression mystique de celui-ci comme nous l'avons vu dans le cas des *yidam*.

On récite le *Mani* en tous lieux et en toutes circonstances, pour protéger soi-même ou autrui, pour obtenir toutes faveurs, pour renaître... ou ne plus renaître. On visualise de préférence, pendant la répétition, le "Maître de compassion" lui-même ou encore *Târâ*, son émanation sous forme féminine. La forme de la représentation dépend en fait du pratiquant qui la visualise, ce qui est - répétons-le - caractéristique de la pratique des *yidam*. Mais le plus souvent, ceci en-dehors des usages populaires qui perpétuent une répétition mécanique et ignorante, le *Mani* est prononcé accompagné de la visualisation successive des six syllabes qui le composent, et qui s'écrivent en caractères tibétains des deux manières suivantes :



1

2 (218)

Un usage très courant consiste à associer ces six syllabes aux six subdivisions de la "roue de la vie" (*bhava-chakra*), ainsi qu'aux six couleurs qui leur correspondent, projetant tel un rayon chacune des couleurs des syllabes sur chacun des états symbolisés par la célèbre représentation iconographique tibétaine. Les correspondances s'entendent ainsi :

OM	blanc	le monde des *deva*
MA	vert	le monde des *asura*
NI	jaune	le monde des humains
PA	bleu	le monde des animaux
DME	rouge	le monde des *preta* (esprits fantômes tourmentés)
HÛM	noir	le monde des enfers

(218): Cette seconde présentation, très ésotérique, et dont le commentaire serait ici hors de propos, n'est pas sans rappeler les calligraphies persanes.

L'explication de cette "roue de la vie" sortirait du cadre de cet ouvrage, et de toute façon elle est suffisamment connue. Mentionnons simplement qu'elle possède plusieurs niveaux d'interprétation, qu'elle constitue une illustration des principes ou au moins du cadre de principes tels que le *karma*, la réincarnation, la "production conditionnée" (219), ainsi que des règles morales, mais elle représente également les six formes d'*Avalokiteshvara* justement.

Compte tenu du caractère bouddhiste du *Mani*, il est plus intéressant de le considérer comme une affirmation de principes que comme une formule de vénération personnelle.

Cette démarche est d'ailleurs plus conforme à l'esprit de la vraie pratique, celle des mystiques, et correspond mieux au stade auquel nous nous référons dans ce chapitre consacré aux mantras de réalisation. Bien qu'il existe de multiples façons de traiter de ce mantra, nous avons pensé qu'en quelques pages mieux valait n'en regarder que l'essentiel, et cette essence, sans aucun doute, se rattache à la vertu de compassion. On peut alors, à notre avis, considérer le *Mani* sous le triple éclairage de la perspective, de l'agencement de ses moyens mantriques, et de sa "réduction" (ainsi que nous l'appellerons faute d'avoir trouvé un meilleur terme pour qualifier sa concentration).

§ A : *Mani padme*, ou la perspective de la formule

Littéralement, *mani padme* signifie "le joyau du lotus" ou "le joyau dans le lotus", et le thème sous-entendu est celui de l'illumination (le joyau) de la conscience (le lotus), ce qui désigne en dialectique bouddhiste "l'esprit d'Illumination" ou "esprit d'éveil" (*bodhichitta*). Partie intégrante du *sâdhana* du *Mantrayâna*, l'invocation de l'esprit d'éveil (220) n'est toutefois pas utilisée pour obtenir l'illumination à des fins uniquement personnelles, mais bien à des fins altruistes. C'est la conséquence de l'idéal du *bodhisattva* : le salut n'est recherché que pour celui de tous les êtres.

La vertu d'*Avalokiteshvara* présuppose la compréhension d'une sorte de "consanguinité cosmique" des créatures, donc d'une solidarité de leurs évolutions respectives dans la voie de la réintégration. Tant qu'il en restera une seule en-dehors, le *bodhisattva* oeuvrera sans relâche... et la compassion constitue la cheville ouvrière de ce projet.

Toutefois lorsque l'on parle ici de compassion, celle-ci ne doit pas être considérée dans le sens dévalué qu'on lui attribue généralement en occident. En effet nous attachons souvent à ce mot les synonymes de sympathie, de commisération, ou de condoléance, ce que ne fait pas la dialectique bouddhiste. Ceci vient de la conception chrétienne selon laquelle la compassion n'est qu'une vertu au second degré, extrinsèque (car elle nécessite l'existence d'un "tiers souffrant"), par rapport à la charité qui est une vertu primaire, une vertu "infuse", théologale, et surnaturelle, venue de Dieu, donc se situant en-dedans de notre relation avec Lui, tout comme la foi ou l'espérance.

---

(219): C'est le principe de *pratîtya-samutpâda*, grande construction logique du bouddhisme démontrant en douze points les conditions d'interdépendance des phénomènes.
(220): Nous n'en évoquerons pas les dimensions quasi-physiologiques, telles que développées par le *Vajrayâna*, car elles nous entraîneraient au-delà de notre sujet.

Cette pensée stipule donc que la compassion est contemporaine, tandis que la condoléance ou la commisération ne sont que des réflexions du sentiment du "tiers souffrant", pour reprendre notre expression. La première apparaît comme unité des perspectives, les deux autres comme juxtaposition des sentiments. Au-delà, la notion d'altérité n'a plus d'importance, la vertu brille pour Dieu seul.

Toutefois ces nuances sont-elles si différentes de la conception bouddhiste qu'il y paraît ? Sans doute non, car les rencontres et les récents travaux communs ont permis de rapprocher les interprétations et les vocabulaires des deux religions. Ainsi des rapports sont-ils mis en lumière, et des valeurs communes dégagées. On s'aperçoit alors que le triple niveau de vertu qu'implique la compassion dérive bien du *dharma* bouddhique, ou en tout cas le rejoint. On passe de l'identité de l'objet à l'unité de sa direction intentionnelle, ou si l'on veut du parallèle au convergent ; en termes hermétiques nous pourrions dire que l'on passe du processus d'association au processus d'intégration, avant de dépasser toute relation et d'opérer la fusion de sa propre identité dans l'Absolu.

Au-delà des différences de religion et des querelles théologiques, il semble que l'on puisse, du point de vue général d'une logique théiste, considérer l'oeuvre de la création comme la propagation d'un destin. Dans la théologie catholique, par exemple, on admettra que ce destin est sanctifié par la grâce, laquelle deviendra alors le *mani padme* du destin partagé de la création. Dans la philosophie bouddhiste on parlera plutôt "d'esprit d'éveil", qui sera le *mani padme* d'un mouvement "d'intériorisation ascensionnelle". On peut penser, superficiellement, que les origines de ces processus sont différentes, mais il n'en est rien car l'homme constitue toujours le même vecteur d'un même processus, et s'il y a identité d'effet il y a bien identité de cause.

Il en va de même de la grande vertu théologale et de celle du *bodhisattva Avalokiteshvara* : là où le christianisme distingue trois entités, le bouddhisme considère trois niveaux d'une même entité, ce qui n'opère pas de divergence fondamentale. On peut analyser simplement ces niveaux de la façon suivante.

L'esprit d'éveil, ou d'illumination, est le joyau qui doit se révéler dans le lotus de la conscience intérieure par l'attitude fondamentale de compassion. L'engagement d'oeuvrer dans cette voie constitue le serment des *bodhisattva* et le processus mis en oeuvre peut se traduire par le *mani padme* du grand mantra. La vertu de compassion contient trois stades de réalité :

- La compassion simplement dualiste. C'est la conscience relationnelle et l'intégration de la souffrance d'autrui.

- La compassion dualiste réaliste. C'est à la fois la conscience de la souffrance d'autrui et celle de l'illusion qui est cause de cette souffrance.

- La compassion non-dualiste. C'est la connaissance supra-consciente de la relation qui unit les deux termes de la compassion, ainsi que l'intégration du sujet, de l'objet, et de leur relation elle-même.

On voit petit à petit s'immiscer dans ce schéma le principe de la connaissance transcendante, qui fait passer respectivement la compassion d'un stade réflexif à un stade compréhensif, et enfin à un stade conjonctif. En vérité les vertus de compassion et de connaissance apparaissent

corrélatives et coextensives, puisque l'une et l'autre co-réagissent dans ce qu'on appelle aujourd'hui volontiers un "cercle vertueux" (l'expression étant ici particulièrement heureuse).

On passera donc d'une connaissance dualiste (celle des objets) à une connaissance compréhensive (celle de la réalité des objets), puis à une connaissance transcendante (dépassant les limites du dualisme et la distinction même du sujet et de l'objet). C'est la *prajñâpâramitâ* (littéralement "la connaissance qui atteint l'autre rive").

Dépasser les limitations et atteindre la suprême connaissance par la vertu de compassion, tel est le message du *bodhisattva* et l'essence du *mani padme*. Traversant en deux mots toute l'histoire du bouddhisme, ce concept se fonde sur les enseignements mêmes de Bouddha, en passant par ceux du *Hînayâna* et des *sûtra* du *Mahâyâna*. Introduisant de façon typique la dimension morale au sein du mantra, le *mani padme* invite à revêtir les qualités bouddhiques, ce qui constitue à la fois son fondement et son originalité.

§ B : *Om* et *Hûm*, ou l'instrumentation de la formule

D'un point de vue formel, *mani* et *padme* sont des mots (*pada*) possédant un contenu sémantique (respectivement "joyau" et "lotus"), qui expriment donc un concept de façon exotérique, même si ce concept recouvre une démarche ésotérique majeure. Comme nous l'avons vu, le *pranava Om* et la syllabe *Hûm*, eux, sont de la nature des *bîja* et ne possèdent donc pas de sens conventionnel. Insérés dans le *Mani*, ils représentent par conséquent une seconde dimension, plus ésotérique encore, de celui-ci. Ils en sont aussi les "armes", les attributs mantriques. Entourant une locution de fixation (*mani padme*), ils forment la locution d'initialisation et la locution subsidiaire du mantra, telles que nous les avons décrites dans la troisième partie, chapitre V, section 3.

Le *Mani* est associé à *Avalokiteshvara*, donc à la qualité affective de la bouddhéité (la compassion : *karunâ*), mais nous avons expliqué qu'il était également lié au principe de "connaissance illuminatrice" (*prajñâ*). Or ce principe est personnifié, dans le bouddhisme tantrique, par *Vajrasattva*, dont le *bîja* est *Hûm*.

Rappelons que *Om* et *Hûm* se trouvent respectivement placés au début et à la fin de nombreux mantras du bouddhisme tantrique, ceci en raison de leur complémentarité, donc de la symétrie qu'ils installent ainsi dans la construction mantrique. L'universalité du *pranava* fait de lui un instrument d'équivalence symbolique du processus cosmique en général. On pourrait dire que *Om* relie l'invocateur à la puissance et à la réalité cosmiques. Le *bîja Hûm*, quant à lui, symbolise l'émergence de cette puissance dans le coeur de l'homme, par le souffle du *H* et le mouvement descendant du *U* prolongé, en même temps qu'il permet la projection du mantra entier.

On voit que, parallèlement à leur valeur d'évocation, les syllabes *Om* et *Hûm* possèdent une valeur purement technique d'instruments d'attraction et de projection des énergies, ce qui nous rappelle les explications à propos des *bîjamantra*. De fait, le *Mani* est un *bîjamantra* hybride. Il ne fait pas qu'évoquer un grand principe à la manière des aphorismes ou des maximes, il est également un "outil de l'esprit", un mantra au sens premier du terme, destiné par conséquent à l'action, comme le sont d'ailleurs toutes les structures du bouddhisme tantrique et du tantrisme en général.

Le "corps universel" ou "corps de doctrine" (*Dharmakâya*) de Bouddha est invoqué dans *Om*, et comme dans tous les mantras bouddhistes ceci place la structure qui va suivre sur un plan universel. On attire en quelque sorte l'essence de cette réalité transcendante sur le mantra. A l'inverse, mais en complément, l'on invoque avec *Hûm* ce que le bouddhisme tantrique appelle le *Vajrakâya*, le "corps de diamant", l'intégration des trois corps de Bouddha dans la conscience humaine illuminée par le mantra.

On met donc en oeuvre un mouvement d'attraction avec *Om*, tandis qu'on referme le mantra avec la projection du *Hûm*. Entre les deux se situe la formule *mani padme*, que l'on intègre à son tour dans le processus d'invocation des "corps de Bouddha". *Mani*, le "joyau", se réfère au "corps de jouissance" ou "corps de béatitude" de Bouddha, qui représente l'illumination ainsi que nous l'avons dit, et qui constitue l'énonciation du but à atteindre en même temps que le nom abrégé du mantra. Quant à *padme* (*padma*), il symbolise le "corps de transformation" de Bouddha (*Nirmânakâya*), le réceptacle de l'illumination autant que le processus qui y conduit, le creuset dans lequel va s'opérer l'oeuvre, qui n'est autre que le corps terrestre dont les potentialités se déploient sous l'effet du processus lui-même, comme se déploient les pétales du lotus.

La combinaison des *pada* et des *bîja* est donc particulièrement harmonieuse dans le *Mani*. On associe traditionnellement les trois premiers termes de ce mantra à trois représentations ou formes du Bouddha de Sagesse *Amitâbha*, ainsi qu'à trois des *chakra* du système tantrique au niveau desquels on visualise *Amitâbha*. Pour clarifier et schématiser ces correspondances, on peut utiliser le tableau ci-dessous.

Termes du mantra	**"Corps de Bouddha"**	**Lieu de visualisation de la forme bouddhique**	**Forme bouddhique correspondante**
OM	*Dharmakâya*	*sahasrara-chakra*	*Amitâbha*
MANI	*Sambhogakâya*	*vishuddha-chakra*	*Amitâyus*
PADME	*Nirmânakâya*	*añahata-chakra*	*Avalokiteshvara*
HÛM	*Vajrakâya*	Le corps du pratiquant	Le pratiquant lui-même

§ C : Le *bîja Hrîh*, ou la quintessence de la formule

Le troisième niveau de compréhension du *Mani* réside dans un *bîja* qu'on lui ajoute, sans pour autant le prononcer de façon audible : il s'agit de *Hrîh*, habituellement associé à *Amitâbha*. Cette assimilation au grand Bouddha de Sagesse, dédicataire du *Mani*, constitue un premier point.

Le *bîja Hrîh* n'est pas un inconnu dans les pratiques tantriques, loin de là, et on le retrouve très fréquemment dans les rituels des *dâkinî*, par exemple, associé à d'autres *bîja* dans des structures telles que : *Om Ah Hûm Ha Ho Hrîh*, que l'on utilise lors de l'offrande aux deux populaires squelettes dansants dans l'initiation de *Vajrayoginî*, parmi d'autres.

L'élément Air du souffle est très présent dans ce *bîja* qui commence et finit par un *H*. Mais l'élément Feu est non moins représenté par les deux lettres centrales, *R* et *Î*, car on sait que *Ram* est le *bîja* du feu, et que l'élévation du *Î* dans l'échelle de prononciation des voyelles rattache tout naturellement cette lettre à l'élément ascendant, qui est bien évidemment le feu également.

Le *bîja Hrîh* possède donc une symétrie architecturale identique à celle du *Mani*, ce qui est un second point.

Troisième point, en tant que *bîja* du feu *Hrîh* correspond à l'illumination, qui constitue le "joyau", le *mani* précisément.

Enfin quatrième et dernier point, le *bîja Hrîh* se trouve aussi associé à la couleur rouge, qui correspond à l'ouest du *mandala*, donc à *Amitâbha* là encore, ce dernier portant par ailleurs au niveau du coeur un joyau de couleur rouge. La racine sanskrite *HRÎ* signifie "avoir honte", mais aussi "rougir", la couleur rouge s'attachant d'ailleurs à ce sentiment.

Il n'est donc pas étonnant, au vu de toutes ces correspondances, que le *bîja Hrîh* soit considéré réellement comme la quintessence du *Mani*. Son implication dans les formules dédiées à *Amitâbha* n'est guère démentie, ainsi que le démontre - entre autres exemples - l'utilisation du mantra ***Om Amitâbha Hrîh***.

Avec le *H* initial, le pratiquant absorbe en quelque sorte l'élément cosmique, en se projetant en lui au moyen du souffle. On remarque que cette démarche correspond à l'invocation du *pranava Om*. C'est la recherche de l'universalité en même temps que l'équivalence-son de celle-ci.

Avec le *R*, c'est l'élément Feu qui est mis en oeuvre, la flamme de l'illumination qui est évoquée, en même temps que l'esprit d'éveil et la connaissance transcendante qui en sont les corollaires. Cette consonne dynamise la structure du *bîja*, tout comme le mot *mani* constitue le pivot de l'architecure du mantra. A la fois but attractif et présence - activée par la lettre *R* - l'illumination réalise le corps glorieux du *Sambhogakâya* dans la plus haute expression du *bodhichitta*, qualité inhérente de Bouddha.

Au moyen du *Î*, voyelle longue symbolisant la souveraine énergie de volonté, c'est le corps du pratiquant, son être incarné, qui s'offre à la haute expérience de la vertu *d'Avalokiteshvara* : la compassion sous ses trois formes successives. C'est le "corps de transformation" (*Nirmânakâya*), creuset de l'alchimie intérieure, réceptacle qui s'ouvre tel le *padma* à la vision étendue née de la pratique vertueuse.

Enfin par le *H* final, donc à nouveau par le souffle, on scelle et l'on projette la structure. On exprime la potentialité d'illumination symbolisée par le *Vajrakâya*, correspondant dans le mantra entier à la syllabe *Hûm*.

Ainsi les quatre lettres du *bîja Hrîh* sont-elles les équivalents des quatre termes du *Mani*.

Hrîh constitue véritablement le *bîja*, dans son sens étymologique de "semence", du mantra *Om Mani Padme Hûm*. Il n'en est en aucun cas un cinquième élément surajouté, mais bien la compression, la "réduction", "l'essence concentrée" que l'on active en tant que subtitut ésotérique du *Mani*. Il est en effet parfois préférable d'utiliser une structure phonique très courte plutôt qu'un mantra développé entièrement. L'effet est alors plus immédiat, mais naturellement il faut s'être d'abord pénétré du sens profond du *bîja*, faute de quoi son emploi restera une incantation sans suite.

La formule du *Mani*, comme on l'aura remarqué, dépasse les différences du bouddhisme et du théisme, elle est indifférente aux concepts humains, elle est littéralement transcendante. Son étude, sa compréhension, et sa pratique, représentent une somme considérable qui en fait l'un des plus grands instruments de l'univers du mantra. Elle est, tout comme l'invocation ***Om gate gate pâragate pârasamgate bodhi svâhâ*** (221), un formidable moyen mystique de réalisation par la puissance de sa construction et l'étendue de sa signification.

Cette signification couvre d'ailleurs un champ encore plus vaste qu'on ne le pense, car le caractère trans-religieux du *Mani* - que l'on pourrait d'ailleurs étendre au *pranava Om* - peut le faire accepter par des non-bouddhistes, des chrétiens par exemple, dans la lignée des analogies de Maître Eckhart à propos desquelles Vladimir Lossky emploie l'expression de "non-dualisme chrétien". Certes, ce "non-dualisme" se distingue du panthéisme comme du bouddhisme, mais si l'on a pu, dans un récent travail, le rapprocher du *Vedânta* de l'hindouisme, il est certain que l'on peut aussi trouver des dénominateurs communs à l'illumination bouddhiste et à la doctrine chrétienne. Le principe contenu dans le *Mani* est susceptible d'être l'un de ces dénominateurs.

Entre la réalité toute-puissante du Père et le "corps de doctrine" (*Dharmakâya*) cosmique de Bouddha, entre l'incarnation salvifique du Fils et le "corps de transformation" (*Nirmânakâya*) incarné lui aussi, entre la grâce omnipénétrante et inspirante du Saint-Esprit et le "corps de béatitude" (*Sambhogakâya*) dont la vérité embrasse la Totalité, il apparaît tout de même des similitudes évidentes à qui veut faire preuve d'esprit de compréhension. Aux "hommes de bonne volonté", la Sainte Trinité et le *Trikâya* du *Mahâyâna* désigneront peut-être un jour une seule et même réalité, sinon dans la nature du moins dans la démarche mystique. L'amour du Fils et la compassion d'*Avalokiteshvara* apparaîtront tous deux pour ce qu'ils sont : une participation, par l'action de l'esprit (*pneuma*, le souffle, comme dans le *Mani*), à une réalité trinitaire et à son projet.

Puisse la triple communion, qui s'exprime dans ces deux traditions par le même élan dans le coeur de l'homme, conduire un jour ce dernier, qu'il se réclame de l'une ou de l'autre, aux portails de la seule et unique connaissance transcendante.

L'homme bouddhique et l'homme christique, tous deux enfin réalisés, pourront alors dire d'une seule voix : *Om Mani Padme Hûm*.

---

(221): Il s'agit d'un autre grand mantra du bouddhisme, que nous ne pouvons décrire dans ces pages.

Section 5

Le mantra personnel

Nous devons - pour finir - parler du mantra personnel à chaque individu, qui constitue bien entendu une structure de réalisation à part entière puisqu'elle représente la clé permettant de pénétrer dans le temple des mantras de haute pratique, où si l'on veut la clé permettant de maîtriser de façon maximale l'efficacité des mantras les plus puissants. Il est évident qu'elle ne se trouve pas à la disposition du néophyte et que, comme dans toutes les grandes traditions mystiques, il faut la mériter.

Le mantra personnel, conformément à la loi d'équivalence, correspond à l'être intérieur, on pourrait dire plus justement à la personnalité psychique, à laquelle il déverrouille l'accès aux différentes émanations de la création sous leur forme de *shabda*, c'est-à-dire de son, au niveau supérieur.

Conféré lors de l'initiation, il est donc l'aboutissement d'un parcours déjà long, et on l'appelle *gurumantra*, ou encore on dit qu'il est *gurudatta* ("donné par le *guru*"). Il est aussi assez fréquent qu'il soit transmis psychiquement sous forme d'intuition fulgurante. Ceci peut d'ailleurs intervenir lors d'un rituel mystique en occident, car nos traditions sont le canal des Maîtres au même titre que les traditions orientales authentiques, et ce qu'on appelle le "maître intérieur" est la même réalité chez nous que chez eux. Ce sont là des évidences qu'on oublie trop souvent, sans doute parce qu'on a trop tendance à nous les faire oublier...

Quels que soient l'agent de transmission du mantra personnel et le canal par lequel il passe, initiation ou communication psychique, l'important reste le contenu de la transmission, va-t-on penser. Ceci n'est qu'à moitié vrai, et il faut se pénétrer du concept de *gurudattamantra* pour tirer la quintessence du mantra personnel. Ce "mantra donné par le *guru*" implique qu'il y ait un sujet émetteur et un sujet percepteur : on doit comprendre que ce processus nécessite donc une relation. Lorsque le disciple est prêt (ce qui demande du temps, comme nous l'avons vu), cela signifie aussi que le *guru* a eu la possibilité de percevoir la structure mantrique qui correspond très exactement à celui-ci. Si l'initiation crée l'occasion la plus propice à la transmission du mantra personnel, elle peut toutefois ne pas se présenter et alors cette transmission se fera par d'autres voies.

Le mantra personnel ne doit pas être confondu avec le mantra de l'*ishta-devatâ* du disciple, qui lui est d'ailleurs révélé séparément et antérieurement lors du rituel initiatique. Sur le plan du *shabda*, le mantra de l'*ishta-devatâ* est l'*ishta-devatâ*, tandis que **le mantra personnel du disciple est le disciple**. Le premier servira donc à s'imprégner de la divinité, à l'imposer à son être, tandis que le second servira à manifester l'équivalent du disciple à chaque fois que cela sera utile. **Ainsi la projection du mantra est la projection du disciple, sa manipulation est aussi celle du disciple**.

On explique ainsi des manifestations qui peuvent paraître extraordinaires au profane, telles que des matérialisations, des transports instantanés, des réductions ou au contraire des accroissements de taille, etc..., ceci pour rester dans les hypothèses basses. Car en effet, l'initié qui a reçu son mantra personnel n'a que faire de traverser les airs ou d'apparaître en miniature ! Cela n'empêche qu'il dispose pour ce faire d'un instrument bien supérieur à celui du *Yoga* non-mantrique, car il s'agit d'un instrument manipulable à l'infini. Restent les hypothèses hautes.

Celles-ci consistent à utiliser cette structure pour parvenir à rejoindre la divinité, les bouddhistes diront "à la révéler en soi", de façon plus rapide qu'avec une pratique mantrique dévotionnelle, par exemple. Il faudra alors "fondre" les deux mantras, ce qui ne va pas sans poser des questions de compatibilité et de méthode que seul un maître est à même de résoudre. Une très haute pratique, également, est "l'infiltration" de ce mantra, donc de l'entité qu'il constitue réellement, dans le processus karmique ; nous reviendrons sur ce sujet dans les pages qui suivent.

On comprend peut-être mieux pourquoi les utilisations du mantra personnel sont si délicates, et pourquoi la présence d'un maître, d'un *guru*, est indispensable sous peine de courir les dangers les plus grands. Et pour éviter que cette présence ne paraisse un jour superflue à un disciple trop entreprenant, ou pêchant par excès de confiance en lui-même, la manipulation du mantra personnel est liée au *guru* de par la nature intrinsèque de ce mantra. Le principe ressemble un peu à celui des coffres-forts à deux clés dont une se trouve au commissariat de police ! Eh bien, dans le cas du mantra personnel, disons que le *guru* lui-même est incorporé à la structure mantrique, de façon que la manipulation du mantra soit également celle du disciple, mais aussi celle du *guru* ! Une ou plusieurs lettres-clés du mantra - consonantique(s) souvent - sont reliées au maître, dont l'intercession est donc obligatoire (222).

C'est une raison suffisante (même si ce n'est pas la seule) pour justifier que l'on ne dévoile jamais son mantra personnel. Ce secret n'est pas seulement une règle établie, mais aussi une nécessité vitale. Ajoutons qu'aucune autre personne ne pourrait en faire un usage disons positif.

On voit jusqu'où va la relation du maître avec l'initié. On conçoit également la dimension de cette pratique du mantra personnel, que nous ne pouvons développer davantage mais qui peut se résumer en quelques lignes :

Comme n'importe quelle autre manifestation du Verbe créateur, chaque homme possède son équivalent au niveau du *shabda*, donc sa propre structure mantrique, aussi unique que ses empreintes digitales. La connaissance et l'emploi, avec discernement, de cette structure transpose notre être au niveau supérieur du processus d'équivalence, et nous pouvons alors accéder, par le moyen du mantra, à toutes les autres manifestations susceptibles d'équivalent sonore, c'est-à-dire, dans la philosophie des *mantrashâstra*, à l'ensemble de la création, avec les conséquences que l'on imagine, mais toujours soumises évidemment aux lois cosmiques puisque c'est précisément sous l'action de l'une d'entre elles que l'opération s'accomplit.

---

(222): Le *guru* choisit ces consonnes en fonction de la relation de complémentarité qu'elles entretiennent avec le disciple, dont il a évalué les dispositions par rapport aux *bhûta* (Ether, Air, Feu, Eau, Terre). Les lettres du mantra personnel qui correspondent à ces éléments seront alors prononcées avec une inspiration dans le cas d'une insuffisance, ou avec une expiration dans le cas d'une surcharge de l'élément chez le disciple. Il existe aussi une nasalisation "d'équilibre".

Section 6

Mantras et *karma*

Nous sommes ici dans un domaine extrêmement ésotérique où, plus que nulle part ailleurs, s'exprime la pensée complexe. Comme nous le savons, le mantra s'inscrit dans une logique d'équivalence, le mot et le référent représentant une seule et même réalité.

Dans cette optique, il est facile de comprendre que, le verbe équivalant à l'acte en tant que véritable performatif, la parole étant équivalente à l'action si l'on veut, l'économie générale du *karma* pourra se nourrir aussi bien de l'une que de l'autre. Même si nous restons dans le domaine purement rétributif du *karma*, ce qui constitue l'option basse, l'aspect "mécanique", nous pouvons considérer que - très souvent - une bonne parole peut compenser une mauvaise action. Cette constatation, faite en termes primaires et manichéens, trouve cependant son illustration dans de nombreux textes mystiques de la plus grande valeur. L'Evangile ne manque pas d'exemples où la rémission des péchés a été liée à la prononciation d'une formule de contrition sincère ; Jésus en a donné la démonstration jusque sur la croix, quand l'un des malfaiteurs crucifiés avec lui fut sauvé par la prononciation d'une phrase.

L'hindouisme et le bouddhisme fourmillent des mêmes exemples.

Quant à l'aspect contributif du *karma*, celui qui fait de nos actes une participation à l'évolution de la conscience universelle, il peut être lui aussi mis en oeuvre par le verbe, le meilleur exemple étant que la création elle-même est née du Verbe.

Donc, même en restant dans une logique linéaire et dans une conception simpliste du *karma*, on peut admettre que le mécanisme de celui-ci, sous ses deux aspects inséparables (rétributif et contributif), fonctionne avec la parole comme il fonctionne avec l'action. Mais les choses ne sont pas aussi simples !

Si le *karma* est bien la loi des antécédents et des conséquents, il s'inscrit cependant dans le cadre du projet créateur, un mécanisme non-conscient assurant donc le fonctionnement, l'évolution, de la suprême conscience universelle, qu'on peut considérer comme une machine évolutrice poussant littéralement vers le haut les êtres conscients et évolutifs que nous sommes. C'est le premier niveau de complexité, celui d'une relation d'opposition relative entre la conscience créatrice d'une part et le mécanisme qui a la charge de son projet d'autre part. Si nous considérons que le Verbe a précédé la création, alors l'utilisation du verbe permet de rejoindre directement le niveau de la conscience créatrice en sautant - si l'on peut dire - par-dessus les différents plans du *karma*, donc en nous affranchissant du processus karmique. C'est alors la résolution du contradictoire, caractéristique de l'opposition relative dont nous avons parlé dans la première partie de cet ouvrage. C'est la libération du *karma* au moyen du verbe.

Nous venons de dire "les différents plans du *karma*". Eh bien, c'est le second niveau de complexité de cette réflexion. La loi de causalité s'applique sur le plan matériel, mais aussi sur les plans vital, mental, et spirituel, en nous renvoyant pour chaque acte et pour chaque parole sa résultante dynamique. Il s'agit donc d'une récurrence multiforme. De plus, nos actions et nos paroles s'entrecroisent avec les actions et les paroles des autres êtres qui suivent le sentier, c'est donc une récurrence à la fois multiforme et interactive.

A chaque plan correspond une catégorie, nous pourrions dire une qualité de mantras. Par ailleurs les mantras peuvent être dirigés sur une personne extérieure. Nous voyons donc que la discipline mantrique, là encore, s'adapte aux différents niveaux du mécanisme du *karma*, jusque dans ses implications de pluricausalité interactive. Mais attention, un niveau de complexité n'occulte pas l'autre, et la parole étant équivalente à l'action, si nous tentons de diriger une parole inadaptée ce sera comme si nous avions commis l'acte correspondant - lequel courra le long de la chaîne de causalité... en commençant inévitablement par nous-mêmes ! Il est donc naïf de croire que l'on peut atteindre quelqu'un sans s'atteindre d'abord soi-même. L'action ou la parole étant initialisées dans la conscience, c'est évidemment dans cette conscience que se produira le premier et principal effet, ce qu'illustre la formule populaire : "on récolte ce qu'on sème".

Il existe une incidente encore plus élevée de ce second niveau de complexité, c'est ce que l'on pourrait appeler l'économie de la destinée sur le plan intermédiaire, c'est-à-dire entre deux incarnations. Peut-on parler d'acte en dehors de la période terrestre de nos cycles d'incarnation ? Il faut utiliser ici le raisonnement en partant des conséquences : si l'on admet que les circonstances de notre existence terrestre puissent être déterminées par une cause située en amont, entre notre précédente période d'incarnation terrestre et celle-ci, alors la théorie du *karma* nous impose de considérer cette cause comme un acte, qui peut être par exemple un acte de décision.

Mais, sur le plan logique, nous pouvons utiliser cette analogie dans un sens transitif et dire que si un acte peut s'insérer dans la période intermédiaire, alors la parole qui constitue son équivalent, et se trouve donc en relation d'identité avec lui, peut également s'insérer au cours de la même période intermédiaire et de la même manière.

Il y aura donc mantra en-dehors de l'incarnation terrestre, de la même façon qu'il y eût *Parashabda* avant qu'il n'y eût création sur le plan matériel. L'homme à l'image de Dieu.

Mais alors, on va dire : "Oui, mais il n'y a pas de son sur le plan intermédiaire puisqu'il n'y a pas d'oreille physique pour l'entendre ni d'organe physique pour le prononcer". Evidemment, mais il n'y a pas de son non plus dans l'*ajapa-japa* dont nous avons parlé en étudiant les différentes catégories de *japa* (cf. *supra*, deuxième partie, chapitre III, section 2). Et les *mantrashâstra* enseignent que l'*ajapa-japa* dépasse le plan formel de l'incarnation ; c'est d'ailleurs à la lumière de cette révélation, entre autres, que l'on peut comprendre le véritable sens du *Bardo-Thödol* tibétain : en effet, l'utilisation des mantras permet de maîtriser les projections inconscientes qui hantent les différents états du *bardo* (223). De même, l'incorporation d'un mantra au plus profond de l'être entraîne la projection de ce mantra dans l'objet de réincarnation qu'est l'âme-personnalité, et alors il demeurera dans l'incarnation suivante, où son action pourra se dérouler.

---

(223): C'est-à-dire qu'elles se situent en-dehors des limites de l'incarnation terrestre telles qu'elles sont communément fixées.

Donc, si le verbe - utilisé en *ajapa-japa* - peut constituer un élément de causalité dans l'état intermédiaire préalable à (ou suivant) l'incarnation, le mantra audible (physiquement manifesté) étant l'apanage du plan terrestre, alors peut-être le Verbe créateur fut-il lui-même l'issue perceptible, révélée par le principe *Shakti*, d'un gigantesque *ajapa-japa* à l'échelle universelle et au sein-même de la conscience du *Brahman*, ce qui donnerait la même dimension à l'*ashabda* par rapport au *shabda* que celle de l'*ajapa* par rapport au *japa*.

Ce serait donc la théorie sous-tendant les Ecritures lorsquelles déclarent : "*Et le Verbe était Dieu*". Ce qu'on appelle mantra est alors littéralement "pré-existant", consubstantiel à l'essence même de la cause initiale, se multipliant ensuite à l'unisson du processus de création en une multitude de causes et de conséquences qui sont la réalité mantrique du *karma*, ou si l'on veut la réalité de "ce qui est équivalent aux actes" dans leurs aspects antécédents comme dans leurs aspects conséquents.

On constate combien de réflexions passionnantes peuvent naître de l'étude du mantra. C'est un univers entier, au sens propre comme au sens figuré. S'agissant du *karma*, cependant, ces réflexions peuvent heurter quelque peu une conception occidentale nourrie de lectures faciles. En effet l'on présente souvent, dans nos pays, une forme "judéo-christianisée" du *karma*, lequel peut être taxé de "positif" ou de "négatif" en fonction d'actions "bonnes" ou "mauvaises", ce qui ramène à des dualités et surtout à des considérations morales un mécanisme que l'Inde considère comme loin au-dessus des catégories.

Certes il est difficile à l'occidental, nourri de pensée dualiste, d'accepter autre chose que ce que nous pourrions appeler "un système de comptabilité morale à issues différées", mais alors plus précisément que le *karma* cet occidental considère le *samskâra*, qui stipule que les situations actuelles sont le fruit des actes passés. Ce n'est là qu'une des composantes de la mécanique karmique, bien qu'elle se trouve effectivement incluse dans la conception orientale.

Pourtant il existe des enseignements occidentaux moins simplistes, par exemple ceux qui reconnaissent que toute épreuve n'est pas irréductiblement une conséquence, ce qui signifie qu'elle peut constituer une cause. Mais on reste évidemment dans un système de causalité stricte...

Bien peu vont au-delà, bien que telle soit la démarche de l'Ordre de la Rose-Croix (sous sa dénomination moderne d'A.M.O.R.C.), qui estime que chacune de nos pensées, de nos paroles et de nos actions s'inscrit dans la mémoire universelle et devient une cause. En couplant ainsi le "mouvement akashique" à la causalité primaire du *samskâra*, la pensée rosicrucienne traditionnelle rejoint bel et bien la grande théorie du *karma* mais la montre en filigrane, ce qui peut aisément se comprendre. En effet l'occidental a besoin, pour se sentir intellectuellement rassuré, de l'estampille de la morale existentielle et probabiliste ; il serait choqué de voir surgir *ex abrupto* la doctrine karmique authentique (224), et doit donc en lire les textes "à la lumière" afin d'en découvrir peu à peu la dialectique sous-jacente.

---

(224): Une annexe est consacrée, en fin d'ouvrage, à la théorie du *karma*. Ceci n'est peut-être pas inutile tant les réflexions entendues çà et là démontrent une interprétation au premier degré et une compréhension rudimentaire.

La grande tradition shivaïte, qui constitue une référence en matière de mantra, développe le principe de *karmashuddhi*, qui peut se traduire par "purification du *karma*". Cette opération prend place dans un rituel initiatique élevé. Résumons simplement son objet en rappelant que le *karma*, dans son contexte temporel, est triple en ce qu'il concerne le passé, le présent, et l'avenir.

Le *sañchita* ("accumulé") représente l'aspect conséquent des actes déjà accomplis, et constitue donc une réserve de causalité, dont les conditions de réalisation sont en attente d'une future incarnation de l'*âtman* qui doit en être le sujet (ou l'objet !).

Le *prârabdha-kârya*, ou *prârabdha* ("commencé"), ressemble un peu au *sañchita* à la différence qu'il est parvenu "à maturité", et concerne donc l'incarnation actuelle de l'*âtman*, vis-à-vis duquel il est immédiatement réalisable.

L'*âgâmin* ("futur") est une "causalité potentielle", c'est-à-dire que l'élément causal lui-même n'est pas encore formé. C'est donc la perspective "d'antécédents futurs", si l'on peut dire...

L'opération de *karmashuddhi* doit éliminer ces trois aspects. Elle va surtout concerner le *sañchita*, dont la "compensation" demande normalement plusieurs incarnations... Ce rituel comprend une "mise en scène" destinée à recréer les conditions des actions conséquentes, tandis que les mantras employés représentent les équivalents de ces actions. Le *karma* se trouve alors littéralement "consommé" par les mantras. Le *prârabdha*, lui, est plus difficile à détruire car il est incorporé à l'incarnation actuelle du sujet, donc sa causalité est un processus déjà engagé. L'interruption de ce processus ôte toute raison d'être à l'incarnation en cours, et il est admis que l'emploi des mantras de destruction du *prârabdha* entraîne également *ipso facto* la destruction de l'incarnation. On parle dans ce cas de *nirvânadîksâ*, cette forme extrême n'étant pas fréquemment utilisée, on s'en doute. Le cas le plus fréquent est celui où le sujet, une fois le rituel accompli, poursuit son incarnation pour réaliser les processus en cours.

Quant à l'*âgâmin*, il peut être évité (sans avoir besoin de le détruire) par la pratique de la *bhakti*, de la méditation, et d'une façon générale des obligations du *Karma-Yoga*, discipline qu'il est impossible d'aborder ici. Disons simplement qu'il s'agit d'une voie dans laquelle l'action demeure possible, mais à condition de rester toujours détaché des fruits qu'elle est susceptible d'apporter. Les rituels obligatoires et les sacrifices sont réputés rester neutres du point de vue du *karma*, et l'on doit donc accomplir ceux-ci. L'acte ou la parole (mantrique en l'occurrence) que l'on situe au niveau de la divinité rejoint la "conscience augmentée" sans générer de lien avec les conséquences. Quant au *karma* inévitablement produit par les actes de la vie quotidienne, il se trouve immédiatement détruit par la pratique rituelle courante, selon un principe simple de parallélisme des formes.

La cérémonie qui entraîne la purification du *karma* est très longue et très complexe. On noue une cordelette (appelée *sûtra*) à la touffe de cheveux de l'initiable de façon à ce qu'elle rejoigne ses pieds, figurant ainsi sa *sushumnâ* (225) puis lui-même en son entier. Les manipulations mantriques se font à l'aide de visualisations sur la cordelette, qui est divisée en segments. Puis, un peu comme on efface un à un des fichiers dans un ordinateur, le maître visualise un par un les différents liens karmiques sur la cordelette, les saisit, les attache à celle-ci, et les détruit au moyen de mantras qui représentent la compensation des liens ainsi visualisés.

---

(225): *Nâdî* centrale dans la théorie de la *kundalinî*.

On sauve habituellement de la destruction les *mantrasiddhi* (226) ainsi que le mérite à consommer dans l'incarnation actuelle, parfois aussi le "bon" *karma* passé, présent, et à venir. On retrouve ici les notions de *bubhuksu* et de *mumuksu* dont nous avons parlé dans l'introduction au chapitre III de cette quatrième partie, en ce que le disciple mondain entend conserver le "bon" *karma* tandis que le sage veut se libérer du *karma* proprement dit, quelle que soit la nature des conséquences compensées.

Les mantras de la partie purement "compensatrice" de la cérémonie utilisent généralement le *bîja Hâm* et la finale très puissante *Hum Humphat*. On trouve également des *bîjamantra* tels que :

Om hûm hâm haum hâm hûm,

ou encore :

Om hâm hlâm hâm.

On dépose la cordelette dans un récipient, lovée comme l'est la *kundalinî* dans *mûlâdhâra chakra*. A l'issue d'un long rituel très riche en invocations, la *sûtra* sera tranchée avec le mantra *astra* ("l'arme"), puis brûlée.

Cette procédure évite des opérations plus complexes encore, telle la méthode yogique qui consiste à multiplier son corps de sorte que le nombre des incarnations nécessaires à la compensation du *karma* soit divisé d'autant.

On ne doit pas hausser les épaules à propos de ces techniques, dont le principe possède une valeur incontestable même si ses applications véritables demeurent sans doute rares. On remarque d'ailleurs des similitudes très fortes entre les conceptions de l'hindouisme et du bouddhisme à ce sujet.

La libération du *karma* passe par le dépassement de l'*ahamkâra* ou lien avec l'ego (227). Ce lien empirique existe dans les deux doctrines. Un acte accompli sans s'attacher à sa conséquence n'entraîne pas de compensation, il n'a pas la capacité à former de *karma*.

Dans le sacrifice par contre, acte désintéressé s'il en est, on trouve non plus la notion d'incapacité de l'acte mais la notion juridique de "prescription" (228) de celui-ci, du fait qu'il est accompli de façon liturgique (donc imposée) et pour le compte de la divinité. C'est pourquoi une vie consacrée au sacrifice rituel, jusqu'à celui de la parole et même du souffle, ne peut engendrer de *karma* d'aucune sorte, car elle est - pourrait-on dire - "l'administration par procuration de l'existentiel".

Le *karma* traverse les différentes incarnations et les différents niveaux de manifestation de l'expérience humaine. Le mantra, en manipulant la parole en tant qu'équivalent de l'acte - donc en tant qu'acte - reconstitue l'existentiel et désactive ses composantes karmiques.

---

(226): Il s'agit des pouvoirs obtenus par les mantras. On les nomme ainsi, bien que les *siddhi* appartiennent plus spécifiquement au domaine du *Yoga*.
(227): Littéralement, *ahamkâra* signifie : "qui crée le Je".
(228): Cette prescription, un peu particulière, n'est toutefois assortie d'aucun délai...

L'initié qui abandonne la perspective des causes passées et des conséquences futures demeure dans un présent fixé, émancipé de la causalité elle-même, se libérant par là de la chaîne de production conditionnée telle que considérée par le bouddhisme. L'intemporalité née de la "coupure" dans le rituel shivaïte, par exemple, est une illustration du même principe dans le cadre de l'hindouisme.

Ceci rappelle et éclaire d'un jour particulier la phrase d'André Gide : "*Le présent serait plein de tous les avenirs, si le passé n'y projetait déjà une histoire*". Ayant abandonné passé et avenir, ces deux directions fondamentales du temps, il ne reste plus qu'à réaliser la création du présent, qui constitue leur point d'intersection irrationnel, opération qui est en elle-même libératrice du *karma*. L'extension du point ne passe plus par le plan horizontal de l'actualité temporelle mais s'effectue au niveau de la conscience intérieure, qui rejoint alors la conscience universelle. L'émancipation du poids des actes ne passe pas par l'absence d'acte mais par la non-intégration de la perspective causale et temporelle des actes.

La parole devient le niveau supérieur, ou subtil, de l'action, en même temps que la condition de l'affranchissement de ses conséquences karmiques. Et n'oublions pas que dans les *mantrashâstra* la parole mantrique initiale est Dieu, un Dieu que l'on partage par le verbe et qui se multiplie d'apparence autant de fois qu'il se trouve de disciples pour participer à (et de) la divinité.

L'intervention du mantra dans le processus permettant d'atteindre cette libération du *karma* est ainsi l'une des plus grandes illustrations de la puissance du Verbe, lequel devient salvateur au plein sens du terme. Mais n'est-ce pas le concept même du *Logos* de la littérature sapientielle du judaïsme, qui à travers les spéculations de Philon d'Alexandrie se serait inséré dans la christologie néotestamentaire, et plus précisément dans l'évangile johannique ?

Les nombreuses spéculations patristiques des premiers siècles de l'ère chrétienne, à propos du *Logos*, feraient pencher pour cette explication, d'autant que la théologie moderne reconnaît que le prologue de l'évangile johannique pourrait bien être l'insertion pure et simple d'une hymne antérieure, dont l'origine restera probablement à tout jamais aussi mystérieuse que celle des *Veda*. Et c'est au nom de ce *Logos*, le Christ, que lors du sacrement de pénitence le prêtre catholique accorde l'absolution des fautes commises, moyennant une compensation qui consiste souvent... en des récitations. On voit qu'à des distances théologiques apparemment immenses, mais creusées surtout par l'homme, l'axe des causes et des conséquences peut être brisé par la Parole d'essence divine.

CONCLUSION

MANTRA ET PRATIQUE OCCIDENTALE

La complexité, mais aussi la spécificité orientale du mantra, rebute évidemment l'occidental - à peine moins l'occidental mystique - dès qu'il a pris la mesure de ce que l'une et l'autre représentent. Par contre il a souvent conscience de la valeur de l'institution mantrique, et parfois même de son imbrication dans les doctrines qui sont le tissu de nos traditions. Il se demande donc à bon droit si les pratiques issues de ces civilisations sont compatibles, convergentes, voire complémentaires.

On peut répondre, de façon un peu abrupte, qu'un niveau éclairé de pratique mystique peut très bien s'accommoder de l'usage des mantras, et qu'inversement un haut niveau de pratique mantrique peut tout à fait s'accorder avec la mystique occidentale.

Le sujet des mantras n'est accessible à notre démarche qu'à un degré très élevé ; il reste totalement inabordable pour un néophyte sur le sentier mystique. Il peut se révéler très dangereux pour le pratiquant imprudent, qui peut idolâtrer le maître, le *yidam*, voire même aller jusqu'à idolâtrer sa propre parole par une mauvaise compréhension du principe d'équivalence, et tomber alors dans une contemplation de mots qui ne seraient reliés à rien d'autre qu'à ses propres illusions. Celui-là n'aura plus qu'à consulter un psychiatre.

L'*ajapa-japa* mal compris ne sera jamais un *ajapa-japa*, mais plutôt une obsession sous la forme d'une litanie, vide de sens mystique, qui s'imposera jour et nuit à celui qui n'aura pas su suivre le bon sentier. Cela peut prendre aussi la forme d'une régression vers une "pensée syllabique", d'une répétition machinale de certains mots dans la conversation courante ainsi qu'on peut le constater chez quelques pseudo-pratiquants, qui présentent les signes d'une certaine débilité mentale.

Nous avons esquissé, en parlant des incidences karmiques, le problème des structures que l'on pourrait être tenté de projeter dans un mouvement contraire à l'évolution. La loi d'équivalence transposerait immédiatement la structure mantrique au niveau où elle se trouve, c'est-à-dire celui d'un acte, et cela équivaudrait à vouloir lutter contre un raz-de-marée ou une avalanche. C'est inutile, et le mécanisme du *karma* se révèle d'une inconscience et d'une impersonnalité totales en tant que mécanisme. Il peut nous enfermer dans l'irréversible, un irréversible que nous aurons nous-mêmes mis en mouvement. Lançons une pierre à la verticale de notre tête, elle nous retombera toujours sur la tête, mécaniquement, sans aucun sentiment de vengeance, mais sans aucun espoir d'indulgence.

Les pratiques du tantrisme, qu'il soit hindou ou bouddhiste, sont toujours des voies d'action, donc des voies dangereuses car l'action entraîne systématiquement une contrepartie, et les maîtres orientaux se font un devoir de préciser aux postulants que la voie des mantras est un sentier où l'on avance sans cesse sur le fil du rasoir. C'est pourquoi la présence de l'initiateur est indispensable.

Changer de culture peut aussi représenter quelque danger ; il ne faut pas se tromper d'intention, et si notre incarnation présente se situe en milieu occidental, ce n'est pas par un simple jeu de la nature. Si elle nous a conduit sur un sentier mystique, ce n'est pas par un coup de roulette russe, ou alors il faut considérer que la création entière est le fruit d'une indétermination à l'échelle cosmique, ce qui serait d'ailleurs totalement en opposition avec la doctrine des *mantrashâstra* comme avec celle de la plupart des mystiques occidentales.

Serions-nous capables de vivre comme on vit en Inde ou dans les pays de l'Himalaya ? Pas plus qu'un indien ou un tibétain ne serait adapté à notre civilisation. Le jeu de l'orient est un appât trop facile. C'est une surenchère romantique, et non une quête mystique naturelle.

La poursuite d'une voie, quelle qu'elle soit, nécessite la pré-existence d'une initialisation qui trouve place dans la chaîne des incarnations précédentes. Eh bien, la fermeté d'intention sur le sentier d'une voie mystique occidentale ne doit pas se laisser troubler par des perspectives qui s'enfuieront toujours comme des mirages, qui se délayeront indéfiniment dans le flot des rituels, dans le fameux *mantramahodadhi*, "le grand océan des mantras".

Il faut prendre garde à ne pas se laisser piéger par le culte de la multiplicité dont les pratiques orientales sont friandes. Il ne faut pas non plus tomber dans les excès qui sont monnaie courante dans les terres d'élection des mantras : excès d'ascétisme, excès de mortification, excès de naïveté aussi, et de crédulité dont on peut voir - sur place - de nombreux exemples.

Transposer telle quelle, dans son entier développement, la pratique du mantra dans la vie d'un mystique incarné en occident en cette fin de vingtième siècle est un pari impossible à tenir. Vouloir la transposer au sein de rituels ou de communautés mystiques serait soit une douce folie utopique soit la promesse assurée d'une issue sectaire.

Il est impossible d'intégrer dans notre vie courante les contraintes d'une vie d'anachorète ; on ne peut pas non plus y greffer des initiations de 3 fois 5 heures, soient 15 heures par jour, pendant plusieurs jours ; on ne peut pas davantage - ici, en Europe - régler ses activités en fonction d'une multitude de divinités, dont chacune possède elle-même une multitude de caractéristiques souvent en contradiction les unes avec les autres !

Soixante points d'ablution sur tout le corps (chacun possède son mantra particulier), la cérémonie des offrandes (chaque offrande comporte ses formules), la prise de refuge (3, 4 ou 5 refuges), les oraisons propitiatoires... et la récitation du mantra peut commencer. Une dizaine d'heures est une bonne moyenne. Il reste la période de méditation, celle des bénédictions, et celle de la dédicace, ceci nous amène à une quinzaine d'heures en tout, auxquelles il faut ajouter les récitations nécessaires en cas de mauvais auspices planétaires, ainsi que les récitations spéciales pour honorer la divinité du jour ou célébrer des occasions quasi-journalières. Il est largement temps de dormir, l'*ajapa-japa* poursuivra sa course pendant le sommeil, et il a encore beaucoup de choses à faire !

Cette véritable ivresse de la réitération, de l'accumulation, ce besoin de multiplicité, peut s'inscrire dans un système de pensée comme celui de l'Inde ou des pays avoisinants, mais ne peut être qu'un élément extrêmement perturbateur pour le mental occidental. Ce jeu avec le multiple n'est pas le nôtre, ces initiations ne sont pas nos initiations, et ces rituels ne sont pas nos rituels.

C'est la raison pour laquelle nous avons dû consacrer énormément de temps à défricher le terrain des rituels mantriques et des formules elles-mêmes, afin de dégager le mantra de ses éléments contextuels inadaptables à notre pratique autant qu'à notre mentalité. Et, au fur et à mesure que le mantra apparaît à l'état pur, on s'aperçoit que toute cette gangue rituelle, avec ses extravagances, ne servait qu'à ancrer le mantra dans son milieu socio-géographique traditionnel et que les points centraux, qui sont aussi les plus élevés, s'avèrent utilisables pour le mystique occidental. Utilisables comment ?

D'abord au niveau de la compréhension des mécanismes mentaux qui servent de fondement à la philosophie des *mantrashâstra*, au niveau de la connaissance de l'histoire et du contexte de cette institution, de ses dimensions théologiques fondamentales et de ses applications religieuses. Il faut apaiser le mental, et cette exigence peut être remplie par le biais de lectures judicieuses ou d'enseignements éclairés.

Ensuite les points centraux du mantra, le concept de théologie de la Parole comme celui du développement psychique par l'intonation des sons vocaux, rejoignent certains enseignements mystiques occidentaux. Celui qui connaît vraiment le contenu des *mantrashâstra* est étonné de leurs similitudes avec les principes développés dans certaines traditions initiatiques issues des modèles de l'Antiquité. Des bases aussi fondamentales que les cycles, le *karma*, la réincarnation, la Parole créatrice, la transtemporalité du Verbe initial, et d'autres, sont des piliers qui leur sont communs. La redistribution des bienfaits (la "dédicace") à la fin de la période de *japa* n'est-elle pas l'exacte application de la loi d'*AMRA* des rosicruciens ?

On pourrait allonger la liste des exemples "d'accord au sommet" entre ces traditions et celle des *mantrashâstra*.

Nous avons vu, en étudiant les différents points de la pensée complexe, que celle-ci revient autant sur les fondements des *mantrashâstra* que sur ceux de nos propres traditions.

Ainsi que nous l'indiquions dans l'introduction de ce livre les écritures védiques, reprises par les *mantrashâstra*, proclament :"*Au commencement était Brahman. Avec lui était la Parole. Et la Parole est Brahman*". Là nous voyons les textes se confondre pratiquement avec les sources johanniques, qui sont celles de la civilisation chrétienne.

Enfin, là ce n'est plus une analogie mais une identité parfaite, nous en avons cité maints exemples, les deux civilisations peuvent se retrouver dans *Om*. La fausse ambiguïté, qui est en fait une complémentarité parfaite entre sa prononciation double et sa prononciation triple, existe dans de nombreux enseignements ésotériques occidentaux comme elle existe dans les *mantrashâstra*, les premiers ayant puisé plus ou moins consciemment dans les seconds.

Si nous nous rejoignons sur *Om*, alors nous nous rejoignons sur l'essentiel. Tant pis si nos initiations et nos pratiques purement rituelles ne sont pas interchangeables.

N'oublions pas non plus que le mantra n'est pas le seul élément de l'utilisation mystique des sons, même s'il en constitue une assise très importante. Le domaine de l'appréhension psychique des sons représente un autre terrain, proche d'aillleurs, dont il faudra un jour dévoiler les arcanes.

Nous voyons que le mantra, dans son essence pure, est d'autant plus assimilable par la pensée mystique occidentale que celle-ci l'a déjà en partie assimilé. Maintenant, un occidental peut-il pratiquer une véritable méthode mantrique tout en conservant sa personnalité et ses traditions ? Nous répondons oui, dans la même mesure qu'il peut parfaitement pratiquer la religion de son choix. Le tout est, bien sûr, de n'envisager la conjugaison des deux qu'en termes de pratique élevée, et surtout de ne pas chercher à insérer dans sa vie occidentale des éléments de basse pratique pseudo-orientaliste, ce qui aurait pour effet inévitable de dénaturer à la fois la pensée orientale et la pensée occidentale. En d'autres termes, si les pratiques ne sont pas commutatives, elles peuvent néammoins être associatives sous condition.

Les idéaux élevés s'illuminent mutuellement, tandis que les observances superstitieuses ne peuvent cumuler que leurs limitations, et donc leurs déboires. Le chercheur sincère pourrait se dire intérieurement ceci :

"Si par Shabdabrahman, je comprends "le Dieu de mon coeur", je respecte la Vérité.

Si, en prononçant un mantra de Shiva, j'invoque le principe cosmique d'équilibre de la Création, si en évoquant Shakti je comprends par ce mot le principe de l'énergie universelle, et si en visualisant Yamantaka par exemple, je traduis mentalement "l'ensemble des forces qu'il me faut mettre en oeuvre pour faire évoluer mon être", alors je respecte la Vérité.

Si j'analyse consciemment telle ou telle doctrine ou tel ou tel rituel du mantra en cherchant à en retirer ce qu'il y a de positif pour ma compréhension des lois mystiques, je respecte la Vérité.

Si j'ai conscience que Om, prononcé à Londres ou à Paris, est tout autant l'émanation du Cosmique que le Om, prononcé au même instant, par les mantrin de l'Inde ou de l'Himalaya, je respecte la Vérité.

Et si enfin je déclare que le plan des manifestations doit son existence aux répercussions continuelles de la Parole dans l'univers, j'aurai cité une phrase des mantrashâstra.

Mais j'aurai rejoint - ce faisant - un concept des premiers âges du christianisme.

J'aurai trouvé une occasion d'enrichir ma vérité, car j'aurai transposé cette dernière au niveau des concepts. Aux deux points les plus élevés du triangle de manifestation de ma vérité, les concepts anciens de l'occident et ceux du mantra pourront se regarder dans le miroir des lois cosmiques. Ils en seront deux expressions jumelles.

A moi de maintenir la manifestation, qui sera le troisième point, celui de ma pratique, dans le juste milieu de la sagesse. Et la sagesse deviendra alors le moyen d'une pratique sans erreur."

Faute d'être validé par une démarche mystique authentique, le mantra n'est qu'une illusion, une question sans réponse, un miroir qui se confronte avec le vide. Car il faut bien admettre que sa pratique ressort plus de la culture que de la nature, donc qu'il est difficile de la tirer de son contexte sauf à la réserver à un très petit nombre. Cet "élitisme" ne doit toutefois pas occulter la popularité du mantra, depuis longtemps en orient comme depuis peu en occident, donc il faut croire que la pensée aristocratique, qui a prévalu en la matière dès les origines, s'est transformée aujourd'hui en désir de recherche. Un signe des temps...

Les recherches sur les mantras n'ont vraiment commencé qu'à une date relativement récente, avec les travaux de Louis de La Vallée-Poussin (1869-1938), et plus précisément avec ceux de John Woodroffe (alias Arthur Avalon), avant qu'une multitude de chercheurs ne leur emboîte le pas. Depuis les années soixante, les mantras, comme le paysage tantrique en général, sont une réalité chaque jour un peu mieux connue. Il n'en reste pas moins un vaste domaine encore inexploré.

Le domaine linguistique et psycholinguistique des mantras est bien entendu immense, même si ce n'est pas celui qui préoccupe au premier chef le mystique. Il en va de même de leurs aspects touchant à l'anthropologie culturelle. Les investigations systématiques entreprises par certains instituts de recherche au niveau du recensement des mantras permettront peut-être de répondre à l'attente des tenants de ces disciplines.

Au point de vue psychologique et psychophysiologique, l'étude sérieuse des mantras reste sans doute à faire, voici encore un terrain d'investigation très important. Ses aspects énergétiques présentent certainement un champ d'analyse et d'expérience extrêmement riche, et nous savons que certaines recherches sont actives en matière d'utilisation des sons vocaux. Ces recherches, pour être efficaces, devraient à notre avis se conjuguer avec celles qui concernent le *Kundalinî-Yoga*, discipline voisine du *Mantra-Yoga*.

Tous ces points d'interrogation constituent aujourd'hui le programme chargé des recherches à venir. Pour notre part, n'étant ni linguiste, ni psychologue, ni médecin, nous ne pouvons qu'attendre les développements futurs. Il va de soi que c'est la raison pour laquelle ces aspects n'ont pas été traités ici. Nous n'avons pas non plus abordé les domaines de l'utilisation des mantras par les Maîtres ou par les *bodhisattva*, les légendes qui les entourent étant invérifiables. Le "langage crépusculaire, le fameux *sândhya-bhâshya*, eût quant à lui été hors sujet, de même que les mantras utilisés par les oracles, ce livre n'étant pas consacré à la divination. Les aspects astrologiques, pertinents pour les mantras de protection, dépassaient nos compétences. Quant aux sujets connexes tels que les *yantra*, les *mandala*, ou les *mudrâ*, ils ont été à peine abordés. Il faudrait également consacrer une étude complète aux mantras dans le cadre du bouddhisme tantrique...

Mais il faut savoir s'arrêter. Même avec le regret d'en avoir dit, et fait, trop peu. Même si reviennent en mémoire tant de souvenirs et d'anecdotes qui mériteraient sûrement examen ou relation, et enfin même si de nombreuses explications paraissent après coup incomplètes, ou un peu trop "cavalières".

Les mantras offrent au chercheur sur le sentier une perspective universelle, à condition qu'il soit raisonnable. La Parole confère un droit de participation à la divinité en même temps qu'elle entretient la relation avec celle-ci : la perspective ouverte à l'homme est donc celle de sa propre divinité, promise depuis les origines, car les mantras conservent la mémoire éternelle de la Parole initiale. A cet égard, les sons captés par les premiers *rishi* n'étaient peut-être pas autre chose que le testament des Aubes d'Or passées, émergeant de la Nuit Obscure des commencements...

Et puis, il y a les *bîja*, bien vivants dans toutes les pratiques des mantras, mais cependant mystères dont l'origine reste impossible à percer, dont seule la pratique permet de ressentir et de comprendre l'importance primordiale. Il est bon de protéger les mystères... tout comme il est bon de préserver les symboles.

Merveilleux symbolisme que celui du mantra, dans lequel l'homme inscrit, tel un sculpteur, le destin de la création : survenances de la matière et de l'esprit, à la fois causes et conséquences, impulsions premières et résolutions finales de l'acte divin, impensable réalisation d'une volonté à tout jamais inconnue, et révélation de la grande loi trinitaire contenue dans le *pranava*.

Mots perpétuellement à la recherche de l'algèbre divine, cantiques vibrant au plus profond de la conscience comme vibrent en corrélation toutes les énergies de l'univers, multiples jusqu'à l'infini mais solidaires par essence, tels sont les mantras depuis le souffle initial, et tels ils resteront. Du moins jusqu'à ce que les êtres de lumière aient achevé leur mission...

Alors la dernière étincelle incarnée, la dernière pensée consciente, pourra lancer dans l'unité cosmique enfin réintégrée cette ultime phrase en forme de *mahâvâkya*, saisissant d'un même jet la nature et l'histoire :

Aham Brahmâsmi.
("Je suis Dieu !")

ANNEXES

- A propos du système des castes
- La religion *Bön*
- Le bouddhisme et le mantra
- Les différents courants du tantrisme hindou
- Le jaïnisme et le mantra
- La vision du *yidam* à travers une approche psychologique jungienne
- La pratique du mantra au féminin
- Le *Yoga* et le mantra
- Le *prânâyâma*
- Quelques notes à propos du *karma*

A PROPOS DU SYSTEME DES CASTES

On aura remarqué l'assujettissement des structures mantriques à la hiérarchie des castes, depuis les mantras d'usage populaire jusqu'aux formules d'extraction très élevée comme le *Gâyatrî-mantra*. Le système des castes postule que la connaissance est réservée à la première d'entre elles, celle des brâhmanes, qui en sont les détenteurs et les propagateurs. A eux les formules cryptées et les manipulations conceptuelles.

Derrière viennent les *ksatriya* (guerriers), qui vont se satisfaire des formules religieuses, cultuelles, les mettant sous la protection d'une divinité, ainsi que des formules de choc pour combattre l'adversaire ou l'ennemi.

Puis les *vaishya* (producteurs des biens dans les différents secteurs de l'économie : primaire, secondaire, ou tertiaire) ferment la marche des castes "hiérarchiques". Ils utiliseront les formules pratiques, qui sont d'ailleurs légion ; ainsi les mantras de médecine populaire, par exemple, seront utiles à celui qui s'est fait piquer ou blesser en accomplissant des travaux domestiques. Les mantras d'acquisition ou de protection seront salutaires aux activités des champs, aux artisans, aux commerçants, en permettant (ou en promettant) la prospérité, la réussite dans les affaires, la maîtrise de certains éléments naturels comme la pluie, etc ...

La notion de mantra de protection s'inscrit dans le cadre des usages profanes ; elle se trouve étroitement imbriquée dans le groupe des mantras d'acquisition. C'est la dimension inférieure des structures, utilisée par l'homme qui subit, et se confond peut-être (mais c'est loin d'être une certitude, tant ces usages sont considérés comme bas, donc peu analysés) avec la dernière caste.

En effet les *shûdra* (serviteurs) forment une caste à part, dont les membres ne sont pas initiables. Dans ces conditions les mantras, même des octaves basses, peuvent-ils leur être transmis ?

La question ne se pose plus en ce qui concerne les *chandâla* (hors caste), qui sont ce que l'on appellerait aujourd'hui les exclus du système, les parias. L'étymologie du mot *chandâla* ("le pire des") indique suffisamment quel est leur rang.

On va penser que ces considérations, d'ordre sociologique, concernent des conceptions dépassées. Si cela était, elles seraient tout de même utiles à la compréhension intellectuelle du mantra en le replaçant dans son contexte. Mais on doit aller plus loin : si les mantras s'accommodent aussi bien du système des castes et de la hiérarchie qu'il implique, c'est qu'il existe une raison ; il faut chercher celle-ci dans l'étymologie et la sémantique, qui nous désignent la solution.

Le terme de "caste" a connu deux acceptions sanscrites, *varna* et *jâti*. Le champ sémantique de *varna*, dans le sanskrit ancien, recouvrait à la fois les sens de "lettre", "son", "couleur", "apparence extérieure", et "teinture", pour l'essentiel. La caste fut ensuite traduite par le mot

jâti, qui signifie "naissance" dans le langage moderne, avec la notion de "rang prédéterminé", de "situation déterminant l'accès aux privilèges".

On voit comment la différence entre les hommes est petit à petit passée du concept originel de "nuance d'apparence" et de "couleur symbolique" (229) à un concept tardif de "différence d'origine" ou de "différence de nature", le nombre des castes et la complexité du système augmentant au fur et à mesure que celui-ci s'éloignait de sa justification première, laquelle se fondait sur les prédicats métaphysiques de la réincarnation et du *karma*.

Loin d'être interprétée comme une injustice, la place de chacun était à l'origine considérée en tant que situation provisoire dans la hiérarchie des êtres, déterminée par la stricte application des lois naturelles et le mérite personnel des individus. Cette situation était donc susceptible d'évolution, ce qui impliquait une ouverture des castes, les brâhmanes étant alors chargés, comme nous l'avons dit, de propager la connaissance et par conséquent de faire progresser l'ensemble. Cette attitude "accueillante" de la caste supérieure se trouve d'ailleurs attestée par le sens originel du mot "aryen" : *ârya* semble en effet avoir eu pour signification première "hospitalier".

C'est pourquoi l'initiateur doit appartenir à une caste supérieure, ou au moins égale, à celle de l'initié, car il porte la responsabilité de faire monter ce dernier dans l'échelle des valeurs de l'ordre cosmique, et pour le faire monter il doit à l'évidence être placé plus haut que lui. Ce n'est donc pas du mépris que les membres des castes supérieures doivent nourrir à l'égard des autres mais de la compassion, c'est pour eux plus qu'une implication : une véritable nécessité fonctionnelle. On trouve là, aux racines même de l'hindouisme, ce qui deviendra un jour le principe des *bodhisattva* du bouddhisme *Mahâyâna*. On relate souvent l'histoire de Chaitanya embrassant un *shûdra*, au domicile duquel il s'était rendu, et ne dit-on pas que *Krishna* lui-même avait pris de la nourriture dans la maison d'un hors-caste, qu'il répand sa grâce sans distinction de caste, etc... Un auteur tel que que John Woodroffe écrit : "*Toutes les castes, même la plus basse des chandâla, peuvent, si cela est propice par ailleurs, recevoir l'initiation tantrique*". (230)

On comprend mieux, à présent, dans quel esprit il faut aborder la "distribution" des mantras en fonction des castes, les différents types de formules étant des assemblages de sons plus spécifiquement destinés à l'usage de tel ou tel type d'individu, les différentes divinités correspondant à la personnification de différents concepts, eux aussi dévolus à telle ou telle catégorie humaine en fonction de son niveau d'évolution au sein d'un mécanisme universel. On voit combien, en dépit de ses déformations et de ses outrances ultérieures, le système initial des castes était éloigné de celui des "classes sociales", que le matérialisme historique a voulu bien plus tard traduire en termes de lutte perpétuelle, dans un souci de justice généreux mais naïf, ignorant, et finalement destructeur.

On comprend aussi que la relation caste/mantra ne se situe pas au niveau où on l'attend, et que son approche doit être préalablement nourrie de l'intelligence de son contexte mystique, ou de l'intelligence mystique de son contexte si l'on veut.

---

(229): Les couleurs symboliques des quatre castes étaient, de la plus haute à la plus basse : blanc, rouge, vert, et noir. Il est particulièrement intéressant de constater que la caste supérieure, celle des brâhmanes, correspond au blanc, qui contient en lui-même les autres couleurs... tandis que le noir, couleur des *shûdra*, n'en contient aucune !
(230): "Shakti and Shâkta", p. 504. Voir bibliographie.

En fonction de ces explications, les mantras et les *bîja* peuvent se classer de la façon suivante, selon la caste à laquelle on appartient et le sexe de la personne qui effectue la pratique. Quant aux *ishta-devatâ*, elles sont toutes accessibles, sans condition semble-t-il.

	Brâhmanes	***Ksatriya***	***Vaishya***	***Shûdra***	**Femmes**
Mantra	*Gâyatrî* védique, *Aghora-mantra*, *Dâksinâmûrti-mantra*, *Umâmahashvara-mantra*, *Hayagrîva-mantra*, *Varâha-mantra*, *Lakshmînârâyana-mantra*, mantras quadrisyllabiques de *Vahni* et de *Ravi* commençant par *Om*, *Ganapati-mantra* commençant par *Om*, *Haridrâganapati-mantra*, mantras octosyllabiques de *Sûrya*, mantras hexasyllabiques de *Râma*, *Nrisimha-mantra* en général, y compris ceux commençant par *Om*, *Sudarshana-mantra*, *Pâshupata-mantra*, *Âgneyâstra-mantra*, le *pranava*, et les mantras védiques.	*Aghora-mantra*, *Dâksinâmûrti-mantra*, *Umâmahashvara-mantra*, *Hayagrîva-mantra*, *Varâha-mantra*, *Lakshmînârâyana-mantra*, mantras quadrisyllabiques de *Vahni* et de *Ravi* commençant par *Om*, *Ganapati-mantra* commençant par *Om*, *Haridrâganapati-mantra*, mantras octosyllabiques de *Sûrya*, mantras hexasyllabiques de *Râma*, *Nrisimha-mantra* en général, y compris ceux commençant par *Om*, le *pranava*, *Sudarshana-mantra*, *Pâshupata-mantra*, *Âgneyâstra-mantra*, et les mantras védiques sauf *Gâyatrî*.	*Aghora-mantra*, *Dâksinâmûrti-mantra*, *Umâmahashvara-mantra*, *Hayagrîva-mantra*, *Varâha-mantra*, *Lakshmînârâyana-mantra*, mantras quadrisyllabiques de *Vahni* et de *Ravi* commençant par *Om*, *Ganapati-mantra* commençant par *Om*, *Haridrâganapati-mantra*, mantras octosyllabiques de *Sûrya*, mantras hexasyllabiques de *Râma*, *Nrisimha-mantra* commençant par *Om*, le *pranava*, et les mantras védiques sauf *Gâyatrî*.	*Mâtangî-mantra*, *Tripurâ-mantra*, *Kâlikâ-mantra*, *Shiva-mantra*, *Laghushyâmâ-mantra*, *Kâlarâtri-mantra*, *Gopâla-mantra*, *Jânakîpati-mantra*, *Ugratârâ-mantra*, *Bhairava-mantra*.	*Mâtangî-mantra*, *Tripurâ-mantra*, *Kâlikâ-mantra*, *Shiva-mantra*, *Laghushyâmâ-mantra*, *Kâlarâtri-mantra*, *Gopâla-mantra*, *Jânakîpati-mantra*, *Ugratârâ-mantra*, *Bhairava-mantra*, tous ces mantras étant particulièrement fructueux pour les femmes.
Bîja	*Hrîm*, *Klîm*, *Shrîm*, *Aim*.	*Klîm*, *Shrîm*, *Aim*.	*Shrîm*, *Aim*.	*Aim*	*Hum*, *Vasat*, *Namah*.
Ishta-devatâ	Toutes les divinités peuvent faire l'objet d'un culte par quiconque a la foi, quels que soient sa caste ou son sexe.				

LA RELIGION *BÖN*

On a parfois prétendu que l'ancienne religion du Tibet était le *chos* ; or le mot *chos* est l'abréviation de *chos-lugs*, qui signifie simplement "religion". L'ambiguïté demeure, le mot *bön*, quant à lui, signifiant originellement "rituel". C'est toutefois cette dernière appellation qui est quasi-unanimement reconnue.

Les travaux des tibétologues précisent qu'au Ve siècle avant notre ère une importante migration se produisit depuis le Nord-Est de l'Iran vers le Nord du Tibet. Rompant avec la tolérance de Cyrus, la réforme religieuse de Xerxès, lequel régna de 486 à 465 avant J.C., aurait poussé vers l'Est les tenants de l'ancien culte d'*Ahura Mazda*, avant que finalement le déclin ne précipite le pays dans la défaite militaire, consommée avec la conquête de Persépolis par Alexandre le Grand en 330 avant J.C. Ce schéma d'une catastrophe politique amenant le transfert géographique d'une religion, et par là sa conservation, rappelle bien entendu celui qu'on observera plus tard en Inde lors des invasions musulmanes, puis dans le Tibet du XXe siècle.

Les *bön* ont d'ailleurs conservé les noms d'*Ahura Mazda* et d'*Anakhita* (*Astarte*). Selon Kuznetsov, le mithraïsme fut introduit au Tibet sous le nom de *Bön* par Gshen-rabs dès le VIe siècle avant notre ère. Il est difficile de donner de plus amples précisions en l'état des recherches, mais il est certain, cependant, que nous nous trouvons en face d'une seconde migration des traditions d'Ouest en Est, la première ayant été l'odyssée aryenne.

Certes les documents écrits ne remontent qu'à une date beaucoup plus récente (Xe siècle de notre ère environ), mais la tradition fait état des usages *Bön* à une période bien antérieure ; le problème de la datation de son implantation sera-t-il d'ailleurs résolu un jour ? Il est probable que les cultes dont cette religion est issue se perdent dans les racines les plus profondes de la spiritualité et de la religiosité himalayennes. Quel que soit le nom qu'il est opportun de lui donner, on retient généralement trois périodes principales dans son évolution.

1) La période du *Dör-Bön* ("*Bön* naturel") est censée correspondre à une doctrine naturaliste, qui spiritualisait donc certains éléments naturels comme les arbres, les lacs, les grottes, ou les montagnes (231), mais vénérait également les esprits des morts, des ancêtres, etc... Les sacrifices faisaient déjà partie intégrante de la liturgie : on distinguait les "sacrifices blancs" (nourriture) et les "sacrifices rouges" (animaux immolés). La religion *Bön* entretenait alors des liens étroits avec les rois du Tibet, considérés comme des personnages divins.

---

(231): Aujourd'hui encore de nombreuses montagnes, pour ne prendre que cet exemple, sont divinisées ou à tout le moins considérées comme étant le domaine de divinités particulières.

2) La période du *Tchar-Bön* ("*Bön* répandu") eut pour origine l'assassinat du 8e roi Gün-kung-gyalpo. Si des mains humaines avaient pu tuer le roi, c'est que le lien surnaturel de ce dernier avec le ciel était rompu. Il semble que des maîtres soient venus de Perse (mais on parle également du Cachemire ou du Turkestan) à l'occasion des funérailles, introduisant à la faveur de cette circonstance une sorte de tantrisme contenant un ensemble de pratiques. Le mot *tchar* signifiant aussi "introduit", on trouve bien dans cette étymologie la trace de l'importation d'éléments étrangers au Tibet.

La région de l'Ouest du Tibet appelée *Chang-Chun* devint le foyer de ces pratiques nouvelles. C'est peut-être à cette époque que fut utilisée l'écriture *Zhang-Zhung* (dont l'existence est elle-même controversée) dans le but de fixer les rituels, ce qui serait somme toute une évolution logique. En effet, si les bouddhistes considèrent comme une évidence le fait que le *Bön* ait été introduit au Tibet afin de préparer les mentalités à l'apparition du *Mantrayâna*, ce qu'il n'est guère facile de démontrer objectivement, il est en tout cas manifeste que le passage d'un naturalisme à un ritualisme organisé pouvait constituer un préalable idéal à l'introduction d'une doctrine.

3) La période du *Bsgyur-Bön* ("*Bön* transformé") commença avec l'éclosion du bouddhisme à l'époque de *Padmasambhava*. Nous avons dit (cf. deuxième partie) combien la lutte fut sévère entre les tenants du bouddhisme et les *bön-po*, et comment les deux parties assimilèrent réciproquement les éléments de leurs pratiques respectives. On peut en effet retrouver, dans les observances les plus anciennes du bouddhisme tibétain, celles des *Nyingma-Pa*, les traces de rites *Bön*, réinterprétés et adaptés à la dogmatique bouddhiste. L'important travail de transcription du canon bouddhique à l'époque médiévale n'échappa d'ailleurs pas aux *bön-po*, ainsi peut-on parler de véritables "*tantra bön-po*" : le *Kangyur* n'a-t-il pas été traduit à l'usage des *bön-po*, qui ont même adopté le *Dzog-Chen* des *Nyingma-Pa*. Cette dernière adaptation aurait été effectuée en *Zhang-Zhung*, et l'on parle parfois de "*Dzog-Chen Bön-po*"...

Le contenu doctrinal du *Bön* présente une hétérogénéité qui révèle des origines multiples, où se mêlent sans doute la Chine ancienne, l'Iran, et l'Asie centrale. Mais il faut également souligner que l'Himalaya est une terre de morcellement et que les doctrines pouvaient y demeurer hermétiquement closes derrières les colossales frontières que constituent ses montagnes. Voilà pourquoi les apports extérieurs furent soit le fait d'individus relativement isolés, soit de migrations ayant emprunté les voies de pénétration naturelles.

Les mythes du *Bön* originel ne révèlent donc pas d'unité ; ainsi l'un d'eux prétend que l'univers est né d'un oeuf d'or surgi du néant, cependant qu'un autre estime qu'un *yak* blanc est descendu du ciel pour labourer la terre de ses cornes et en faire surgir la végétation... L'animisme est très présent dans le *Bön*, et la peur ancestrale des esprits entraîne une pratique incantatoire intense destinée à les éloigner ou, au contraire, à se les concilier, d'où la présence d'invocateurs, de sacrificateurs, mais aussi d'exorcistes, d'oracles, etc... C'est cet aspect qu'exploitera *Padmasambhava* pour établir au Tibet le *Mantrayâna*.

Au fur et à mesure que le *Bön* assimilait les éléments du *dharma*, du moins un certain nombre d'entre eux, des moines *bön*-po fréquentaient les monastères lamaïstes, tels ceux de *Sera* ou de *Drepung*, où ils faisaient leurs études avant de retourner à leur communauté *Bön*. Cette influence fut salutaire, et l'on peut dire que - paradoxalement - le bouddhisme tantrique a conféré au *Bön* son identité canonique et dogmatique, en même temps que sa structuration philosophique.

LE BOUDDHISME ET LE MANTRA

Nous avons brièvement évoqué, dans la deuxième partie de ce livre, les principales options du Bouddha, un noble en opposition avec son milieu ainsi qu'avec le brahmanisme. En croyant se passer de Dieu, celui-ci avait pourtant réintroduit dans ses concepts les attributs de la divinité que sont la perfection (l'Octuple Sentier), l'ordre absolu (y compris à travers le mouvement, caractéristique de l'impermanence), puis l'immortalité et l'éternité (à travers le *nirvâna*).

Ce paradoxe se rencontre à d'autres niveaux, ainsi avons-nous eu l'occasion de faire remarquer que les aboutissements du bouddhisme *Vajrayâna* s'étaient considérablement éloignés des options de départ de *Shâkyamuni*, avec l'intrusion des divinités (y compris féminines !) en tant que fixatifs, et la reconstitution de lignages initiatiques tout à fait comparables à ceux du védisme. On pourrait citer d'autres exemples, parmi lesquels l'assujettissement au multiple, que le principe d'impermanence ne pouvait manquer de faire resurgir, mais on remarquera tout de même qu'au milieu de ce bouillonnement, immuables, demeurent le *pranava*... et le mantra. La problématique du langage est commune au brahmanisme et au bouddhisme, ainsi que nous avons pu le constater en examinant les controverses à propos du *sphota* (en particulier). Mais surtout nous avons vu que le mantra transcende les différences entre systèmes théistes et non théistes.

C'est d'ailleurs à propos du langage qu'on peut, entre autres, se rendre compte de l'émergence graduelle d'une sorte de concept médiateur dont le langage serait porteur, d'une non-identification du concept à la forme, notions certes éloignées des théories védiques mais bien dans la logique des *Upanishad* par contre, ce qui semble indiquer que le Bouddha a épousé le passé de la civilisation indienne dans ce qu'il contenait d'évolutions potentielles, tout en en rejettant les formes qu'il estimait sclérosées.

Au niveau des mantras on observe donc une certaine continuité, scellée sans doute par les pratiques tantriques. Dans le bouddhisme *Mahâyâna*, les mantras sont des moyens d'ascension, de salut, une voie de libération, et relèvent par conséquent des structures de réalisation (cf. quatrième partie). Quant au *Mantrayâna*, il absorbera sans difficulté les structures de protection et d'acquisition, ainsi que les usages magiques. Il en sera de même - en fait - des mantras de dévotion, qui dans la pratique populaire du bouddhisme tantrique se rapprochent des usages religieux qu'en fait l'hindouisme. Certains mantras sont apportés en rêve par des *dâkinî* ; ne retrouvons-nous pas le principe des révélations faites aux *rishi*, dont le Bouddha se méfiait tant ?

Il est possible que la première utilisation des mantras par le bouddhisme ait été celle des *dhâranî* et de leurs syllabes symboliques (232) ; le célèbre philosophe Vasubandhu traite de cette question dans son "*Bodhisattvabhûmi*" où il expose l'utilité des mantras pour atteindre à la perfection.

---

(232) Mais les structures d'acquisition ou de protection étaient connues et utilisées dès les premiers âges du bouddhisme, ainsi qu'en témoignent d'anciens textes *pâli*, et le Bouddha lui-même ne pouvait les ignorer, pas plus que les autres membres de sa caste.

Il établit à cette occasion une classification des *dhâranî*, au sommet de laquelle on trouve les *mantra-dhâranî*, et explique que les mantras permettent à l'initié de saisir la vraie nature du *dharma*. Ainsi les syllabes dénuées de sens deviennent-elles un moteur de l'intuition. Plus tard le principe va s'organiser en tant que pratique, et l'on retiendra plusieurs phases dans la récitation d'un mantra : contemplation de ses éléments constitutifs, discernement de la réalité phonique de ces éléments, compréhension de leur sens, puis couplage du *japa* et du souffle afin de réaliser l'intégration du récitant au Bouddha. On ajoutera ultérieurement un rituel d'offrandes : la pratique deviendra alors liturgie.

Pour le "*Mahâvairochanasûtra*", la puissance des mantras fut insufflée par les Bouddhas et les *bodhisattva*, lesquels ont opéré une consécration des formules, de telle sorte que les réciter revient à s'unir à eux. S'unir au Bouddha représente en effet l'un des buts - sinon le but - des mantras dans le contexte bouddhiste, témoin cette affirmation couramment employée comme exercice spirituel : "*Je suis le Bouddha*". Ceci rappelle étrangement le *mahâvâkya* "*Je suis Brahman*" (*Aham Brahmâsmi*) des *Upanishad*, ce qui n'étonnera personne ; nous avons dit combien les ressemblances entre les enseignements du Bouddha et ceux des *Upanishad* étaient frappantes, même s'il ne faut pas - bien entendu - les assimiler !

S'unir au Bouddha ne consiste pas à devenir Dieu à proprement parler, ce serait faire injure au bouddhisme ! Mais cela consiste à se fondre dans un état supérieur, d'ailleurs mal défini, prenant racine au fond de nous-mêmes, ce qui revient à parler de transcendance inhérente à l'être, de transcendance "à découvrir", et dans le cas du bouddhisme tantrique "à expérimenter activement"... Ceci rejoint la recherche d'une perfection, recherche dont le *Mantrayâna* se donne les moyens par le biais de la pratique des *yidam*. On fait grandir en soi les qualités de la "divinité" par l'intermédiaire d'un fixatif, quant au mantra lui-même il permet d'actualiser l'énergie spirituelle du Bouddha. Alors que les mantras constituent une partie fondatrice et une nécessité théologique de l'hindouisme, le bouddhisme les considère comme des instruments de la réalisation, autrement dit les instrumentalise, comme il instrumentalise les divinités, du moins pour parler du bouddhisme tantrique.

Pour finir, on aura remarqué - dans ce livre - la place relativement modeste consacrée aux usages bouddhistes du mantra. Ceci vient, d'une part, de ce que le mantra est d'abord une révélation védique et qu'il n'appartient au bouddhisme que par voie successorale, l'hindouisme étant ici le *de cujus*, d'autre part de ce que les rituels du bouddhisme *Mantrayâna* sont d'une telle richesse qu'ils auraient conduit ce volume au-delà du raisonnable. L'option choisie a donc consisté à étudier le mantra dans son cadre le plus authentique, quitte à greffer sur ce tronc central des pratiques rapportées par le bouddhisme, comme le *yidam*, les *angkur*, le *Mani*, etc...

Ceci ne doit pas laisser croire, toutefois, que le mantra bouddhiste n'est pas authentique ; nous pensons avoir suffisamment insisté sur l'oeuvre immense de sauvegarde puis de propagation entreprise par le *Mantrayâna* pour n'être pas taxé d'ingratitude envers une tradition - sa filiation extra-cléricale surtout - sans laquelle ce livre n'eut pas été écrit. La philosophie et les pratiques propres au bouddhisme tantrique sont d'un très grand intérêt, mais il faudrait - pour les traiter avec quelque cohérence - que les différents courants du *Mantrayâna* aient achevé le long travail qu'ils ont entrepris en vue de les recenser. Alors...

Nous faisons respectueusement observer, dans cette hypothèse, qu'il ne serait peut-être pas superflu qu'un *bodhisattva* tienne la main du courageux compilateur. Notre compassion lui est - d'avance - acquise !

LES DIFFERENTS COURANTS DU TANTRISME HINDOU

On a pu remarquer dans cet ouvrage les expressions de shaktisme, de vishnuisme, de shivaïsme, toujours en relation avec la pratique du tantrisme. Une courte explication n'est peut-être pas inutile, afin d'établir les spécificités des différentes familles tantriques. Nous resterons ici dans le cadre de l'hindouisme.

Tout d'abord, rappelons que le tantrisme est une voie de réalisation de l'individu par le moyen de l'action, de la pratique, cette dernière ayant peu à peu fait émerger une métaphysique qu'on pourrait donc qualifier à bon droit d'empirique ; la théorisation tantrique se fonde essentiellement sur l'expérience. Il semble bien difficile de départager les influences de l'hindouisme et celles des pratiques plus anciennes dans la formation de ce que nous appelons le tantrisme, mais ce qui est certain c'est l'autonomie qu'a prise cette discipline par rapport aux pratiques traditionnelles de l'hindouisme, le brahmanisme en particulier. Souvent même, le tantrisme s'est comporté de façon transgressive vis-à-vis de l'hindouisme, bien qu'il s'agisse là d'une opposition relative : en effet les pratiques - sur place - se conjuguent...

Les *tantrika* (pratiquants du tantrisme) se divisent en plusieurs groupes en fonction de la divinité qu'ils vénèrent, donc du rituel particulier qui s'attache à ce culte. Il existe cinq courants principaux dans le tantrisme hindou, respectivement consacrés au culte de *Shiva*, de *Vishnu*, de *Shakti*, de *Ganesh*, et de *Sûrya*. Ces courants connaissent eux-mêmes des subdivisions, l'ensemble pouvant varier en fonction des pratiques locales ou des particularismes liturgiques, mais ils ont cependant en common l'usage des mantras. Le schéma le plus simple qu'on puisse établir est le suivant :

Divinité honorée	**Courant tantrique**	**Subdivisions**	
Shiva →	*Shaiva* →	- *Shaivasiddhânta* - *Trika* →	- *Pratyabhijñâ* - *Kaula* - *Krama* - *Spanda*
Shakti →	*Shâkta* →	- *Kaula* (de *Kâlî*) - *Mishra* - *Samaya*	
Vishnu →	*Vaishnava*		
Ganesh →	*Gânapatya*		
Sûrya →	*Saura*		

Le shivaïsme se divise en deux écoles principales : le *Shaivasiddhânta* au Sud et le *Trika* au Nord, qui ont en commun de considérer *Shiva* comme l'être suprême. C'est le courant du tantrisme actuellement le plus étudié.

Le *Shaivasiddhânta*, d'origine à la fois aryenne et dravidienne, se fonde sur des *âgama* strictement tantriques mais aussi sur les *Veda*, les *Brâhmana*, des *Itihâsa* comme le fameux *Mahâbhârata*, ainsi que sur certaines *Upanishad* telles que la *Shvetashvatara-Upanishad*. Assez proche du *vishishtadvaita-vedânta*, le *Shaivasiddhânta* se situe entre le monisme et le dualisme intégral.

Le *Trika* ("triade"), encore appelé shivaïsme du Cachemire, se base sur des *âgama* parmi lesquels on trouve des *Bhairavashâstra* monistes, des *Rudrashâstra* dualistes-non-dualistes, et des *Shivashâstra* dualistes. Triple toujours, il considère trois énergies : *parâ* ("suprême"), *aparâ* ("non-suprême"), et *parâparâ* ("suprême-non-suprême"). Quadruple dans ses subdivisions, le *Trika* comprend l'école *Pratyabhijñâ* (dans laquelle on cherche la reconnaissance de *Shiva* comme une intuition immédiate), l'école *Kaula* (qui prône une discipline d'élévation vers le plan le plus élevé en partant de celui où nous sommes, ainsi que la réalisation de la totalité universelle dans la plus infime particule), l'école *Krama* (qui postule une élévation graduelle et non immédiate à travers douze *Kâlî* - cette école voue un culte fervent à la Déesse), enfin l'école *Spanda* (qui considère l'univers en tant que mouvement).

Le shaktisme, pratique majeure du tantrisme lui aussi, se divise en trois écoles principales mais les aspects de la Déesse sont si nombreux qu'il se révèle impossible de chiffrer les cultes qui s'y rapportent, sans parler des formules mantriques pléthoriques que celle-ci a inspirées ! Le shaktisme se fonde essentiellement sur l'élément féminin pris en tant que substance de toute chose, l'énergie suprême que représente *Shakti* constituant évidemment l'un des moteurs principaux des pratiques tantriques qui s'y rattachent. Il s'agit là d'un tantrisme flamboyant, d'inspiration volontiers sexuelle, qui connaît certains points culminants dans le(s) culte(s) de *Kâlî*. Toutefois, ce qu'on pourrait prendre pour des excès est dû à l'omniprésence de l'énergétisme dans la doctrine du shaktisme, et nous avons vu qu'en réalité les métaphores d'ordre sexuel cachaient souvent des préoccupations d'ordre spirituel à travers le langage crypté (cf. quatrième partie, chapitre V, section 2).

Le vishnuisme (ou vaishnavisme) se fonde sur un monisme différencié (*vishishtadvaita*) et des pratiques tantriques dites "de la main droite" (*dakshinâchâra*), donc réputées plus saines et plus orthodoxes que celles "de la main gauche". Il n'est pas possible de rentrer ici dans le détail des diverses subdivisions du vishnuisme, dont le système métaphysique est moins clairement élaboré que celui du shivaïsme, d'autant que *Vishnu* est une divinité qui a généré beaucoup d'incarnations (*avatâra*), par conséquent autant de personnages et de cultes dérivés.

Le culte tantrique de *Ganesh* - très répandu, y compris en-dehors de l'Inde - se fonde sur les nombreuses qualités et pouvoirs extraordinaires du "seigneur des obstacles". Nous avons vu que de nombreux mantras lui sont consacrés, et que maintes liturgies tendent à attirer ses faveurs. Il s'agit toutefois d'un culte diffus, sans qu'on puisse véritablement parler d'une spécificité conceptuelle qui serait basée sur son personnage.

Le culte tantrique de *Sûrya* - aujourd'hui très marginal - semble s'attacher tout particulièrement au symbolisme du soleil, comme l'indique le mot *saura* ("solaire"). Mais notons que *Sûrya* est également *Savitar*, divinité qui nous rappelle bien sûr le *Gâyatrî-mantra*.

LE JAÏNISME ET LE MANTRA

Dérivé de *jina* (littéralement "vainqueur du mal, conquérant"), le mot *jaïna* désigne les fidèles de cette religion, très minoritaire en Inde, officiellement considérée comme distincte de l'hindouisme et hétérodoxe, qu'est le jaïnisme. Cette tradition - réputée proche du bouddhisme - se réclame d'une lignée de vingt-quatre maîtres (ou *tîrthankara*) dont le plus célèbre est le dernier : *Vardhamâna* dit *Mahâvîra*, contemporain du Bouddha *Shâkyamuni*, qui fonda réellement la religion *Jaïn*. Parti de la province du *Bihar*, le jaïnisme se répandit dans le *Gujarat* et le *Rajasthan* à l'Ouest, ainsi que dans la région de *Mysore* au Sud, mais n'essaima jamais hors de l'Inde.

Du point de vue doctrinal, le jaïnisme n'admet pas de Dieu créateur mais enseigne l'existence d'une divinité inhérente à l'âme humaine. Il prône l'*ahimsâ*, la non-violence (233), et le respect de la vie de façon radicale ; ainsi les *digambara* (ascètes particulièrement fondamentalistes) marchent-ils nus et munis d'un balai de plumes pour écarter les êtres vivants qu'ils risqueraient de tuer par inadvertance, un morceau de tissu fixé sur la bouche afin de ne pas avaler d'insectes. Ceci va de pair - il va sans dire - avec une alimentation strictement végétarienne, et se rapproche de la pratique du bouddhisme, tout comme les voies de salut préconisées : la croyance droite, la connaissance droite, et la conduite droite. La philosophie *Jaïn* se fonde sur le *samsâra* (loi de réincarnation), le *karma*, le dualisme, l'impermanence, et la loi de relativité. On y retrouve, là encore, des préoccupations identiques à celles du bouddhisme.

Le jaïnisme préconise la récitation des noms des différents *jina*, et le *nâma-japa* y est par conséquent très répandu (avec l'usage des *Pañchaparamesti-mantra*, *Vardhamana-vidyâ*, et *Sûri-mantra*). Les périodes de récitation semblent moins longues que dans le *sâdhana* du tantrisme hindou (on cite souvent une durée de trois jours), de même que le nombre courant des répétitions (un peu plus de dix mille) d'un mantra. L'emploi des *bîja* (*Om*, *Hrîm*, mais aussi *Arham*, un *bîja* typiquement *Jaïn*) est fréquent, comme la pratique des offrandes (qui ne comportent jamais de viande !), ou celle des *yantra* (234). Toutefois il existe une éthique, dans l'emploi des mantras, qui interdit tout usage "intéressé" des formules (tel que la divination, l'acquisition, etc...) et les réserve aux buts nobles que sont les louanges des *jina* ou l'acquisition de la paix intérieure, entre autres...

Les théories *Jaïn* envisagent le *shabda* comme une voie de cognition (*pramâna*), mais une voie indirecte qui ne s'appuie pas sur la perception, donc située au même niveau que l'inférence, par exemple. Le mot est considéré comme un élément indépendant composé de lettres interdépendantes, cet ensemble signifiant à la fois l'universel et le particulier. La signification est censée résulter autant de la capacité naturelle à signifier que de la convention sociale du langage : nature et culture en quelque sorte... D'autre part, la philosophie *Jaïn* considère que le mot possède une fonction positive qui est l'expression d'une signification, mais aussi une fonction négative qui est l'exclusion des autres significations, ceci étant une originalité intéressante.

---

(233): Le *mahâtma* Gandhi s'inspira de l'*ahimsâ* du jaïnisme dans l'action non-violente qu'il mena contre les anglais.
(234): M.B. Jhavery (voir bibliographie) a dénombré 148 pratiques mantriques distinctes propres aux *jaïna*.

LA VISION DU *YIDAM* A TRAVERS UNE APPROCHE PSYCHOLOGIQUE JUNGIENNE

par Yvonne-Hélène LEBIGOT

Le *yidam*, comme point de fixation, et en même temps comme processus dynamique d'intégration du multiple en une unité créatrice et différenciée consciente d'elle-même, peut être associé au processus d'individuation selon la conceptualisation de Jung.

Dans ce champ opératif, le *yidam* serait le support de fixation d'une énergie archétypale de l'inconscient de l'individu, énergie non-organisée. Celle-ci, par un processus dynamique de projection, d'identification, prendrait une forme organisée, identifiable, reconnue, voire même nommée et de ce fait recréée. Le *yidam* serait alors "l'ombre" de la personne, identifiée, révélée et reliée à celle-ci dans un rapport d'altérité avec cet "autre moi" qui la fonde, la différencie, et qui par l'effet du miroir, du face à face, renvoie sans cesse à l'identité mutable, à ce "Je" qui, puisant son identité, "s'infinit" de plus en plus en intégrant progressivement le multiple de lui-même ou de la nature humaine par le moyen de la méditation, de la concentration et de la contemplation.

Tout le processus d'intégration repose ici sur une harmonisation avec l'énergie présente (le *yidam*) sous l'aspect de la dévotion, canalisant ainsi une émotion d'amour et de respect permettant à la fois l'identification (Je m'associe à...) et la mise à distance (Je me différencie de...). Le *yidam*, n'étant pas confondu avec la personne tout en étant relié à elle, peut être éprouvé dans une dialectique réversible entre le dehors et le dedans, le dedans et le dehors, entre la fonction mineure ou basique et la fonction majeure ou transcendante de l'être, au coeur d'une énergie d'amour participative vécue, à caractère sublimatoire puisque dévotionnelle.

Au cours du processus d'intégration d'une qualité psychique intrinsèque appelée par ailleurs "vertu" ou "énergie créatrice", disponible parce que libérée de toute contamination intra-psychique, le *yidam* irait plonger dans l'inconscient du disciple pour remonter à la surface cette partie d'ombre, en lui donnant des caractéristiques symboliques, une forme déifiée, et un nom. Le *yidam*, dans le contexte culturel et spirituel du Bouddhisme, aurait semble-t-il une fonction double de catharsis et d'unification au cours de chaque contemplation. Dans ce lent processus d'alchimie intérieure, le *yidam* serait l'instrument qui empêcherait l'éclatement , la mise en morceaux de la personnalité, si bien connue lorsque l'homme prend conscience de son ombre et y fait face, étape inéluctable du processus de libération ou d'ouverture vers le "Soi", la nature transcendante de l'homme. Cette étape correspond au démembrement dans le mythe d'Osiris, à la "nuit obscure" chez les mystiques, à l'oeuvre au noir en alchimie, au sentiment de la perte ou du vide sans fond.

Le *yidam*, figure personnifiée, rassemble les éléments épars ou chaotiques de la psyché du disciple en une structure cohérente. Cette structure opère dans la contemplation un transfert d'énergie unificatrice, réhabilitant à chaque étape de l'évolution une identité correspondant à chaque niveau de conscience. Tout se déroulerait comme si le *yidam* était là pour creuser

l'ombre et, tout en la creusant et en la révélant, participait à la construction du "JE" véritable unifié à chaque étape de croissance et d'ouverture intérieure. Le *yidam* constituerait alors l'instrument qui agirait au creux de la nature la plus vulnérable de l'être et serait le support d'une conversion, rejoignant ici le principe opératif de la transformation de l'énergie refoulée ou cachée en une énergie d'accomplissement.

Grâce au *yidam*, l'homme peut se saisir lui-même dans et à travers une image syncrétique aux attributs symboliques, hautement valorisée, sans jamais se laisser enfermer par elle (ce qui est le cas dans l'idolâtrie). Dans ce jeu du dehors-dedans :

- ce qui était intérieur devient extérieur, visible, tangible ;

- ce qui était tyrannique ou limitant dans l'inconscient devient un complexe reconnu, nommé, figuré ;

- ce qui était potentialité dans l'ombre devient énergie créatrice disponible ;

- ce qui obéissait à un processus de dégradation obéit à un processus d'intégration et de centration de la conscience vers sa véritable Nature : le Soi Divin.

Le *yidam* est à la fois une structure structurante, un processus dynamique et un ensemble de contenus psychiques, objectivables non tant à travers un langage conceptuel mais plus à travers une résonance muée par une relation d'harmonisation et de confiance totale, utilisant les processus mentaux, psychiques et spirituels que sont la projection, la visualisation, la concentration, l'identification et l'assomption mystique, mis en oeuvre dans la méditation. Nous voyons ici que l'intégration progressive de l'ombre individuelle et collective (235) est mise en mouvement par la dynamique de la Totalité ou Energie Créatrice, et simultanément c'est par cette dynamique opérative que le disciple reconstitue sa véritable identité, où paradoxalement le Moi réel se vit, croît, et se constitue sans jamais se définir (236). En ce point de conjonction de la conscience individuelle avec la Conscience Cosmique, le *yidam* se dissout, ceci coïncidant avec le terme du processus d'individuation, qui clôt la marche vers le Soi Divin, le Dieu en Soi, et qui ouvre la marche en Dieu.

---

(235): Elle est collective dans le sens où le *yidam* est une divinité reconnue culturellement et appartient à la mémoire inconsciente de la communauté religieuse.

(236): Car le "Connais-toi toi-même" nous amène à la définition de ce que nous sommes, or s'arrêter à cette définition n'est que la moitié du chemin de l'intégration de notre véritable nature. Cette dernière, construite à l'image de Dieu, ne peut être définie, d'où le paradoxe sans lequel l'homme ne pourrait se transcender.

LA PRATIQUE DU MANTRA AU FEMININ

Le sujet a le mérite de ne pas nous entraîner dans des explications compliquées. En effet rien ne s'oppose, en théorie, à ce que les femmes utilisent les mantras ; certains d'entre eux leur sont même réservés, comme par exemple ceux de *Chinnamastâ*, de *Mâtangî*, de *Tripurâ*, de *Kâlikâ*, de *Laghushyâmâ*, de *Kâlarâtri*, de *Gopâla*, de *Jânakîpati*, d'*Ugratârâ*, ou encore de *Bhairava*. John Woodroffe, pour sa part, souligne : "*le shâstra concerne toutes les castes, et les femmes autant que les hommes*" (237). Les rituels du tantrisme hindou pourraient d'ailleurs être étudiés sous cet angle, ce qui n'a jamais été effectué à notre connaissance.

Pour ce qui est du bouddhisme *Vajrayâna*, il faut bien admettre, honnêtement, qu'on ne rencontre que peu de femmes sur le sentier des mantras, et certains disent même qu'une femme doit connaître une incarnation masculine afin d'atteindre la libération en une seule vie par la voie du *Mantrayâna*. John Blofeld remarque, de con côté, que si des *bodhisattva* sont parfois représentés sous une forme féminine, cela ne veut pas dire qu'il s'agit de femmes ayant atteint l'illumination suprême, les *bodhisattva* apparaissant sous la forme qui leur paraît la plus appropriée, y compris celle d'un animal ou d'un démon.

Remarquons toutefois que cette observation quelque peu misogyne peut prouver l'inverse, donc qu'une femme parvenue au stade de *bodhisattva* pourrait très bien choisir une forme masculine, d'autre part le même auteur souligne tout de même que *Dordje Phagmo* fut abbesse réincarnée - en tant que *tulku* - du monastère de *Samding*. Il conclut, et nous sommes d'accord avec cette interprétation, que si les femmes atteignent rarement cet état c'est parce qu'elles ne le choisissent pas, et non parce qu'elles ne le peuvent pas.

D'abord il faut faire la part d'une certaine misogynie, qui s'explique par l'opinion du Bouddha lui-même à propos des femmes, et par le niveau souvent assez frustre des moines lamaïstes dans les régions himalayennes, quoi qu'on en dise. Pour ce qui est du Bouddha, sa réticence à admettre la formation de communautés féminines venait du fait que le statut de mendicité qu'elles postulaient amenait les membres à partir chercher leur nourriture chez l'habitant, ce qui n'était pas sans danger d'agression (il y en eut, d'ailleurs).

Pour le reste, il faut replacer cela dans son contexte sociologique et géographique. Dans certaines régions se pratique la polyandrie, les femmes épousent les frères de leur mari en même temps que celui-ci, pour éviter le morcellement des patrimoines agricoles dans les pays de culture en terrasses (les zones de montagne) ; c'est alors elles qui dirigent très naturellement la famille. Il n'est donc pas question, malheureusement, qu'elles abandonnent leur foyer pour s'isoler dans une pratique mystique élevée.

(237): "Shakti and Shâkta", p. 532. Voir bibliographie.

Dans ces conditions, un frère est désigné pour cultiver la terre, l'autre pour une activité du secteur tertiaire (portage, commerce, etc ...), et un - éventuellement - pour rentrer dans les ordres. Ce n'est pas forcément le plus brillant, disons-le franchement, ce qui explique le niveau assez frustre dont nous parlions à l'instant, et lorsqu'un garçon - plutôt simple d'esprit - vient à naître, on le confiera assez volontiers au monastère afin qu'il y soit entretenu sa vie durant. Il y a donc souvent des handicapés mentaux attachés à des travaux de routine, quand il ne sont pas les souffre-douleur de certains moines ignorants.

Par conséquent, la proportion de grands mystiques dans ces monastères n'étant pas du tout celle qu'on croit, on peut facilement imaginer ce que serait la "condition féminine" dans un tel cadre ! Il y a infiniment plus d'opportunités mystiques pour une femme en occident. Ceci dit, il n'existe aucune raison pour qu'une femme ne puisse s'élever dans la haute pratique des mantras. Les femmes ne sont absolument pas cantonnées à l'utilisation des formules "domestiques", sinon par l'environnement qui peut peser sur elles, mais pas intrinsèquement.

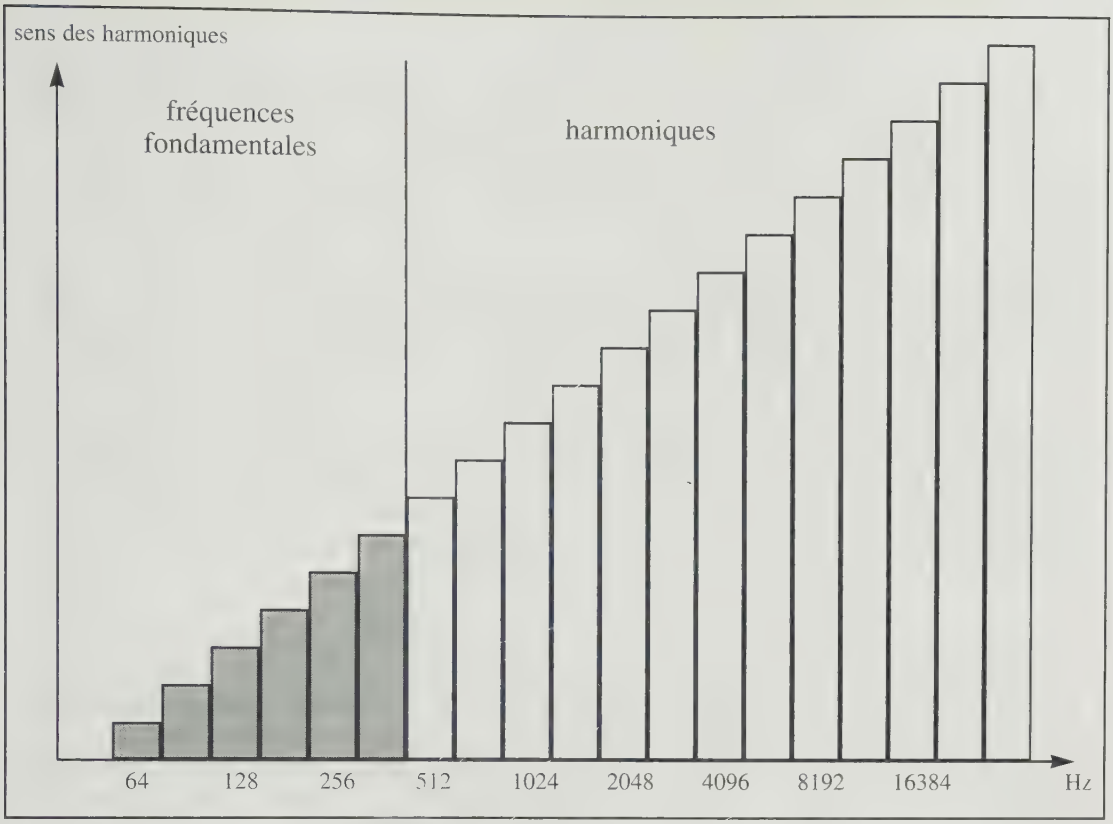
Une pratique élevée dans un cadre occidental amènerait sans doute des surprises. Mais il semble y avoir tout de même un point matériel qui différencie inévitablement la pratique masculine de la pratique féminine : celui de la tessiture.

En effet, c'est une vérité de La Palice que les hommes ont la voix plus grave que les femmes, de plus d'une octave. Or, certains effets nécessitent une fréquence vibratoire assez basse, précisément. Les fréquences basses, par le jeu des harmoniques, peuvent atteindre sans trop de déperdition les fréquences aiguës, donc les effets qui leur correspondent, mais pas l'inverse ! C'est pour cette raison que les intonations des tibétains sont très graves : ils peuvent ainsi couvrir un champ de manifestation plus important. Une voix plus aiguë couvrira ainsi le champ des effets à partir de sa note de base et au-dessus, mais pas en dessous !

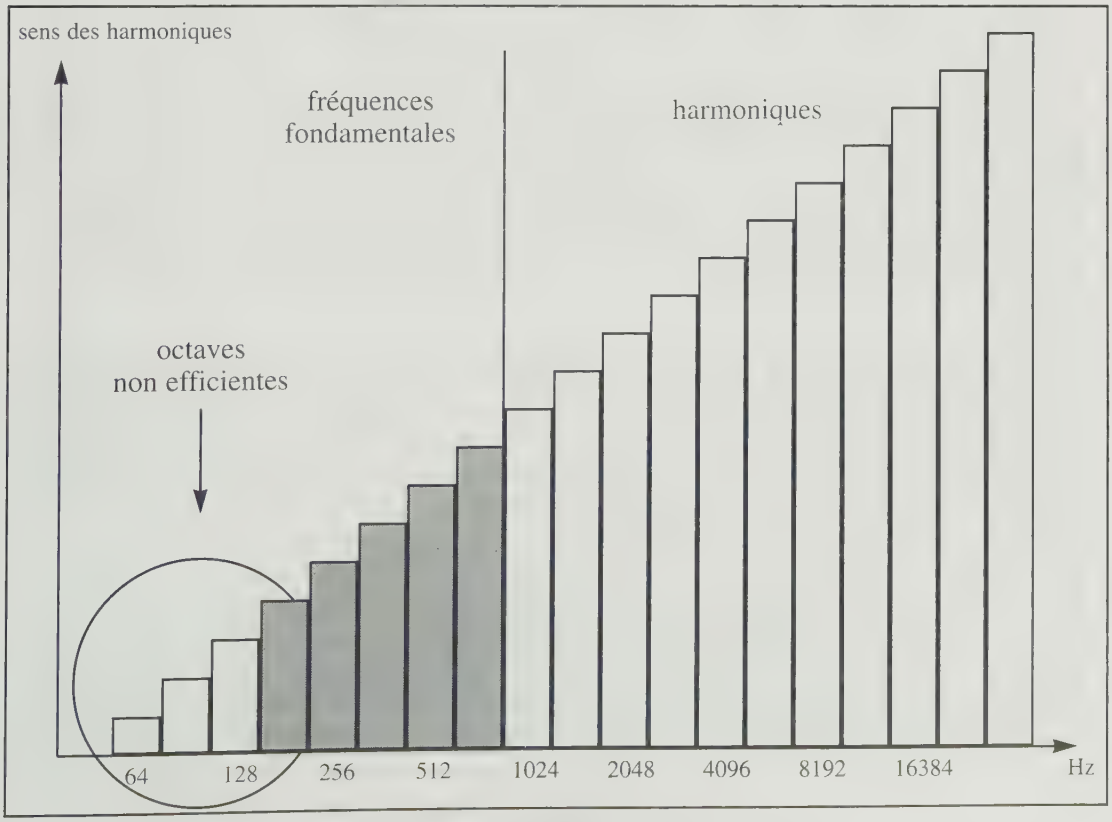
Si l'on se reporte aux deux schémas de la page suivante, on constatera que la fréquence fondamentale des intonations masculines couvre très approximativement un champ allant de 60 à 500 hertz, tandis que celle des intonations féminines s'étend de 200 à 1.000 hertz, les fréquences supérieures à l'une comme à l'autre des tessitures étant le domaine des harmoniques. On comprend fort bien, dans ce cas, que les effets obtenus au moyen des fréquences couvrant la zone de 60 à 200 hertz - si elles rentrent dans le registre des hommes - demeurent inaccessibles aux tessitures féminines. Il existe près de deux octaves non efficientes.

Sur ce plan, les femmes sont incontestablement défavorisées, mais ce n'est toutefois pas un handicap ausi sérieux qu'on pourrait le penser. Plusieurs expériences ont déjà été effectuées à ce propos, et l'on peut déjà constater qu'il existe des compensations en matière d'appréhension psychique des sons, pour ne citer que cela. Par ailleurs l'intonation intérieure, dont nous avons parlé, est un excellent moyen de pallier à cet inconvénient, qui de toute façon n'existe pas dans le *manasa* ou l'*ajapa-Japa*. Les femmes peuvent donc prononcer de façon audible dans la tessiture qui est la leur et en même temps prononcer intérieurement la formule à l'octave inférieure.

Le "comportement locuteur", dont nous avons déjà parlé (cf. deuxième partie, chapitre III, section 2, § C, et troisième partie, chapitre II, section 4), vient ainsi au secours de la pratique féminine, laquelle - après tout - met en oeuvre le même *sphota* que les hommes, seuls les *dhvani* étant décalés sur l'échelle.



Tessiture des intonations masculines



Tessiture des intonations féminines

LE *YOGA* ET LE MANTRA

On appelle *Mantra-Yoga* l'utilisation du *japa* au sein de la pratique traditionnelle du *Yoga*. Rappelons qu'il s'agit, lorsqu'on parle de *Yoga*, de pratiques plurielles, assez éloignées généralement des simples préoccupations de posture que l'occident a popularisées. Certes le *Yoga* des postures existe, mais il ne peut constituer une fin en soi, et ne sert que de support, ou d'introduction, à un ensemble de méthodes d'union (*yoga* signifie "joug, attelage") avec la divinité. Le véritable *Yoga* est une discipline strictement rattachée à la pratique de l'hindouisme. Cependant les voies de l'union avec Dieu ne sont pas le monopole de l'Inde ni de l'hindouisme : on parle aussi de *Yoga* dans la doctrine mahayaniste du *Yogâchâra* ou *Vijñânavâda*, mais la pratique classique de la discipline demeure tout de même l'apanage de celui des *darshana* hindous dont elle porte le nom.

Le mantra s'insère dans plusieurs des catégories du *Yoga* traditionnel. *Bhakti-Yoga*, *Karma-Yoga*, et *Râja-Yoga* sont les principales. Il peut apporter à la "voie de l'union" sa conception de la Parole, du "total sonore", et s'insérer alors dans le *Jñâna-Yoga* ("*Yoga* de la connaissance"), ou encore fournir un moyen de guider l'introspection profonde et rejoindre dans cette perspective les pratiques du *Laya-Yoga* ("*Yoga* de la dissolution"). Mais c'est toutefois en liaison avec les trois premières disciplines citées qu'il est intéressant de l'envisager, en tant qu'instrument de fixation et d'actualisation.

Le *Bhakti-Yoga*, particulièrement dans ses pratiques populaires, est l'un des points de jonction les plus facilement observables entre le *Yoga* et le mantra. Contrairement au *Jñâna-Yoga*, typiquement moniste (*advaita*), le *Bhakti-Yoga* est une discipline fondamentalement dualiste, par laquelle le pratiquant ne tente pas de se fondre dans l'absolu mais de se rapprocher le plus possible de la divinité qu'il vénère. Là où le *Jñâna-Yoga* utilise le raisonnement à son plus haut degré, le *Bhakti-Yoga* préfère le fidéisme et son attitude d'abandon. C'est la voie de l'union à Dieu par l'amour, la dévotion fervente, et la personnalisation de la divinité, loin des abstractions et des constructions savantes de l'esprit. Toute *ishta-devatâ* peut faire l'objet d'un culte et de l'adoration dans le cadre du *Bhakti-Yoga*, y compris - parfois - des figures étrangères à l'hindouisme : ainsi certains pratiquants ont-ils choisi l'image de Jésus enfant !

Dans ce cadre, le mantra connaît plusieurs utilisations : d'abord il constitue le sacrifice de la parole, donc une offrande à la divinité d'élection. De même qu'on offre des fleurs, de la nourriture, etc..., à l'*ishta-devatâ*, on lui fait don de sa parole, élément particulièrement sacré au plan du microcosme comme au plan du macrocosme ainsi que nous l'avons vu. D'autre part le mantra sert à concrétiser la divinité choisie en lui donnant une réalité sonore (c'est un premier stade) puis une forme interne à la conscience (cf. deuxième partie, chapitre II, section 2), ce qui constitue le second stade.

Il faut reconnaître, cependant, que dans la pratique la représentation phonique d'une *ishta-devatâ* est souvent mise au même niveau que sa représentation visuelle, et que l'ensemble en synergie tourne assez régulièrement à l'idolâtrie pure et simple. Mais ce peut être au fanatisme... Selon qu'elle est ritualiste ou émotionnelle, la *bhakti* ("dévotion") est plus ou moins exposée - et le mantra avec elle - à ces dangers et à leurs conséquences, aggravés par

le fait que la pratique implique, dans ses aboutissements les plus radicaux, le renoncement au monde.

Le *Karma-Yoga* est tout différent. Il réclame, au contraire, une activité et une vie sociale à travers lesquelles le pratiquant tente de parvenir à équilibrer son propre *karma*. Il faut donc à la fois mettre à néant le *karma* accumulé et éviter d'en créer. La solution fournie par le *Karma-Yoga* consiste à accomplir les actions sans s'attacher à leurs conséquences, postulant en cela que c'est l'attachement aux conséquences de l'action qui produit précisément ces conséquences, et non l'action elle-même (voir *infra* l'annexe consacrée au *karma*).

Nous en revenons au sacrifice de la parole, car il est admis que le sacrifice aux divinités ne génère pas de conséquence karmique ; le mantra est donc - dans ce cas - un moyen de substitution à l'acte qui ne génère pas de *karma*. De plus, le mantra peut également se substituer à un acte de compensation, et donc contribuer à éliminer le *karma* accumulé. Dans la haute pratique de la discipline le mantra peut - en outre - transcender les espaces temporels, et résoudre alors le délicat problème de la causalité accumulée par avance !

Le *Râja-Yoga* ("*Yoga* royal"), fondé sur les célèbres aphorismes de Patañjali, se décompose traditionnellement en huit parties : *yama* (retenue), ni*yama* (morale), *âsana* (posture), *prânâyâma* (maîtrise de l'énergie du *prânâ*), *pratyâhârâ* (abstraction des sens), *dhâranâ* (fixation de l'esprit), *dhyâna* (concentration de l'esprit), et *samâdhi* (introspection profonde). Le mantra peut s'associer à la pratique du *prânâyâma*, mais aussi aux trois derniers stades (appelés "internes", ou *antaranga*) du *Râja-Yoga*.

La pratique du *prânâyâma* est un exercice particulièrement important, aussi y consacrons-nous une annexe spécifique (voir *infra*). Quant aux *antaranga* ou pratiques de méditation, elles peuvent elles aussi s'enrichir de certaines formes du *japa* mantrique.

Le *prânâyâma* est également utilisé couramment dans le *Hatha-Yoga*, qui a pour objet la maîtrise du corps physique pour atteindre à celle du corps subtil. Des différentes parties de cette discipline (restrictions, discipline morale, nettoyage interne, postures, contractions locales, introspection, maîtrise de l'énergie du *prânâ*, méditation, contemplation) l'occident a extrait les seules postures pour en faire ce qu'il appelle grossièrement "*yoga*", oubliant que l'attitude physique n'est qu'un simple préambule à la pratique du véritable *Yoga*. Que dirait-on si un indien résumait le christianisme à la génuflexion et à la jonction des mains !

Quant aux *antaranga*, disons tout de suite que le mantra n'apporte aucune modification "technique" à la méditation ou à la contemplation telles que le *Yoga* les pratique, mais qu'il constitue pour elles un excellent moyen de fixation de l'esprit par l'utilisation du *manasa-japa*. Ceci est particulièrement vrai des premières étapes, dans lesquelles il apporte une aide précieuse à la concentration.

Plus loin, l'*ajapa-japa* représente un incomparable instrument d'actualisation de la transcendance. Il apporte la délimitation temporelle du *japa*, qui matérialise le présent et fixe en quelque sorte la transsubjectivité. En effet, nous avons vu qu'en vertu du principe d'équivalence le mantra d'une divinité fait réellement exister celle-ci au coeur de la conscience du pratiquant ; c'est donc la transcendance qui descend, par ce moyen, au centre de la méditation du *yogin*, et cette dernière devient alors **concentration de l'être intérieur en Dieu**, démontrant ainsi le statut de "voie de salut" du mantra et consacrant sa dimension véritablement sacramentelle. Le *yogin* se trouve finalement animé par Dieu à travers le mantra.

LE *PRÂNÂYÂMA*

Nous avons situé, dans l'annexe précédente, l'exercice de *prânâyâma* dans les contextes du *Râja-Yoga* et du *Hatha-Yoga*, aussi ne reviendrons-nous pas sur ce point. Mais nous avons vu que cette pratique s'utilisait très couramment en relation avec celle des mantras, comme exercice complémentaire au *japa* ou encore en guise de réparation pour les erreurs commises pendant la récitation. Il paraît donc utile d'en décrire précisément le déroulement.

Le *prânâyâma* est destiné à maîtriser cette forme d'énergie universelle que l'on nomme *prânâ* et qui parcourt aussi le corps subtil de l'individu ; on utilise pour cela le contrôle de la respiration, ce qui ne signifie pas que ce soit là le but de l'exercice : c'est un moyen et non une fin. La pratique du *prânâyâma* consiste à équilibrer les courants de cette énergie, de cette force vitale si l'on veut, laquelle s'incorpore à la respiration bien qu'elle ne soit absolument pas de nature matérielle mais de nature subtile. Le schéma du *prânâyâma* se présente ainsi :

- S'installer dans une position confortable pour la méditation (cf. deuxième partie, chapitre III, section 3, § A), mais en aucun cas une posture couchée. La tête et le tronc doivent être droits, l'essentiel étant que la posture ne puisse pas gêner la respiration mais qu'elle favorise au contraire la respiration profonde.

- Fermer les yeux et détendre son corps partie par partie, tout en prenant conscience de chacune d'elles.

- Prendre conscience du mouvement de sa propre respiration, de l'inspir et de l'expir mais aussi - c'est important - de l'instant intermédiaire entre les deux phases : poumons pleins après l'inspir, poumons vides après l'expir.

- Ralentir très progressivement la respiration. Compter mentalement jusqu'à six pendant l'inspir, vingt-quatre pendant la rétention du souffle, douze pendant l'expir, et douze également pendant que l'on garde les poumons à vide. La proportion d'une respiration complète doit être de 1-4-2-2, quel que soit le compte exact, plus ou moins long en fonction du niveau de pratique (238).

- Compter la moitié d'un *mâlâ* (239), soit cinquante-quatre respirations complètes, dont on mesure les phases comme indiqué ci-dessus. Cependant l'on divise ce nombre par deux,

---

(238): Au début il convient de n'augmenter que très lentement la durée des différentes phases, particulièrement celle des phases de rétention. A défaut l'exercice peut se révéler dangereux, et provoquer des évanouissements, voire pire si le pratiquant souffre de troubles cardiaques, entre autres... Il faut se méfier en cas de sudation anormale, de fourmillements, ou d'agitation.

(239): Pour ce faire on place généralement une ligature après le nombre de grains désiré. Le *mâlâ* sert ainsi à de nombreux usages pour lesquels il s'avère nécessaire de compter des manipulations, des respirations, le nombre de mantras entre chaque oblation, etc, etc... La figure 1 intitulée "Le *mâlâ*", dans la deuxième partie, chapitre III, section 1, § D, montre deux de ces ligatures, ornées d'accessoires symboliques.

ce qui donne donc deux fois vingt-sept (240), soit vingt-sept respirations qu'on effectuera avec chaque narine. Pour ce faire on ferme une narine avec le pouce et l'on effectue la respiration avec l'autre, alternativement. On commence la série en inspirant avec les deux narines, et on la clôture en expirant avec les deux narines également. Ceci donne le schéma suivant :

- 1) inspirer par les deux narines, fermer la narine droite, et expirer par la narine gauche,

- 2) la narine droite toujours fermée, inspirer par la narine gauche,

- 3) relâcher la narine droite, fermer la narine gauche, et expirer par la narine droite,

- 4) la narine gauche toujours fermée, inspirer par la narine droite,

et ainsi de suite jusqu'au dernier expir, que l'on effectuera avec les deux narines. Une respiration complète comprend donc : expir gauche, rétention à vide, inspir gauche, rétention à plein, expir droit, rétention à vide, inspir droit, rétention à plein (241). Vingt-sept respirations complètes (en fait, doubles) amèneront donc le pratiquant à la moitié d'un *mâlâ*, chiffre qu'il faudra porter progressivement au double, soit un *mâlâ* entier (54 + 54 = 108).

- Ouvrir les yeux, relâcher le souffle et rester détendu.

Il existe plusieurs formes de *prânâyâma*, certaines incluant des contractions volontaires de certains muscles, exercice de *Hatha-Yoga* connu sous le nom de *bandha* (littéralement : "entrave"). Certains, comme la contraction de la gorge, présentent de grands dangers s'ils ne sont pas utilisés avec compétence et discernement, d'autant qu'ils peuvent s'accompagner de techniques d'accélération importante de la respiration, de rétentions très longues du souffle, etc... On peut également coupler le *prânâyâma* au *japa*.

En effet le mouvement de la respiration présente un aspect rythmique dans lequel on peut facilement insérer le *japa* d'un mantra, qu'on aura préalablement "organisé" en le divisant de façon à correspondre aux proportions numériques - nous pourrions presque dire métriques - d'un cycle respiratoire complet. Le mantra *So-Ham Ham-Sa* est bien entendu très utilisé à cet égard, mais aussi des mantras de dévotion et jusqu'au *Gâyatrî-mantra*.

On incorpore de cette façon le principe divin, ou la divinité d'élection, à sa propre respiration ; le *japa* et le souffle s'harmonisent, tandis que l'énergie et sa cause se conjuguent pour faire du pratiquant le creuset d'une véritable fusion du principe et de l'énergie, donc - en bonne dialectique tantrique - de *Shiva* et *Shakti* !

Il faut insister, pour finir, sur le fait que les exercices tendant à la maîtrise de l'énergie et à la rétention du souffle peuvent présenter de graves dangers pour la santé s'ils ne sont pas supervisés par un instructeur compétent et pratiqués par une personne possédant les capacités physiques requises.

---

(240): 27 = 3 x 9, symbolisme qui a son importance. La proportion d'une respiration complète (1-4-2-2) nous ramène également au nombre 9.

(241): Il convient d'effectuer un léger expir après la rétention à vide, avant le nouvel inspir. De la même façon, on effectue un léger inspir après la rétention à plein, avant le nouvel expir. Ceci doit devenir un automatisme.

QUELQUES NOTES A PROPOS DU *KARMA*

Le *karma*, ou *karman*, rejoint la doctrine des *chakra* dans le groupe des systèmes méconnus, déformés, et simplifiés à l'extrême. S'agissant d'un domaine universel au plein sens du terme, il n'est possible ici que de livrer quelques notes susceptibles d'éclairer la matière de ce livre lorsque nous y parlons de *karma*. En vérité, c'est un volumineux ouvrage qu'il conviendrait de consacrer à cette question.

Le mot possède plusieurs sens : celui d'action, celui de conséquence de l'action, celui de somme des conséquences des actes d'un être dans le cadre du *samsâra*, enfin celui - plus large - de système de causalité. Il change de statut, selon les doctrines, par rapport à l'incarnation : dans l'hindouisme c'est l'homme qui s'incarne et engendre le *karma*, tandis que dans le bouddhisme c'est le *karma* qui s'incarne dans une forme elle-même changeante.

Oriental au sens large du terme puisque déjà présent dans la doctrine du zoroastrisme, perceptible dans les *Brahmana*, le concept du *karma* s'exprime réellement dans les *Upanishad*, qui sont typiquement des constructions intellectuelles, souvent d'ailleurs de la plus grande subtilité. Si nous désirons connaître le contenu de ce concept, il nous faut *primo* abandonner les préjugés d'une vision occidentalisée et *secundo* consentir un effort mental, car c'est une loi complexe. Loi évolutrice des antécédents et conséquents, ainsi que nous l'avons dit dans ce livre, le *karma* est avant tout ce que sa racine indique (*KR* : "faire"), la "loi de l'acte".

• Sur les difficultés d'analyse

Le *karma* est le lieu des hautes complexités logiques : on y trouve une causalité linéaire, rétroactive, ou récursive, selon le niveau de l'action. On y rencontre également des causalités "téléscopiques" telles que Sri Aurobindo en a parlé (242), par emboîtements réciproques des règles de tous les plans à l'intérieur de chacun d'entre eux. La logique d'interaction y est omniprésente et le multiple règne en maître, un système de logique n'étant ici jamais seul.

Ceci permet de comprendre que le *karma* constitue un ensemble de lois ne pouvant en aucun cas se réduire à ce que la compréhension humaine voudrait qu'elles soient : une sorte d'ordonnateur ou de comptable céleste ! C'est plutôt la réalité dynamique et multiforme de l'infini, à l'oeuvre simultanément sur tous les plans de la création. C'est l'expression de la volonté divine, mais l'homme étant une parcelle de la divinité, ses actes constituent "l'aliment" ou si l'on veut l'objet de la loi du *karma*. Selon les conceptions, le libre-arbitre individuel intervient plus ou moins précisément dans ce complexe, et suivant que l'on se place d'un point de vue moniste ou dualiste il est évident que l'oeuvre se situe au-dedans ou en-dehors du Créateur, ce qui ne simplifie pas les choses !

(242): "Renaissance et Karma". Editions du Rocher. Paris. 1983. p. 184.

Lorsqu'on veut considérer le *karma* d'un peu plus haut que la simple vision populaire, on doit éviter plusieurs pièges. Il convient de ne pas relier la cause à l'effet par un fil temporel, en se souvenant que la notion d'antériorité chronologique n'a pas de sens dans le monde d'en-haut. On doit aussi se défaire des qualificatifs de "bien" et de "mal", de "positif" et de "négatif", toutes considérations soit relatives à la morale (et qui changent d'ailleurs en fonction des époques et des civilisations), soit souscrites dans un but purement pédagogique (elles servent alors à présenter les principes de façon plus intelligible). La morale existentielle demeure cependant indispensable à la vie en société, mais le *karma*, en tant que mécanisme, n'est pas plus redevable aux appréciations humaines que la gravitation universelle ou la loi d'entropie !

• Sur le mécanisme

On distingue plusieurs plans du *karma* : physique, organique, mental, et spirituel, chaque plan se trouvant régi par des lois particulières, bien qu'une volonté suprême les dirige tous, le mot "diriger" étant approprié à cet "engagement du projet créateur" issu de la divinité elle-même.

Chaque pensée, parole, ou action de l'homme (ceci à travers un système de valeurs complexe) s'insère dans deux mécanismes indissociables et eux-mêmes non conscients en tant que mécanismes : d'une part elle rejoint le domaine de l'*akasha* qui est celui de la mémoire universelle, d'autre part elle rentre dans le circuit du *karma* qui est celui de la causalité. Il existe donc un aspect contributif et un aspect rétributif, qui de plus travaillent en synergie.

Le *karma* est trans-temporel, ce qui implique qu'un conséquent peut avoir un antécédent situé loin dans le passé, à plusieurs (voire de nombreuses) incarnations d'intervalle, et même dans le futur, ce qui est bien sûr difficile à admettre intellectuellement car il s'agit là d'un cas de rétroactivité ; ce principe a été abordé dans la première partie de cet ouvrage. Nous avons cité, à cet égard, les trois formes que sont le *sañchita*, le *prârabdha*, et l'*âgâmin* (cf. quatrième partie, chapitre VI, section 6).

Le *karma* est également trans-personnel, dans la mesure où nos actes sont causes et conséquences d'actes d'autrui, ce qui explique l'existence de ce qu'on appelle le "*karma* collectif". Le domaine karmique, comme le domaine akashique, alimentent la conscience collective en voie de convergence et d'unification, d'où la solidarité de l'ensemble des êtres vis-à-vis de l'évolution. Ceci peut expliquer, bien entendu, l'engagement des *bodhisattva*... L'action d'un individu peut donc rejaillir sur un autre, de même qu'elle peut rejaillir sur une collectivité, tout comme l'inverse est vrai également. Mais l'action effectuée sur chaque plan du *karma* peut aussi être transposée sur un autre plan, un peu comme le moral d'un individu affecte son état physique et réciproquement.

• Sur la conduite

On peut considérer le *karma* du point de vue des causalistes : il s'agira alors de déterminer les termes de la causalité d'une incarnation, par exemple, c'est-à-dire les causes et les conséquences des diverses circonstances de cette incarnation. Les mantras sont parfois utilisés, ainsi que nous l'avons vu, pour tenter de neutraliser les éléments de cette causalité afin de sortir du cycle même de celle-ci, donc de ne plus renaître. Le *Yoga* peut s'employer dans un but semblable.

On peut préférer le point de vue des évolutionnistes, et chercher quel est le sens de la marche en avant du monde, pour tendre par ses actions à suivre cette direction. Il faut parler, dans ce cas, de "*karma* de convergence" ; cette très haute conception demanderait de longues explications.

Il existe une voie du détachement, qui consiste à ne pas s'attacher aux conséquences de ses actes, à se débarrasser du lien de causalité en se débarrassant de l'intérêt que l'on peut porter au conséquent ; cette doctrine affirme que l'acte d'une telle personne n'a plus alors de caractère d'antécédent. Ceci équivaut à supprimer le *samskâra*, l'effet de l'acte, que l'on pourrait appeler "l'engramme" du *karma*. C'est indispensable à qui veut sortir du cycle des incarnations, sinon toute action - qu'on la qualifie de bonne ou de mauvaise - entraîne une conséquence.

En conclusion, il faut ajouter que l'action, si elle constitue une cause, n'en est pas moins toujours une conséquence ; on doit donc considérer les choses sous ce double aspect, et ne pas juger l'acte de quelqu'un puisque nous n'en connaissons probablement ni les tenants (peut-être lointains) ni les aboutissants (peut-être très différents de ce que nous pensons, mais sur un autre plan du *karma*). Ce que nous taxons de positif ou de négatif ne sont que des polarités opposées d'une seule et même loi d'évolution, indispensables l'une comme l'autre à l'accomplissement du projet créateur.

Successivement constructeurs et destructeurs, tels *Vishnu* et *Shiva*, soit dans des incarnations séparées, soit dans la même incarnation, soit - comme c'est souvent le cas - en l'espace d'une seule minute de notre vie, nous sommes tous les artisans karmiques de notre destinée, et les agents akashiques de la conscience en marche.

A travers ses diverses conceptions, le *karma* apparaît comme un système déterministe poussant irrésistiblement les hommes vers une perfection spirituelle, collectivement, solidairement, dans un mouvement spiral aboutissant en fin de compte au Créateur lui-même, bien que le bouddhisme demeure évidemment en retrait sur ce dernier point. C'est l'effort de la matière, de l'être biologique, et de l'esprit supérieur tout ensemble, enchevêtrés en des myriades de lignes de causalité dont la complexité terrasse le mental limité, mais dont la direction ascendante apparaît à celui qui cherche. Identiques à leur source par nature, les émanations conscientes ne jettent dans la balance du *karma* leurs innombrables mouvements contraires que pour mieux faire grandir la Connaissance et pour mieux révéler la Vérité. Ce faisant, ils font croître une conscience universelle.

Réponse cinglante à l'individualisme, la loi du *karma* constitue une théodicée (243) ; on y découvre la relativité d'une morale "judiciaire", mais aussi la force de la détermination cosmique qui reste à tout jamais indifférente aux assignations humaines : celui qui cherche une morale anthropocentrique dans la mécanique karmique ne pourra toujours que la juger par défaut. La seule perspective que le *karma* nous permette d'envisager est celle de la flèche de l'évolution. Si les méthodes de l'ascension restent notre domaine d'action, suivre la perspective est notre destin : la morale du *karma* est donc ce que l'on pourrait appeler une "morale d'adhésion". C'est à l'évidence le choix divin, et l'homme - qu'il soit en Dieu, "extériorisé" de Dieu, ou encore Dieu lui-même, selon les écoles - n'en a donc pas d'autre.

---

(243): Théodicée : démonstration théologique de ce que la présence du mal ne met pas à néant la croyance en la perfection de Dieu.

GLOSSAIRE DES PRINCIPAUX

TERMES SANSCRITS ET TIBETAINS

EMPLOYES

A

Abhiseka — Consécration, ablution, "initiation" dans un sens déformé. Se dit également des ablutions incluses dans la *pûjâ*.

Advaita-Vedânta — Le *Vedânta* moniste, ou non duel.

Âgama — Ecritures sacrées. Considéré comme synonyme de *tantra*.

Âgâmin — "Futur". Causalité potentielle, dans la doctrine du *karma*.

Ahamkâra — Conscience du "moi". Lien avec l'ego.

Ajapa-japa — "Récitation de la non-récitée". Forme de récitation mantrique intérieure à la conscience.

Akasha — Elément Ether, substance dans l'hindouisme, mais non dans le bouddhisme. Constitue le support des impressions mémorisées par une forme de conscience universelle.

Akshara — "Qui ne s'écoule pas". Eternel. Se dit de la syllabe *Om*.

Amsha — "Partie". Exprime la qualité de compatibilité d'un *mantrin* avec son mantra. Elle peut être *siddha* (atteinte), *sâdhya* (accessible), *susiddha* (très accessible), ou *ari* (ennemie).

Anga — "Membre".

Angamantra — Partie du corps symbolique d'un mantra.

Anganyâsa — Imposition des parties du corps symbolique d'un mantra sur le propre corps du récitant. On parle souvent de *sadangâ-nyâsa* ("imposition des six parties").

Angkur — "Transmission de pouvoir" en tibétain. Souvent traduit par "initiation".

Anuloma — Se dit d'une séquence mantrique présentée dans l'ordre normal de ses constituants. Voir : *Viloma*.

Anusvâra — Signe de l'écriture sanskrite consistant en un point au-dessus d'une lettre indiquant la nasalisation de celle-ci. Lorsqu'il s'agit d'un arc de cercle horizontal surmonté d'un point, le signe s'appelle *anunâsika*.

Anyakula Voir : *Kula*.

Artha "Objet" de l'appréhension par la conscience. On distingue l'objet extérieur à la conscience (*sthûla artha*) et l'objet intégré à celle-ci (*sûkshma artha*).

Ashabda Sans nom, "sans *shabda*", l'état pré-sonore de l'énergie créatrice.

Astamangala Les huit objets fastes figurant traditionnellement dans la *pûjâ*.

Atharva-Veda "*Veda* d'*Atharvan*". Voir : *Veda*.

Âtman Ou *âtmâ*. Conscience absolue, Soi immortel, comparable, mais non-identique, à la conception chrétienne de l'âme.

Âvarana "Cercle, bouclier, serrure". Liturgie des cercles, incluse dans la *pûjâ*.

B

Bhakta Pratiquant du *Bhakti-Yoga*.

Bhakti Dévotion.

Bhakti-Yoga *Yoga* de la dévotion.

Bhûta "Etre". Les cinq éléments : Ether, Air, Feu, Eau, Terre.

Bhuvana "Mondes". Productions parallèles aux essences, dans le système des *tattva*.

Bîja Formule sonore - germe, correspondant à une potentialité psychique particulière, comme *Ham, Yam, Ram*. C'est aussi l'un des éléments imposés lors de l'opération de *rishyâdinyâsa* d'un mantra.

Bîjamantra Mantra formé d'un ou plusieurs *bîja*. Lorsqu'il contient également d'autres éléments, il s'agit d'un *bîjamantra* hybride.

Bindu "Goutte, point". En grammaire sanskrite : point qui indique la nasalisation d'une voyelle ou d'une consonne. Symbole de la concentration de l'énergie.

Bodhisattva Etres ayant volontairement différé leur sortie du cycle des réincarnations afin d'aider leurs semblables sur le plan terrestre.

Bön Désigne à la fois la religion pré-bouddhique au Tibet, et l'invocateur qui en était l'un des deux principaux officiants. (*Bön-Po*)

Brahma Première divinité de l'hindouisme.

Brahmagranthi Noeud spécial séparant le *sumeru* des autres grains du *mâlâ*.

Brahman Etre Absolu, principe créateur.

Brâhmana Textes sacrés antérieurs aux *Upanishad*. Désigne aussi les brâhmanes, membres de la première caste, celle des prêtres.

Bubhuksu Se dit d'une prière intéressée. Voir : *Mumuksu*.

Buddhi Intellect.

C

Chakra "Roue". Zones de mobilisation de l'énergie du corps subtil de l'être humain.

Chandas Désigne le mètre auquel se rapporte un mantra. Représente aussi l'un des éléments imposés lors de l'opération de *rishyâdinyâsa* d'un mantra.

Chin Ecole dite "de la terre pure" (amidisme).

Chintâmani Le joyau mystique, qui exauce les voeux de celui qui le possède. Surtout symbolique, cette appellation désigne aussi la divinité elle-même, dans l'hindouisme.

Chit "Pensée". La conscience de l'Absolu, dont la manifestation est la création.

D

Dâkinî En tibétain : *khadroma*. *Yidam* féminin.

Dakshinâchâra Tantrisme "de la main droite", ou pratiques orthodoxes du tantrisme, par opposition au *vâmâchâra*.

Darshana Les six systèmes philosophiques de l'hindouisme classique.

Devanâgarî Système scriptural du sanskrit dit "de la cité des dieux".

Devatâ Manifestation divine, ou divinité. Le plus souvent, synonyme d'*ishta-devatâ*. C'est aussi l'un des éléments imposés lors de l'opération de *rishyâdinyâsa* d'un mantra.

Dhâranî Courtes formules contenant des phonèmes symboliques, pouvant s'apparenter aux mantras dans certaines écoles du bouddhisme.

Dharma "Ordre, loi". La loi bouddhique.

Dharmakâya "Corps de la loi". Voir : *Trikâya*.

Dharmapâla "Gardien de la Loi". Divinités protectrices de la doctrine dans le *Vajrayâna*.

Dhvani Son manifesté et perçu. Voir : *Sphota*.

Dhyâna "Méditation". C'est également l'une des quatre grandes écoles du *Mahâyâna*.

Dhyâni-Bouddha Les cinq grands Bouddhas de Sagesse, par opposition au terme de "Bouddha terrestre". On les appelle aussi *Jina*.

Dîksâ Initiation.

Dîksâmandala *Mandala* utilisé pour l'initiation.

Dordje "Seigneur des pierres" (diamant). Synonyme de *vajra* (foudre), instrument symbolique des rituels tantriques initialement attribué à *Indra* et généralisé dans le *Vajrayâna*.

Drilbu Clochette rituelle.

Dvaita-Vedânta Le *Vedânta* dualiste.

Dzogchen "Grand Aboutissement". Doctrine majeure de l'Ordre des *Nyingma-Pa* dans le bouddhisme tibétain.

G

Gaumukhi Sac servant à protéger le *mâlâ*.

Gâyatrî Divinité védique. Strophe composée de trois vers de huit syllabes, dans la métrique de la poésie védique. Mantra védique majeur, consacré au principe personnifié par *Sâvitrî*.

Gshen Sacrificateur, dans la religion *Bön*.

Gelug-Pa Ordre monastique des "Bonnets Jaunes" dans le bouddhisme tibétain.

Guna Les trois qualités de *prakriti* qui sont : *sattva* (pureté), *rajas* (activité),et *tamas* (inertie).

Guru Maître, instructeur.

Gurudattamantra Mantra donné par le *guru*. On l'appelle aussi *gurumantra*.

H

Hînayâna "Petit Véhicule". Premier état de la doctrine du Bouddha, avant l'apparition du *Mahâyâna*.

Homa Offrande rituelle. On l'appelle aussi *astadravya* ("objet jeté").

I

Ichchhâ La volonté.

Ishta-devatâ Divinité personnifiée, dans l'hindouisme.

Itihâsa Epopées populaires contenant, entre autres, le *Râmâyana* et le *Mahâbhârata*.

J

Japa Répétition constante d'un mantra.

Jâti "Caste".

Jina Voir : *Dhyâni-Bouddha*.

Jñâna "Connaissance".

Jñânin Qui possède la connaissance, savant.

K

Kalâ — Les cinq aspects particuliers de l'énergie, tels qu'ils s'insèrent dans le schéma des *tattva*. Il ne faut pas confondre ce mot avec *kâla*, l'un des cinq *kañchuka* (ou "limiteurs") contenus également dans le schéma des *tattva*.

Kâma — "Désir, amour". Désir divin, élan créateur initial de l'Un pour devenir le multiple, par quoi il s'engendre lui-même en tant que toutes les créatures.

Kâmya — "Aimable". Se dit d'un rituel "mondain" ou intéressé. Voir : *bubhuksu*.

Karamâlâ — Méthode consistant à compter les récitations mantriques sur les phalanges de la main.

Karma — Ou *karman*. Acte, action, travail, conséquence de l'acte.

Karmashuddhi — "Purification de l'action". Opération de rééquilibrage des actes dans le plan du *karma*.

Kathâ-japa — *Japa* discursif du libéré vivant dont la conversation est un mantra.

Kîlaka — "Pieu". L'un des éléments imposés lors de l'opération de *rishyâdinyâsa* d'un mantra.

Kratu — Energie interne au *sphota*, et tendant à le faire s'exprimer.

Ksatriya — Deuxième caste, celle des guerriers.

Kula — "Famille". Exprime la compatibilité d'un mantra avec le récitant. Elle peut être *svakula* (de la même famille) ou *anyakula* (de famille différente).

Kunda — Fosse destinée au feu rituel pour la *pûjâ*.

Kundalinî — "Celle qui est lovée". L'Energie par laquelle l'univers est créé aboutit dans l'être individuel et y demeure endormie sous la forme d'un serpent. L'effort spirituel du *Tantra* est précisément l'éveil de cette énergie, depuis la base de la colonne vertébrale jusqu'au sommet du crâne.

L

Lama — *Bla-ma*, "qui se trouve plus haut" en tibétain. Maître incarnant la doctrine dans le bouddhisme tibétain.

Likhita-japa — Récitation par visualisation des mantras sous leur forme écrite.

Linga — Objet érigé, de forme phallique, utilisé dans le culte shivaïte.

Lokapâla — Rois-gardiens des quatre points cardinaux.

M

Madhyadasha — Intervalle de suspension du souffle entre l'inspir et l'expir, correspondant à la fusion des deux principes *Shiva* et *Shakti*.

Madhyamaka — L'une des quatre grandes écoles du *Mahâyâna*.

Madhyamâ-Vâk — Voir : *Vâk*.

Mahâvâkya — "Grande parole". Expression mantrique de la pensée des *Upanishad*.

Mahâyâna — "Grand Véhicule". Deuxième état de la doctrine du Bouddha, après le *Hînayâna*.

Mâlâ — Chapelet ou rosaire servant à la récitation des mantras.

Mâlâmantra — "Mantra en guirlande", long mantra.

Mâlinî — Présentation désordonnée des lettres du système scriptural sanskrit. Voir *Varnamâlâ*.

Manas — Le mental.

Manasa-japa — Récitation mentale des mantras.

Mandala — Diagramme rituel fixatif de la méditation.

Mani — Abréviation populaire pour désigner le mantra *Om mani padme hûm*.

Mantra — Etymologiquement, c'est la pensée (*man*) qui sauve (*tra*). En tibétain, *Ngak* ou *Yi-Kyob*.

Mantra-chaitanya	Conscience d'un mantra par le pratiquant.
Mantrasâdhana	Pratique du mantra.
Mantrasâdhaka	Pratiquant du mantra.
Mantrashâstra	Livres sacrés de l'enseignement de la doctrine du mantra.
Mantrasiddhi	Pouvoirs obtenus par la pratique des mantras.
Mantravichâra	Opération consistant à examiner la compatibilité d'un mantra avec celui qui doit le prononcer.
Mantravîrya	Puissance des mantras.
Mantrayâna	"Le véhicule du mantra". Souvent synonyme de *Vajrayâna*, tant l'utilisation des mantras y est généralisée.
Mantreshvara	Se dit des huit "seigneurs des mantras". Synonyme de *vidyeshvara*, et de *mantramaheshvara*.
Mantrin	Celui qui récite le mantra.
Mantroddhâra	Opération consistant à extraire un mantra de l'ensemble des lettres.
Mârjana	Aspersion d'eau effectuée avec les mains sur la tête du pratiquant, dans le culte tantrique.
Mâtrikâ	Désigne l'ensemble des lettres de la langue sanskrite, mais aussi - au pluriel - chacune des "petites mères" qui sont les énergies des phonèmes.
Mâtrikânyâsa	Imposition sur le corps des cinquante lettres, dans le rituel tantrique.
Mâyâ	"Illusion". Provoque l'assimilation du phénomène au noumène.
Mîmâmsâ	L'un des six *darshana*.
Mudrâ	Position symbolique des mains.
Mûlamantra	Mantra titulaire d'une divinité.
Mumuksu	Se dit d'une prière désintéressée. Voir : *Bubhuksu*.

N

Nâda — Résonance subtile du son au niveau du *bindu*.

Nâma — "Nom". Appellation d'une chose, d'un objet.

Nirmânakâya — "Corps de transformation". Voir : *Trikâya*.

Nirvâna — "Sans souffle". Extinction, dissolution, émancipation définitive, apaisement suprême, libération du monde de la *mâyâ*. Ce mot fait l'objet de nombreuses interprétations.

Nyâsa — "Fait de déposer". Consécration rituelle des différentes parties du corps. Voir *Mâtrikânyâsa, Rishyâdinyâsa, Sadanganyâsa, Sarvânganyâsa*, et *Pada-nyâsa*

Nyâya — "Logique, dialectique". L'un des six *darshana*.

Nyingma-Pa — Ordre monastique des "Bonnets Rouges" dans le bouddhisme tibétain.

P

Pada — Mot.

Pada-nyâsa — Imposition d'un mantra mot par mot.

Padma — Lotus.

Pañchagavya — "Cinq de la vache". Liquide purificateur utilisé dans le culte tantrique.

Parâ — "Au delà de, plus que". Suprême.

Parashabda — Le son en tant qu'impulsion causale.

Parâ-Vâk — Voir : *Vâk*.

Pashyantî-Vâk — Voir : *Vâk*.

Phur-bu — "Clou" en tibétain. Poignard rituel de *Padmasambhava*.

Pinda-mantra — "Mantra-bloc". Structure formée de multiples éléments agglomérés en un ensemble monosyllabique.

Pîtha-Pûjâ "Liturgie du piédestal". Partie préliminaire de la *pûjâ*.

Pîthamantra Mantra prononcé lors de la *pîtha-pûjâ*.

Prakriti La nature, par rapport à la conscience pure (*purusha*).

Prânâ Souffle ou énergie vitale dans l'individu et dans le cosmos.

Prânâyâma Technique respiratoire associée à la pratique mantrique.

Pranava Le son primordial. Désigne normalement la syllabe sacrée *Om*.

Prârabdha "Commencé". Causalité actuelle de l'incarnation, dans la doctrine du *karma*.

Prastâra Etalement des lettres sanskrites dans un diagramme, préalable à l'extraction d'un mantra.

Pratibhâ Fulguration du *sphota* dans la conscience d'un sujet récepteur.

Pratyaya Appréhension par la conscience, saisie de "l'objet".

Prâyaschitta Système de réparation des erreurs commises durant la récitation des mantras.

Prayatna Effort.

Pûjâ Rite quotidien. Culte d'une divinité de l'hindouisme.

Purâna Poèmes et légendes populaires destinés à expliciter les *Veda*.

Purashcharana Préparatifs inclus dans le culte d'une divinité.

Purusha Le principe spirituel, par rapport au principe matériel (*prakriti*).

R

Rig-Veda "*Veda* des vers". Voir : *Veda*.

Rimpotche "Infiniment précieux" en tibétain. Titre donné à certains *lama* élevés.

Rishi "Sage". Visionnaires auxquels furent révélés les *Veda*. L'un des éléments imposés lors de l'opération de *rishyâdinyâsa* d'un mantra.

Rishyâdinyâsa Imposition des éléments symboliques d'un mantra sur les différentes parties du corps.

Rupa — Forme, élément formel.

S

Sadanganyâsa — Imposition des différentes parties du siège d'une divinité au moyen de mantras, dans la *pîtha-pûjâ*.

Sâdhaka — Pratiquant du *sâdhana*.

Sâdhana — "Accomplissement". Pratique des exercices mystiques.

Sâdhu — Saint qui a renoncé au monde pour se consacrer à Dieu.

Samâdhi — Etat mystique de l'être caractérisé par la fusion du méditant avec l'objet de la méditation.

Sâma-Veda — "*Veda* des chants". Voir : *Veda*.

Samaya — Terme juridique signifiant la convention, l'accord. Désigne aussi les engagements de l'initiation.

Sambhogakâya — "Corps de jouissance". Voir : *Trikâya*.

Samhitâ — Recueil de textes védiques.

Samidhâ — Combustible utilisé dans les rituels.

Sâmkhya — L'un des six *darshana*.

Samputa — "Emboîtement". Manipulation des éléments d'un mantra au moyen d'insertions et d'inversions.

Samsâra — Cycle des renaissances.

Samskâra — "Répercussion". Résultante des actions passées. Est couramment confondu, en occident, avec le *karma*.

Sañchita — "Accumulé". Réserve de causalité, dans la doctrine du *karma*.

Sândhya-bhâshya — Langage crypté du tantrisme. Se dit encore *sândha-bhâshâ* ou *sândhya-bhâshâ*.

Sangha — Communauté bouddhique.

Sarvânganyâsa — Imposition d'un mantra entier sur le corps du récitant, dans la *pûjâ*.

Sat "Etre". Existence, réalité, la qualité transcendante de l'Absolu.

Satkarmâni "Les six actes magiques". Il s'agit des actions visant à satisfaire des désirs personnels au moyen de rituels particuliers.

Shabda Le son en tant que principe.

Shabdabhâvanâ Impression (ou *samskâra*) laissée dans la conscience intérieure par un mot, lors d'une précédente incarnation, et permettant la compréhension "instinctive" de ce mot malgré qu'il soit isolé de tout contexte.

Shabdabrahman Le *Brahman* comme énergie sonore primordiale.

Shakti Energie divine constituant l'impulsion causale. Dans le bouddhisme tantrique tibétain, désigne aussi une catégorie de divinités féminines. C'est également l'un des éléments imposés lors de l'opération de *rishyâdinyâsa* d'un mantra.

Shivakumbha Grand récipient utilisé dans la *pûjâ* shivaïte. Voir : *Vardhani*.

Shloka "Strophe".

Shûdra Membre de la quatrième caste, celle des serviteurs, lesquels ne sont pas initiables.

Shunyatâ Vacuité.

Shruti Partie révélée des *Veda*. Voir : *smriti*.

Siddhi Pouvoirs surnaturels, découlant de la pratique du *Yoga*.

Smarana Mémoration, rappel des mantras à la mémoire.

Smriti Textes traditionnels des *Veda* se justifiant par l'autorité de la *shruti*, mais ne possédant pas l'authenticité de celle-ci.

Spanda "Vibration". Mouvement.

Sphota Support éternel du son comme du sens. Aspect porteur du sens d'un phonème, par opposition à *dhvani*.

Sruchî Grosse cuiller utilisée pour les oblations. Voir : *Sruvâ*.

Sruvâ Petite cuiller utilisée pour les oblations. Voir : *Sruchî*.

Stobha Onomatopées des *Veda* originels, ayant une fonction de célébration (de *STUBH*, "célébrer").

Stûpa Monument en forme de dôme, dans le bouddhisme en général.

Sumeru Grain supérieur d'un *mâlâ*.

Sûtra "Fil, corde". Aphorismes résumant les *Brâhmana*. Par extension, recueils d'aphorismes.

Svakula Voir : *Kula*.

Svara Rythme.

T

Tantra Très schématiquement, ensemble des pratiques manipulatoires de l'énergie créatrice. On distingue les pratiques "de la main droite" (*vâmâchâra*) réputées spirituelles, et celles "de la main gauche" (*dakshinâchâra*) réputées dangereuses. Le mot *tantra* désigne aussi des textes sacrés.

Târa "Qui fait traverser, passeur". Autre nom donné au *pranava Om*.

Târâ Emanation du *bodhisattva Avalokiteshvara*, elle est aussi l'aspect féminin de celui-ci, dans le bouddhisme tantrique. C'est un *yidam* célèbre, dont on compte vingt et une formes distinctes.

Tarpana Offrande rituelle de l'eau, dans le culte tantrique.

Tathatâ Etat de l'essence d'un Bouddha.

Tathâgata Etat d'incarnation d'un Bouddha.

Tattva Essence, nature essentielle.

Terma Textes cachés à l'époque médiévale au Tibet.

Tertön Découvreurs des *terma*.

Tithi Voyelles du système scriptural sanskrit.

Trikâya "Trois corps". Concept du *Mahâyâna* selon lequel un Bouddha possède trois corps : le *Dharmakâya* ("Corps de la loi"), le *Sambhogakâya* ("Corps de jouissance"), et le *Nirmanakâya* ("Corps de transformation").

Trikona "Triangle".

Trishûla Trident. Symbole très répandu dans le shivaïsme.

Tulku — Personne dont la réincarnation est identifiée.

U

Upachâra — "Services". Différents hommages rendus à une divinité dans le cadre de la *pûjâ*.

Upâmshu-japa — Récitation murmurée des mantras.

Upanishad — Derniers textes de la partie révélée des *Veda*.

Upa-purâna — Récits secondaires des *Purâna*.

V

Vâchaka — "Qui désigne". C'est le signifiant global découlant de la perception d'une phrase, mais aussi précédant son expression.

Vaikharî-japa — Récitation audible des mantras.

Vaikharî-Vâk — Voir : *Vâk*.

Vaisheshika — L'un des six *darshana*.

Vaishya — Troisième caste, celle des producteurs de richesses.

Vajra — "Foudre, diamant". Voir : *Dordje*.

Vajrakâya — "Corps de diamant" d'un Bouddha, renfermant les trois éléments du *Trikâya* dans le concept du *Vajrayâna*.

Vajrayâna — "Véhicule de diamant". L'une des quatre grandes écoles du *Mahâyâna*, qu'on appelle aussi *Mantrayâna*. On la considère aussi comme le troisième état de la doctrine bouddhique, après le *Hînayâna* et le *Mahâyâna*.

Vâk — La Parole, le Verbe. On reconnaît généralement l'existence de quatre niveaux : *Para-Vâk* (Parole suprême), *Pashyantî-Vâk* (Parole "qui voit"), *Madhyamâ-Vâk* (Parole moyenne), et *Vaikharî-Vâk* (Parole grossière).

Vâkya — Phrase.

Vâkya-sphota — *Sphota* de la phrase.

Vâmâchâra Tantrisme "de la main gauche", ou pratiques dégénérées du tantrisme, par opposition au *dakshinâchâra*.

Varga Groupe de lettres du système scriptural sanskrit. On distingue en général huit groupes : *A-varga, Ka-varga, Cha-varga, Ta-varga* (rétroflexes), *Ta-varga* (dentales), *Pa-varga, Ya-varga*, et *Sha-varga*.

Varna Les lettres dont sont constituées les mantras. Elle s'ordonnent en syllabes (*bîja*), en mots (*pada*) et en phrases (*vâkya*). Le mot signifie également "couleur", et "caste" ou "fonction".

Vardhani Petit récipient utilisé dans la *pûjâ* shivaïte. Voir : *Shivakumbha*.

Varnachakrapadma Diagramme en forme de lotus dans lequel on distribue les lettres devant servir à l'opération de *prastara* d'un mantra.

Varnamâla "La guirlande des lettres", l'ensemble des lettres du sanskrit dans l'ordre de la *mâlinî*.

Veda Ensemble des connaissances transmises par les anciens textes de l'hindouisme. On distingue le *Rig-Veda*, le *Sâma-Veda*, le *Yajur-Veda*, et l'*Atharva-Veda*.

Vedânta "Fin des *Veda*". Philosophie tardive des *Veda*, comprenant trois principaux courants : l'*Advaita-Vedânta*, le *Dvaita-Vedânta*, et le *Vishishtâdvaita-Vedânta*.

Vidyâ "Connaissance". Se dit également du mantra d'une divinité féminine.

Vidyârâja "Rois de connaissance magique".

Vidyeshvara Synonyme de *mantreshvara*.

Vijñâna Voie de l'expérience illuminatrice.

Viloma Se dit d'une séquence mantrique en ordre inversé. Voir : *Anuloma*.

Viniyoga "Mode d'emploi" d'un mantra, imposé lors de l'opération de *rishyâdinyâsa*, dont il désigne couramment l'ensemble des éléments.

Vinyâsa Opération de manipulation des éléments d'un mantra.

Visarga Signe de l'écriture sanskrite indiquant l'aspiration faible.

Vishishtadvaita-Vedânta Le *Vedânta* sous sa forme de monisme différencié.

Vritti Modification de la substance mentale correspondant à l'objet (*artha*) de la perception.

Vyâhritis Les trois exclamations védiques rituelles : *Bhûr Bhuvah Svah.*

Y

Yab-Yum "Père-mère" en tibétain. Expression désignant les divinités masculines et féminines en position d'union sexuelle dans l'iconographie ou la statuaire du bouddhisme tantrique tibétain.

Yajña Oblation dans le feu, dans le culte tantrique.

Yajur-Veda "*Veda* des formules sacrificielles". Voir : *Veda.*

Yama Les cinq principes éthiques du contrôle de soi.

Yantra Représentation géométrique d'une divinité ou d'un principe.

Yidam Instrument de projection sous forme de "divinité", dans le tantrisme tibétain.

Yoga L'un des six *darshana.*

Yogachâra L'une des quatre grandes écoles du *Mahâyâna.*

Yogin Pratiquant du *Yoga.*

BIBLIOGRAPHIE

BIBLIOGRAPHIE RESUMEE

OUVRAGES OCCIDENTAUX

- Ouvrages techniques sur le mantra
- Publications périodiques d'exégèse

OUVRAGES INDIENS

- *Âgama* publiés
- *Âgama* inédits (manuscrits ou transcrits)
- *Âgama* inédits (simplement cités par des exégètes)
- Ouvrages d'interprétation des *âgama*
- Traités indiens
- Tantra du Nord et tantra divers
- Traités de *mantrashâstra*

OUVRAGES ADJACENTS

- Ouvrages généraux
- Ouvrages encyclopédiques comportant des développements sur le sujet
- Ouvrages sur l'hindouisme et le tantrisme hindou
- Ouvrages sur le bouddhisme tantrique
- Ouvrages spécialisés

Nota :

Afin de ne pas dénaturer les titres des ouvrages cités, nous avons volontairement laissé à ceux-ci leur orthographe originale, rompant ainsi avec l'usage précédent de ce livre. Donc la voyelle sanskrite *R* n'est pas systématiquement suivie du *i*, de même que la consonne *C* n'est pas transcrite *CH*.

D'autre part, pour des raisons de clarté, les mots sanskrits ou tibétains inclus dans les titres ne figurent pas en italique. Leur grand nombre explique que les titres eux-mêmes soient placés entre guillemets, ceci évitant de les confondre avec les autres mentions.

BIBLIOGRAPHIE RESUMEE

Voici cinq livres destinés à ceux qui sont pressés, ou qui recherchent une information de base sur le contexte général des mantras.

Ces ouvrages - très recommandables - sont facilement accessibles, tant du point de vue de leur contenu que de leur disponibilité en librairie.

BLOFELD (J.) - "Les Mantras ou la puissance des mots sacrés". DERVY-LIVRES. Paris. 1992. Partiellement autobiographique et d'une lecture très facile, expose - sans rentrer dans la théorie - le contexte bouddhiste des mantras.

FEUGA (P.) - "Tantrisme. Doctrine, pratique, art, rituel...". DANGLES. Paris. 1994. Une large présentation, très bien documentée mais très accessible, du tantrisme hindou et bouddhiste. Pourrait convenir à ceux qui désirent se contenter d'un seul livre.

GOVINDA (Lama A.) - "Les fondements de la mystique tibétaine". ALBIN MICHEL. Paris. 1960. Une argumentation résolument bouddhiste et une analyse très originale du *Mani* comme du *pranava Om*.

HERBERT (J.) - "Spiritualité hindoue". ALBIN MICHEL. Paris. 1988. Un ouvrage remarquable, présentant une vision panoramique de l'hindouisme.

PADOUX (A.) - "L'Energie de la Parole". SOLEIL NOIR. Paris. 1979. Rééd. Fata Morgana. Hermes. 1994. D'une lecture moins accessible que les autres, cette oeuvre d'un grand érudit est indispensable à qui veut comprendre le contexte philosophique et théologique indien de la Parole.

OUVRAGES OCCIDENTAUX

Auteur, Titre, Editeur, Ville, Date.

Ouvrages techniques sur le mantra

ALPER (H.P.) Ed. - "Understanding Mantras". STATE UNIVERSITY OF NEW YORK PRESS. Albany. 1989. Une autre version est parue, dépourvue de l'imposante *working bibliography*, sous le titre "Mantras". Editeur, ville, et date identiques.

APTE (V.M.) - "Rigveda Mantras in their ritual setting in Grihasûtras and Non-Rigvedic Mantras in the Âsvalayana-Grihya-Sûtra". 1948.

Sri AUROBINDO - "Le secret du veda". SRI AUROBINDO ASHRAM. Pondichery. 1975. Rééd. 1989.

AVALON (A.) (244) - "Kâma-Kalâ-Vilâsa". Text, Translation, and commentary. GANESH & Co. Madras. 1958.

AVALON (A.) - "La puissance du serpent". PAUL DERAIN. Lyon. 1959.

AVALON (A.) - "Principles of Tantra". GANESH & Co. Madras. 3e éd. 1960.

AVALON (A.) - "Introduction to Tantra-Sâstra". GANESH & Co. Madras. 4e éd. 1963.

AVALON (A.) - "Mahânirvâna tantra". GANESH & Co. Madras. 1963.

AVALON (A.) - "La Doctrine du Mantra. La Guirlande des Lettres". EDITIONS ORIENTALES. Paris. 1979.

AVALON (A.) - "Introduction à l'Hindouisme Tantrique". DERVY LIVRES. Paris. 1983.

COWARD (H.) - "Sphota theory of language". MOTILAL BANARSIDAS. Delhi. 1980.

GONDA (J.) - "The Indian Mantra", in revue "Oriens". Vol. 16. 1963.

van GULIK (R.H.) - "Hayagrîva : The Mantrayânic Aspect of Horse-cult in China and Japan". Leiden. 1935.

JHAVERY (M.B.) - "Comparative and critical study of Mantrasâstra , with special treatment of Jain Mantravâda". SARABHAI MANILAL NAWAB. Ahmedabad. 1944.

(244): Pseudonyme de Sir John Woodroffe.

KANE - "History of Dharmasâstra". BHANDARKAR ORIENTAL RESEARCH INSTITUTE. 5 volumes. Poona. 1941 à 1962.

KAVIRAJ (G.) - "The Doctrine of Pratibhâ in Indian Philosophy". ANNALS OF THE BHANDARKAR ORIENTAL RESEARCH INSTITUTE. 1924.

KHECHOG PALMÖ (G.K.) (Translated by) - "Mantras on the prayer flag", *in* "Journal of Himalayan Studies". Vol. 1. 1973. N° 2.

MYRIAL (A.) - "Les mantras aux Indes", *in* "Extrait des Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris". Paris.1901.

PADOUX (A.) - "Recherches sur la symbolique et l'énergie de la Parole dans certains textes tantriques". Thèse de Doctorat à l'Université de Paris. 1964. DE BOCCARD. Rééd. 1975.

PADOUX (A.) - "Some suggestions on research into Mantra". INDOLOGICA TAURINENSIA. Turin. 1978.

PADOUX (A.) - "L'Energie de la Parole". SOLEIL NOIR. Paris. 1979. (Version simplifiée de la Thèse de 1964). Rééd. Fata Morgana. Hermes. 1994.

PADOUX (A.) - "Vâc". STATE UNIVERSITY OF NEW YORK PRESS. 1990. (à l'inverse de l'édition de 1979, il s'agit d'une version amplifiée, et en anglais, de la Thèse de 1964).

PADOUX (A.) Ed. - "Mantras et diagrammes rituels dans l'hindouisme". Table ronde équipe de recherche n° 249. C.N.R.S. Paris. 1986.

PREAU (A.) - "Le Secret des Mantras". ETUDES TRADITIONNELLES. Paris. 1935.

PREAU (A.) - "Puissance et dissolution des Mantras". ETUDES TRADITIONNELLES. Paris. 1937.

SETHIYÂ (K.) - "Mantravidyâ". Calcutta. 1969.

IYER (K.A.S.) - "The Doctrine of Sphota". JOURNAL OF THE GANGANATHA RESEARCH INSTITUTE.

WHEELOCK (W.T.) - "A taxonomy of the Mantras in the new- and full-moon sacrifice", *in* "History of Religions" 19. Chicago. 1980.

WINTERNITZ (M.) - "The Mantrapâtha or the Prayer Book of the Âpastabins". Oxford. 1897.

Publications périodiques d'exégèse

• Publications de l'Institut Français d'Indologie (Ed. MAISONNEUVE). Paris.

N° 3. BIARDEAU (M.) - "Le tattvabindu de Vacaspatimisra". Edition critique, traduction, et introduction. 1956.

N° 5. RENOU (L.) - "Etudes sur le vocabulaire du Rig-Veda". 1958.

N° 13. BIARDEAU (M.) - "Sphota Siddhi (La démonstration du Sphota) par Mandana Misra". Introduction, traduction, et commentaire. Texte sanskrit établi par N.R. BHATT avec la collaboration de T. RAMANUJAM. 1958.

N° 14. SIAUVE (S.) - "Les noms védiques de Visnu dans l'Anuvyâkhyâna de Madhva" (Brahma-Sûtra I, 1, adhikarana 2 à 12). Texte avec traduction et notes. 1959.

N° 17. JOSHI (R.V.) - "Le rituel de la dévotion Krsnaïte". 1959.

N° 18. BHATT (N.R.) - "Rauravâgama", édition critique. Vol. 1. Introduction : Les Agama Shivaïtes, par Jean FILLIOZAT. 1961. Vol. 2, 1972.

N° 23. BHATT (N.R.) - "Mrgendrâgama (Kriyâpâda et Caryâpâda) avec le commentaire de Bhattanârâyanakantha". Edition critique. 1962.

N° 24. BHATT (N.R.) - "Ajitâgama". Edition critique. Vol. 1, 1964. Vol. 2, 1967.

N° 25. BRUNNER-LACHAUX (H.) - "Le rituel quotidien dans la tradition shivaïte de l'Inde du Sud selon SOMASAMBHU - Somasambhupaddhati". Introduction, traduction et notes. Ière partie : Le rituel quotidien. 1963. IIe partie : Rituels occasionnels I. 1968. IIIe partie : Rituels occasionnels II. 1977.

N° 32. ADICEAM (M.) - "Contribution à l'étude d'Aiya Nâr-Sâstâ". 1967.

N° 54. FILLIOZAT (J.) - "Le Mahâbhâsya de Patañjali avec le Pradîpa de Kaiyata et l'Uddyata de Nagesa". 1975-1979.

N° 63. HULIN (M.) - "Mrgendrâgama, sections de la Doctrine et du Yoga, avec la vritti de Bhattanârâyanakantha et la dipika d'Aghorasivacarya". Traduction, introduction et notes. 1980.

N° 66. BHATT (N.R.) - "Rauravottarâgama". Edition critique. 1983.

N° 69. BRUNNER-LACHAUX (H.) - ""Mrgendrâgama, Section des Rites et Section du Comportement avec la vritti de Bhattanârâyanakantha". Traduction, introduction et notes. 1985.

• Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient (articles parus dans le) (Ed. MAISONNEUVE)

Tome LXI. BRUNNER-LACHAUX (H.) - "Un tantra du Nord : le Netra Tantra". 1974. pp. 125-197.

Tome LXV. fasc. 1. PADOUX (A.) - "Contribution à l'étude du Mantrasastra I". 1978. pp. 65-85.

Tome LXVII. PADOUX (A.) - "Contribution à l'étude du Mantrasastra II". 1980. pp. 59-102.

Tome LXXVI. PADOUX (A.) - "Contribution à l'étude du Mantrasastra III". 1987. pp. 117-164.

Tome LXXVII. FILLIOZAT (P-S) - "Le Tattvasamgraha "compendium des essences" de Sadyojyoti". 1988. pp. 97-163.

Tome LXXVII. STEIN (R.A.) - "La religion indigène et les bön-po dans les manuscrits de Touen-Houang". 1988. pp. 28-56.

• Publications de l'Institut de Civilisation Indienne du Collège de France (Ed. DE BOCCARD)

PADOUX (A.) - "Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques". Fasc. 21. 1964. (Déjà cité parmi les "ouvrages techniques sur le mantra").

PADOUX (A.) - "La Parâtrîsikâlaghuvritti de Abhinavagupta". Texte traduit et annoté. Fasc. 38. 1975.

PADOUX (A.) - "Le Coeur de la Yoginî. Yoginîhrdaya". Fasc. 63. 1994.

RENOU (L.) - "Etudes védiques et pâninéennes". 17 tomes, de 1956 à 1969.

SEYFORT RUEGG (D.) - "Contribution à l'histoire de la philosophie linguistique indienne". Fasc. 7. 1959.

SILBURN (L.) - "Le Paramârthasâra". Fasc. 5. 1957.

SILBURN (L.) - "Vijnânabhairava". Fasc. 15. 1961. Rééd. 1983.

SILBURN (L.) - "La Bhakti dans le Sivaïsme du Kasmir". Fasc. 19. 1964.

SILBURN (L.) - "La Mahârthamañjarî de Mahesvarânanda". Fasc. 29. 1968. Rééd. 1995.

SILBURN (L.) - "Les Hymnes aux Kalî. La Roue des énergies divines". Fasc. 40. 1975. Rééd. 1995.

SILBURN (L.) - "Sivasûtra et Vimarsinî de Ksemarâja". Traduction et introduction. Fasc. 47. 1980.

SILBURN (L.) - "Vâtûlanâtha Sûtra". Fasc. 8. 1959. Rééd. 1995.

STAAL (J.F.) - "Jouer avec le feu. Pratique et théorie du rituel védique". Fasc. 57. 1990.

• Publications de l'Institut *Karma-Ling*

Revue "Dharma". Il s'agit d'une revue périodique de l'Institut fondé en 1980 par Kalou Rimpoche, et qui s'attache à promouvoir les enseignements du Bouddhisme Tibétain. Sans être consacrée au mantra, cette revue traite néammoins régulièrement de ce sujet ou de sujets connexes.

Editions "Prajña". Autre émanation de l'Institut, cette société d'édition publie des ouvrages s'intéressant à l'actualité du *dharma* bouddhique dans ses aspects spécifiquement contemporains ou encore oecuméniques.

OUVRAGES INDIENS

On oppose, de façon un peu artificielle, les *âgama* (traités shivaïtes du Sud, concernant les rituels en Temple) et les *tantra* (traités "shaktistes" du Nord, concernant les rituels domestiques). Cette classification est typiquement occidentale, et ne tient pas compte de la réalité indienne, où certains ouvrages "du Nord" viennent en fait du Sud et vice versa, et où l'on emploie volontiers les mots *tantra* et *âgama* comme des synonymes. Par ailleurs, les textes appelés *samhitâ* par le vishnuisme sont parfois publiés sous le nom de *tantra*.

Mais il fallait, pour présenter ici ces ouvrages, choisir un critère qui corresponde à peu près à celui des éditeurs. C'est pourquoi, malgré ses faiblesses, la distinction *tantra/âgama* - la plus courante - a finalement été retenue.

En revanche elle ne nous semblait pas faire justice aux manuels ou grands recueils qui transcendent les différences régionales ou d'écoles. Ceux-là ont donc été regroupés sous l'appellation "Traités de *mantrashâstra*", non que les *tantra* et *âgama* cités avant eux n'en soient pas, mais il convenait d'isoler tout particulièrement ceux qui - à notre avis - méritaient de l'être.

Certains de ces ouvrages sont cités pour mémoire, il s'agit des manuscrits non-publiés (et donc quasiment inaccessibles), mais aussi de textes cités par certains auteurs dignes de foi à titre de référence mais qui sont restés inconnus, ou qui ont échappé aux recherches.

Âgama publiés

"Ajitâgama". Pondichery. Vol. 1, 1964. Vol. 2, 1967.

"Kâmikâgama (Pûrva- et Uttara-)". Madras. 1909. Réédition du Pûrva-Kâmikâgama, Madras. 1975.

"Kâranâgama". Madras. 1921.

"Kiranâgama". Devakottai. 1932.

"Makutâgama". Madras. 1977.

"Matangapâramesvarâgama". 1924. (Vidyâpâda : Pondichery. 1977. Kriyâpâda, Yogapâda, et Caryâpâda : Pondichery. 1982.). Edition critique de l'Institut Français d'Indologie, n° 56 et 65, avec le commentaire de Bhatta RÂMAKANTHA, par N.R. BHATT.

"Mrgendrâgama". 1928. (Vidyâpâda et Yogapâda : Srinagar-Bombay. 1930. Kiyâpâda et Caryâpâda : Pondichery. 1962.)

"Pauskarâgama". Madras. 1892.

"Rauravâgama". Pondichery. Vol. 1, 1961. Vol. 2, 1972.

"Rauravottarâgama". Voir : "Publications de l'Institut Français d'Indologie", n° 66.

"Sakalâgamasârasangraha". Madras. 1921.

"Sârdhatrisatikâlottarâgama". Pondichery. 1979. Edition critique de l'Institut Français d'Indologie, n° 61, avec le commentaire de Bhatta RÂMAKANTHA, par N.R. BHATT.

"Suprabhedhâgama". Madras. 1928.

"Vâtulasuddhâgama". Madras. 1911. Bangalore. 1958 (sous le titre de : "Âgamarahasyam Vâtulasuddhâkhyam").

"Vâtulasuddhâkhya". Madras. 1912. ("Âgamarahasyam". MANONMANIGRANTHAMÂLÂ. Bangalore. 1958).

Âgama inédits (manuscrits ou transcrits)

"Acintyavisvasâdâkhya".

"Bhîmasamhitâ".

"Brihatkâlottara".

"Candrajnânâgama".

"Cintyâgama".

"Devîkâlottara".

"Dîptâgama".

"Dvisatikâlottara".

"Kâlottara".

"Kâsyapottarasamhitâ".

"Makutâgama".

"Nîsvâsakârikâ".

"Sahasrâgama".

"Santânasamhitâ".

"Sârdhatrisatikâlottara"(245).

"Sarvajnânottara".

"Sivadharma".

"Sivadharmottara".

"Sûksmâgama".

"Sûksmasvâyambhuvâgama".

"Umâsamhitâ".

"Vâtulâgama".

"Vijayâgama".

"Vinâyakatantra".

"Virâgama".

"Yogajâgama".

(245): Une version sanskrite a cependant été publiée à Pondichery en 1979, puis éditée par l'Institut Français d'Indologie, assortie d'un commentaire de Bhatta RÂMAKANTHA. Voir rubrique : "*Âgama* publiés", *supra*.

Âgama inédits, simplement cités par des exégètes

"Cintyavisvâgama".

"Hamsapâramesvara".

"Parâkhya".

"Prodgîtâgama".

"Sarvajnânottaravritti".

"Satsahasrikâ".

"Sivâgama"

"Svatantra".

Ouvrages d'interprétation des *Âgama*

• Publiés

"Pavitrotsavavidhi". Madras. 1965.

"Prâyascittavidhi". Madras. 1961.

"Saivasannyâsapaddhati". Kumbhakonam. 1932.

"Siddhântasikhâmani". Mysore. 1957.

• Inédits (manuscrits)

"Âgamaprâyascitta".

"Âgamaprâyascittapatala".

"Âgamaprâyascittasamuccaya".

"Jñânaratnâvali".

"Kâlâgamaprâyascitta".

"Kâlottaroktapavitrotsavavidhi".

"Kâmikâgamapaddhati".

"Kâranâgamapaddhati".

"Kriyâkramadîpikâ".

"Kriyâkramadyotikâvyâkhyâ".

"Kriyâkramaprakâsikâ".

"Kriyâsârasamgraha".

"Pavitrotsava".

"Pavitrotsavapatala" (Analâgama).

"Prâyascitta".

"Prâyascittasamuccaya",
par TRILOCANASIVÂCÂRYA.

"Sakalâgamaprâyascitta".

"Somasambhupaddhativyâkhyâ",
par TRILOCANASIVÂCÂRYA.

"Siddhântaprakâsikâ".

"Sûksmasvâyambhuvavritti".

Traités indiens

"Astaprakarana". SIVÂGAMASIDDHÂNTAPARIPÂLANASANGHA. 2 volumes. Devakottai. 1923, 1925.

"Saundarya Laharî". ADYAR. Madras. 1948.

AGHORASIVÂCÂRYA - "Kriyâkramadyotikâ". Cidambaram. 1927.

APPAYADÎKSITA - "Sivârcanacandrikâ". SIVÂGAMASIDDHÂNTAPARIPÂLANASANGHA. Devakottai. 1922.

ARUNÂCALASIVÂCÂRYA - "Parârthanityapûjâkrama". Madras 1956.

BHARTRIHARI - "Vâkyapadîya" avec la *vritti*. Translation by K.A. Subramanya IYER. DECCAN COLLEGE. Poona. 1965, 1966, 1971, 1974, 1977. Parmi d'autres éditions.

ÎSÂNASIVAGURUDEVA - "Îsânasivagurudevapaddhati". GANAPATI SÂSTRÎ. Trivandrum. 4 volumes. 1920 à 1925.

JÑÂNASAMBHUSIVÂCÂRYA - "Sivapûjâstava". SIVÂGAMASIDDHÂNTAPARIPÂLANASANGHA. Devakottai. 1935.

JÑÂNASIVÂCÂRYA - "Kriyâdîpikâ". VITTIYÂNUPÂLANAYANTIRACÂLAI. Madras. 1929.

JÑÂNASIVÂCÂRYA - "Saivasannyâsapaddhati". BHARATI MANDIRAM SANSKRIT SERIES. Kumbhakonam. 1932.

NÎLAKANTHA SIVÂCÂRYA - "Kriyâsâra". 3 volumes. Mysore. 1957.

SADYOJYOTI - "Tattvasamgraha". SIVÂGAMASIDDHÂNTAPARIPÂLANASANGHA. Devakottai. 1923. Voir également : "Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient", tome LXXVII.

SADYOJYOTI - "Moksakârikâ". SIVÂGAMASIDDHÂNTAPARIPÂLANASANGHA. Devakottai. 1925.

SOMASAMBHU - "Somasambhupaddhati". SIVÂGAMASIDDHÂNTAPARIPÂLANASANGHA. Devakottai. 1931. Voir également : "Publications de l'Institut Français d'Indologie", n° 25.

SOMASAMBHU - "Karmakândakramâvalî". KASHMIR SERIES OF TEXTS AND STUDIES. n° 73. Srinagar. 1947.

SRÎKANTHA - "Saivabhâsya". BHARATI MANDIRAM SANSKRIT SERIES. Kumbhakonam. 1908.

SRÎKANTHA - "Ratnatraya". SIVÂGAMASIDDHÂNTAPARIPÂLANASANGHA. Devakottai. 1925.

SÛRYABHATTA - "Saivasiddhântaparibhâsâ". SIVÂGAMASIDDHÂNTAPARIPÂLANASANGHA. Devakottai. 1923. MANONMANIGRANTHAMÂLÂ. Bangalore. 1958.

TRILOCANASIVÂCÂRYA - "Siddhântasârâvali". BULLETIN OF THE GOVERNMENT ORIENTAL MANUSCRIPTS LIBRARY, n° 17 à 20. Madras. 1965 à 1972.

UMÂPATISIVÂCÂRYA - "Sataratnasangraha". PANDIT PANCHANAN SASTRI TANTRIK TEXTS. Calcutta. 1944.

VIJAYÂNANDA (Svami) - "Nâradapancaratnam, The Jnânamritasâra-samhitâ" (traduction). Rééd. A.M.S. PRESS EDITION. New York. 1974.

VISVANÂTHA - "Siddhântasekhara". MANONMANIGRANTHAMÂLÂ. Bangalore. 1971.

***Tantra* du Nord et *tantra* divers**

"Gandharva-Tantra". RAM CHANDRA KAK AND HARABHATTA SHASTRI. Srinagar. 1934.

"Indrajâlavidyâsangraha" (annexés : "Kâmaratna", "Dattâtreyatantra", "Satkarmadîpikâ", "Siddhanâgârjunakaksaputa"). Calcutta. 1915.

"Laksmî Tantra". V.KRISHNAMACHARYA - ADYAR LIBRARY SERIES. Madras. 1959. Il existe aussi une traduction de Sanjukta GUPTA. E.J. BRILL. Leiden. 1972.

"Mahânirvâna Tantra". Translation and commentary by Arthur AVALON. GANESH & Co. Madras. 1963.

"Mâlinîvijayottaratantra". KASHMIR SERIES OF TEXTS AND STUDIES. n° 37. Bombay. 1922.

"Netra-tantra". KASHMIR SERIES OF TEXTS AND STUDIES. n° 46, 61. 2 volumes. Bombay. 1926, 1939.

"Phetkârinî Tantra".

"Prapañcasâratantra".

"Svacchanda Tantra". KASHMIR SERIES OF TEXTS AND STUDIES. n° 32, 38, 44, 48, 51, 53, 56. 7 volumes. Bombay. 1921 à 1943.

"Tantrâbhidhâna". TANTRIK TEXTS. Calcutta. 1937.

"Tantrâloka" de ABHINAVAGUPTA. KASHMIR SERIES OF TEXTS AND STUDIES. n° 23, 28, 30, 36, 35, 29, 41, 47, 59, 52, 57, 58, dans l'ordre des volumes. 12 volumes. Bombay. 1918 à 1938.

"Tantrarâjatantra". Analysis by Arthur AVALON. GANESH & Co. TANTRIK TEXTS. n° 8, 12. Madras.

"Vijñânabhairava-Tantra". KASHMIR SERIES OF TEXTS AND STUDIES. n° 8. Bombay. 1918.

"Yoginîhrdaya". SARASVATÎBHAVANAGRANTHAMÂLÂ. Varanasi. 1963."

Yogini Tantra".

Traités de *mantrashâstra* Nom entre parenthèses : attribué à

"Agni-Purâna". KASHI SANSKRIT SERIES. Varanasi. 1966.

"Carakasamhitâ". NIRNAYASÂGARA PRESS. Bombay. 1933.

"Kathâsaritsâgara". MOTILAL BANARSIDAS. Delhi. 1970.

"Mantracandrikâ". (Kâshînâtha BHATTA).

"Mantrakalpadruma". (Rajendra VIKRAMA SÂHA). XIXe s.

"Mantrakamalâkara". (Kamalâkara BHATTA)

"Mantramahârnava". (Mâdhava RÂYA VAIDYA).

"Mantramahodadhi". (MAHIDARA). Text in Sanskrit and Roman along with English Translation and Comprehensive Commentary by R.K. RAI. PRACHYA PRAKASHAN. Varanasi. Vol. 1. 1992. Vol. 2. 1993. Autre approche du même ouvrage : "Mahidara's Mantramahodadhi" translated by a board of scholars. SRI SATGURU PUBLICATIONS. Delhi. 1984.

"Mantramuktâvalî". (Paramahamsa PÛRNAPRAKÂSHA).

"Mantrarâdhanadîpikâ". (YASHODHARA). 1566.

"Mantraratnâkara". (Yadunâtha CAKRAVARTIN).

"Mantraratnamañjusâ".

"Mantrayogasamhitâ". Translation by R.K. RAI. CHAUKHAMBHA ORIENTALIA. Varanasi. 1976.

"Manusmriti". NIRNAYASÂGARA PRESS. Bombay. 1946.

"Pâsupatasûtra". R. ANANTHAKRISHNA SASTRI. Trivandrum. 1940.

"Sarvadarsanasangraha". ÂNANDÂSRAMA-SAMSKRTA-GRANTHÂVALI. Poona. 1966.

"Sivamahâpurâna". PANDITAPUSTAKÂLAYA. Varanasi.

"Tantrasâra". (KRISHNÂNANDA).

"Tattva-Kaumundî". POONA ORIENTAL SERIES. n° 10. Poona. 1965.

"Visnu-Purâna". GÎTÂ PRESS. Gorakhpur.

"Yoga-Sûtra". KASHI SANSKRIT SERIES. n° 83, 85. Varanasi. 1935.

OUVRAGES ADJACENTS

Ouvrages généraux

ALLEN (W.S.) - "Phonetics in Ancient India". OXFORD UNIVERSITY PRESS. London. 1953.

BIARDEAU (M.) - "Théorie de la Connaissance et Philosophie de la Parole". MOUTON. Paris. 1964.

BLOFELD (J.) - "Les Mantras ou la puissance des mots sacrés". DERVY-LIVRES. Paris. 1992.

BLOFELD (J.) - "Le Bouddhisme tantrique du Tibet". SEUIL. Paris. 1976.

BOULGAKOV (S.) - "La Philosophie du Verbe et du Nom". L'AGE D'HOMME. Paris. 1991.

CHAKRAVARTI (P.K.) - "The Linguistic Speculations of the Hindus". UNIVERSITY OF CALCUTTA. Calcutta. 1933.

DAVID-NEEL (A.) - "Les enseignements secrets des bouddhistes tibétains". ADYAR. Paris 1951.

DAVID-NEEL (A.) - "Initiations lamaiques". ADYAR. Paris. 1957.

DAVID-NEEL (A.) - "La connaissance transcendante, d'après le texte et les commentaires tibétains". ADYAR. Paris. 1958.

DAVID-NEEL (A.) - "Mystiques et Magiciens du Tibet". PLON. Paris. Rééd. 1968.

DESJARDINS (A.) - "Le message des tibétains". LA PALATINE. Paris. 1966.

FAKHR AD DÎN AR-RÂZÎ - "Traité sur les Noms Divins". Présenté, traduit, et annoté par M. GLOTON. 2 volumes. DERVY-LIVRES. Paris. 1986 et 1988.

GOVINDA (Lama A.) - "Les fondements de la mystique tibétaine". ALBIN MICHEL. Paris. 1960.

GOVINDA (Lama A.) - "Le chemin des nuages blancs". ALBIN MICHEL. Paris. 1969.

GOVINDA (Lama A.) - "Méditation créatrice et conscience multidimensionnelle". ALBIN MICHEL. Paris. 1978

LELOUP (J.Y.) - "Ecrits sur l'Hésychasme". ALBIN MICHEL. Paris. 1990.

MOOKERJEE (A.) et KHANNA (M.) - "La voie du Tantra. Art. Science. Rituel". SEUIL. Paris. 1978.

NAMGYAL MONASTERY - "Kalachakra Initiation". TIBET DOMANI. Rome. 1995.

NAYAK (A.) - "Tantra". CERF. Paris. 1988.

"Petite Philocalie de la prière du coeur". Traduite et présentée par J. GOUILLARD. SEUIL. Paris. 1968.

"Philocalie des Pères neptiques". Traduite par J. TOURAILLE. BELLEFONTAINE.

RAWSON (P.) - "Tantra, le culte indien de l'extase". SEUIL. Paris. 1979.

RIVIERE (J.M.) - "Kâlachakra, Initiation tantrique du Dalaï-Lama". ROBERT LAFFONT. Paris. 1985.

SATYANANDA (Svâmi) - "Méditations tantriques". SATYANANDASHRAM, diffusion DERVY. Paris. 1991.

SIVÂNANDA SARASVATI (Svâmi) - "La pratique de la méditation". ALBIN MICHEL. Paris. 1989.

TRUNGPA (C.) - "L'aube du tantra". ALBIN MICHEL. Paris. 1992.

VARENNE (J.) - "Le Tantrisme". RETZ. Paris. 1977.

Ouvrages encyclopédiques comportant des développements sur le sujet

"Dictionnaries of Tantrashastra". PRACHYA PRAKASHAN. Varanasi. 1978 et s.

"Dictionnaire initiatique". PIERRE BELFOND. Paris. 1970.

"Encyclopédie des mystiques orientales". ROBERT LAFFONT. Paris. 1975.

"Encyclopédie Philosophique Universelle". 4 tomes. P.U.F. Paris. 1989 à 1992. Tome 2 : les notions philosophiques, 1990.

"Dictionnaire de la sagesse orientale". ROBERT LAFFONT. Paris. 1989.

"Encyclopedia of religion" - ELIADE (M.) Ed. 16 volumes. MAC MILLAN PUBLISHING COMPANY. New-York. 1987. ("Mantra". Sanjukta GUPTA. Vol. 9, pp. 176-177).

Ouvrages sur l'hindouisme et le tantrisme hindou

ARNOLD (E.V.) - "Vedic metre in its historical development". CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS. Cambridge. 1905.

BHARATI (A.) - "The Tantric Tradition". RIDER & Co. London. 1965.

BHATTACHARJI (S.) - "The Indian Theogony". CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS. Cambridge. 1970.

BIARDEAU (M.) - "Clefs pour la Pensée Hindoue". SEGHERS. Paris. 1972.

BIARDEAU (M.) et MALAMOUD (C.) - "Le sacrifice dans l'Inde ancienne". Bibliothèque de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, section sciences religieuses. n° 79. P.U.F. Paris. 1976.

BRUNNER-LACHAUX (H.) - "Les catégories sociales védiques dans le sivaïsme du Sud". JOURNAL ASIATIQUE. Paris. 1964. pp. 451-472.

BRUNNER-LACHAUX (H.) - "Le sâdhaka, personnage oublié du sivaïsme du Sud". JOURNAL ASIATIQUE. Paris. 1975. pp. 411-443.

BRUNNER-LACHAUX (H.) - "Le Saiva-Siddhânta, "essence" du Veda". INDOLOGICA TAURINENSIA. Vol. 8 et 9. Turin. 1980 et 1981. pp. 51-66.

COLAS (G.) - "Visnu, ses images et ses feux. Les métamorphoses du dieu chez les vaikhânasa". PRESSES DE L'ECOLE FRANCAISE D'EXTREME-ORIENT. Monographie n° 182. Paris. 1996. (Chapitre VI : La parole mantrique dans le discours rituel).

DIEHL (C.G.) - "Instruments and purpose, studies on rites and rituals in South India". CWK GLEERUP. Lund (Suède). 1956.

ESNOUL (A-M.) - "L'Hindouisme". FAYARD-DENOËL. 1972.

FILLIOZAT (J.) - "Les Philosophies de l'Inde". P.U.F. Paris. 1970.

GONDA (J.) - "The vision of the vedic poets". MOUTON & Co. La Hague. 1963.

GONDA (J.) - "Les Religions de l'Inde". 3 volumes. PAYOT. Paris. 1965.

GONDA (J.) - "The ritual sûtras". OTTO HARRASSOWITZ. Wiesbaden. 1977.

GONDA (J.) - "Vedic ritual : the non-solemn rites". HANDBUCH DER ORIENTALISTIK. n° 4. Leiden. 1980.

GOUDRIAAN (T.) - "Maya divine and human. A study of Magic and its religious foundations in sanskrits texts". MOTILAL BANARSIDAS. Delhi. 1978.

GUPTA (S.), HOENS (D.J.), et GOUDRIAAN (T.) - "Hindu Tantrism". E.J. BRILL. Leiden/Köln. 1979.

HERBERT (J.) - "L'interprétation psychologique du Veda selon Shri Aurobindo". DERVY-LIVRES. Paris. 1979.

HERBERT (J.) - "La mythologie hindoue, son message". ALBIN MICHEL. Paris. 1980.

HERBERT (J.) - "Spiritualité hindoue". ALBIN MICHEL. Paris. 1988.

KRISHNAMACHARYA (V.V.) - "Sphotavâda of Nâgesa Bhatta". THE THEOSOPHICAL SOCIETY. Madras. 1946.

LAKSHMAN JÎ (Svâmi) - "Sivaïsme du Cachemire". LES DEUX OCEANS. Paris. 1990.

MULLER-ORTEGA (P.) - "The Triadic Heart of Siva. Kaula Tantricism of Abhinavagupta in the non-dual Saivism of Kashmir". STATE UNIVERSITY OF NEW YORK PRESS. Albany. 1988.

RENOU (L.) - "L'ambiguïté du vocabulaire du Rig-Veda". MAISONNEUVE. Paris. 1939.

RENOU (L.) - "Les écoles védiques et la formation du Veda". CAHIERS DE LA SOCIETE ASIATIQUE. Paris. 1947.

"Rig-Veda ou Livre des Hymnes". Traduit du sanskrit par A. LANGLOIS. ADRIEN MAISONNEUVE. Paris. Rééd. 1984. Le seul texte complet disponible en langue française

SASTRI (G.) - "The Philosophy of Word and Meaning". SANSKRIT COLLEGE. Calcutta. 1959.

STAAL (J.F.) - "Agni, the vedic ritual of the fire altar". 2 volumes. ASIAN HUMANITIES PRESS. Berkeley. 1983.

STAAL (J.F.) - "Substitutions de paradigmes et religions d'Asie", *in* "Cahiers d'extrême-Asie". Vol. 1. 1985. pp. 21-57.

VARENNE (J.) - "Le Veda". LES DEUX OCEANS. Paris.1984.

VARENNE (J.) - "Le tantrisme. Mythes, rites, métaphysique". ALBIN MICHEL. Paris. 1997.

VIDYARNAVA (S.C.) - "The daily practice of the Hindus". 1918. Rééd. ORIENTAL BOOKS REPRINT CORPORATION. New Delhi. 1979.

Ouvrages sur le bouddhisme tantrique

AMIPA (S.G.) - "Histoires et doctrines de la tradition Sakyapa". DERVY-LIVRES. Paris. 1987.

BEYER (S.) - "The cult of Târâ". UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS. Berkeley. 1973.

S.S. LE XIVe DALAÏ-LAMA. Parmi d'autres écrits :

- "La Lumière du Dharma". SEGHERS. Paris. 1973.
- "Introduction au Bouddhisme tibétain". DERVY-LIVRES. Paris. 1981.
- "Enseignements essentiels". ALBIN MICHEL. Paris. 1989.

- "Kalachakra Tantra Rite of Initiation". WISDOM PUBLICATIONS. London. 1985, 1989.

DEMIEVILLE (P.) - "Le Concile de Lhasa". Publications du Collège de France - Institut des Hautes Etudes Chinoises. Paris. Rééd. 1987.

Sans indication d'auteur - "Dharma Chakra. La voie du Bouddha". MARPA. La Boulaye. 1993.

EKVALL (R.B.) - "Religious observances in Tibet : Patterns and Function". UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS. Chicago. 1964.

GYATSO (G.K.) - "Guide to Dakini land". THARPA PUBLICATIONS. London. 1991.

PADMASAMBHAVA - "Le dict de padma". Traduction de G-C. TOUSSAINT. LES DEUX OCEANS. Paris. Rééd. 1994.

RAWSON (P.) - "Tibet sacré". SEUIL. Paris. 1993.

SAMDUP (Lama K.D.) - "Bardo Thödol". Traduction M. LA FUENTE. MAISONNEUVE. Paris. 1975.

SAMDUP (Lama K.D.) - "Le yoga tibétain et les doctrines secrètes". Traduction M. LA FUENTE. MAISONNEUVE. Paris. 1987.

SANGPO (K.) - "Tantric practice in Nyingma". RIDER & Co. London. 1982.

SEYFORT-RUEGG (D.) - "Sur les rapports entre le bouddhisme et le "substrat religieux" indien et tibétain". Journal Asiatique. Paris. 1964. pp. 77-95.

SNELLGROVE (D.) - "Hevajra Tantra". OXFORD UNIVERSITY PRESS. London. 1959.

SOPA (G.L.) et HOPKINS (J.) - "Practice and theory of tibetan Buddhism". RIDER & Co. London. 1976.

STRICKMANN (M.) - "Mantras et mandarins". GALLIMARD. Paris. 1996.

WAYMAN (A.) - "The twenty-one praises of Târâ, a syncretism of Shaivism and Buddhism". JOURNAL OF THE BIHAR RESEARCH SOCIETY. 1959.

Ouvrages spécialisés

• Sur les *yantra*

Outre les nombreux *tantra* et *âgama* en sanskrit (voir "*Tantra* du Nord et *tantra* divers", ainsi que "Traités de *mantrashâstra*") qui traitent tous partiellement du sujet, on peut mentionner particulièrement :

KHANNA (M.) - "Yantra. The tantric symbol of cosmic unity". THAMES AND HUDSON. New York. Rééd. 1994.

POTT (P.H.).- "Yoga and Yantra". La Hague. 1966.

RIVIERE (J.M.) - "Yantra Chintâmani (Le Joyau des Yantras)". ARCHE. Milan.1976.

SHANKARANARAYANAN (S.) - "Srî Chakra". Pondichery. 1970.

"Yantracintâmani". MISRA. Bombay. 1967. Voir, ci-dessus, la traduction de J.M. RIVIERE.

"Yantra Samskârapaddhiti". LAKSMI NARAYAN PRESS. Moradabad.'1899.

"Yantrasâra Tantram", *in* "Tantrasâra". R. CHATTOPADHYAYA. Calcutta.

• Sur les mandala

BHATTACHARYYA (B.) - "The Indian Buddhist Iconography". FIRMA K.L. MUKHOPADHYAY. 2e éd. Calcutta. 1968.

BEGUIN (G.) - "Un grand mandala de Kâlacakra au musée Guimet". R.M.N. Paris. 1978.

BEGUIN (G.) - "Les mandala himalayens du musée Guimet". R.M.N. Paris. 1981.

BEGUIN (G.) - "Art ésotérique de l'Himalaya, catalogue de la donation Lionel Fournier". R.M.N. Paris. 1990.

BEGUIN (G.) - "Mandala". FINDAKLY. Paris. 1993.

FREDERIC (L.) - "Les dieux du Bouddhisme". FLAMMARION. Paris. 1992.

GYATSO (N.) - "Vers l'art sacré du Tibet". CLAIRE LUMIERE. Vernègues.1994.

HACKIN (J.) - "L'art tibétain, catalogue de la collection de M.J. Bacot". PAUL GEUTHNER. Paris. 1911.

JACKSON (D. et J.) - "La peinture tibétaine". PEUPLES DU MONDE. Paris. 1990.

JANSEN (E.R.) - "Le livre du Bouddha. Divinités et symboles rituels du bouddhisme". BINKEY KOK. Diever (Hollande). 1990. Version française 1992.

MALLMANN (M-T. de) - "Introduction à l'iconographie du tantrisme bouddhique". ADRIEN MAISONNEUVE. Paris. 1975.

RYUJIN (T.) - "Les deux grands mandala et la doctrine de l'ésotérisme Shingon". 2 volumes. P.U.F. Paris. 1959.

SNELLGROVE (D.) - "The Image of the Buddha". SERINDIA-UNESCO. Paris. 1978.

TUCCI (G.) - "Tibetan Painted Scrolls". 3 vol. LA LIBRERIA DELO STATO ROMA. Rome. 1949.

TUCCI (G.) - "Théorie et pratique du Mandala". FAYARD. Paris. 1974.

Ouvrage collectif - "Tibet la Roue du temps. Pratique du mandala". ACTES SUD. Paris. 1995.

• Sur les *mudrâ*

AUBOYER (J.) - "Moudrâ et hasta ou le langage par signes". ORIENTAL ART. London. 1950.

GONDA (J.) - "Mudrâ", *in* "Ex orbe religionum, Studia G. Widengren". Leiden. 1972.

HAARH (E.) - "Contributions to the Study of Mandala and Mudra". ACTAOR. Leiden. 1958.

KLEEN (T. De) - "Mudrâs : The Ritual Hand-Poses of the Buddha Priests and the Shiva Priests of Bali". KEGAN PAUL. London. 2e éd. 1942.

PRZYLUSKI (J.) - "Mudrâ". INDIAN CULTURE. Calcutta. 1936.

SAUNDERS (E.D.) - "Symbolic Gestures in Buddhism". ARTIBUS ASIAE. 1958. pp. 47-63.

SAUNDERS (E.D.) - "Mudrâ, A Study of Symbolic Gestures in Japanese Buddhist Sculpture". Bollingen series 58. PANTHEON BOOKS. New-York. 1960.

STAAL (J.F.) - "Vedic Mudras", *in* "Agni, The Vedic Ritual of the Fire Altar". 2 volumes. ASIAN HUMANITIES PRESS. Berkeley. 1983.

• Sur les usages médicaux des mantras

ROSU (A.) - "Les conceptions psychologiques dans les textes médicaux indiens". Publications de l'Institut de Civilisation Indienne du Collège de France. n° 43. DE BOCCARD. Paris. 1978.

ROSU (A.) - "Mantra et Yantra dans la médecine et l'alchimie indiennes", *in* "Journal Asiatique". 1986. pp. 203-268. Un résumé, suivi d'une discussion, figure dans l'ouvrage "Mantras et diagrammes rituels dans l'Hindouisme". EDITIONS DU C.N.R.S. Paris. 1986. (Déjà cité parmi les "ouvrages techniques sur le mantra).

• Sur la religion *Bön*

ELIADE (M.) - "Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase". Bibliothèque Historique Payot. PAYOT. Paris. 1951. Rééd. 1992.

HOFFMANN (H.) - "Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion". Wiesbaden. 1950.

KARMAY (S.G.) - "The Treasury of Good Saying : A Tibetan History of Bon". Oxford. 1972.

KARMAY (S.G.) - "Un témoignage sur le Bon face au bouddhisme à l'époque des rois tibétains", *in* "Contributions on Tibetan and Buddhist Religion and Philosophy, Proceedings of the Csoma de Körös Symposium held at Velm-Vienna, Austria, 13-19 September 1981". Vol. 2. Wien. 1983.

KVAERNE (P.) - "The Canon of the Tibetan Bonpos", *in* "Indo-Iranian Journal". La Hague. 1974. pp. 96-144.

KVAERNE (P.) - "Tibet, Bon Religion, a Death Ritual of the Tibetan Bonpos", *in* "Iconography of Religions". Leiden. 1985.

LALOU (M.) - "Rituel bon-po des funérailles royales", *in* Journal Asiatique. Paris. 1952. pp. 339-361.

LI-AN CHE - "Bön : the Magico-Religious Belief of the Tibetan-Speaking People", *in* Southwestern Journal of Anthropology. 1948.

SNELLGROVE (D.) - "The Nine Ways of Bon". London. 1987.

STEIN (R.A.) - "Un document ancien relatif aux rites funéraires des bon-po tibétains", *in* Journal Asiatique. Paris. 1970. pp. 155-185.

STEIN (R.A.) - "Du récit au rituel dans les manuscrits tibétains de Touen-Houang", *in* "Etudes tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou". Paris. 1971. pp. 479-547.

• A propos des traductions tibétaines des textes bouddhistes sanskrits

Les textes du canon bouddhiste tibétain, appelés respectivement *Kangyur* et *Tengyur*, traitent respectivement de l'enseignement et de la doctrine du Bouddha. Il s'agit des textes traduits en tibétain afin d'assurer la préservation de la tradition, qui se décomposent comme suit.

Kangyur		*Tengyur*
- *Tantra*	- *Avatamsaka*	- *Stotra*
- *Prajñâpâramitâ*	- *Sûtra*	- Commentaires sur les *tantra*
- *Ratnakûta*	- *Vinaya*	- Commentaires sur les *sûtra*

L'ensemble de ce *corpus* représentant 4.681 textes en 316 volumes, il eût été fastidieux d'en dresser ici l'inventaire...

D'une façon générale, les textes originels concernant le mantra, à un titre ou un autre, étant déjà fort nombreux, la littérature secondaire est réellement pléthorique, à tel point que la bibliographie du Pr. Alper (Voir "Understanding Mantras") - sur 86 pages cependant - ne prétend pas à l'exhaustivité, encore ne cite-t-elle point les sources indiennes...

Ceci nous incite à la modestie quant à ces quelques pages, dans lesquelles nous espérons simplement n'avoir rien oublié de vraiment essentiel. Si pourtant tel était le cas, ce qui est d'ailleurs bien possible, l'auteur serait alors redevable d'une réparation selon l'usage en matière de récitation mantrique.

Qu'on lui épargne au moins d'avoir à réécrire son texte... à l'envers !

TITRES PARUS

CHEZ LE MEME EDITEUR

127 [illegible]
150 panthéon hindou

157 accessoires
200 lettre sans cut
464 le Soi

422 un autre de Shakti

260 caractères sanskrits
[illegible] BîjA

410 mantra pour éveiller la Kundalini

DIFFUSION ROSICRUCIENNE

COLLECTION ROSE-CROIX

- *Alchimie mentale,* par Ralph Maxwell Lewis
- *C'est à toi que je confie,* révisé par Sri Ramatherio
- *Les Demeures de l'âme,* par Harvey Spencer Lewis
- *Le Disciple et Shamballa,* par Raymund Andrea
- *Les Doctrines secrètes de Jésus,* par Harvey Spencer Lewis
- *L'Empoisonnement mental,* par Harvey Spencer Lewis
- *L'Idéal éthique des Rose-Croix,* par Serge Toussaint
- *La Maîtrise de soi et le destin, avec les cycles de la vie,* par Harvey Spencer Lewis
- *Messages d'une Initiée de la Rose-Croix,* par Jeanne Guesdon
- *Mystiques en prière,* compilé par Many Cihlar
- *L'Ontologie des Rose-Croix,* par Serge Toussaint
- *L'Ordre de la Rose-Croix A.M.O.R.C. en questions*
- *Le Sanctuaire Intérieur,* par Ralph Maxwell Lewis
- *Sous les auspices de la Rose-Croix, qu'il en soit ainsi !* par Christian Bernard
- *Symboles secrets des Rosicruciens des 16e et 17e siècles*
- *La Technique du Disciple,* par Raymund Andrea
- *La Technique du Maître,* par Raymund Andrea
- *La Trilogie des Rose-Croix : Fama Fraternitatis - Confessio Fraternitatis - Noces Chymiques de Christian Rosenkreutz*
- *La Vie mystique de Jésus,* par Harvey Spencer Lewis
- *Zanoni ou la Sagesse des Rose-Croix,* par Sir E. Bulwer Lytton

COLLECTION MARTINISTE

- *Ecce Homo,* par Louis-Claude de Saint-Martin
- *De l'esprit des choses* - Tome I, par Louis-Claude de Saint-Martin
- *De l'esprit des choses* - Tome II, par Louis-Claude de Saint-Martin
- *L'Homme-Dieu,* par Jean-Baptiste Willermoz
- *Le Ministère de l'Homme-Esprit,* par Louis-Claude de Saint-Martin
- *Le Nouvel Homme,* par Louis-Claude de Saint-Martin
- *Saint-Martin, le Philosophe Inconnu,* par Jacques Matter
- *Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'homme et l'univers,* par Louis-Claude de Saint-Martin
- *Le Temple du cœur,* par Louis-Claude de Saint-Martin
- *Traité sur la réintégration des êtres,* par Martines de Pasqually
- *Les Voies de la Sagesse,* par Louis-Claude de Saint-Martin

Collection Université Rose-Croix Internationale

- *Entre Orient et Occident, quelle spiritualité ?* par Philippe Laurent
- *Féminin actif, féminin solaire,* par Valérie Dupont
- *Les Glandes endocrines et notre santé,* par le Dr Paul Dupont
- *L'Héritage spirituel de l'ancienne Égypte,* par Christian Larré
- *Le Karma,* par Thierry Guinot
- *Les Mystères de la mort et de la réincarnation,* par Philippe Deschamps
- *Les Oligo-Éléments, équilibre vital,* par le Dr Paul Dupont
- *Le Pèlerinage à Compostelle : une quête spirituelle,* par Michel Armengaud
- *Propriétés physiques et psychiques des huiles essentielles,* par le Dr Paul Dupont
- *Le Stress et la découverte de soi,* par le Dr Paul Dupont
- *L'Univers des mantras,* par Thierry Guinot
- *Les Vitamines, source de vie,* par le Dr Paul Dupont
- *La Voie cathare,* par Bertran de La Farge

Collection Spiritualités, Arts et Sciences

- *Dieu est l'amour le plus pur. Ma prière, ma contemplation,* par Karl von Eckartshausen
- *Lettres à un disciple,* par R. A. Schwaller de Lubicz
- *Le Livre des Sages,* par Éliphas Lévi
- *Le Massage intégral du bébé et de l'enfant,* par Ch. Colonna-Césari
- *Mysticisme,* par Evelyn Underhill
- *La Nuée sur le Sanctuaire,* par Karl von Eckartshausen
- *Les Petits Points bleus du Bon Dieu,* par Guy Bourhis
- *Les Portes de l'Avenir,* par Éliphas Lévi
- *Quetzalcóatl,* par Susana Caron
- *Les Sciences maudites,* sous la direction de F. Jollivet Castelot

Généralement considéré comme un inextricable fouillis de formules magiques échappé du cœur de l'Asie, le mantra représente en réalité une doctrine complète : c'est la seule théologie de la Parole qui ait su rester vivante jusqu'à notre époque.

Mis à part des œuvres de vulgarisation, fatalement insuffisantes, des traités indiens réservés aux seuls orientalistes, ou des comptes rendus de recherches, nécessairement fragmentaires, cette matière ne faisait l'objet d'aucune publication à la fois complète et accessible.

Le présent livre constitue à ce jour l'ouvrage occidental le plus étendu exclusivement consacré au sujet. Il ne prétend cependant pas tout dire, ni surtout enseigner la pratique. Mais il traite les mantras de façon méthodique, avec le souci constant d'expliquer, de faire le point, en un mot d'éclairer ce monde aussi complexe que fascinant.

KS-302-410

ISBN 2-908534-68-1

9 782908 534689

39,50 €