

1993 hinzuweisen: Jörg Möller. “Spiel und Sport am japanischen Kaiserhof im 7. bis 14. Jahrhundert.”

Elise GUIGNARD

Marzenna CZERNIAK-DROŹDŹOWICZ: *Pāñcarātra Scripture in the Process of Change. A Study of the Paramasaṃhitā*. Vienna 2003. (*Publications of the De Nobili Research Library*, vol. XXXI). Prix non indiqué.

La tradition vishnouite pāñcarātra apparaît dès une époque ancienne, dans une portion du *Mahābhārata*, le *Nārāyaṇīyaparvan*, dont les recherches les plus récentes situent l’élaboration progressive entre le 3^e et le 5^e siècle de notre ère. Au 8^e siècle (sans doute), l’advaitin Śaṅkara, dans son commentaire des *Brahmasūtra*, critique l’abondance des contradictions dans les thèses des “tenants de la vue finale pāñcarātra”, preuve de l’importance qu’il accorde à cette tradition. Or le pāñcarātra reste encore trop peu connu, en dépit des travaux qui se multiplient dans ce domaine depuis une trentaine d’années, notamment depuis la traduction anglaise, par Sanjukta Gupta, du *Lakṣmītantra*, parue en 1972. On ne peut donc que saluer une nouvelle publication qui porte sur cette tradition, et, plus précisément, propose l’étude globale de l’un de ses textes, la *Paramasaṃhitā* (*ParS*), puisque tel est l’objet du livre de M. Czerniak-Drożdżowicz (M. C.-D.) ici recensé.

La *ParS* ne figure pas au nombre des saṃhitā pāñcarātra réputées les plus anciennes, tant chez les tenants du pāñcarātra que dans l’indologie moderne, et qui sont les *Sāttvata*-, *Jayākhyā*- et *Paṇḍara-saṃhitā*. S. Krishnaswami Aiyangar en a publié l’édition et la traduction anglaise en 1940, à Baroda (Gaekwads Oriental Series 86). G. Oberhammer et M. C.-D. en ont examiné quelques aspects dans deux contributions au volume 3 des *Studies in Hinduism* (2002) de Vienne.

L’ouvrage de M. C.-D. comporte trois sections. La première traite de la date et de la “structure” de la *ParS*. Ce texte, que cite Yāmunācārya (10^e–11^e siècle), avec mention de son titre, serait “apparu” avant 1000 de notre ère (p. 28). Sa composition dans le sud de l’Inde “n’est pas improbable”, car il suit le calendrier *amānta*, qui y est largement en usage et selon lequel les mois finissent avec la pleine lune. M. C.-D. se garde de faire de ce point un indice déterminant,

car ce calendrier était aussi utilisé dans certaines régions du nord du sous-continent.

Selon M. C.-D., la *ParS* ne donne pas l'impression d'un exposé logiquement ordonné. Son analyse détaillée y détecte de nombreuses discrédances et "incohérences" et la conduit à distinguer deux "structures" superposées, en fait, pourrait-on dire, deux couches textuelles, la seconde correspondant au travail d'un "réviseur" (*reworker*, pp. 37, 95, etc.), parfois simplement qualifié d'auteur (p. 98). La première couche, plus ancienne et de caractère rituel, exprimerait "une façon de penser tantrique" (p. 35). Il s'agirait du texte "original", dont certains chapitres (par exemple, 13–16) auraient été conservés tels quels (cf. p. 72). La deuxième, plus "orthodoxe" et dévote, concernerait surtout les obligations religieuses quotidiennes du croyant. Plus récente, elle montrerait un vishnouisme proche de celui que l'on trouve dans le *Nārāyaṇīyaparvan* et la *Bhagavadgītā* (cf. pp. 35, 42, 96 notamment). Elle se matérialiserait dans des chapitres entiers, dans des passages plus ou moins longs et se manifesterait aussi par des ajouts et interpolations brèves que M. C.-D. attribue parfois explicitement au réviseur, parfois non (pp. 42, 182). La plus grande partie de la première section du livre est consacrée à l'affectation systématique des différentes parties du texte à l'une des deux couches, chapitre par chapitre, passage par passage. M. C.-D. souligne à juste titre que l'idée même de modifier les textes était traditionnellement acceptable, car il fallait adapter l'enseignement aux différentes catégories d'individus et à l'environnement socio-religieux. Comme on le sait, la *Jayākh-yasaṃhitā*, un autre texte pāñcarātra, évoque explicitement ce processus d'adaptation des textes.

La deuxième section de l'ouvrage examine les "idées théologico-philosophiques" de la *ParS*, constamment à la lumière de la thèse de la structure double du texte. Elle se divise en deux parties: Dieu et l'âme. La *ParS* enseigne que l'homme ne peut percevoir la forme transcendante (*pāramārthika*) du dieu et doit donc honorer ce dernier sous des formes perceptibles, révélées à lui, et dont certaines sont "subtiles", d'autres "grossières". Pour créer l'univers, le dieu se munit d'un corps subtil (*sūkṣmaśarīra*) et s'équipe des cinq "pouvoirs" (*śakti*), qui sont les cinq sens divins de la perception (p. 111). Ces pouvoirs jouent un rôle notable dans le processus de la création, alors que la fonction des quatre *vyūha* ("émanations") divins, bien connus par d'autres textes pāñcarātra, n'y est pas claire, semble-t-il. La dichotomie des deux structures apparaît, selon M. C.-D., dans deux passages du chapitre 2 qui concernent la création: le premier correspondrait à un exposé marqué par le sāṃkhya, le second serait l'"original", nettement plus imprégné de tantrisme.

Puis, en s'aidant d'autres sources pāñcarātra, M. C.-D. examine le rôle des mantras (attirer dieu et permettre de réaliser ses propres buts), et celui des mudrā (éloigner les obstacles dans le culte). Elle présente ensuite un aperçu du culte de temple, que décrivent les chapitres 18 à 23 de la *ParS* (iconographie dans 23), résumé un peu court (pp. 128–129) qui ne permet guère d'apprécier l'intérêt et les éventuelles particularités de ce culte.

Dans la deuxième partie de la seconde section, M. C.-D. examine la nature de l'âme et sa place dans le saṃsāra, puis les moyens du salut, c'est-à-dire l'initiation (*dīkṣā*), le yoga et la dévotion (*bhakti*). La *ParS* prescrit trois initiations graduées: la première (*samaya*) qualifie le dévot pour les règles de la vie quotidienne; la deuxième (*granthadīkṣā*) permet de recevoir la connaissance du tantra; la troisième (*mantradīkṣā*) permet de rendre le culte. La présentation de la *ParS* est inhabituelle par rapport à celle des textes "tantriques", car elle décrit l'initiation seulement comme un moyen de concentration et y omet plusieurs éléments qui sont fondamentaux dans ces textes. Aux trois initiations, la *ParS* ajoute celle destinée aux "seigneurs" (*īśvara*), c'est-à-dire aux riches et puissants, applicable aux rois, aux deux-fois-nés qui ont un statut de roi et aux śūdra fortunés. Cette initiation comprend les cérémonies de la "matrice d'or" (*hema-garbha*, *hiraṇyagarbha*) et du *tulābhāra*. Au cours de la première, l'impétrant renaît symboliquement et reçoit de nouveau les saṃskāra. Au cours de la seconde, il offre l'équivalent de son poids en or.

Quant au deuxième moyen de salut, le yoga, M. C.-D. ne se limite pas à rendre compte du chapitre 10, que la *ParS* consacre à cette technique, mais elle examine aussi, utilement, comment les techniques de la méditation sont mises en oeuvre dans le rite même. Soulignons que le réfrènement (*yama*) de la chasteté (*brahmacarya*), qui appartient à ce yoga, consiste simplement à se garder d'unions répréhensibles, ce qui revient à conserver une activité sexuelle sous une forme acceptable par la société. Cela éloigne la *ParS* de l'abstinence totale que prescrit, par exemple, l'*Ahīrbudhnyasaṃhitā* pāñcarātra (31, 21) et la rapproche de la chasteté que prône le *Vimānārcanakaḥ* (*Marīcisamhitā*) vaikhānasa et qui est demandée à des maîtres de maison, non à des renonçants. L'on peut aussi observer que l'attitude de concentration qui conduit le dévot à penser au dieu comme s'il le voyait, le touchait et l'entendait (p. 162) rappelle le comportement des yogin *asaṃbhakta*, que décrivait le *Vaikhānasasmārtasūtra* (postérieur au 4^e siècle et sans doute antérieur au 8^e siècle): "[...] De l'oeil, ils voient la forme de la divinité. Du nez, ils jouissent de (son) parfum. De la main, ils saluent la divinité". Comportement analogue, d'ailleurs, à celui que décrivait le *Paripāṭal* et les hymnes des saints-poètes (*ālvār*) tamouls.

Le troisième moyen de salut est la dévotion. La *ParS* la décrit comme comportant huit “membres”. Notons que cet octuple aspect est assez fréquent dans le vishouisme: par exemple, le *Kriyādhikāra*, texte vaikhānasa situable entre le 10^e et le 14^e siècle présente une division comparable. M. C.-D. met en contraste la dévotion et la tradition tantrique et range la première du côté des traditions vishnouites “orthodoxes”. Lorsque la *ParS* a emprunté à “l’ancienne tradition des bhāgavata” (p. 183), c’est à travers un système de référence plus récent (quoique ce système puise dans des textes anciens comme la *Bhagavadgītā* et le *Nārāyaṇīya*). De même, les rapports de la *ParS* avec la dévotion des ālvār seraient passés par l’intermédiaire de la tradition śrīvaiṣṇava tardive (dont la doctrine se trouve formulée dans l’oeuvre de Rāmānuja).

La troisième section de l’ouvrage traite de la présentation des devoirs quotidiens du dévot vishnouite. La *ParS* (3, 37) distingue huit aspects dans l’observance, le *vidhi*, comme le fait la *Pādmasaṃhitā*, un autre texte pāñcarātra. Mais, dans la *ParS*, cette division, semble un peu abstraite: si certains de ses chapitres et passages paraissent l’illustrer, elle n’y est pas développée dans l’ordre que présente 3, 37 ni systématiquement.

Le premier aspect de l’observance est le *samaya*, c’est-à-dire l’ensemble des règles générales du comportement, qui concernent la religion (pensée tournée vers le dieu, etc.) et la morale (choix des fréquentations, abstention d’alcool et de viande, etc.). Le deuxième, *samācāra*, regroupe l’ensemble des obligations religieuses. Il possède deux formes, *ācāra* et *samācāra* proprement dit. L’*ācāra* s’adresse à tous les dévots de Viṣṇu, que désigne le terme *bhāgavata*. Il comprend les bains quotidiens, le culte rendu au dieu une ou trois par jour, les cultes supplémentaires des jours fastes et autres obligations. Le *samācāra* proprement dit est réservé aux initiés. Les obligations y sont comparables à celles de l’*ācāra*, mais imposent la récitation d’un plus grand nombre de mantras. La troisième observance, la récitation de textes sacrés (sans doute védiques et autres) (*svādhyaṇya*), n’est pas vraiment décrite dans le *ParS*. La quatrième observance est la collecte des substances du culte (*dravyasaṃgraha*). La cinquième, qui est la purification (*śuddhi*), se trouve insérée dans la description de la précédente et lui est étroitement associée. Le dévot purifie son corps par l’ingestion de petites gorgées d’eau (*ācamana*), des aspersion sur lui-même et des *mudrā*. Il purifie aussi le lieu du culte et les récipients.

La sixième observance est le culte (*ārādhana*) du dieu, aussi nommé “sacrifice” (*yāga*), déjà mentionné dans le deuxième ensemble d’observances, celui des obligations religieuses. La *ParS* décrit cet ensemble séparément et en détail (dans le chapitre 4). Le déroulement en est proche de celui connu dans les autres

manuels de ce genre. Les préparatifs comprennent notamment le “liage des directions” (*digbandhana*), puis une purification de soi que les autres textes nomment le plus souvent “purification des éléments” (*bhūtaśuddhi*), suivie de méditation et de l’installation mentale d’un “trône sacrificiel” (*yāgapīṭha*). La septième observance consiste en récitation de cantiques (*stuti*, *stotra*) envers la divinité, mais ne se trouve spécifiquement présentée dans aucun chapitre. La méditation, huitième et dernière observance, (*dhyāna*), ne se trouve vraiment évoquée, nourrie de dévotion, que dans le chapitre 24.

M. C.-D. compare cet ensemble des huit observances avec celui, plus connu et plus ancien, des cinq temps (*pañca kāla*) de la journée dévote *pāñcarātra*. L’octuple série intègre les éléments de la quintuple. Mais elle sépare la collecte des substances et la purification, alors que la série quintuple les rassemble dans le deuxième *kāla*. Elle ajoute deux éléments supplémentaires, *samaya* et *stuti*. Peut-être, nous explique M. C.-D., la quintuple division était-elle destinée aux vishnouites initiés alors que l’octuple s’adressait aussi aux non initiés, puisqu’elle comprenait des règles générales du comportement (*samaya*) et des obligations religieuses destinées aux non initiés (c’est la première section du *samācāra*). Avec cette comparaison se termine l’ouvrage, de façon un peu abrupte.

Comme on le voit, le livre de M. C.-D. résulte de recherches sérieuses et patientes. Sa présentation ordonnée dégage plusieurs pôles d’intérêt importants dans le texte. Elle indique aussi certaines des difficultés auxquelles le lecteur peut se heurter. Plusieurs des sujets abordés mériteraient un enquête plus large. Ainsi, un examen un peu plus poussé de la formation et de l’emploi du *jitaṃtestotra* permettra peut-être de mieux situer dans l’histoire ce cantique, et par conséquent la *ParS*, qui en enjoint la récitation. Outre les textes que mentionnent M. C.-D., la *Jayākhyasamhitā*, texte *pāñcarātra* réputé ancien, ordonne la récitation du *jitaṃta* et en cite le premier verset (cf. 13, 223cd–224ab; 20, 346cd–347ab). Yāmunācārya, dans son *Stotraratna*, aurait été influencé par ce cantique, selon V. Varadachari (*Agamas and South Indian Vaisnavism*, 1982, p. 299). Le corpus “médiéval” d’une autre grande tradition vishnouite, celle des vaikhānasa, sauf dans ses textes les plus anciens, enjoint, lui aussi, la récitation (partielle ou complète) rituelle, voire mantrique du *jitaṃtestotra*. Pour prendre un autre exemple, l’on peut rapprocher la *ParS* du corpus vaikhānasa au sujet du rôle rituel des groupes sociaux qu’elle identifie comme *sūdra*: leur intégration dans le tableau (très rhétorique) des classes (*varṇa*) admises au patronage rituel forma sans doute une légitimation textuelle vitale pour les prêtres, car ces derniers en étaient

en fait les clients, même si leurs propres recueils rituels donnent d’eux-mêmes une présentation plus flatteuse.

Parfois, certains éclaircissements eussent été utiles. Ainsi, dans l’ensemble des huit observances, le groupe qui va du troisième au huitième ne concernerait que les initiés, selon M. C.-D. (p. 186). Cependant les sixième et septième, qui sont, respectivement, le culte et les cantiques, relèvent aussi de l’*ācāra*, c’est-à-dire de la deuxième observance telle que doivent la pratiquer les bhāgavata, qui sont des non initiés. On eût aussi apprécié plus d’explications sur un point théologique important: grâce à la cérémonie de l’installation rituelle, “*the images become the receptacles of god’s śaktis. Due to these śaktis god himself is present in his images*” (p. 128).

L’ouvrage de M. C.-D. est donc dans l’ensemble très stimulant. Toutefois, l’hypothèse de la structure double de la *ParS*, et plusieurs des questions qui lui sont liées, réclament une discussion. L’idée d’une révision systématique d’un texte ancien par un auteur unique n’a, par elle-même, rien d’invraisemblable, mais les raisons qui conduisent à l’appliquer à la *ParS* ne convainquent pas toujours le lecteur. Tout en soulignant à nouveau les mérites du livre ici recensé, l’on s’étendra un peu à ce sujet, car il soulève des questions de méthode importantes et plus générales, et dont la mise en lumière peut être utile.

Évoquons d’abord les principes qui sous-tendent l’hypothèse principale du livre, celle de la “structure double”. Le constat de “contradictions”, voire d’incohérences, dans la *ParS* ne prouve rien. Ce texte n’appartient pas à une discipline traditionnelle rigoureuse, telle l’épistémologie, où la cohérence de la pensée et de la présentation formerait une exigence fondamentale. Par ailleurs, le souci d’homogénéité de la présentation varie selon les auteurs sanskrits: alors que certains cherchent la synthèse, d’autres se satisfont du syncrétisme et présentent des positions variées, qu’ils ne jugent pas contradictoires. Ainsi, l’auteur unique de l’*Ahīrbudhnyasamhitā*, un autre texte pāñcarātra, fournit dans le même chapitre trois vues différentes sur les “émanations” (*vyūha*) divines, d’après une démonstration assez convaincante de Bock-Raming (*Untersuchungen zur Gottesvorstellung [...]*, Wiesbaden, 2002). En outre, il est tout à fait possible que des interpolations se soient agglomérées à la *ParS*. Certes il eût fallu, pour évaluer l’ampleur de ce phénomène dans la *ParS*, mesurer la consistance et les fluctuations éventuelles du texte à travers les manuscrits, dans la mesure du possible et sans vouloir aboutir nécessairement à une édition critique. Or M. C.-D. ne donne pas d’indication sur le nombre des manuscrits disponibles et semble n’en avoir consulté qu’un (cf. p. 34).

La thèse de la structure double repose sur une opposition entre tantrisme et dévotion (rangée du côté de l’“orthodoxie”), le premier ayant fourni le noyau ancien de la *ParS*, la seconde marquant l’apport du réviseur. Cette dichotomie supposait une définition soigneuse de chacun de ses termes, que le lecteur ne trouvera pas dans l’ouvrage. D’éminents spécialistes, tel A. Padoux, avouent la difficulté à définir le tantrisme. L’on ne voit guère en quoi la dévotion même est plus orthodoxe que le tantrisme. Certains auteurs modernes vont jusqu’à soutenir qu’elle est anti-brahmanique et exprime une contestation sociale. Comment peut-on soutenir que le tantrisme “ancien” fut imperméable à la dévotion? L’on comprend mal, aussi, en quoi les textes pouraniques et le *Mahābhārata* peuvent être considérés comme des sources spécifiques à la “*strictly brahmanical tradition*” (p. 37).

Dans le cas du pāñcarātra, ces questions prennent une dimension particulière. Il n’est pas prouvé que les quelques textes pāñcarātra antérieurs aux 11^e siècle (la *ParS* comprise) qui nous sont parvenus reflètent une évolution pan-indienne uniforme de cette tradition. Pour adopter la terminologie linguistique, l’on doit considérer, outre la diachronie, la possibilité de la “diatopie”, la diffusion géographique expliquant des divergences dans la même tradition. Dans le cas d’une discipline dont le sujet est plus dégagé des contingences socio-historiques, telle la grammaire ou les doctrines philosophiques, par exemple, le facteur diachronique est probablement prépondérant, encore que la vitesse de diffusion de ce genre de textes varie aussi selon des conditions purement “mécaniques” (distance géographique, existence ou non de mécénats régionaux qui favorisent la transmission, épanouissement de la discipline, etc.). Mais la diatopie possède sans doute un rôle plus important dans le cas de disciplines qui, comme le rituel, sont plus ancrées dans les pratiques et plus soumises à des pressions concrètes: la tradition existe alors à travers ses incorporations locales et l’on ne peut facilement dissocier son évolution des endroits singuliers de son emprise et de son épanouissement historique. Il est donc très difficile de dresser un tableau évolutif global de traditions comme celle du pāñcarātra.

Or M. C.-D. semble tenir pour acquise l’évolution globale du moins au plus “orthodoxe” et elle applique ce modèle général au pāñcarātra. Cependant les situations varient sans doute, d’une tradition à l’autre, mais aussi à l’intérieur d’une même tradition, en différentes situations régionales et autres. L’emploi un peu laxiste du terme “*early*” empêche de bien discerner les choses chronologiquement: ainsi le témoignage de Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha, du 10^e–11^e siècle, est dit évoquer le pāñcarātra ancien (“*early*”), qui serait non-dualiste. M. C.-D. va

jusqu'à parler, pour cette période ancienne, des "*Pāñcarātric Advaitic ideas about the production of the individual souls from the Highest*" (p. 183)!

Un autre présupposé de M. C.-D. est l'origine tantrique du pāñcarātra. Le *Nārāyaṇīyaparvan* (du *Mahābhārata*), œuvre sans élaborée entre le 3^e et le 5^e siècle (et que M. C.-D. (p. 98) qualifie d'"orthodoxe" [...]), mentionne cette tradition, sans que l'on puisse d'ailleurs le qualifier lui-même de pāñcarātra. Le pāñcarātra s'y présente sous un jour qui n'a rien de tantrique, mais qui n'est pas strictement "védique" non plus. Si les textes proprement pāñcarātra les plus anciens qui nous sont parvenus contiennent des éléments "tantriques", n'innoveraient-ils pas en cela par rapport au pāñcarātra plus ancien encore? Rien ne permet, en outre, d'affirmer que le pāñcarātra n'était pas dès l'origine étroitement associé à la dévotion. L'archéologie et l'épigraphie semblent même témoigner de cette association. D'ailleurs, M. C.-D. soutient que "des idées pāñcarātra sont visibles dans les oeuvres des ālvār" (p. 184): cela ne revient-il pas à admettre l'existence des liens anciens du pāñcarātra avec la dévotion qui s'exprimait chez ces saints-poètes tamouls du 6^e au 9^e ou 10^e siècle, donc avant la *ParS*? On peut regretter à ce propos que le livre fondamental que Fr. Hardy a consacré à ces poètes (*Viraha-bhakti* [...], Delhi: Oxford University Press, 1983) n'apparaisse même pas dans la bibliographie. Comme nous l'avons vu, M. C.-D. évoque les ālvār principalement à travers le vishnouisme philosophique ultérieur, dont le plus célèbre représentant est Rāmānuja (11^e–12^e siècle). Tout le développement historique du pāñcarātra, sans doute riche et varié, semble ainsi tassé, appauvri, réduit à une opposition entre tantrisme et orthodoxie.

Les conséquences de cette fragilité dans les fondements de l'hypothèse sont nombreuses. Comme il faut révéler plus ou moins souvent la main du réviseur supposé, on fait surgir des contradictions qui n'en sont pas. Ainsi, selon M. C.-D., le verset 93ab de la fin du chapitre 4 "*ties the description into the mentality of the re-worker of the text*" (p. 210, cf. aussi p. 57). En d'autres termes, ce verset réintégrerait le passage qui le précède, aux buts tantriques et intéressés, dans la perspective dévote qui serait celle du réviseur. Mais cette interprétation semble assez artificielle, car l'obtention (*siddhi*) d'un résultat pour ceux-là seuls qui sont pourvus d'une dévotion intense ne contredit pas le fait que le croyant puisse demander au dieu des bénéfices matériels. De même, il est exagéré de considérer les versets 6, 46c–49b comme "incohérents" par rapport au reste du chapitre, donc d'y rechercher l'intervention d'un "*reworker*" tardif (p. 61). Ils soulignent que le culte désintéressé de Viṣṇu apporte, sans demande particulière, richesse et prospérité, mais ils ne s'inscrivent pas en faux contre l'emploi des mantras (1–

45b) et le culte des assesseurs de Viṣṇu (50–56) en vue de résultats matériels spécifiques.

En l'absence d'une définition initiale du tantrisme, M. C.-D. doit fréquemment souligner ce qui lui paraît tantrique, au moyen d'affirmations péremptoires du genre "*This treatment is visibly tantric*" (p. 84), ou de formules un peu compliquées: "*although the idea of worshipping the deity with offering is old and typical of tantric sources, the passage prescribing the iconic forms for worship can be attributed to the reworking*" (p. 53). Or, assez souvent, le caractère "tantrique" en question est peu significatif. Ainsi, M. C.-D. (p. 75) considère qu'un passage contient des détails techniques "de nature principalement tantrique", dès lors qu'il prescrit l'emploi important de mantras et des rites tels que l'imposition (*nyāsa*) de mantras, le retrait symbolique du corps physique et la création d'un corps mantrique à sa place. Même s'il s'agit certes de techniques d'origine "tantrique", l'on sait que des traditions très peu tantriques, telles celle des *smārta* et des *vaikhānasa*, les intégrèrent largement à partir d'une certaine époque.

M. C.-D. juge le chapitre 10 des plus représentatifs quant au travail d'harmonisation "des deux modèles de pensée religieux" qu'aurait effectué le réviseur supposé (p. 66). Certes l'auteur de la *ParS* associe dans le yoga différentes composantes que la recherche moderne peut nettement distinguer. Mais, faut-il ajouter, depuis les *Yogasūtra*, vers le début de notre ère, le yoga patañjali a évolué, tout en suivant le cadre de l'exposé ancien du texte fondamental, et cela de plus ou moins près selon les circonstances. Bien avant la période de rédaction de la *ParS*, certaines voies yogiques avaient intégré des éléments "tantriques" ou qui ne figurent pas dans les *Yogasūtra*. Il suffit de mentionner, par exemple, les voies yogiques que décrit le *Vaikhānasasmārtasūtra*. En outre, l'on ne voit pas bien les éléments qui seraient spécifiquement tantriques dans la "seconde description de la pratique yogique", versets 68–79, que M. C.-D. isole du reste du chapitre 10, et dans le contrôle du souffle que ce passage et le chapitre 11 enjoignent.

Pour soutenir sa conception générale du texte, M. C.-D. est à l'occasion contrainte à une interprétation contestable ou qui aurait réclamé une justification. Identifiant les versets 1–71b du chapitre 4 comme formant une partie ancienne (p. 93), c'est-à-dire "tantrique", elle résume ainsi (p. 58) les versets 20–26: "*The devotee's identification of himself with god as the precondition of worshipping him*". Pour appuyer sa compréhension du passage, M. C.-D. propose, dans 23c, la leçon *sa tu devaḥ svayaṃ bhūtvā* au lieu de *sakṛd eva svayaṃ bhūtvā* (et du *sa tu deva svayaṃ bhūtvā* qui provient du manuscrit Kha, leçon qu'Aiyangar rejette) (cf. note 338). Il s'agit pour M. C.-D. de confirmer un poncif "tantrique",

le précepte “Étant devenu le dieu, que l’on rende un culte au dieu”. Or son interprétation semble justement en dissonance par rapport au reste du passage.

Car les versets 20–26 prescrivent la nécessité pour le *sādhaka* de se construire un corps de mantras afin de pouvoir rendre un culte à Hari ([...] *śarīram mantranirmitam // kalpayitvā hareḥ pūjāṃ kartum arhati sādhaḥ* //, 22d–23ab). D’ailleurs, la première partie du verset 24 insiste sur la nette séparation entre la divinité qui reçoit le culte (*pūjya*) et celui qui rend le culte (*pūjaka*): *samānavyavahāre ’pi na pūjyaḥ pūjako ’pi vā* (trad. Aiyangar: “*While capable of being regarded as of the same nature, the worshipper is not the worshipped nor is the worshipped the worshipper*”). La traduction de M. C.-D., “*In normal life there is no worshipped or worshipper*” (note 338, cf. aussi n. 694), ne semble pas satisfaisante. D’une part, elle mésinterprète le texte sanskrit. D’autre part, elle est, par elle-même, difficile à comprendre, car, dans la vie courante, la distinction est nette entre celui qui rend l’hommage et celui qui le reçoit, et, en outre, un dévot vishnouite ne peut guère considérer le culte de dieu comme une activité ordinaire. La variante du manuscrit Kha ne semble pas devoir être retenue. Le verset 25 confirme la claire distinction des deux pôles de la *pūjā*: “Aussi, que l’on rétracte le corps naturel (*prākṛta*) selon l’ordre de la dissolution (cosmique) (*pralaya*), que l’on en émette un autre, pur (*viśuddha*) (celui-là), et que l’on rende (ensuite) le culte au suprême *puruṣa*”. Ce passage paraît donc aller au rebours du poncif tantrique, et sa compréhension par M. C.-D est discutable.

Typiquement, un autre passage, 2, 4–6 (cf. p. 109), souffre particulièrement du travail d’ajustement et d’interprétation du texte qu’opère M. C.-D. Il s’agit de prouver que ce passage suit l’ordre *sāṃkhya* des principes (*tattva*), notamment parce qu’il en dénombrerait vingt-cinq, et par conséquent qu’il est dû au réviseur. Le passage est certes un peu difficile, mais l’*a priori* de M. C.-D. empêche de le considérer avec les vrais problèmes qu’il pose et il y porte la confusion.

La traduction (note 277) ne permet pas de savoir comment le nombre de vingt-cinq principes est obtenu. Il semble qu’il faille inclure *kṣetrajña*, que le texte comprend visiblement parmi les principes (6cd), et rejeter *kṣetra*. Cela est laissé à la sagacité du lecteur. La traduction identifie *kṣetra* à *avyakta* et *prakṛti*. Or, selon le texte (4d), *prakṛti* est dite *vyakta*, et non *avyakta*, mais M. C.-D., dans sa traduction même, transforme le *vyakta* de 4d en *avyakta*, ce qui lui permet de l’identifier à l’*avyakta* (“*unmanifested*”) qui commence le composé de 5a.

Dans le verset 5 (b), le nombre cinq (*pañca*) est nettement situé en dehors du composé qui le précède et qui comporte cinq membres: *avyakta*, *buddhi*,

ahaṃkāra, *bhūta* et *mātra*. (Notons que cet ensemble quintuple se trouve dans 1, 40cd, où les cinq termes sont identifiés comme les cinq *rātra*). Mais se pose la vraie question du sens à accorder à *bhūta* et *mātra*, car l'énumération des principes comporte aussi les *mahābhūta* (5d). M. C.-D. tranche cette question en faisant de *bhūta* et *mātra* un terme unique auquel elle associe exclusivement le nombre cinq. Elle traduit alors “*the five subtle elements*”, ce qui renvoie implicitement aux *tanmātra*, à mettre en contraste avec les “*five gross elements*” (c’est-à-dire les *mahābhūta*) qui sont ensuite mentionnés. Cette solution laisse cependant inexplicable la distinction *bhūta* / *mātra* de 1, 40cd, deux termes dont le sens précis reste ici énigmatique.

Ce passage elliptique soulève donc de réelles interrogations. Il semble plus intéressant de mettre ces dernières en évidence que d’en réduire la portée par un interprétation *a priori*, une révision du texte de l’hypothétique réviseur et un lapsus de lecture. On pourrait penser que l’énumération des principes y montre deux plans métaphysiques, le premier considéré comme *vyakta* par rapport à la divinité suprême, le second comportant *avyakta* et autres principes qui relèveraient du domaine créé. Une discussion à ce sujet dépasserait les limites de cette recension.

Les citations du texte de l’édition font l’objet de nombreuses corrections, parfois dénuées d’utilité, sans que les justifications soient données. Un seul manuscrit a été employé, auquel Aiyangar avait recouru pour son édition. Certaines corrections tendent à normaliser la grammaire du texte, ce qui en fait perdre de vue les particularités: par exemple, *eṣaḥ sarvapāpa-* corrigé en *eṣa sarvapāpa-* (n. 136), *sr̥ṣṭir iyaṃ* pour *ayaṃ* (p. 83). A l’occasion, M. C.-D. enrichit la doctrine du texte: ainsi la correction *aupacārikam* (traduit par “*metaphorical*”) pour *aupakārikam* (“*which is intended for our benefit*”, trad. Aiyangar) dans 24, 4c (cf. n. 244) est d’un effet assez important dans l’interprétation: “*So god is here present but his form is somehow conventional, to some extent devoid of reality*” (p. 163). Cette interprétation semble cependant contredire l’assertion selon laquelle, dans la *ParS*: “*it is understood that god himself is really present in it* [c’est-à-dire dans l’image concrète]” (p. 128). Le passage 24, 4–6b, qui contient ce verset, est traduit de deux façons un peu différentes (comparer p. 102 et note 355).

Notons enfin que les diverses citations du texte édité ou corrigé posent quelques problèmes. Par exemple, M. C.-D. rejette le *parārdhā* de l’édition, lui préférant le *parārthā* du manuscrit (note 275), mais, p. 109, c’est le terme rejeté qu’elle traduit, “*immeasurable*”, alors qu’elle traduit, plus loin, la leçon choisie (“*serving the purpose of another*”, p. 110). Un autre passage, 24, 3–7, montre

des différences mineures au gré de ses diverses citations partielles (comparer les notes 187, 244, 274, 355, 513).

Le livre de M. C.-D. résulte d'un important travail, qu'il faut souligner. L'ouvrage est bien écrit et se lit facilement. Il a le mérite de poser certaines questions utiles. Il est souvent très intéressant, même dans les passages dont on ne partage pas le point de vue. Il résume le texte systématiquement et met en évidence les interpolations possibles, ainsi que les variations dans les points de vue de la *ParS*. Sa principale faiblesse tient au parti-pris *a priori* de montrer une double structure et d'opposer dévotion orthodoxe et "tantrisme" dans ce texte, sur des bases peu sûres et sans définitions solides. L'application répétitive de cette idée préconçue voile la lecture. Elle empêche d'examiner objectivement et avec attention les nuances textuelles et doctrinales de la *ParS*, si bien que l'on voit mal la place de cette œuvre pāñcarātra dans sa tradition et que l'on ne peut en mesurer le réel intérêt historique. Elle prévient, aussi, de nombreuses interrogations, qui auraient pu être formulées, notamment, sur la base de comparaisons avec d'autres textes pāñcarātra ou d'autres traditions. Alors qu'une traduction de la *ParS* était depuis longtemps publiée, le lecteur pouvait espérer un peu plus d'ouverture et de curiosité.

Gérard COLAS (CNRS-Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud)

Sadananda DAS / Ernst FÜRLINGER (Eds.): *Sāmarasya: Studies in Indian Arts, Philosophy, and Interreligious Dialogue – In Honour of Bettina Bäumer*. New Delhi: DK Printworld, 2005. xli + 626 pp., ill. ISBN 812460338-3.

This impressive volume is a collection of articles that honours the Austrian scholar Bettina Bäumer. Semi-resident of Varanasi for the past forty years, Bettina Bäumer is bicultural in a way that finds very few parallels among the living western scholars of Indian religions. The combination of topics reflect the breadth of the honoree's own interest and her commitment to building bridges between two worlds, and the editors point out in the preface that the three sections grouping papers with somewhat similar agendas represent precisely the main fields of her work: Indian philosophy and spirituality, Indian arts and aesthetics and interreligious and intercultural dialogue.