Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 40 (1986)

Heft: 2

Artikel: Les membres de iva

Autor: Brunner, Hélène

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-146759

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 26.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LES MEMBRES DE ŚIVA

HÉLÈNE BRUNNER

Dans la forme tantrique du culte de Śiva, celle que l'on trouve exposée dans les *Āgama* de l'école dualiste dite «du Sud» comme dans les *Tantra* de l'école moniste dite «du Nord»[1], celle que les traités *śākta* ont retenue, celle enfin

1 Les appellations «du Sud» et «du Nord» accolées aux deux écoles śivaïtes principales indiquent la région où chacune a fini par se cantonner, non celle où elle est née. Par ailleurs, la distinction entre des *Āgama* dualistes et des *Tantra* monistes n'a guère de raison d'être, les *Āgama* parlant le plus souvent d'eux-mêmes comme de *Tantra;* nous ne la maintenons que pour nous conformer à une tradition du Sud, maintenant bien établie.

Cet article se fonde surtout sur les *Āgama* et les manuels de l'école dualiste. On s'est efforcé de renvoyer à peu près uniquement à ceux qui sont aisément accessibles, en particulier aux *Āgama* ou études qui ont paru dans les Publications de l'Institut Français de Pondichéry (IFI), ainsi qu'aux textes édités en Inde récemment en écriture *nāgarī.* Les indications bibliographiques correspondantes sont regroupées ci-dessous, avec les abréviations utilisées dans les notes:

Aj I et *Aj* II:	*Ajitāgama,* éd. crit. par N. R. BHATT, Publ. IFI No 24, Pondichéry; vol. I, 1964, vol. II, 1967.
MatP:	*Mataṅgapārameśvarāgama,* avec le comm. de Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha, éd. crit. par N. R. BHATT; – *vidyāpāda (vp),* Publ. IFI No 56, Pondichéry 1977 – *kriyā-, yoga-* et *caryāpāda (kp, yp, cp),* Publ. IFI No 65, Pondichéry 1982.
Mṛg, kp et *cp:*	*Mṛgendrāgama (kriyāpāda* et *caryāpāda),* avec le comm. de Bhaṭṭa Nārāyaṇakaṇṭha, éd. crit. par N. R. BHATT, Publ. IFI No 23, Pondichéry 1962.
Id.:	*Mṛgendrāgama, Section des Rites et Section du Comportement,* Trad., Intr. et Notes par Hélène BRUNNER-LACHAUX, Publ. IFI No 69, Pondichéry 1985.
Mṛg, vp et *yp:*	*Mṛgendrāgama, Sections de la Doctrine et du Yoga,* avec la *vṛtti* de Bhaṭṭa Nārāyaṇakaṇṭha et la *dīpikā* d'Aghoraśivācārya, Trad., Intr. et Notes par Michel HULIN, Publ. IFI No 63, Pondichéry 1980. (On trouvera là, p. 382, les indications bibliographiques concernant les deux éditions de ce texte.)
PKām:	*Kāmikāgama, pūrvabhagaḥ* (éditeur C. Swāmināthaśivācārya), Madras 1975.
Rau I et *Rau* II:	*Rauravāgama,* éd. crit. par N. R. BHATT, Publ. IFI No 18, Pondichéry; vol. I, 1961, vol. II, 1972.
SārK:	*Sārdhatriśatikālottarāgama,* avec le comm. de Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha, éd. crit. par N. R. BHATT, Publ. IFI No 61, Pondichéry 1979.

qui est mise en œuvre dans l'immense majorité des temples de l'Inde contemporaine, on voit toujours le Dieu accompagné de cinq ou six Puissances qui lui sont inséparablement liées et que l'on nomme ses «Membres» (Aṅga). Ce sont, dans un ordre immuable pour les quatre premiers: le Cœur (Hṛdaya), la Tête (Śiras), la Touffe (Śikhā), la Cuirasse (Varman), les Yeux (Netra), qui peuvent manquer, et l'Arme (Astra). Les pages qui suivent tentent de préciser, du point de vue des *Āgama* dualistes, le statut et la fonction de ce groupe de divinités.

Nous suivrons d'abord le déroulement du culte, en nous bornant au culte quotidien – car les autres, ceux que l'on accomplit dans certaines occasions spéciales, n'en sont que le développement –, et, dans le culte quotidien, en n'envisageant que le culte extérieur – car le culte dit «intérieur» qui le précède en reproduit d'avance, sous forme mentale, exactement tous les détails.

Le premier modèle nous sera fourni par celui des *Āgama* dont le nom est le plus connu, le *Kāmikāgama*[2]. Avant d'inviter Śiva à venir siéger dans le support concret où il a choisi de l'adorer, un *liṅga* par exemple, l'officiant lui a préparé un Trône formé par l'entassement de tous les existants du cosmos et couronné par un lotus épanoui dans la coupe duquel sont les trois luminaires: Soleil, Lune et Feu[3]. Sur ce Trône, dont il projette par la pensée les divers éléments sur le socle matériel *(pīṭha)* du *liṅga,* ou qu'il imagine purement et simplement si le culte se fait sur un *maṇḍala,* un Vase d'eau ou toute autre image, il doit installer le Dieu. Cette phase essentielle, sans laquelle aucun acte d'adoration ne pourrait avoir lieu, comprend deux actes distincts: la création du corps divin (qui, dans le *Kāmika,* se fait elle-même en deux temps); et la descente du Dieu transcendant dans ce corps, à partir du lieu

SP1, SP2, SP3: *Somaśambhupaddhati,* Texte, traduction et Notes par Hélène Brunner-Lachaux, Publ. IFI No 25, Pondichéry; vol. I, 1963, vol. II, 1968, vol. III, 1977. (Vol. IV en préparation.)

Vāt: *Vātulaśuddhākhya,* édité deux fois. Nos références utilisent l'édition de Bangalore, publiée en 1958 sous le titre de *Āgamarahasya.*

Pour la liste des *Āgama* fondamentaux *(Mūlāgama)* et des *Āgama* secondaires *(Upāgama)* qui leur sont attachés, voir *Rau* I, Pl. p. xix. Pour une bibliographie plus complète, voir *Rau* II, pp. 223 *sq.* ou *SP3,* pp. 697 *sq.*

2 Les instructions de cet *Āgama* se retrouvent dans le *Mṛgendra* et elles sont suivies scrupuleusement par la plupart des auteurs de traités, en particulier par Aghoraśiva (XII° s.) dont la *paddhati,* qui s'appuie sur celle de Somaśambhu tout en différant d'elle à plusieurs égards, est encore en usage aujourd'hui (*Kriyākramadyotikā,* avec le comm. de Nirmalamaṇi, Cidambaram 1927). On trouve les mêmes dans un *Tantra* de l'école du Nord, le *Svacchanda Tantra* (*SvT,* Kashmir Series of Texts and Studies, Srinagar-Bombay, 1921 à 1935, 5 vol.), où elles s'appliquent à la forme de Śiva nommée Bhairava.

3 *PKām,* 4, 288–324; plus simple en *SP1,* pp. 154–176.

non situé où il est censé résider. Notre *Āgama* demande à l'officiant de faire d'abord apparaître sur le Trône – plus précisément, sur le réceptacle du lotus qui en constitue le sommet – un corps très subtil, sans caractéristiques particulières, qu'il nomme Forme *(mūrti)* et qu'amène à l'existence la prononciation d'un seul *mantra* (le *mūrtimantra*)[4]. Sur la base de cette *mūrti* va se préciser la forme différenciée du Dieu: c'est l'aspect nommé Sadāśiva, bien connu de l'iconographie, avec ses cinq visages, dont chacun porte trois yeux, ses dix bras pourvus de différents attributs, etc.[5]. Le *Kāmika* demande à l'adorateur, non seulement de se représenter cette forme avec intensité (c'est la méditation, *dhyāna*), mais encore de la «créer» en récitant une série de *mantra.* En effet, le corps de Sadāśiva ou, selon une autre perspective, le corps de Śiva nommé Sadāśiva, est fait de la Puissance même de Śiva (sa Śakti)[6], aucune réalité d'ordre inférieur n'entrant dans sa composition[7]. Aussi l'appelle-t-on «corps d'Energie» *(śāktadeha)* plus souvent encore «corps de Mantra» *vidyādeha,* avec *vidyā* dans le sens de *mantra*[8]*).* Les Mantra ici, ce sont les aspects apparemment distincts de la Śakti de Śiva, dont l'ensemble tient lieu de corps au Dieu suprême. Il faut soigneusement les distinguer des soixante-dix millions de Mantra que les *Āgama* et les *Tantra* imaginent dans les mondes supérieurs[9], toujours prêts à répondre à l'appel des hommes. Car ces Mantra-là sont des êtres individuels (des *aṇu*) qui, bien que presque délivrés et donc nantis d'une puissance quasi infinie, gardent une trace d'impureté et ne sont pas faits de pure Puissance[10]. Tout comme eux ce-

4 *PKām,* 4, 325.

5 *PKām,* 4, 326–348; *Aj* I, 20, 159–164; *Rau* I, 10, 30–34; *SPI,* pp. 178–182. Le *Mrg, kp,* 4, 40–540 donne plusieurs possibilités, selon le fruit que recherche l'adorateur.

6 Il s'agit de la Śakti inhérente *(samavetā)* à Śiva, et non de cette Śakti extérieure ou «empruntée» que l'on nomme *parigraha-śakti* et qui, selon les *Āgama* dualistes, n'est autre que la matière première subtile du monde. Voir *SPI,* p. xvi et P.-S. Filliozat, «Le Tattvaprakāśa du Roi Bhoja», in *Journal Asiatique,* CCLIX, 1971 (pp. 247–295), p. 261, *śl.* 3 et comm.

7 Il arrive que l'on envisage pour Śiva des «corps» d'une autre nature. On peut dire par exemple que le corps de Śiva est formé par l'univers entier, ou par les *tattva,* etc. La vision est alors très différente: il s'agit de corps dont la nature n'est pas coessentielle à Śiva, et qu'il occupe, ou pénètre, sans s'identifier avec eux. Dans toute notre étude, le mot «corps» désignera uniquement le *śāktadeha.*

8 Voir *PKām,* 4, 326; *Mṛg, kp,* 3, 13b; *Aj* I, 20, 172b; *SPI,* p. 179, [57*b*] et [57*c*].

L'identité *vidyā* = *mantra* est affirmée à chaque instant et ne fait aucun doute. On la retrouve dans les composés: Vidyeśvara = Mantreśvara, etc.

9 Voir *Mṛg, vp,* 4, 6–8 et P.-S. Filliozat, *op. cit.,* p. 266.

10 Ils relèvent de la catégorie «aṇu», les autres de la catégorie «Śakti». Le Mantra qu'est Śiva lui-même forme la catégorie «Śiva». Ainsi obtient-on une triade à laquelle les maîtres font très souvent allusion.

pendant, les Mantra de Śiva sont représentés dans notre monde, chacun par un certain son ou ensemble de sons: une syllabe ou une formule qui porte justement le nom de «mantra» et dont la prononciation correcte rend présente la Puissance qu'elle désigne. Or Sadāśiva résulte, si l'on peut parler ainsi, de la coalescence de cinq Mantra, couramment appelés «les cinq Brahman» (au neutre) et qui sont, à partir du plus élevé: Īśāna, Tat-Puruṣa, Aghora, Vāmadeva et Sadyojāta, chacun étant responsable de l'une des cinq grandes fonctions du Dieu[11]. Pour «construire» Sadāśiva, le *Kāmika* demande donc assez naturellement[12] de réciter les formules qui représentent ces Brahman, et que l'on nomme *brahmamantra.* Une première série de *mantra* courts crée le corps du Dieu de façon schématique: ĪŚĀNA[13] faisant apparaître la partie où se dessineront plus tard les têtes, TAT-PURUṢA celle qui correspond aux visages, AGHORA la région du cœur, VĀMADEVA celle du sexe et SADYOJĀTA celle des jambes[14] (bien que la forme de ce dernier *mantra,* et surtout les parties que vont créer ses *kalā,* le mettent plutôt en correspondance avec tout le corps). Les formules sont les suivantes:

11 Le texte scripturaire le plus souvent avancé ici est *Mṛg, vp,* 3, 8a–15a (voir aussi 4a–5b). Mais on pourrait en citer beaucoup d'autres. *Aj* I, 2, 32b, résume ainsi l'apparition de Sadāśiva à partir du Śiva suprême: *pañcabrahmatanuḥ sākṣāt sa śivo'bhūt sadāśivaḥ*. Voir aussi *SārK,* 3, 18a.

Sur les cinq fonctions de Śiva *(sṛṣṭi, sthiti, saṃhāra, tirobhāva* et *anugraha),* voir P. S. Filliozat, *op. cit.,* p. 264 (*śl.* 7); ou *SPI,* p.x. La répartition de ces fonctions entre les cinq Brahman n'est pas absolument fixe, Tat-Puruṣa et Vāmadeva étant responsables de la *sthiti* et du *tirobhāva,* soit dans cet ordre, soit dans l'ordre inverse. Sadyojāta, Aghora et Īśāna assurent respectivement la *sṛṣṭi,* le *saṃhāra* et l'*anugraha.*

12 Dans la section concernée, il se contente en réalité de renvoyer d'un mot (*PKām,* 4, 349a) à sa description du rite de *sakalīkaraṇa* (voir plus loin), où cette «construction» du corps divin est exposée en détails. C'est à cette section que nous renverrons aussi.

13 Les mots en capitales représentent des *mantra* (formules).

14 *PKām,* 4, 90–92. Selon une autre perspective, difficile à concilier avec celle qui commande le rite actuel, les cinq Brahman sont mis en correspondance avec les cinq visages du Dieu et sont dès lors nommés «Vaktra». Les formules sont dans ce cas modifiées, le mot «vaktra» étant introduit partout comme second terme du composé. Cette dernière vision est celle des exposés théoriques, et elle prévaut dans les sections où il est question de méditation ou d'iconographie. Dans le rituel, les deux perspectives coexistent; et le même texte qui fait construire le corps du Dieu comme nous l'avons dit enjoint plus loin d'offrir le repas, selon le but visé, dans la bouche d'Īśāna, ou dans celle de Tat-Puruṣa, ou dans toute autre. Certains ouvrages demandent toutefois de construire Sadāśiva selon le second schéma seul (voir par exemple *Aj* I, 20, 168–170, d'ailleurs en désaccord avec 20, 81–84 qui traite du *sakalīkaraṇa*).

«Oṃ Hoṃ Īśāna-mūrdhne namaḥ»;
«Oṃ Heṃ Tatpuruṣa-vaktrāya namaḥ»;
«Oṃ Huṃ Aghora-hṛdayāya namaḥ»;
«Oṃ Hiṃ Vāmadeva-guhyāya namaḥ»;
«Oṃ Haṃ Sadyojāta-mūrtaye namaḥ».

Une autre série de trente-huit *mantra,* obtenue par le découpage en parties *(kalā)* de cinq *brahmamantra* plus longs[15], crée ensuite le corps dans tous ses détails: les cinq *kalā* d'ĪŚĀNA construisent les cinq têtes, les quatre *kalā* de TAT-PURUṢA, les quatre visages, etc.[16]. Les régions du corps ainsi construites par les *kalā* sont parfois appelées *aṅga,* dans le sens habituel de «partie d'un tout», mais ce ne sont pas les Aṅga que nous étudions et dont nous avons donné la liste: ces derniers n'interviennent pas dans la formation du corps divin. Ils apparaîtront un peu plus tard dans le rituel.

Notons avant d'aller plus loin que certains textes, dont le manuel *(paddhati)* écrit par un maître du XIe siècle nommé Somaśambhu, nous proposent un autre modèle pour le même rite. D'une part, ils ne font pas la distinction entre une *mūrti* subtile et un «corps de *mantra*» différencié. D'autre part et surtout, ils n'utilisent pas les *brahmamantra* pour «construire» Sadāśiva. Une méditation intense, par laquelle l'adorateur se représente chaque trait du Dieu et projette l'image obtenue sur le support aniconique du culte, remplace le long procès que nous avons décrit. Un seul *mantra,* appelé *mūrtimantra,* annonce sous la forme d'un hommage que Sadāśiva est présent, et installé sur le Trône[17]. Les ouvrages du premier groupe, on l'a vu, enjoignent aussi la méditation sur Sadāśiva et la prononciation du *mūrtimantra;* mais

15 On trouvera ces *mantra,* qui viennent du *Taittirīya Āraṇyaka,* ainsi que les formules construites à partir de leurs 38 *kalā,* en *Rau* I, pp. 22–25 (et note 20).

16 Le cinquième visage (invisible si l'on en croit la plupart des textes) n'est pas construit par Tat-Puruṣa, mais par Īśāna, en même temps que la tête supérieure.

Notons que plusieurs textes se contentent de la première série de formules. Parmi ceux qui utilisent successivement les deux séries, et donc envisagent comme ici plusieurs étapes dans la formation du «corps» divin, citons le *SvT,* dont le commentaire par Kṣemarāja est intéressant. Kṣemarāja explique là que la récitation de formules courtes (1, 45b–46: ces formules ne diffèrent que par leurs *bīja* de celles que les maîtres de l'école du Sud utilisent) crée une *mūrti* qui ressemble à un bâton, car les parties du corps divin n'y sont pas séparées; tandis que la récitation des 38 *kalāmantra* (1, 47–59a) fait apparaître sur ce premier support des parties distinctes. Dans ce texte, un *mantra* de 32 syllabes, sur lequel nous aurons à revenir, et qui s'interpose entre l'évocation de la *mūrti* subtile initiale *(cinmūrti)* et la récitation des cinq Brahman, a auparavant rendu présent ce qui semble être le Bhairava *sakala* (1, 41–44). Le procès est donc particulièrement compliqué.

17 *SPI,* p. 184.

apparemment ils ne trouvent pas cela suffisant (peut-on voir là un signe de relative modernité?) pour créer la forme composée *(sakala)* qu'est Sadāśiva[18].

La phase suivante est la même pour les deux groupes d'ouvrages. Elle consiste à faire descendre, dans le corps de Mantra, ce qui en représente l'âme, à savoir le Śiva suprême, indivis *(niṣkala),* sans forme, inaccessible à l'imagination: Paraśiva. Cet acte, qui se nomme Invite *(āvāhana,* exactement l'acte par laquel on fait venir, on amène à soi)[19] est accompli par la prononciation correcte du *mantra* fondamental *(mūlamantra)* de Śiva, accompagné d'un exercice de *yoga* très particulier[20]. Le *Kāmika* – et les auteurs de manuels l'imiteront sur ce point – s'attache à expliquer comment un tel acte est compatible avec l'omniprésence divine, qui semble *a priori* exclure toute idée d'absence comme toute idée de mouvement. Refusant la vision naïve évoquée par le terme d'*āvāhana,* il assure que ce rite a simplement pour but de manifester dans le support matériel du culte, grâce à la récitation du *mantra,* le Dieu qui y était déjà présent; exactement comme on peut, par friction, ma-

18 Sadāśiva ayant des parties (têtes, visages, etc.) distinctes peut légitimement être qualifié de *sakala;* aussi l'acte par lequel on lui donne ces parties est-il parfois appelé *sakalīkaraṇa.* Ce dernier terme, toutefois, n'est pas employé exactement dans le même sens par tous les textes. Par ailleurs, le qualificatif de *sakala* est parfois réservé aux formes de Śiva plus spécifiques (les différentes *mūrti,* qui montrent le Dieu dans des attitudes variées), et l'on dit alors de Sadāśiva qu'il est *sakala-niṣkala,* «à la fois divis et indivis», l'expression étant d'ailleurs justifiée différemment ici et là. Ces nuances ne sont pas fondamentales et nous pouvons nous en tenir à l'opposition essentielle entre un Dieu (apparemment) divisé, *sakala,* et un Dieu indivis, *niṣkala.*

19 Le terme d'*āvāhana* est parfois appliqué à tout le procès dont nous parlons. Il est pourtant régulièrement défini par la manifestation (ou la descente) du *niṣkala* dans le *sakala:*
vyaktaṃ kuryād viśeṣeṇa niṣkalaṃ sakalātmani /
parāvāhanam evoktaṃ śivamantra-niyantraṇāt //
(texte cité par le commentateur de Somaśambhu, et très proche de *PKām,* 4, 351b–352a). Voir aussi *SvT,* 2, 53b, comm.

20 *SP1,* pp. 186–188 et *PKām,* 4, 349b–358. Détails sur cette prononciation en *SP3*, pp. 380–394. Dans le procès de l'*āvāhana,* la montée du *mantra* à l'intérieur du corps subtil de l'officiant jusqu'au séjour suprême au-dessus de la tête est suivie d'une redescente, jusqu'aux narines, puis d'une expulsion à l'extérieur qui amène enfin le *mantra* jusqu'à la Forme, où il s'installe – c'est-à-dire où le Dieu qu'il représente s'installe.

Le *mūlamantra* dont il est question est le *bīja* de Śiva (HAUṂ ou KṢAUṂ selon les *Āgama*). C'est lui seul qui est efficace dans le procès décrit, et si les mots «śivāya namaḥ» sont ajoutés, ce n'est qu'à l'extrême fin, lorsque le Dieu est déjà descendu dans son corps.

Dans le *Svacchanda* (1, 69), ce *mūlamantra* est qualifié de *niṣkala,* comme le Dieu qu'il exprime; tandis que le *mantra* de 32 syllabes utilisé dans la phase précédente est dit *sakala* (voir plus loin).

nifester dans un morceau de bois le feu qui s'y trouvait déjà[21]. Le même texte ajoute encore que, si l'on a pu «déplacer» Śiva pendant le processus de *yoga* dont nous avons parlé, c'est que le *mantra* a donné un «corps» – et donc, des limites – au Dieu omniprésent[22]. Cette dernière précision, qui ne nie pas le fait même du déplacement, n'est peut-être pas très aisément compatible avec la précédente. Elle montre en tout cas que les adeptes śivaïtes, en dépit de leurs tentatives d'ajuster le rite à la doctrine, n'ont pas vraiment abandonné ce qui est de toute évidence la vision primitive de l'Invite: l'appel d'un Dieu lointain dans le support voulu.

L'Invite est suivie de trois rites: *sthāpana, sannidhāna, nirodhana*[23], qui ont respectivement pour objet de fixer Śiva dans son support, de le rendre réellement présent, c'est-à-dire attentif à ce qui va se passer, et de l'empêcher de quitter avant l'heure l'image où on l'a installé. Un quatrième rite *(avakuṇṭhana)* isole le Dieu des influences mauvaises en l'entourant d'une cuirasse protectrice. Il va sans dire que l'interprétation de ces rites a évolué dans le même sens que celle de l'*āvāhana;* mais les termes dont on les désigne sont suffisamment parlants pour permettre de saisir les croyances propres au milieu qui les a imaginés.

C'est en ce point précis du rituel que nous rencontrons les Aṅga. La plupart des textes demandent en effet de pourvoir maintenant de ses Membres le Dieu que l'on vient de placer devant soi. L'officiant lui donnera donc un Cœur, une Tête, une Touffe, une Cuirasse, des Yeux (trois) et une Arme[24], en récitant les formules qui les évoquent (les *aṅgamantra*), dont la forme courante est:

«Oṃ Hāṃ Hṛdayāya namaḥ»;
«Oṃ Hīṃ Śirase namaḥ»;
«Oṃ Hūṃ Śikhāyai namaḥ»;
«Oṃ Haiṃ Kavacāya namaḥ»;
«Oṃ Hauṃ Netrebhyo namaḥ»;
«Oṃ Haḥ Astrāya namaḥ»[25].

21 *PKām,* 4, 352.
22 *Ibid.,* 356. Il s'agit cette fois du corps sonore créé par la prononciation du *mūlamantra* lui-même. On voit l'ambiguïté de cette notion de «corps».
23 *SPl,* pp. 188–192; *PKām,* 4, 359–361; *Aj* II, 40, 72–73. *Rau* I, *kp,* 10, 38.
24 *PKām,* 4, 362b–366; *SPl,* p. 194 (moins explicite, mais la suite confirme que le rite est le même); *SārK,* 2, 12; *MatP, kp,* 69b (qui renvoie pour les détails à 3, 28–29).
25 Aghoraśiva donne ces *mantra in extenso* à l'occasion du *sakalīkaraṇa.* Texte cité en *SPl,* p. 324.

Les Membres de Śiva ont donc fait leur entrée dans le culte immédiatement après l'*āvāhana* du Śiva suprême. Tout se passe comme s'ils lui étaient liés[26].

On les retrouve à un stade ultérieur. Après avoir rendu au Dieu les hommages convenables, dont le nombre varie selon le cas[27], l'officiant élargit son culte en adorant autour de Śiva, sur des cercles de plus en plus extérieurs, différentes divinités qu'il doit d'abord inviter et installer. Le cercle qui entoure immédiatement Śiva nous intéresse seul ici. C'est le seul d'ailleurs qui doive être présent dans tous les cultes, car il comprend des divinités qui font en réalité partie du Dieu lui-même. La plupart des ouvrages le nomment *garbhāvaraṇa.* D'autres pensent apparemment que les Puissances qui le constituent sont trop intimement liées à Śiva pour pouvoir être nommées «Dieux de l'entourage» *(āvaraṇadevatā);* ils numérotent alors les cercles à partir du suivant[28]. Il ne s'agit pas d'une opposition réelle entre deux conceptions, mais d'une question de vocabulaire qui ne nous retiendra pas. Plus significatives certainement sont les différences entre nos textes au sujet de la composition de ce cercle intérieur. Nous nous bornerons aux ouvrages que nous avons suivis jusqu'ici, car ce sont eux qui commandent la tradition qui a survécu. L'un, le *Kāmika,* place dans le *garbhāvaraṇa* à la fois les Brahman et les Aṅga[29]. L'autre, c'est-à-dire la *paddhati* de Somaśambhu, n'y installe que

26 D'où l'expression employée par Somaśambhu: *ṣaḍaṅgena samāyuktaṃ ... paraṃ śivam* (*SPI,* p. 187, *śl.* 63) et qui nous avait embarrassée, car nous voulions associer les Aṅga à la forme *sakala* de Śiva. On va revenir sur ce point.

27 Voir *SPI,* pp. 196–206 et *PKām,* 4, 369–447. La *pūjā* commence par des libations d'eau sur les pieds du Dieu, et se poursuit plus ou moins loin. Elle comprend au moins des ablutions élaborées, le rhabillage et la décoration du Dieu – c'est-à-dire de l'image concrète qui le représente –, un repas, et souvent l'offrande de chants et de danses.

28 Le premier cas est représenté par le *PKām,* 4, 448–494 (qui décrit des *pūjā* allant jusqu'à cinq *āvaraṇa*) et *SPI,* pp. 208–210 (un seul *āvaraṇa*). Le second est illustré par *Mṛg, kp.* 3, 18–26b.

29 *PKām,* 4, 448–457. Même chose dans le *Svacchanda* (2, 106–113), la *paddhati* d'Aghoraśiva (réf. n. 2) et presque tous les manuels. Le *PKām* cependant, après avoir donné les instructions relatives aux différents *āvaraṇa,* ajoute que lorsque le culte ne comporte qu'un *āvaraṇa,* celui-ci peut-être constitué des Brahman et des Aṅga, ou des Aṅga seuls, ou des Brahman seuls (4, 491).

Pour une vue d'ensemble sur la composition des différents *āvaraṇa* selon les *Āgama,* voir *SārK,* Intr., pp. lvi–lxix (texte sanskrit) ou xv–xix (résumé français).

Nous éliminons volontairement de notre étude les cas où le *garbhāvarana* comporte d'autres divinités que les Brahman et les Aṅga. Il faudrait les examiner de près, chacun dans le contexte rituel de l'*Āgama* qui l'enjoint. Les manuels courants ne connaissent pas ces complications. Ils suivent le *PKām* ou Somaśambhu.

les Aṅga[30]. Cette opposition est à rapprocher de celle que nous avons relevée dans la technique de construction du corps divin, où le *Kāmika* faisait réciter les *brahmamantra,* alors que Somaśambhu ne le jugeait pas nécessaire. Nous la retrouverons plus loin.

Mais revenons au rite lui-même. Il est dicté par le souci de rendre un hommage individuel à des Puissances qui font naturellement partie du Dieu, mais que l'on peut extérioriser et concevoir un moment comme des divinités indépendantes. Soucieux du détail, le *Kāmika* nous explique où il faut aller les chercher: ce sera dans le corps même de Śiva, puisqu'ils le constituent (Brahman) ou lui ont été associés (Aṅga). On les trouvera les uns et les autres à la place exacte où on les avait «déposés», prenant les Brahman «à la tête, etc.» et les Aṅga «au cœur, etc.»[31]; et ceci, sans que cesse l'existence en Śiva de ces Dieux qui n'en sont que des aspects ou des pouvoirs. Comme le dit un commentateur, on les prend sans les ôter, «comme on prend une flamme à une autre flamme»[32].

Les Membres de Śiva, lorsqu'ils sont vus à l'intérieur du Dieu, se nomment *layāṅga,* «Membres dissous - ou résorbés». Séparés, ils sont désignés par les expressions *bahiraṅga,* «Membres extérieurs» ou *bhogāṅga,* «Membres servant à (?) la jouissance»[33]. L'officiant les dispose autour de Śiva de la façon suivante: le Cœur au Sud-Est, la Tête au Nord-Est, la Touffe au Sud-Ouest et la Cuirasse au Nord-Ouest; tandis qu'Astra, démultiplié, occupe les

30 *SPI,* pp. 208–210.

31 *PKām,* 4, 456b:
mūrdhādibhyo hṛdādibhyas tv ānetavyāḥ prabhor ime;
ce qui signifie, pour les Brahman: têtes, visages, cœur, sexe et jambes; et, pour les Aṅga, comme on le verra plus loin: cœur, tête, touffe de cheveux, poitrine, yeux et mains. Ailleurs, songeant probablement à la distribution des Brahman selon les cinq Visages (voir n. 14), on demande de les prendre là, chacun sur le Visage auquel il s'identifie. Voir n. suiv.

32 *pañcabrahma-ṣaḍaṅgāni devasya paritas tataḥ /*
vaktrebhyas tat-tad-aṅgebhyo dīpād dīpavad āharet //
(*Vijayāgama,* cité par Nirmalamaṇi dans son commentaire à la *paddhati* d'Aghoraśiva [réf. n. 2], p. 109.)

33 On proposera plus loin une interprétation vraisemblable de ce terme, dont le sens n'est pas évident, pas plus que celui de *bhogasthāna* utilisé pour désigner l'emplacement que ces divinités occupent lorsqu'on les adore ainsi isolément. Voir *SPI,* p. 208, n. 1. Il semble en tout cas que le terme de Bhogāṅga s'applique en droit aux seuls Aṅga, et qu'il ait été indûment étendu à l'ensemble des Aṅga et des Brahman par les auteurs qui, comme Aghoraśiva, installent ces onze divinités sur leur *garbhāvaraṇa.*

directions principales[34]. Les Yeux, lorsqu'ils sont nommés dans ce contexte, trouvent leur place au centre, là où est Śiva lui-même[35]. On aboutit à la structure représentée par la figure 1. Lorsque le cercle comprend aussi les cinq Brahman, on installe ces derniers un peu plus près du centre que les Aṅga, chacun dans la direction du Visage avec lequel il s'identifie. La structure obtenue est donnée par la figure 2.

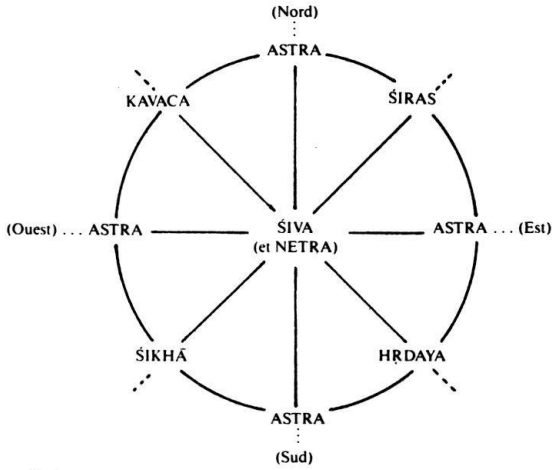

Fig. 1

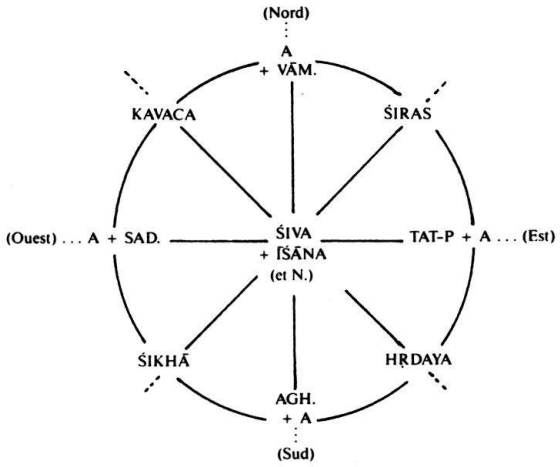

Fig.2

A = ASTRA
N = NETRA

Dans l'un et l'autre cas, les divinités prennent place sur le lotus épanoui qui couronne le Trône de Śiva et au centre duquel règne déjà le Dieu[36]. Elles

34 Ceci, selon la très grande majorité des *Āgama.* Quelques textes isolés (dont l'*Ajita* et le *Pūrva-Kāraṇa*) placent un seul Astra, au Sud. Par ailleurs, le *Suprabheda,* suivi par un nombre non négligeable de manuels, adopte une disposition différente pour les quatre premiers Aṅga: S.-E., S.-O., N.-O. et N.-E. pour Hṛdaya, Śiras, Śikhā et Kavaca. Le *Makuṭa* a encore une autre version. Si bien que nous croyons vain de chercher une signification symbolique à la structure représentée par ces Membres (ou par l'ensemble des Aṅga et des Brahman).

35 On notera que Netra a le même *bīja* que Śiva lui-même; HAUṂ, ce qui souligne son statut spécial parmi les Aṅga. Souvent les Yeux se confondent si bien avec Śiva qu'on ne les nomme pas parmi les Bhogāṅga (ex.: *SPI*). Il arrive cependant qu'on les place avec Īśāna au N.-E. Voir n. suiv.

36 Si les Brahman sont présents, il y a donc superposition du Brahman nommé Īśāna et de Śiva lui-même. Peut-on en déduire qu'ils ne *devraient* pas être présents? Certains textes tournent la difficulté en installant Īśāna et Netra au Nord-Est, ce qui est possible puisque cette direction est la projection plane du demi-axe vertical qui joint le centre au zénith, et qu'elle peut toujours être considérée comme équivalente au centre lui-même; mais, ce faisant, ils détruisent la parfaite symétrie de la structure de ce premier *āvaraṇa.*

sont vues sous un aspect anthropomorphe et se distinguent les unes des autres essentiellement par leur couleur. Selon la version la plus courante, qui est celle du *Kāmika,* et en se bornant aux Aṅga: le Cœur est blanc, la Tête dorée, la Touffe semblable à un éclair (ailleurs: rouge), la Cuirasse est sombre et Astra brun *(kapila),* tandis que les Yeux sont simplement «comme des lumières»[37]. Chacun des Aṅga a cinq visages, dix bras, toutes sortes d'ornements; il ressemble à un bel adolescent de dix-huit ans, éternellement jeune. Certains textes toutefois, se souvenant que Śikhā est un nom féminin, représentent la Touffe par une Déesse. Une distinction généralement acceptée: les quatre premiers Aṅga sont aimables, tandis que Netra et Astra sont féroces[38].

Une fois installés comme on vient de le dire, les Aṅga (ou les Brahman et les Aṅga) sont l'objet d'hommages à peine moins élaborés que ceux que l'on a rendus à Śiva.

Tels sont les enseignements sur les Aṅga que le culte quotidien nous fournit. Ils sont confirmés, et en un certain sens complétés, par la description, donnée par tous les textes, d'une phase essentielle de la préparation de l'officiant. Celui-ci en effet, avant de commencer son culte, doit s'identifier au Dieu qu'il va adorer par une transmutation quasi magique de son être, qui ne dure que le temps du culte et doit être répétée pour chacun des cultes de la journée. Avant un culte à Śiva, il doit «devenir Śiva», et l'opération prend le nom de *śivīkaraṇa*[39]. Elle s'accomplit grâce à l'effet conjoint de *mantra* convenablement récités et d'une représentation mentale intense. Pendant une première phase, négative, nommée *bhūtaśuddhi* ou *ātmaśuddhi*[40], l'adorateur détruit son corps naturel fait des produits de la *māyā*[41], et en particulier des cinq éléments *(bhūta)* conçus comme englobant, à eux cinq, tout le reste.

37 *PKām,* 4, 451b–456a. Ce passage, de même que les lignes qui le précèdent et qui concernent les Brahman, se retrouve intégralement dans le *Svacchanda* (*SvT,* 4, 107–113), avec des variantes minimes mais une ligne de plus. Voir aussi *SPI,* p. 210.

38 *Vāt, aṅgabhedapaṭala,* 89; *Pūrva-Kāraṇa,* 2, 23a. Voir aussi *SPI,* p. 82, à propos des Aṅga du Soleil (Netra n'est pas nommé). Les Aṅga ainsi détachés du Dieu central sont rarement représentés par l'iconographie. M.-Th. DE MALLMANN (*Les Enseignements iconographiques de l'Agni-Purāṇa,* Paris 1963, pp. 93–94) signale cependant une représentation figurée des six Aṅga de Sūrya, où ceux-ci font des gestes révélant leur identité (jamais enjoints par les textes que nous connaissons).

39 Voir *SPI,* p. 130, fin de la n. 3.

40 *Ibid.,* pp. 102–130.

41 Rappelons que la *māyā* est dans l'école une matière subtile qui, sous l'action d'un délégué de Śiva, produit la série des réalités secondes *(tattva)* qui sont les briques dont les mondes dits «impurs» sont faits. Voir *SPI,* pp. xvi *sq.*

La phase qui suit est positive: c'est la construction, à la place du corps détruit, du corps de Śiva qui va s'y substituer. Cet acte est nommé *sakalīkaraṇa,* «création de parties», et consiste en une imposition *(nyāsa),* sur le corps de l'officiant, de toutes les Puissances qui sont reconnues comme des aspects de Śiva: celles qui siègent sur le *garbhāvaraṇa* pendant le culte. L'officiant récite chaque *mantra* en touchant un certain endroit de son corps, et il imagine que la Puissance que le *mantra* représente (le Mantra) vient se loger en ce point. L'opération terminée, le fidèle sera bien «transformé en Śiva», puisque tous les aspects de la Puissance de Śiva seront présents en lui; et son âme, que le rite prend soin d'identifier au Dieu transcendant, habitera son corps comme Śiva habite une image matérielle. Le *sakalīkaraṇa* est donc parallèle à la phase du culte qui précède immédiatement les actes d'adoration: création du «corps de Mantra», *āvāhana* du Śiva suprême et imposition des Membres. Le parallélisme devrait être parfait, si l'on en croit une ligne que le *Sārdhatriśatikālottara* donne dans le contexte du *sakalīkaraṇa* et que les commentateurs rappellent très souvent:

yathā deve tathā dehe cintayet tu vicakṣaṇaḥ[42].

L'acte accompli sur l'image du culte pourrait donc légitimement s'appeler *sakalīkaraṇa,* comme le rite qui nous occupe ici. Pourtant, l'usage du terme dans ce cas est moins systématique que dans le cas du rite accompli sur le corps de l'officiant, ce qui prouve peut-être l'antériorité de ce dernier. Au demeurant, le parallélisme espéré n'est pas parfait, même pour un texte donné. En particulier, l'*āvāhana* du Dieu est souvent omis pour le *sakalīkaraṇa* (nous réservons désormais le terme au rite que l'officiant accomplit sur son propre corps), une contemplation de l'*ātman* à l'intérieur du corps remplaçant alors cette phase. Comme cette dernière méditation peut se situer avant, pendant ou après la «construction des parties», et que le nombre des «parties» mises en jeu est plus ou moins grand selon les textes, on se trouve devant un éventail de descriptions dont la variété peut déconcerter. Si bien que nous nous en tiendrons ici encore aux descriptions très claires du *Kāmika* (suivi par Aghoraśiva et plusieurs autres auteurs) et de Somaśambhu. Le support du rite étant cette fois un vrai corps d'homme, dont les membres correspondent à ceux de Sadāśiva (si l'on veut bien négliger la multiplication des têtes, des visages et des bras chez le Dieu), le procès fait apparaître une caractéristique des Aṅga que le culte ne montrait pas, à savoir leur relation de position au corps du Dieu. Nous nous arrêterons donc un instant sur cette opération.

42 *SārK,* 2, 14b: «L'homme intelligent doit contempler sur son corps ce qu'il contemple sur l'image divine *(deva).*»

Les *mantra* voulus (il vaudrait mieux dire «les Mantra», car l'accent est porté sur la Puissance, non sur la formule) sont d'abord déposés sur les mains: c'est le rite de *karanyāsa,* sur lequel nous passerons. Après cela, les mains ainsi «mantrifiées» déposent ces mêmes Mantra sur le corps: c'est le rite d'*aṅganyāsa* (avec «aṅga» cette fois dans le sens de corps, ou partie de corps), qui seul nous intéresse. Le *Kāmika* enjoint de déposer les Brahman «à leurs places naturelles», c'est-à-dire sur les parties du corps qu'ils construisent toujours. L'officiant dépose donc Īśāna sur sa tête, Tat-Puruṣa sur son visage, Aghora sur son cœur, Vāmadeva sur son sexe et Sadyojāta sur ses jambes. Il dépose ensuite les trente-huit *kalā* en lesquelles se décomposent les Brahman sur les parties de son corps qu'elles sont susceptibles de créer. Après quoi, il appelle Śiva en récitant le *mūlamantra.* Somaśambhu, comme on peut s'y attendre, remplace le *nyāsa* des Brahman par une simple méditation sur ce qu'il appelle *mūrti,* «Forme» (mais qui est le *vidyādeha* du *Kāmika*), et il ne parle pas des *kalā.* A la place de l'*āvāhana* habituel, il enjoint le rappel de l'*ātman,* prudemment écarté pendant la phase destructrice qui précédait, et maintenant uni à Śiva. Les deux textes continuent de la même façon, en prescrivant le *nyāsa* des Aṅga: l'officiant place le Cœur sur son cœur, la Tête sur sa tête, la Touffe sur la mèche de cheveux qu'il a sur l'occiput, la Cuirasse entre ses deux seins, les Yeux sur ses yeux et Astra dans ses mains[43]. Ce *nyāsa* des Membres (sur les mains et sur le corps) étant le seul

43 *PKām,* 4, 90–120 pour l'ensemble, 118b–119 pour le *nyāsa* des Aṅga; *SPI,* p. 132 (ne donne pas les emplacements sur le corps); et, pour la version d'Aghoraśiva, *SPI,* App. I, pp. 322–325. Les textes ont des instructions légèrement différentes pour la partie du corps où il faut placer la Cuirasse: «entre les deux seins» (*PKām; Cintya* et *Kāraṇa* cités en *Aj* I, p. 210, n. 10); «sur la poitrine» (*Aj, kp,* 20, 100); «au milieu du corps» (*Suprabheda, kp,* 8, 56a); «sur tout le corps» (*MatP, kp,* 3, 29a). Si bien qu'on peut imaginer, tantôt une amulette (c'est un des sens de *kavaca,* utilisé concurremment avec *varman* pour désigner la Cuirasse), tantôt une cuirasse, plus ou moins enveloppante.

On notera le sens du *nyāsa* des Membres: montant jusqu'à Śikhā, descendant ensuite, si l'on néglige Netra. Ce détail doit avoir son importance, puisque certains *Āgama* en tiennent compte dans le *nyāsa* sur les mains. Au lieu de faire déposer les Aṅga en suivant l'ordre des doigts, comme l'enjoignent la plupart des autres textes, le *Mataṅgapārameśvara* par exemple (*kp,* 3, 13b–15) donne l'ordre suivant (sans alternative): majeur, annulaire, auriculaire; puis index et pouce, pour les Aṅga à partir du Cœur (sans Netra); ce qui fait occuper à Śikhā (sur l'auriculaire) un point de rebroussement, comme lors du *nyāsa* sur le corps. Il faudrait mieux comprendre la raison d'être de cette place particulière accordée à Śikhā et en dégager toutes les implications. Nous nous contenterons pour le moment d'attirer l'attention sur le fait lui-même.

Notons encore que le *Kāmika* fait suivre le *nyāsa* des Membres de celui de plusieurs autres groupes de réalités.

qu'enjoigne Somaśambhu, il réduit à cette phase sa définition du *sakalīkaraṇa,* ce qui demandera plus tard une explication.

Considérons pour le moment l'ensemble des données accumulées jusqu'ici, et ce qu'elles nous enseignent au sujet des Aṅga.

Une évidence semble s'imposer dès l'abord, c'est l'association étroite entre deux groupes de Puissances liées à Śiva: les Aṅga d'une part, les Brahman de l'autre. Les rites étudiés les font intervenir les uns à la suite des autres; et, dans le *Kāmika* et les textes apparentés, à peu près de la même façon. En outre, les *mantra* de l'un et l'autre groupe ont des formes étonnamment parallèles. Comparons-les en négligeant le «Oṃ» initial et la terminaison «Namaḥ», non spécifiques, et en fixant l'attention sur la syllabe qui suit le «Oṃ»: c'est la «graine» *(bīja)* du *mantra,* caractéristique de la divinité qu'il exprime et seule nécessaire en fait pour la rendre présente. On voit que les *bīja* des Brahman et ceux des Aṅga sont tous formés sur la lettre de Śiva (H pour nos deux textes), suivie dans le premier cas de cinq voyelles courtes (car E et O sont courts dans le *mantraśāstra*), et dans le second, de voyelles résultant de l'allongement des précédentes[44]. Brahman et Aṅga se correspondent donc deux à deux, selon le tableau suivant:

Brahman		Aṅga	
Sadyojāta	= HAṂ	Hṛdaya	= HĀṂ
Vāmadeva	= HIṂ	Śiras	= HĪṂ
Aghora	= HUṂ	Śikhā	= HŪṂ
Tat-Puruṣa	= HEṂ	Varman	= HAIṂ
Īśāna	= HOṂ	Netra	= HAUṂ
		Astra	= HAḤ

Astra seul n'a pas de vis-à-vis, et ceci même si l'on ramène à cinq le nombre des Aṅga en supprimant Netra.

Si l'on s'en tient à ces observations, on est amené à penser que Brahman et Aṅga sont des Puissances comparables, et à interpréter les Aṅga dans le sens où l'on comprend les Brahman. Or ces derniers font l'objet de suffisamment d'explications dans les sections théoriques des Āgama pour que l'on n'ait pas à hésiter sur leur statut: ce sont des constituants de Sadāśiva, c'est-à-dire de Śiva conçu dans sa relation avec le monde. Ils en expriment les fonctions essentielles[45] et Sadāśiva n'a aucune existence en dehors d'eux. L'image

44 Voir n. 77.
45 Voir n. 11.

choisie pour en parler est celle d'un corps complexe dont ils sont les parties, soit qu'on les voie superposés, chacun représentant un étage du Dieu, comme c'est le cas dans les rituels analysés plus haut; soit qu'on les voie accolés, les cinq corps fusionnant et les visages, seuls distincts, portant chacun le nom d'un Brahman. Par analogie, on est tenté de dire des Aṅga qu'ils représentent aussi des aspects constitutifs de Śiva, qu'ils sont donc comme des «membres» du corps divin; et le nom de Śivāṅga qui leur est souvent donné semble là pour affirmer cette vision.

Les trois rites étudiés, pour simples qu'ils soient, font pourtant déjà apparaître entre les deux groupes de Puissances des différences qu'on ne saurait négliger. (1) Les Aṅga ne sont pas appelés à l'existence dans la même phase du culte que les Brahman, mais un peu plus tard, après l'Invite du Dieu suprême[46]. (2) Quatre Membres seulement, sur les six, ont des noms qui évoquent une région du corps, la somme de ces parties (cœur, tête, touffe et yeux – les deux premières déjà associées à des Brahman) ne constituant évidemment pas un corps, ni ne complétant celui qui est construit par les Brahman. Quant aux deux autres, ils sont vus comme des armes plutôt que comme des membres corporels. (3) Les *aṅgamantra* ne sont jamais subdivisés, comme le sont les *brahmamantra,* en fragments *(kalā)* susceptibles de créer des détails du corps. (4) Enfin une minorité non négligeable de textes distinguent les Brahman et les Aṅga de façon radicale, retenant les seuls *aṅgamantra* dans leur collection *(saṃhitā)* des *mantra* de Śiva[47], et n'opérant en conséquence aucun *nyāsa* avec les Brahman. C'est le cas de Somaśambhu.

Si l'on tient compte de ces remarques, il faut renoncer à expliquer les Aṅga en fonction des Brahman et chercher à leur groupe une autre signification.

Où est la vérité?

La réponse à cette question ne peut pas se trouver dans les sections doctrinales des *Āgama,* ni dans les traités philosophiques qui se fondent sur elles. A notre connaissance, les enseignements théoriques relatifs à la nature et à la fonction de Śiva s'attardent volontiers sur les Brahman, mais ignorent totale-

46 Il y a à vrai dire quelques exceptions; mais il n'est pas sûr qu'elles soient significatives.

47 On appelle techniquement *saṃhitā* la collection des *mantra* qui expriment Śiva et ses différents aspects. Les deux plus courantes sont celle de Somaśambhu (le *mūlamantra* plus cinq *aṅgamantra*) et celle d'Aghoraśiva (cinq *brahmamantra* plus six *aṅgamantra*), chacune venant d'un *Kālottara* différent. Voir *SP3,* pp. 71–73, n. 193. Souvent, la *saṃhitā* est plus longue, comprenant par exemple le *pāśupatāstra,* ou encore l'*āsanamantra* et le *mūrtimantra.*

ment les Aṅga – différence d'ailleurs en soi significative –, le seul contexte où ces derniers soient parfois présents étant la description des multiples étages du cosmos: de rares *Āgama* nomment là les Aṅga, parmi les divinités qui entourent le Dieu Sadāśiva, dans le monde de même nom[48].

C'est donc aux sections rituelles des *Āgama* qu'il faut recourir, en prêtant attention aux passages où les Aṅga sont mentionnés, à la façon dont ils le sont, ainsi qu'aux réflexions que leur statut inspire aux *Āgama* eux-mêmes ou aux maîtres qui les commentent. Il est naturellement impossible de relever toutes les mentions des Membres dans la jungle du rituel; mais un survol même rapide donne déjà des résultats.

L'hypothèse selon laquelle les Aṅga sont, au même titre que les Brahman, des parties du corps divin est soutenue par nombre de remarques occasionnelles qui se glissent dans les descriptions du rituel. C'est ainsi que le *Kāmika* lui-même, en introduisant le passage où il explique comment il faut se représenter Sadāśiva, nous assure que «son corps est fait des Brahman et des Aṅga»: *sadāśivam [...] brahmāṅga-kṛta-vigraham...*[49]. De même le *Kāraṇa,* dans un contexte semblable, décrit le Śiva *sakala* sur lequel porte la méditation comme «complet avec tous ses Membres, le Cœur et les autres»: *hṛdayādy-aṇga-sampūrṇa*[50]; l'expression utilisée «hṛdayādi» montrant qu'il s'agit bien des Membres dont nous nous occupons, et non de parties quelconques du corps. Rāmakaṇṭha par ailleurs, commentant un passage du *Mataṅgapārameśvara*[51], glisse la remarque suivante: «puisque le corps de Sadāśiva est constitué par les Membres de Śiva et par les Brahman ...: *śivāṅgabrahmāṇāṃ śivamūrtitve sati ...*[52]. On pourrait sans peine accumuler des preuves de cet ordre. Le terme même de «sakalīkaraṇa», qui est toujours expliqué comme signifiant, en gros, «création de parties», nous pousse vers cette interprétation, puisque dans le procès ainsi désigné, les Aṅga interviennent toujours (avec ou sans les Brahman). On a la même impression à la lecture d'injonctions, dispersées dans les chapitres de rituel ou de discipline, qui

48 *Suprabheda, vidyāpāda,* 1, 50; *Makuṭa,* 2, 640b–641; *SvT,* 10, 1193; *Mṛg, vp,* 13, 161b (*sadāśive pavitrāṅgam...*: «dans le monde de Sadāśiva, les Pavitra (= Brahman) et les Aṅga...»).

49 *PKām,* 4, 327. Ce passage, qui précède l'imposition des Membres, pourrait peut-être se lire autrement: le corps est fait de «ces parties que sont les Brahman».

50 *Pūrva-Kāraṇa,* 2, 6b.

51 *MatP, vp,* 7, 24–30, comm.

52 Nous avons pris comme un seul mot le terme de «śivāṅga», en comprenant qu'il s'opposait à «vidyāṅga» (voir plus loin). Mais on pourrait aussi distinguer trois parties dans le composé: «śiva», «aṅga» et «brahman», le premier terme référant alors au *mūlamantra.* De toute façon les Aṅga sont nommés comme parties constitutives de la *mūrti* de Śiva.

établissent une relation entre les parties du corps du fidèle et les Aṅga du Dieu. A propos des ablutions de cendre par exemple *(bhasma-vidhi-snāna)*[53], le *Kāmika* prescrit de frotter de cendre, avec les *brahmamantra,* les parties du corps qui leur correspondent - jusqu'ici, rien de plus naturel -, puis de frotter encore «le cœur, etc.» avec les six *aṅgamantra*[54].

Il est clair que dans les exemples précédents, le *Āgama* ou les auteurs śivaïtes voient les Aṅga comme des «membres», c'est-à-dire des parties, de la *mūrti* divine.

En principe, cette vision n'a rien d'impossible. Si les Aṅga sont des expressions de la Śakti de Śiva, pourquoi ne feraient-ils pas partie du *śāktadeha* au même titre que les Brahman? Cependant, beaucoup d'*Āgama* et la plupart des manuels ne s'en tiennent pas là. Ils nous suggèrent avec insistance que ces expressions de la Śakti que sont les Brahman d'une part, les Aṅga de l'autre, sont équivalentes, voire interchangeables. Le parallélisme des *mantra* des deux groupes, avec leurs *bīja* qui se correspondent deux à deux, semble témoigner de cette équivalence, que l'on rend souvent plus facile à accepter en réduisant à cinq le nombre des Aṅga. Par ailleurs, le rituel courant a l'air de la tenir pour acquise lorsqu'il fait accomplir au choix certaines séries de rites, soit avec les *brahmamantra,* soit avec les *aṅgamantra*[55]; ou tel rite isolé, soit avec un *brahmamantra* donné, soit avec l'*aṅgamantra* correspondant[56]; ou encore lorsqu'il associe, pour une même action, un *mantra* du premier groupe avec son parallèle de l'autre groupe[57]. Il s'agit le plus souvent de rites pour lesquels aucun *mantra* ne semble s'imposer particulièrement, et où par conséquent une alternative ou une association du type précédent ne provoque pas l'étonnement.

L'hypothèse selon laquelle Brahman et Aṅga seraient deux groupes de Puissances exactement parallèles est pourtant insoutenable. D'abord, les parties du corps avec lesquelles les uns et les autres sont mis en correspondance sont tout à fait différentes, comme il ressort de la description du rite de *sakalīkaraṇa* par le *Kāmika.* Il arrive pourtant qu'un auteur veuille ignorer cette dissymétrie fondamentale, mais il aboutit alors à des absurdités. C'est le cas d'Īśānaśivagurudeva qui, pour créer le corps du Dieu Printemps (Vasanta), enjoint ce qui suit: avec le *mantra* «Cœur», on formera sa tête; avec «Tête», son visage; avec «Touffe», son cœur; avec «Cuirasse», ses parties in-

53 Voir *SP1,* pp. 30-38.
54 *PKām,* 3, 64-65. En *SP1,* p. 34, seuls les *brahmamantra* sont utilisés.
55 Ex.: *SP2,* pp. 90-96 et p. 131, *śl.* 80b; *SP3,* p. 148, *śl.* 25 et p. 542, *śl.* 2.
56 Ex.: *SP1,* p. 40, *śl.* 44.
57 Ex.: *SP1,* pp. 240-242 et p. 256.

times et avec «Astra», ses pieds[58]. Il est vrai que Vasanta n'étant pas, comme Sadāśiva, constitué par la somme des cinq Brahman, on ne peut pas construire son corps avec les *brahmamantra.* Mais remplacer ces derniers par les *aṅgamantra* du Dieu, en confiant à chacun d'eux la création d'une partie avec laquelle il n'est jamais associé, semble totalement aberrant. Que le maître dont nous parlons ait cru cette substitution possible montre la force de sa conviction en la parfaite équivalence entre les Brahman et les Aṅga; cela n'établit pas la légitimité de cette équivalence.

Au contraire. C'est devant des faits de ce genre, conséquences de l'application automatique d'une règle de symétrie que les rites concernant Śiva semblent tolérer, voire suggérer, qu'on se convainc de la fausseté de cette règle. Nous la rejetterons absolument, comme une construction artificielle qui fait obstacle à une compréhension correcte du rôle des Membres. Résistant à l'entraînement des exemples que nous avons relevés, et qui montrent nos textes associant Brahman et Aṅga sur un pied d'égalité; résistant même à la suggestion plus subtile que la récurrence fréquente du *dvandva* «brahmāṅga»[59] exerce sur nous, nous prendrons appui sur la dissymétrie indéniable entre les Brahman et les Aṅga pour poser comme indispensable l'hypothèse de leur autonomie. L'étude qui suit va tenter de la confirmer.

Il nous faut reprendre à zéro la question de la nature et de la fonction des Aṅga, puisque rien ne nous oblige plus à les considérer de pair avec les Brahman.

Revenons d'abord à la description que donnent le *Kāmika* ou Somaśambhu du rite de construction de la forme divine avant le culte. Le *nyāsa* des Membres, on l'a vu, prend place après que le Dieu transcendant a pris possession de sa Forme. Le rite montre à l'évidence que cette Forme (le *vidyādeha* du *Kāmika*) est déjà parfaite avant l'intervention des Membres, soit qu'elle ait été patiemment construite avec les Brahman et leurs *kalā,* soit qu'elle ait simplement été créée par un exercice de contemplation intense. Alors, qu'ajoutent au Dieu les Aṅga?

58 *Īśānaśivagurudevapaddhati* (Trivandrum Sanskrit Series, 1920 à 1925, 4 vol.) vol. III, p. 221, l. 7 – passage cité en *SP2,* p. 347, l. 1 (traduction en face). Il faut ajouter que les mêmes *aṅgamantra* utilisés pour la construction du corps sont ensuite déposés à leurs places naturelles *(svasthāneṣu).*

59 Le terme, dans de rares cas, peut s'analyser autrement: «les *aṅga* de Brahman» ou «ces *aṅga* (parties) que sont les Brahman» (voir n. 49). Il est possible que tel soit son sens le plus ancien; mais c'est de beaucoup le plus rare dans la littérature âgamique que nous connaissons.

Les maîtres śivaïtes eux-mêmes se sont posé la question, et y ont donné des réponses variées. Lorsque le *Mṛgendra* par exemple, en décrivant le *sakalīkaraṇa,* enjoint le *nyāsa* des *aṅgamantra* après celui des *brahmamantra,* le commentateur, Nārāyaṇakaṇṭha, explique que l'adorateur doit déposer ces *mantra* sur son corps «en tant qu'éléments protecteurs» *(rakṣāṅgatvena),* «et non pour construire le cœur et les autres parties du corps divin; car le *nyāsa* des trente-huit *kalā* a déjà fait ce travail»[60]. Le même raisonnement est repris par plusieurs maîtres ultérieurs, tel l'auteur du traité intitulé *Jñānaratnāvalī,* qui précise dans le même contexte que «le Cœur est une protection du cœur, comme la plaque que l'on place sur le torse[61]; la Tête est le turban qui protège la tête; la Touffe est une protection pour le crâne; la Cuirasse protège le corps; et lorsqu'on tient en mains l'Astra, on ressemble à un guerrier redoutable»[62].

L'intérêt de cette vision tient à ce qu'elle reconnaît implicitement une différence de fonctions entre les Brahman et les Aṅga. Toutefois, si elle paraît

60 *Mṛg, kp,* 3, 10 et comm. Le texte lui-même appelle ces *mantra* des «rakṣāṅga». Il diffère par ailleurs des autres, en particulier du *Kāmika* dont il est censé être un *Upāgama,* en faisant placer ces Membres sur la forme *(mūrti)* constituée par les cinq Brahman, sans avoir invité Śiva par un *āvāhana.* Dans la description du culte cependant (3, 12–13), la séquence habituelle est respectée.

61 *Baddhapaṭṭa:* la partie de l'armure qui couvre juste le torse.

62 Cité par Nirmalamaṇi dans son commentaire à la *paddhati* d'Aghoraśiva (réf. n. 2), p. 27. Voir en *SPI,* p. 325, n. 1, la traduction de ce fragment de commentaire.

Quelques *Āgama* soutiennent la même thèse; par ex. le *Makuṭa* (2, 275) qui enseigne que c'est «pour protéger son corps» *(aṅgarakṣārtham)* qu'il faut y déposer le groupe des six *aṅga (vinyaset tu ṣaḍaṅgakam).*

De tels passages, où le mot «aṅga» est utilisé à la fois pour désigner le corps et les *mantra,* suggèrent une interprétation originale du terme d'*aṅgamantra:* il signifierait simplement: «*mantra* à déposer sur le corps». Cela supposerait qu'il y eut un stade de développement de l'école où les seuls *mantra* directement associés à Śiva étaient les *aṅgamantra* (comme chez Somaśambhu). L'hypothèse ne nous gêne pas, nous la ferons nous-mêmes plus loin (voir p. 128–131). Nous n'avons cependant pas suivi cette piste pour interpréter les Aṅga, car elle ne permet pas de rendre compte simplement des faits principaux dont nous ferons état. Il ne faut sans doute voir dans ces suggestions plus ou moins voilées de la littérature âgamique que des jeux de mots profitant des différentes acceptions du mot «aṅga»; à moins qu'elles ne soient des tentatives de réinterprétation d'un terme dont le sens initial (dans le composé «aṅgamantra») n'est plus perçu. On peut rapprocher de ces passages une ligne du *Kālikāpurāṇa* qui déclare à propos du *mantra* de la Déesse que «puisque (ou: lorsque) ce *mantra* est mis sur le corps, on l'appelle *aṅga*»: *mantraṃ kalebaragataṃ tasmād aṅgaṃ prakīrtitam* (*Kāl. Pur.,* 52, 14 selon l'éd. de Varanasi 1972; 54, 13–14 selon Van Kooij, *Worship of the Goddess according to the Kālikāpurāṇa,* part I, Leiden 1972, pp. 41–42).

assez convaincante lorsque le *nyāsa* des *aṅgamantra* se fait sur le corps de l'officiant[63], elle l'est moins lorsque ces mêmes *mantra* sont déposés sur la *mūrti* divine après l'Invite de Śiva; car on ne voit pas pourquoi Śiva aurait besoin de ce type de protection.

Les textes suggèrent alors que les Aṅga expriment des qualités ou pouvoirs inhérents à Śiva. Nous allons examiner de près cette dernière interprétation, très répandue. Elle se présente sous deux variantes. Quelques *Āgama,* tels le *Kāmika* et le *Pauṣkara,* associent à chaque Aṅga une qualité particulière du Dieu, mais sans suivre apparemment de modèle bien fixé. Pour le *Kāmika* par exemple, le Cœur représente l'Etre *(astitva)* de Śiva, la Tête sa position éminente, la Touffe son absolue liberté, le Cuirasse son caractère secret (entendre: caché aux autres), Astra la puissance par laquelle il détruit le monde du devenir, et les Yeux, son omniscience[64]. Le *Pauṣkara* établit à peu près les mêmes correspondances[65], que Somaśambhu reprend partiellement en les simplifiant[66], bien qu'il préfère associer le Cœur à l'Energie nommée «Cicchakti»[67] et la Tête à ce qu'il nomme «octuple souveraineté»[68]. De son côté, Aghoraśiva répète les instructions du *Pauṣkara* avec quelques modifications minimes; mais, curieusement, il n'avance cette interprétation symbolique qu'au moment du culte du *garbhāvaraṇa* (voir plus haut), où les Aṅga sont devenus des Puissances distinctes.

Pour d'autres textes, auxquels se réfère le commentateur de Somaśambhu, chacun des six Aṅga représente une Perfection *(guṇa)* de Śiva, la liste cette fois étant immuable: Omniscience, Contentement, Eveil qui n'a pas connu de commencement[69], Liberté, Puissance indestructible, Puissance infinie; ceci respectivement pour le Cœur, la Tête, la Touffe, la Cuirasse, les Yeux et Astra. Nous avons traité longuement de cette question ailleurs[70], et montré que le rituel mettait souvent en évidence la correspondance entre les

63 Le commentateur du *Svacchanda,* Kṣemarāja, la refuse même en ce cas, et ses reproches semblent viser directement le *Mṛgendra: aṅgāni ca sarvajñatvādi guṇaṣaṭka-rūpāṇīti pūrvam evoktam; tenātrāṅgatrāṇarūpāṇy aṅgānīti tantrāntara-yojanam asat* (comm. de 2, 53b).

64 *PKām,* 4, 363–365; texte partiellement corrompu.

65 Voir sur cette question *SP3,* tableau de la p. 400.

66 *SPI,* pp. 194–196.

67 C'est le nom donné à la Śakti de Śiva lorsqu'on la considère comme une, avant le dédoublement en Jñāna-Śakti et Kriyā-Śakti.

68 Voir *SPI,* p. 194, n. 4.

69 *Anādibodhatva,* par opposition à l'éveil des âmes libérées, celui-ci ayant eu un commencement.

70 Vor *SP3,* p. 398, et n. 440 aux pp. 402–405.

six Aṅga et les six *guṇa,* par la forme des *mantra* associés à ces derniers lors d'une certaine phase de la *dīkṣā.* Nous avons également montré que cette identification, affirmée par quelques traités[71], n'était pas universellement admise dans la littérature âgamique, et que la liste même des six *guṇa* était sans doute une introduction assez tardive. Il est donc peu probable, malgré la séduction indéniable de cette vision, qu'elle nous livre une clé essentielle pour la solution de notre problème.

Le type d'interprétation que les deux conceptions précédentes illustrent garde cependant tout son intérêt. Par d'autres voies que celle que nous avons suivie jusqu'ici, nous voici en effet ramenés à considérer les Aṅga comme des expressions de la Puissance de Śiva. Affirmer cela sans autre précision n'est certes ni nouveau, ni très intéressant; car tout ce qui concerne Śiva, aussi bien les parties de son corps que ce qui le touche, peut être vu comme le symbole d'un aspect de sa Śakti ou d'une modalité de sa nature propre. On le dit couramment des Brahman; un texte l'affirme des dix attributs (deux gestes et huit armes) que le Dieu exhibe, en les interprétant en termes de *guṇa;* d'autres font de même au sujet des vêtements et des ornements. La relative abondance de tels passages témoigne du désir louable qu'éprouvaient les maîtres śivaïtes d'intérioriser le rite, et de leur imagination. Mais ces interprétations symboliques universelles ne nous apportent rien. Elles constituent même un obstacle à notre enquête; car, noyant comme elles le font nos six Aṅga dans un vaste ensemble aux limites floues et en principe indéfiniment extensibles, elles oblitèrent les indices qui pourraient nous instruire sur la nature spécifique des Membres. Il faut donc les oublier pour considérer à nouveau les Aṅga seuls.

Un point intéressant doit être retenu: c'est que les pouvoirs ou perfections dont les Membres seraient l'expression figurée sont toujours attribués par nos textes au Śiva suprême et non à Sadāśiva. Cette conception semble en bon accord avec le rituel qui, on l'a vu, fait donner au Dieu ses Membres après que l'*āvāhana* a fait descendre le Śiva indivis dans son «corps de Mantra». Peut-être a-t-elle été inspirée par le rituel lui-même. En réalité, elle ne s'impose pas, la seule chose que le rite fasse saisir étant la dissymétrie entre Brahman et Aṅga. Si on l'admet cependant – en précisant bien qu'elle ne concerne que les Aṅga dans leur condition «dissoute» de *layāṅga* –, on peut préciser ainsi la dissymétrie reconnue: les Brahman sont des aspects de la Śakti associés à des fonctions particulières de Śiva en relation avec le monde, ils re-

71 En particulier, et de façon répétée, par le commentateur du *Svacchanda,* qui assure que cette interprétation est traditionnelle et la rappelle toujours lorsqu'il mentionne les Aṅga du Dieu indivis (voir n. 63).

lèvent donc du Śiva *sakala,* dont on peut dire qu'ils constituent le «corps»; tandis que les Aṅga sont des expressions de cette même Śakti, considérée comme nature essentielle du Dieu conçu en lui-même, indépendamment du monde: le Śiva *niṣkala*[71bis]. Cette vision entraîne une conséquence inattendue: les Aṅga, dans leur condition de résorption, sont ontologiquement supérieurs aux Brahman.

Peut-on dire que cette supériorité des Aṅga sur les Brahman est inscrite dans la forme de leurs *bīja?* Le passage des voyelles courtes des Brahman aux voyelles longues des Aṅga et à la voyelle «allongée» du *mūlamantra* peut en effet être interprété en terme d'ascension. C'est ce que fait Nirmalamaṇi, le commentateur d'Aghoraśiva dont nous avons déjà parlé. Lorsque celui-ci enjoint, au moment du rite que l'on appelle «purification des *mantra*», des prononciations respectivement courte, longue et «allongée» (pour les Brahman, les Aṅga et le *mūlamantra*), Nirmalamaṇi précise que ces trois types de récitation font respectivement atteindre le milieu du front, le sommet du crâne et le point situé douze pouces plus haut (le *dvādaśānta*), c'est-à-dire des niveaux de plus en plus élevés du corps subtil où «monte» le *mantra*[72]. Il n'est pas certain toutefois que ces deux auteurs reflètent l'opinion générale des *Āgama,* où les récitations dites courte et longue – pour nous en tenir à ces deux-là – concernent le plus souvent le seul prolongement subtil du son, au-delà de ce qui est audible, et n'ont donc rien à voir avec la longueur propre de la voyelle impliquée[73]. A notre connaissance, aucun texte n'exploite d'ailleurs la différence de longueur des voyelles des *brahmamantra* et des *aṅgamantra* pour aboutir à des considérations sur les statuts respectifs des Puissances correspondantes. Les sections théoriques des *Āgama,* nous l'avons dit, ne traitent pas de la question; et les quelques textes qui font apparaître les Membres, en

71bis Cette conception est attestée chez quelques auteurs, qui distinguent deux sortes de *prāsāda* (c'est le nom donné au *mantra* de Śiva): l'un, *niṣkala,* où le *bīja* de Śiva est accompagné des *bīja* des seuls Aṅga; et l'autre, *sakala,* oú le *bīja* de Śiva est accompagné des *bīja* des Aṅga et des Brahman. Voir Anantaśambhu, comm. à *Siddhāntasārāvali* 39; et *Kriyādīpikā* (Madras 1929), pp. 16–17, qui donne les *mantra.*

72 Les instructions d'Aghoraśiva (sa *paddhati,* p. 81): *mantrān hrasva-dīrgha-plutakrameṇa oṃkārādi-namontān uccārya mantra-śuddhiṃ kuryāt* sont expliquées ainsi par son commentateur: *hrasvaṃ ca bindvantoccāraḥ; dīrghaṃ ca brahmarandhrāntoccāraḥ; plutaṃ ca dvādaśāntoccāraḥ [...] atra brahmāṇāṃ hrasvakramaḥ, aṅgānāṃ dīrghakramaḥ, mūlamantrasya plutakramaḥ.*

Pour la *mantraśuddhi,* voir *SP1,* p. 144 et n. 3.

73 Voir *SP3,* p. 297, n. 280. La difficulté présentée par l'interprétation d'Aghoraśiva est mise en évidence par le fait que c'est le même *bīja* HAUṂ qui représente l'Aṅga «Netra» et Śiva lui-même: il faudrait qu'il soit long pour Netra et «allongé» pour Śiva.

tant que divinités séparées, dans le monde de Sadāśiva, les nomment là en même temps que les Brahman. D'une façon générale, et malgré les remarques faites plus haut à propos des *bīja,* les auteurs de manuels ont tendance à considérer les Brahman comme légèrement supérieurs aux Aṅga, ce qui se traduit par la position qu'ils leur assignent dans le cercle de divinités qu'il faut adorer autour du Dieu: les Brahman, s'ils sont présents, sont un peu plus près du centre que les Aṅga (voir plus haut, fig. 2). Nous ne retiendrons pas cette opinion, qui ne repose sur aucun argument. Elle a sans doute été commandée par l'ordre dans lequel les *Āgama* parlent couramment des deux groupes de Puissances: «Brahman et Aṅga», très rarement «Aṅga et Brahman»; mais cet ordre même ne fait peut-être que traduire l'ordre d'apparition des deux groupes dans le rituel lié à l'Invite. Nous laisserons même entièrement de côté la question du rapport hiérarchique entre les Brahman et les Aṅga, car c'est sans doute un faux problème. Il suffit de garder présent à l'esprit le fait de leur dissymétrie.

Celle-ci est confirmée indirectement par un aspect des *aṅgamantra* que nous n'avons pas encore relevé. Il s'agit de leurs terminaisons, nommées *jāti.* Dans la liste de *mantra* que nous avons donnée, seule apparaît la terminaison «namaḥ», qui est une salutation respectueuse. Nous avons en effet tiré ces *mantra* de la *paddhati* d'Aghoraśiva, où tous les hommages se font avec des *mantra* terminés par «namaḥ», tandis que les offrandes, en particulier les oblations dans le Feu destinées à nourrir les mêmes divinités, utilisent des *mantra* terminés par «svāhā». C'est la règle simple qui prévaut dans les manuels et qu'enseignent déjà plusieurs *Āgama*[74]. N. R. Bhatt a relevé la divergence que cette règle introduit entre les *aṅgamantra* de l'école âgamique et ceux de l'école dite védique: là, les *aṅgamantra* sont formés avec les mêmes mots (*hṛdaya, śiras,* etc.) au datif, mais ces mots sont suivis par des *jāti* qui diffèrent d'un *mantra* à l'autre et sont, dans cet ordre: «namaḥ», «svāhā», «vaṣaṭ», «huṃ», «vauṣaṭ» et «phaṭ»[75]. Il a noté cependant que l'école śivaïte aussi utilisait les six *jāti,* mais uniquement pour les rites intéressés *(kāmya);* et ce, en accord avec les instructions d'un certain commentateur. En fait, les *Āgama* connaissent bien la règle qui veut que les *aṅgamantra* soient accompagnés chacun d'une *jāti* particulière. On la trouve énoncée dans le *Raurava*

74 *oṃkāradīpitā mantrā namaskārānta-yojitāḥ /*
arcane ca prayoktavyā home svāhānta-yojitāḥ //
(*Sarvajñānottarāgama,* Transcrit N° 334 de l'IFI, p. 19).
Les exemples d'application de cette règle sont fréquents en *SP1* et *SP3* (voir les Index sous SVĀHĀ); par ex. *SP3,* p. 254.

75 *Rau* I, p. 18, n. 1. Supprimer «svadhā» dans la liste donnée là par N. R. Bhatt.

lui-même[76], dans le *Pūrva-Kāraṇa*[77], le *Kāmika*[78], le *Mṛgendra*[79], le *Vātula-śuddha*[80] et ailleurs. A notre connaissance, elle est présentée partout comme une règle générale, valable pour tous les rituels; mais la plupart des auteurs ont certainement estimé que, dans le cas du rituel quotidien, la règle prescrivant «namaḥ» pour l'adoration et «svāhā» pour les oblations dans le Feu devait l'emporter. Il est difficile de savoir ce que les *Āgama* eux-mêmes pensaient du champ d'application de la règle des *jāti,* puisqu'ils ne donnent pas les *mantra* en toutes lettres dans leurs descriptions de rituels. On ne sait pas non plus combien de maîtres ont pu rester fidèles à la vieille règle védique. Il y a en tout cas au moins un manuel médiéval, celui d'Īśānaśivagurudeva[81],

76 *Rau* I, *kp,* 1, 9 et 1, 17b–18a.

77 Nous donnons tout le passage de cet *Āgama* relatif à la formation des *aṅgamantra* à partir des douze voyelles qui restent lorsqu'on supprime les «eunuques» (ṛ, ṝ, ḷ et ḹ) du groupe des seize. Le *Kāraṇa* imprimé n'en possède que le premier vers, mais Nirmalamaṇi cite l'ensemble dans son commentaire à la ligne d'Aghoraśiva donnée n. 72.

ṣoḍaśasvara-saṅghe tu napuṃsaka-vivarjite /
dvādaśasvara-saṅghena nādākhyārṇa-samanvitam //
.....
dvitīyena caturthena ṣaṣṭhenaivāṣṭamena ca /
daśa-dvādaśa-varṇābhyāṃ ṣaḍaṅgāni vidhīyate //
hṛdayaṃ ca śiraś caiva śikhā kavacam eva ca /
netram astraṃ ṣaḍaṅgāni kīrtitāni krameṇa tu //
hṛdādi-netraparyantā binduyuktāḥ prakīrtitāḥ /
astraṃ visargaparyantaṃ jātiṣaṭkasamanvitam //
praṇavaṃ cāditaḥ kṛtvā mantroccāram anantaram /
abhidhānaṃ caturthyantaṃ namaskārānta-saṃyutam //

Les lignes supprimées concernent les *brahmamantra.* On observera que, dans la 7e ligne du fragment cité, le substantif *mantrāḥ* doit être sous-entendu. A la 8e ligne, *jātiṣaṭkasamanvitam,* qui nous intéresse, doit qualifier *mantroccāram* de la ligne suivante. Quant à la 11e ligne, elle semble impliquer une reprise de la récitation (avec «namaḥ» partout) après une première récitation qui utiliserait les six *jāti.* Mais il se peut aussi que le texte soit corrompu et qu'il faille lire *namaskārādi.* Au début, *nādākhya* désigne le H.

78 *PKām,* 4, 172b–173a (à propos des Aṅga de la Mātṛkā):

hṛc-chiraś-cūlikā-varma-netrāstrāṇi yathākramam //
namas svāhā vaṣaṭ huṃ ca vauṣaṭ phaṭ ceti jātayaḥ /

Le *Svacchanda* (*SvT,* 1, 72) donne la règle à propos des Aṅga du Bhairava *niṣkala* (voir n. 20); si l'on en croit la leçon imprimée, il intervertit «vaṣaṭ» et «vauṣaṭ». Même chose dans le *Mṛgendra* imprimé (n. suiv.).

79 *Mṛg, kp,* 1, 9a.

80 *Vāt, aṅgabhedapaṭala,* 16b–17.

81 *Īśānaśivagurudevapaddhati* (réf. n. 58). Règle en vol. I, p. 14, *śl.* 49–50. Applications: vol. I, p. 124 et 126 (la *jāti* de Netra est erronée dans le second passage); vol. III, p. 33, etc.

En commentant le *Pauṣkarāgama* (Cidambaram 1925, *patipaṭala,* 65), Umāpati, un maître du XIVe siècle, forme également les *aṅgamantra* avec les six *jāti,* comme si cela allait de soi.

qui l'applique systématiquement, ce qui prouve que, jusqu'à une certaine époque, elle a été préservée par une lignée de *guru*. Peu importe d'ailleurs à notre propos. Il suffit de savoir que la règle est admise par les *Āgama*. Or elle ne concerne que les *aṅgamantra*, rien de tel n'existe pour les *brahmamantra*. On tient donc là une preuve que les deux groupes de *mantra*, et par conséquent les deux groupes de Puissances correspondantes, diffèrent fondamentalement.

Un autre type d'observations va confirmer et préciser cette distinction. Il s'agit d'expressions que l'on peut relever dans les descriptions de toutes sortes de rituels, où les méditations, les adorations, les *japa* eu les *nyāsa* sont notés par des formules lapidaires qui renvoient implicitement au rituel quotidien que nous avons analysé. Or on voit là les Aṅga constamment associés à Śiva, tandis que la mention des Brahman est beaucoup moins systématique. A chaque instant, on demande à l'adorateur de considérer Śiva «avec ses Membres» *(sāṅga)*[82] – et jamais avec ses Armes, ou avec telle ou telle partie de son corps ou de ses ornements, rarement «avec les Brahman». Ainsi enjoint-on à l'officiant de lui rendre hommage: *śivaṃ sāṅgaṃ pūjayet* (ou *arcayet, yajet,* etc.)[83], ou de le «déposer» sur tel ou tel objet: *aṅgayutaṃ śivaṃ [nyaset]*[84]. Ou bien l'on demandera de réciter le *mantra* de Śiva accompagné de ses (propres) membres: *śivena aṅgavatā yajet*[85]*; sūtraṃ śivena sāṅgena kṛtvā sampātaśodhitam...*[86]; *sāṅgena śambhunā... ālabhya*[87] – la récitation de *mantra* étant d'ailleurs partout implicite: il faut réciter le *mūlamantra,* et immédiatement après, les *aṅgamantra,* ce qui reproduit en bref l'*āvāhana* et sa suite immédiate.

La plupart de nos exemples étant tirés de la *Somaśambhupaddhati,* on pourrait objecter que le fait que seuls les Aṅga soient mentionnés dans ces passages n'est nullement significatif, mais s'explique simplement par l'option particulière de Somaśambhu, qui ne reconnaît comme liste de *mantra*

82 Nous ne considérons que les cas où «sāṅga» signifie «sa-aṅga». Lorsque le même terme est associé aux termes de «pratyaṅga» et d'«upāṅga», c'est un substantif qui désigne une classe de parties moins importantes que les parties principales nommées «aṅga». Il peut s'agir de phases du culte (classification des *upacāra* selon leur importance), ou même de la description détaillée du corps divin (classification des éléments de l'image qu'on doit se représenter ou construire). Dans tous ces cas, «aṅga» ne veut dire que «partie», et «sāṅga» désigne une classe de parties secondaires.

83 Voir *SP2,* p. 63; *SP3,* pp. 33, 197, 437, 593.

84 *SP3,* p. 469.

85 *SP3,* p. 441.

86 *SP3,* p. 205.

87 *Mṛg, kp,* 8, 195a.

liés à Śiva - comme *saṃhitā* - que le *mūlamantra* et les *aṅgamantra*[88]. Mais des formules semblables se rencontrent dans des traités, comme l'*Ajita,* le *Mṛgendra* et d'autres[89] où la *saṃhitā* comprend aussi les *brahmamantra.* Il apparaît donc bien que les *Āgama* tendent à associer de façon privilégiée Śiva à ses Membres, laissant souvent les Brahman au second plan, même lorsque par ailleurs ils font usage de ces derniers pour «construire» Sadāśiva. Ceci donne aux Aṅga une importance particulière.

Toutefois, importance ne signifie pas supériorité ontologique, et les remarques qui précèdent ne livrent pas la solution au problème de la relation hiérarchique entre Brahman et Aṅga.

On pourrait même expliquer les formules qui citent les Aṅga et se taisent sur les Brahman en disant que, si ces derniers ne sont pas nommés, c'est qu'ils ne font qu'un avec Śiva; tandis que la mention spéciale des Aṅga soulignerait au contraire le fait qu'ils sont plus extérieurs au Dieu, plus aisément séparables de lui. Une telle affirmation serait exacte si l'on comparait aux Brahman conçus comme éléments constitutifs de Sadāśiva les Aṅga dans leur condition de *bhogāṅga.* En fait rien dans les formules citées (sinon les explications de quelques commentateurs) ne permet de décider *a priori* si les Aṅga qu'elles associent à Śiva sont vus à l'intérieur du Dieu ou hors de lui. Et comme nous avons quelques raisons de penser que ce double niveau d'existence des Membres n'est pas une doctrine très ancienne, nous n'essaierons pas de lever l'ambiguïté à ce sujet. Insistons uniquement sur un résultat qui nous paraît central: il existe une association privilégiée entre Śiva et ses Membres.

Ce phénomène, au demeurant, n'est pas limité à Śiva. Sans sortir de l'école, il suffit pour s'en assurer de considérer la foule des divinités que les *Āgama* proposent à l'adoration des fidèles śivaïtes. On observe vite que la conception des cinq Brahman n'est liée qu'à Śiva sous la forme de Sadāśiva, ou sous une forme équivalente comme celle du Bhairava à cinq têtes qui est au centre du culte du śivaïsme du Nord[90]. Lorsqu'il s'agit des autres Dieux, et même si ces derniers sont considérés comme des aspects de Śiva, tel le Sūrya de la Sūrya-*pūjā* décrite par plusieurs *Āgama*[91], ou lui sont étroitement ap-

88 Voir n. 47. Cette réduction de la *saṃhitā* à six *mantra* n'empêche pas Somaśambhu de connaître les *brahmamantra* et de les utiliser à plusieurs moments du rituel.

89 Très nombreux exemples en *Aj* II. Pour le *Mṛg,* voir n. 87.

90 Voir n. 1 au sujet de cette appellation. Le texte le plus important de cette école du point de vue du rituel est certainement le *Svacchanda.* Voir H. BRUNNER, «Un Tantra du Nord, le Netra Tantra», *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient,* t. LXI, Paris 1974 (pp. 125-197), pp. 149-150.

91 *Rau* I, App. II, pp. 205-206. Voir aussi *SPI,* p. 82, et ici, n. 38.

parentés, tel le Caṇḍa de la Caṇḍa-*pūjā*[92] ou le Pāśupatāstra invoqué lors de l'*astrābhiṣeka*[93], il n'est plus question des cinq Brahman; tandis que les Aṅga sont toujours là, avec les noms que nous connaissons, mais des formes et des *mantra* qui varient selon le Dieu auquel ils sont associés. On trouve des Aṅga autour des divinités les plus humbles et dans tous les types de rituels, y compris les rituels intéressés *(kāmya)* où l'importance des Membres apparaît même de façon encore plus frappante[94]. Dans tous les cas, on les installe autour du Dieu pour les adorer[95], selon le schéma représenté par la figure 1 donnée plus haut; on les satisfait par des offrandes de nourriture, et surtout on fait un *japa* de leurs *mantra* immédiatement après celui du *mūlamantra.* Si l'on utilise un diagramme *(yantra),* on écrit le nom ou les *bīja* des Aṅga autour du nom ou du *bīja* du *mantra* fondamental[96].

La présence de Membres autour d'un Dieu central apparaît ainsi comme un élément fondamental du culte. On ne peut donc plus envisager le problème posé par les Membres de Śiva comme un problème isolé: il est lié à celui que posent les Membres d'un Dieu quelconque. Tout en gardant Śiva au centre du champ de notre investigation, on pourra et on devra dès lors prendre en considération les autres divinités.

Cette extension de l'enquête présente un avantage immédiat. Tandis que l'abondance des détails que les textes nous donnent au sujet du culte de Śiva risque de masquer quelques vérités importantes, la description sommaire dont les autres sont l'objet va les mettre en évidence.

On note d'emblée que l'accent cette fois est mis sur les formules et leur récitation. Très souvent le texte ne parle pas du Dieu et de ses Membres, mais du *mūlamantra* et de *ses* membres. Les formes divines que ces formules évoquent passent au second plan; si bien que l'on finit par se demander s'il ne serait pas plus fécond d'aborder le problème des Membres sous l'angle des *mantra* plutôt que de s'évertuer à le résoudre en gardant l'esprit fixé sur ce que nous avons l'habitude de considérer comme un Dieu, à savoir une Puissance dont les caractéristiques peuvent se visualiser.

92 Voir *SP1,* p. 280.

93 Voir *SP3,* p. 528.

94 On trouvera dans *Aj* II de très nombreux exemples de cultes de divinités secondaires. Consulter en particulier, pour chacun des ch. 46 à 54, les sections que l'éditeur intitule: *mantrāḥ, mantranyāsaḥ, homaḥ* et *kumbhābhiṣekaḥ.*

95 La plupart du temps, sans noter auparavant la phase où les Aṅga sont envisagés comme fondus dans le Dieu *(layāṅga).*

96 Voir *Netra Tantra,* Kashmir Series of Texts and Studies No 46 et 61, Bombay 1926 et 1929: 16, 95; 17, 3; 17, 30.

Nous nous proposons donc de quitter un instant la considération des divinités elles-mêmes pour nous intéresser aux *mantra* qui les désignent. Il faudra se garder d'oublier toutefois que les deux domaines se recouvrent, et qu'à toute relation entre les signifiants (les sons) répond une relation semblable entre les signifiés (les Puissances).

Un premier point est clair: les *aṅgamantra* sont des auxiliaires du *mūlamantra,* dont ils dérivent. Leur dépendance à l'égard de ce *mantra* fondamental est mise en évidence par la structure même de ces formules, où, selon la version la plus courante, le *bīja* de chaque *aṅgamantra* - c'est, rappelons-le, sa partie essentielle, qui le caractérise et à laquelle il peut se réduire - est formé avec la consonne initiale du *mūlamantra.* L'individualité de chacun de ces *mantra*-membres ne s'exprime dans ce cas que par le groupe vocalique qui suit cette consonne. Nous avons donné plus haut un exemple de cette formation concernant les *aṅgamantra* de Śiva; on trouve la même règle appliquée à beaucoup d'autres dieux[96bis].

Mais il y a d'autres manières de former les *aṅgamantra.* Selon Somaśambhu par exemple, qui suit un *Upāgama* connu, le *mūlamantra* du dieu nommé Pāśupatāstra est: «Oṃ Ślīṃ Paśūṃ Huṃ Phaṭ»; et les *aṅgamantra* correspondants sont des formules dont la partie significative est successivement «Oṃ», «Ślīṃ», «Paṃ», «Śūṃ», «Huṃ» et «Phaṭ», c'est-à-dire une des six syllabes de ce *mūlamantra*[97]. Chaque formule comprend encore un début (Oṃ), une fin (ici Humphaṇṇamaḥ) et le nom au datif de l'Aṅga concerné. Ces additions sont utiles pour avoir des formules *(mantra)* complètes; mais ce qui, dans chacune, représente le Membre de Pāśupatāstra est ce que nous avons dit: un segment du *mūlamantra.*

La formation précédente, à savoir la formation de *mantra* secondaires avec des fragments d'un *mantra* de base (toujours appelé *mūlamantra*) est loin d'être exceptionnelle. Le fait peut passer inaperçu si l'on s'en tient aux *Āgama* et *paddhati* śivaïtes les plus connus de nos jours et, dans ces traités, aux chapitres qui concernent le rituel courant centré sur Śiva. Mais même là on peut en détecter la présence. On a vu par exemple que les *mantra* qui désignent les trente-huit *kalā* de Sadāśiva sont formés par des mots résultant du découpage de cinq *brahmamantra* hérités de l'école védique[98], et auxquels on

96bis Voir par ex. A. Padoux, «Contributions à l'étude du *mantraśāstra - nyāsa:* l'imposition rituelle des *mantra», Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient,* t. LXVII, Paris 1980, (pp. 59–102), p. 85, n. 4. On lira avec profit les pages 84–87 de cet article, qui traitent du *nyāsa* des Aṅga sur le corps dans le tantrisme en général.

97 Voir *SP3,* p. 528. Le *mantra* est célèbre, et l'accord des textes à son sujet presque parfait.

98 Voir n. 15.

ajoute comme dans l'exemple précédent ce qu'il faut pour faire une formule complète. Le procédé est appliqué systématiquement dans certains *Āgama,* tel le *Mataṅgapārameśvara,* qui forme tous les *mantra* utiles au rituel avec les mots d'un très long et très célèbre *mantra,* le *vyomavyāpin*[99]. En ce qui concerne les *aṅgamantra,* qui seuls nous intéressent, la méthode précédente est employée plus fréquemment pour les divinités secondaires adorées lors des rites intéressés[100] que pour Śiva lui-même, dont les *aṅgamantra* sont en général formés comme nous l'avons dit. Il existe cependant une série particulière d'*aṅgamantra* associés à Śiva, les *vidyāṅgamantra* (nous essaierons plus tard de comprendre le terme) dont la formation obéit volontiers à la loi dont nous parlons. Les Vidyāṅga, lorsqu'ils sont pris en considération dans les *Āgama,* s'opposent au groupe des Membres dont il a été question jusqu'ici et qui prennent alors le nom de Śivāṅga[101]. Les Vidyāṅga comprennent, comme les Śivāṅga, un Cœur, une Tête, une Touffe, une Cuirasse, des Yeux et un Astra:

99 *MatP, kp,* p. xiii ou 25–26. Voir aussi *SP3,* p. 240 et Pl. VIII.

100 Donnons l'exemple du *mantra* nommé Pratyaṅgirā (au fém.) qui sert à des rites d'apaisement. Il est décrit dans la seconde partie du *Kāmika* (*Uttara-Kāmika,* 30, 105–113 et 33, 74–80 où le texte est incomplet). Nous le donnons divisé en six membres, auxquels s'ajoutent une Gāyatrī et une Sāvitrī:

Cœur:	Oṃ Hrīṃ kṛṣṇavāsase	(7 syllabes)
Tête:	siṃhavadane mahāvadane mahābhairave	(15)
Touffe:	sarvaśatrukarma-vidhvaṃsini	(10)
Cuirasse:	paramantracchedini	(7)
Yeux:	sarvabhūtadamani	(7)
Astra:	sarva bhūtān badhna badhna	
	sarva vighnān chindi chindi	
	sarva vyādhīn nikṛnta nikṛnta	
	sarva duṣṭān bhakṣa bhakṣa	(34)
Gāyatrī:	jvālājihve karāladaṃṣṭre pratyaṅgire	(13)
Sāvitrī:	Hrīṃ namo'stu te svāhā	(7)

Le *mūlamantra* est la somme de ces fragments, il totalise 100 syllabes. Les *aṅgamantra* doivent être formés comme suit: Oṃ au début; puis le fragment qui les constitue; puis le nom de l'Aṅga (Hṛd, Śiras, etc.) au datif; enfin, la *jāti* requise.

101 Voir *SP3,* p. 642, n. 48; *MatP, vp,* 7, 16–19a; *Dīptāgama,* cité en *Aj* I, p. 207 (6[e]l); *Suprabheda, kp,* 3, 45–51; *Pūrva-Kāraṇa,* 2, 36–37, et surtout *Vāt, aṅgabhedapaṭala,* 27–68. Ce dernier texte distingue encore quatre autres groupes d'*aṅgamantra* (soit six en tout), qui semblent assez théoriques et sur lesquels il est inutile de s'arrêter. A notre connaissance, aucun *Āgama* n'analyse le terme de Vidyāṅga (pour le *SvT,* voir plus loin) et nous n'avons trouvé que dans le *MatP* une allusion discrète (que le commentateur précise) au statut de ces Membres. On devine toutefois qu'ils sont considérés comme un peu inférieurs quand on lit dans le *Vātulaśuddha* (*loc. cit.,* śl. 91b) que les *vidyāṅgamantra* servent aux *prāyaścitta.*

mais ceux-ci sont désignés par un nom particulier et il faut l'aide des commentateurs pour s'y retrouver quand on les rencontre pour la première fois. Selon une certaine école, représentée par le *Mataṅgapārameśvara* et suivie par Aghoraśiva, le Cœur se nomme «Vidyādhipa» (ou Sarvavidyādhipa), la Tête «Brahmaśiras», la Touffe «Rudrāṇī», la Cuirasse «Puruṣṭuta» et Astra «Pāśupatāstra»[102]. Aghoraśiva donne pour ces *mantra* les formules suivantes, où le terme qui précède «Namaḥ» donne le nom du Vidyāṅga:

pour le Cœur: «Oṃ *sarvayogādhikṛtāya* vidyādhipāya namaḥ»;
pour la Tête: «Oṃ *parameśvarāya* brahmaśirase namaḥ»;
pour la Touffe: «Oṃ *jyotirūpāya* rudrāṇyai namaḥ»;
pour la Cuirasse: «Oṃ *goptre* puruṣṭutāya namaḥ»;
pour l'Astra: «Oṃ *prathama prathama* pāsupatāstrāya namaḥ».

La loi de formation annoncée n'est pas respectée, puisque les premiers termes (en italique) ne forment pas, si on les rassemble, de *mantra* connu; tout ce que l'on peut dire étant qu'ils sont tous tirés (avec leur désinence inchangée, ce qui explique *jyotirūpāya* à côté de *rudrāṇyai*) du *mantra* nommé *vyomavyāpin,* dont nous avons déjà parlé.

La formation de *vidyāmantra* par découpage d'un plus long *mantra* est en revanche observable dans la série de *vidyāṅgamantra* que le *Svacchanda* associe à Bhairava[103]:

Cœur: «*aghorebhyo* sarvātmane hṛdayāya namaḥ»;
Tête: «*tha ghorebhyo* brahmaśirase śirase svāhā»;
Touffe: «*ghora-ghoratarebhyaś ca* jvālinyai śikhāyai vauṣaṭ»;
Cuirasse: «*sarvataḥ sarva sarvebhyo* piṅgalāya kavacāya huṃ»;
Astra: «*namaste rudrarūpebhyo* durbhedyāya pāśupatāstrāya phaṭ».

Le *mantra* des Yeux: «Oṃ Juṃ Saḥ jyotirūpāya netrāya vaṣaṭ» est donné (au contraire de ce qui se passe dans le *Mataṅgapārameśvara*), mais en dernière place, car il ne fait pas partie du système formé par les cinq autres. En mettant bout à bout tous les débuts (en italique) de ces premiers *mantra,* on

102 *MatP, loc. cit.* et *kp,* 1, 111b–114 (sans Netra). Pour Aghoraśiva, voir *SP3*, pp. 641–643, sous [13b], trois dern. lignes.

Notons que le *MatP* donne aux Śivāṅga eux-mêmes des noms originaux (voir n. 111).

103 *SvT,* 1, 60–63 donne les premiers termes; 1, 64–65a les noms et 1, 72a les *jāti.* Le commentateur montre sur le premier exemple comment former le *mantra* complet. Nous avons suivi ce modèle pour les formules suivantes.

obtient un *mantra* bien connu, le *mantra*-de-trente-deux-syllabes, qui est celui du Brahman Aghora, sous la forme longue qui vient du *Taittirīya Āraṇyaka*[104]. Le *Svacchanda* l'a donné en le présentant comme le *mūlamantra* de Bhairava (Bhairava en effet n'est autre qu'Aghora) sous son aspect *sakala*[105]. En parlant des Vidyāṅga, le texte explique que ces Membres appartiennent au *vidyādeha* du Dieu[106] (une remarque qui cherche probablement à justifier le terme même de *vidyāṅga*) sous son aspect *sakala.* On comprend que, de même que les formules – ou plus exactement leur partie essentielle – sont des «parties» du *mantra* principal, leurs référents sont des «parties» du Dieu central. Quant au Bhairava *niṣkala,* il est exprimé par un simple *bīja;* et ses Membres, qui ne sont autres que nos Śivāṅga, par les *bīja* que nous avons donnés: HĀṂ, HĪṂ, etc.[107]. Logique avec lui-même, le *Svacchanda* utilise les Vidyāṅga, tout comme les Brahman, pour construire la *mūrti* divine[108]: le Bhairava *sakala,* équivalent du Sadāśiva des *Āgama;* tandis qu'il donne les Aṅga *niṣkala* au Dieu *niṣkala* après son *āvāhana*[109]. On est donc en présence, dans cet ouvrage, d'une tentative de systématisation remarquable, d'autant plus séduisante qu'elle paraît résoudre tous les problèmes que nous nous sommes posés au sujet des Aṅga.

Malheureusement, cette vision semble isolée. Elle n'est partagée par aucun des *Āgama* que nous connaissions, où l'on ne trouve pas trace d'une distinction entre les Membres du Śiva indivis et les Membres du Śiva divisé[110]. Elle se présente en fait comme un compromis entre les notions de Śivāṅga et de Vidyāṅga, et résulte sans doute d'un réaménagement, intéressant mais tardif, d'un ensemble de matériaux disparates. En témoigne, à nos yeux, la liste des noms que le *Svacchanda* donne à ses Vidyāṅga: *Sarvātman,* Brahmaśiras, *Jvālinī, Piṅgala,* Pāśupatāstra et Jyotirūpa, dans cet ordre. Si les deuxième et cinquième termes sont bien les noms de la Tête et de l'Arme dans la liste de Vidyāṅga la plus courante, celle du *Mataṅgapārameśvara,* le premier, le troisième et le quatrième (en italique) sont donnés par le même ouvrage comme noms du Cœur, de la Touffe et de la Cuirasse parmi les

104 Voir *Rau* I, p. 26, l. 5 – mais il faut supprimer le mot «astu» à la fin.
105 *SvT,* 1, 41–43. Voir n. 16.
106 *SvT,* 1, 63b–64a et comm. à 60b.
107 *SvT,* 1, 71.
108 *SvT,* 2, 49b.
109 *SvT,* 2, 53b.
110 Cette distinction rappelle celle que les *Āgama* reconnaissent entre les *layāṅga* et les *bhogāṅga,* mais elle ne s'y superpose pas, les Vidyāṅga (ou Sakalāṅga) du *SvT* représentant plutôt l'aspect «dissous» des Membres (appelés ailleurs Bhogāṅga) que le culte envisage sur le premier cercle autour de Śiva. Voir comm. à *SvT,* 2, 108b–109a.

Śivāṅga[111]. Nous n'exploiterons donc pas plus avant les enseignements du *Svacchanda* et retournerons aux *Āgama* pour poursuivre notre enquête.

C'est le *Mataṅgapārameśvara* qui a le plus à dire au sujet des Vidyāṅga. Dans sa partie théorique, il établit une distance très nette entre Śivāṅga et Vidyāṅga. Les premiers, expressions de la Śakti de Śiva, appartiennent au niveau du Dieu Sadāśiva, c'est-à-dire du *tattva* «sādākhya». Les autres sont des êtres individuels, des *aṇu,* que le texte loge à un niveau inférieur, celui du *tattva* «vidyā» (ailleurs, «śuddhavidyā»), en compagnie des soixante-dix millions de Mantra, des Reines des Vidyeśvara et des Vidyārudra – tous personnages évoquant les pratiques magiques. Si les Brahman et les Aṅga apparaissent également à ce niveau, c'est sous une forme inférieure, parce qu'ils sont là, si l'on peut dire, en mission *(niyukta)*[112]. Le commentateur, Rāmakaṇṭha, souligne cette infériorité des Vidyāṅga en faisant remarquer que le rituel ne les utilisera pas, comme il le fait des Brahman et des Aṅga, pour le *sakalīkaraṇa;* mais qu'on les trouvera sur le Trône du Dieu (le Trône représente le cosmos, constitué par une matière différente de Śiva), avec le *vidyātattva* dont ils font partie, et qui est identifié au réceptacle du lotus supérieur[113]. Il reconnaît cependant qu'il en va autrement dans certains ouvrages de l'école[114].

En fait, c'est le désordre et l'incohérence qui prévalent dans les *Āgama.* D'abord, beaucoup de textes semblent ignorer les Vidyāṅga et leurs *mantra.* Ceux qui les connaissent, non seulement ne s'entendent pas sur leurs noms, ce qui ne serait pas très grave, mais ne s'accordent pas sur leur statut, puisque quelques-uns d'entre eux les utilisent dans la construction du corps divin, comme le fait le *Svacchanda*[115], tandis que d'autres, à la suite du *Mataṅgapārameśvara,* n'en font usage que pour des rites spéciaux, essentiellement des rites d'apaisement. La séparation entre Śivāṅga et Vidyāṅga n'est même

111 *MatP, vp,* 7, 27–28. Les noms des Śivāṅga sont là: Sarvātman, Suśiva, Jvālinī, Piṅgala et Mahādīpta. Les Yeux ne sont pas nommés.

112 *MatP, vp,* 7, 16b–18 et comm.; et 7, 24–25 et comm.

La liste des Vidyārudra (Aghora, Ghora, etc.) rappelle celle des membres du *mantra*-de-trente-deux-syllabes, donc celle des Vidyāṅga du *Svacchanda,* mais ne lui est pas identique. Il y a d'ailleurs huit Vidyārudra contre six Vidyāṅga.

113 *MatP, vp,* 7, 16b–18 et comm. Ce commentaire cite *kp,* 3, 31 pour montrer qu'après le *sakalīkaraṇa* le Dieu est contemplé dans le corps de l'officiant «avec les Brahman et les Aṅga»; sans tenir compte du fait que (comme dans le *Kāmika* ou Somaśambhu) les Brahman interviennent avant l'*āvāhana* et les Aṅga, après. Voir *kp,* 3, 20–29 (*sakalīkaraṇa* sur le corps) ou 3, 52–69 (construction du corps divin au moment du culte).

114 *Ibid.,* dern. ligne du comm.

115 C'est le cas du *Suprabheda: kp,* 8, 55b–57a.

pas toujours tranchée. Tel ouvrage, qui semblait avoir soigneusement distingué les deux groupes, les confond ensuite, comme s'il oubliait ses résolutions. Bref, la confusion est totale et semble même, à première vue, désespérée.

Nous nous autoriserons de ces hésitations pour admettre comme postulat que la tradition la plus ancienne n'a pas connu ces deux groupes parallèles de Membres. Observant par ailleurs que l'un des *Āgama* qui utilise le plus systématiquement les Vidyāṅga, le *Suprabheda*[116], contient des parties visiblement archaïques; que presque partout ailleurs seuls quelques *mantra* de ce groupe spécial interviennent effectivement dans le rituel[117], et ceci en général dans des rites non spécifiques du śivaïsme et visiblement anciens, comme les purifications, les *prāyaścitta*[118] ou le Culte des Ancêtres[119]; que certains auteurs médiévaux semblent ne plus reconnaître les *vidyāṅgamantra* lorsqu'ils rencontrent leurs noms dans un texte – à moins qu'ils ne les refusent sciemment[120] –, nous avancerons l'hypothèse que ce groupe particulier d'Aṅga est dans les *Āgama* le témoin d'un passé en partie renié, et donc probablement la source de la conception âgamique des Membres.

Il est donc nécessaire d'essayer de mieux comprendre ce que l'on entend par Vidyāṅga. Le premier point à élucider est le sens du composé lui-même. Les *Āgama* ne l'expliquent pas – tout se passe comme s'il faisait partie d'un héritage commun aux milieux où ils ont été composés – et nous avons dit plus haut que l'interprétation avancée par le *Svacchanda* (qui semble être: «partie» du *vidyādeha*) ne paraissait pas généralisable. On sait quand même que, dans nos textes, «vidyā» est synonyme de «mantra». Si le terme est rarement utilisé dans ce sens lorsqu'il est seul, il l'est dans les composés: *vidyādeha,* Vidyeśvara, etc. Dans l'école *śākta,* le terme de *vidyā* est courant dans cette acception, et désigne spécialement les formules qui correspondent à des divi-

116 Voir *Suprabheda, kp,* 5, 27a; 8, 126b; 11, 40b, etc.

117 Les plus souvent rencontrés sont l'Astra (Vidyāṅgāstra, identifié avec Pāśupatāstra par le *MatP,* mais pas partout) et le Cœur (Vidyāṅgahṛdaya, Vidyādhipa ou Sarvādhipa). Voir *Rau* I, *kp,* 10, 9; et *SP3,* p. 640, *śl.* 13.

118 Voir n. 101.

119 Voir *SP3,* p. 640 et les passages parallèles de l'*Uttara-Kāmika* et de la *paddhati* d'Aghoraśiva cités là en notes.

120 *Ibid.,* n. 48 et 49, et p. 641, [13a]: Trilocana, le commentateur de Somaśambhu (il appartient probablement au XIIIe s.) ne reconnaît, ni dans «Vidyāṅgāstra», ni dans «Adhipa», deux *mantra* du groupe des *vidyāṅgamantra.* Bien qu'il mentionne comme référence le *MatP* (où «Adhipa» est le nom du Cœur parmi les Vidyāṅga), il commente ces deux termes comme s'ils désignaient simplement l'Astra et le Cœur parmi les Aṅga habituels. Tout se passe comme s'il refusait de reconnaître une série spéciale d'Aṅga nommés «Vidyāṅga».

nités féminines[121], elles-mêmes nommées «Vidyā». Ce dernier mot est pratiquement synonyme de «Déesse», tout comme «Mantra» est synonyme de «Dieu»; et de même que l'on voit des divinités célèbres se détacher de la masse anonyme des Mantra, on voit parmi les Vidyā émerger certaines Déesses bien caractérisées et pourvues de noms qui leur sont propres. Ces Vidyā-là sont particulièrement puissantes; mais toutes sont considérées comme efficaces, et l'on attend d'elles toutes sortes d'actions merveilleuses, relevant du domaine de la magie. Le mot «vidyā» signifie d'ailleurs «charme», et même «magie»[122], un fait qu'il ne faut jamais perdre de vue, même lorsqu'on a affaire aux textes śivaïtes les plus épurés.

A partir de ces quelques considérations, et en jouant sur les différentes significations du mot «aṅga», on peut suivre plusieurs pistes pour pénétrer le sens de «vidyāṅga».

La première qui se présente à l'esprit semble une voie royale: si Vidyā est le nom générique des Déesses, le terme de Vidyāṅga doit dénoter les Membres (Cœur, Tête, etc.) attachés à une divinité féminine; ils s'opposeraient aux Śivāṅga parce que Śiva est un Dieu masculin. Le panthéon auquel l'ensemble de ces deux groupes nous renverrait serait constitué d'un seul Dieu, Śiva, et d'une multitude de Déesses. Telle n'est évidemment pas la situation dans le śivaïsme âgamique, mais rien n'empêche de supposer que la vision précédente a correspondu aux croyances d'un certain milieu, en des temps reculés. On peut d'ailleurs mettre Vidyā au singulier et en faire la parèdre de Śiva. L'obstacle est ailleurs. Dans les *Āgama,* les Vidyāṅga sont, soit rapportés à Śiva lui-même, soit relégués à un rang inférieur. Dans l'une et l'autre optique, l'interprétation que nous développons en ce moment exigerait qu'apparaisse une figure féminine centrale autour de laquelle ils se grouperaient: la Śakti de Śiva dans un cas, une ou des Déesses de rang inférieur dans l'autre. Or on ne trouve rien de tout cela, et la voie royale se révèle être une impasse.

Une autre interprétation semble beaucoup plus probable. On prendra «vidyā» comme l'équivalent exact de «mantra» (sans attacher d'importance

121 C'est aussi l'opinion du *Kāmika,* si l'on en croit le passage suivant (*PKām,* édition p. 16, lignes non numérotées):
mantravidyā-vibhāgena dvividhā mantrajātayaḥ /
mantrāḥ puṃdevatāmantrā vidyā strīdevatā smṛtāḥ //
Pour l'équation *mantra* = *vidyā* (sans la distinction précédente), voir n. 8.

122 On peut imaginer que le nom est passé de la science magique (la science par excellence?) aux formules dont elle fait usage, sans que celles-ci aient d'abord désigné des divinités féminines. C'est l'école *śākta* qui serait responsable de la féminisation du signifié.
Sur l'utilisation magique des *mantra* et des *vidyā,* voir T. GOUDRIAAN, *Māyā divine and human,* Motilal Banarsidas, Delhi 1978, *passim.*

à la forme féminine du mot) et «aṅga» dans le sens de «partie». Le terme de *vidyāṅga* ne signifie alors rien d'autre que «partie d'un *mantra*». Cette hypothèse implique que le mode de formation des *aṅgamantra* par découpage d'un *mantra* considéré comme «formule de base» (*mūlamantra,* et ce terme prend alors tout son sens) est primitif. La conception des *vidyāṅga,* segments de ce *mantra,* et celle, dérivée, des *vidyāṅgamantra* où ces segments ne sont plus isolés, mais deviennent des *mantra* proprement dits, pourvus d'un début (Oṃ) et d'une fin *(jāti),* avec en plus le nom de l'Aṅga au datif, serait donc la phase initiale de l'élaboration de l'idée de «Membres». Les *vidyāṅgamantra* – ou simplement *aṅgamantra* tant qu'il n'y a aucun danger de confusion – sont liés au *mantra* de base comme des branches à un tronc, mais aussi comme des parties accessoires à un élément fondamental: issus du *mūlamantra,* ils l'accompagnent et le complètent. Jusqu'ici, le modèle est valable pour tous les Dieux, et il y a de grandes chances pour qu'il ait été conçu dans un contexte de magie.

Le modèle s'applique évidemment à Śiva. Il est compréhensible que, dans les Ecritures śivaïtes où ce Dieu prend une place prédominante, on ait tenu à spécifier, lorsqu'on parlait d'Aṅga, qu'il s'agissait des «membres» du *mantra* désignant Śiva, quelque forme que ce *mantra* ait pu avoir[123], et pas n'importe quel Dieu. Ainsi se serait formé le terme de «śivāṅga», par simple souci de précision. Ou bien le terme est né d'un changement de perspective, ce qui était «membre» d'un *mantra,* et en même temps *mantra* associé, devenant l'expression d'un Membre du Dieu dont le *mūlamantra* était l'expression sonore. De l'ensemble formé par le *mūlamantra* et ses membres, l'intérêt se serait porté sur l'ensemble formé par un Dieu principal et ses propres Membres – sans que «membre» n'évoque autre chose à l'origine qu'un aspect du pouvoir divin. Selon ce processus, Śiva se serait vu entouré de six Membres, naturellement appelés Śivāṅga, et bientôt si vivants qu'on leur aurait attribué des *mantra* spéciaux formant avec le *mūlamantra,* lui-même peut-être modifié[124], un nouveau système. Les deux processus ont probablement été inextricablement mêlés; mais si l'on en juge par leur résultat dans les textes

123 Dans les *Āgama* dont l'enseignement a subsisté, le *mūlamantra* de Śiva est un *bīja* unique (HAUṂ ou KṢAUṂ, selon les textes), dont on peut faire une formule complète avec les additions que l'on sait: «Oṃ Hauṃ śivāya namaḥ» par exemple. Mais on trouve dans les *Āgama* d'autres définitions du *mantra* fondamental de Śiva; par exemple, une série de dix phonèmes *(daśākṣara),* dont la liste d'ailleurs varie d'un texte à l'autre; ou encore le *vyomavyāpin* (voir n. 99), ou autre chose. Le *mūlamantra* d'un même Dieu peut donc prendre des formes diverses.

124 Voir n. 123.

accessibles, le second semble avoir dominé. A partir de là, et grâce à l'ambiguïté du mot «aṅga» lui-même, le glissement qui a abouti à l'interprétation de «śivāṅga» comme «parties du corps de Śiva» était inévitable. Il est impossible toutefois de savoir si l'idée d'un parallélisme entre les Brahman et les Aṅga s'est greffée là-dessus, ou si c'est elle qui a provoqué le glissement[125]; mais le résultat est le même: un fouillis de sens, où le plus superficiel et probablement le plus récent masque l'idée première.

Insérons ici une remarque que nous avons annoncée plus haut (p. 102). Elle concerne le terme de *sakalīkaraṇa,* qui s'expliquait mal dans l'optique de Somaśambhu, pour qui le rite de ce nom consiste en l'imposition, sur le corps et sur les mains, des Aṅga de Śiva et de rien d'autre. Si ces Aṅga, comme nous essayons de le démontrer ici, représentent les seuls Dieux issus de Śiva que la tradition ancienne ait placés autour de lui (ou, ce qui revient au même, si les *aṅgamantra,* fragments du *mūlamantra,* constituent le seul groupe de *mantra* primitivement associés au *mūlamantra* en tant que parties accessoires), on peut comprendre que le rite qui fait déposer ces Aṅga sur le corps ait été nommé *sakalīkaraṇa,* «obtention des parties», dans le sens de «mise en évidence des six aspects du Dieu». Ce sens n'est pas celui que la majorité des textes suggère, et il ne se relie pas bien au terme de *sakala,* qualifiant Sadāśiva, tel qu'il est compris d'habitude. Mais peut-être justement faudrait-il repenser aussi le terme de *sakala* dans cette nouvelle optique? De toutes façons, la question mériterait une étude approfondie.

L'interprétation que nous venons d'avancer pour le terme de *vidyāṅga* est certes insuffisamment étayée. Mais l'hypothèse sur laquelle elle repose, à savoir que la division d'une formule en segments nommés «aṅga» a précédé l'attribution à une divinité de Membres associés, conçus eux-mêmes comme des divinités, est très vraisemblable. La tradition védique la confirme de façon inattendue. On sait que les parties récentes des *Gṛhya-Sūtra* mentionnent des *nyāsa* calqués sur les *nyāsa* caractéristiques du tantrisme et connaissent, liés à certaines divinités, des Aṅga dont les noms sont les mêmes que

125 Nous raisonnons toujours dans la perspective d'une différence essentielle (impliquant une différence d'origine) entre Brahman et Aṅga. Il faut dire cependant que les Brahman sont parfois considérés comme des Aṅga, au sens large. C'est le cas du *Raurava* qui annonce, comme *aṅga* du *mantra* de Śiva, les *mantra* suivants: les six *aṅga* dont le Cœur est le premier; les cinq *brahman; astrarāja;* la *kṣurikā* (i.e. *kṣurikāstra*); et le *vyomavyāpin* (*Rau, kp,* 1, 4b–17). Voir aussi T. Goudriaan qui, dans un article à paraître («Kubjikā's samayamantra and its Manipulation in the Kubjikāmata», in *Mantra et Diagrammes rituels dans l'Hindouisme,* Paris, sous presse), considère l'ensemble des cinq Brahman et des six Aṅga comme étant tous des Aṅga; les six, Cœur etc., étant «les vrais Aṅga», mais les cinq Brahman constituant «la série la plus ancienne».

ceux des Aṅga dont nous traitons. Or un *pariśiṣṭa* de l'*Āśvalāyana-Gṛhya-Sūtra* explique que, pour former les *aṅgamantra* associés à la Gāyatrī (en vue d'un *nyāsa*), on divisera la formule totale (elle a vingt-quatre syllabes) en fragments de quatre syllabes chacun. Le texte donne alors les *mantra* que l'on obtiendra (nous soulignons les fragments de la Gāyatrī) «*tat savitur* hṛdayāya namaḥ», «*vareṇyaṃ* (lire 'va-re-ṇi-yaṃ') śirase svāhā», «*bhargo deva* śikhāyai vaṣaṭ», «*sya dhīmahī* kavacāya huṃ», «*dhīyo yo no* netra-trayāya vauṣaṭ» et «*pracodayāt* astrāya phaṭ»[126]. La tradition védique n'a sans doute inventé ni les *nyāsa,* ni les *aṅga,* ni les *jāti;* mais il semble raisonnable de penser qu'elle a recueilli un état ancien des enseignements tantriques (nous prenons le mot dans son extension maximum), ce qui rend son témoignage particulièrement précieux. Dans les écoles tantriques elles-mêmes, tous ces éléments sont monnaie courante, en particulier celui qui nous intéresse ici: la formation d'*aṅgamantra* par découpage d'un *mantra* de base[127].

Une autre piste enfin, que nous nous bornerons à indiquer, pourrait s'avérer fructueuse: le mot «vidyā» signifierait «magie», et «aṅga» aurait le sens d'«auxiliaire» ou d'«expédient». Les *vidyāṅga* seraient alors des auxiliaires ou des instruments de magie, ce qui est vrai de tous les *mantra.* A ce moment-là, le terme de *vidyāṅgamantra* ne serait qu'une explicitation du précédent: «mantra servant d'instruments de magie».

Peut-être faudrait-il combiner les deux dernières explications. On peut supposer en effet qu'à un certain stade de son développement, l'école âgamique ait voulu établir une distinction nette entre deux sortes de «Membres»: les Aṅga selon l'ancien système, plus immédiatement liés à la magie, et des Aṅga correspondant à la forme plus pure de Śiva qui avait réussi à s'imposer. Elle aurait pour ce faire qualifié les premiers de Vidyāṅga, dans le dernier sens que nous avons suggéré; tandis que les autres, conçus comme coessentiels à Śiva, seraient restés les Aṅga par excellence, ou, pour préciser, les Śivāṅga.

126 *Āśvalāyana-gṛhyasūtra, pariśiṣṭa* 1, 5 (*Ānandāśrama-saṃskṛta-granthāvaliḥ* 105, p. 142):

tām etāṃ [gāyatrīṃ] caturakṣaraśo vibhaktām, antaryojitaiḥ ṣaḍbhis tad aṅgamantrair yathāṅgam ātmani vinyasya, ātmānaṃ tadrūpaṃ bhāvayed yathā – «tat savitur hṛdayāya namaḥ» iti hṛdaye, «vareṇyaṃ śirase svāhā» iti śirase, «bhargo deva śikhāyai vaṣaḍ» iti śikhāyāṃ, «sya dhīmahi kavacāya hum» iti urasi, «dhiyo yo no netratrayāya vauṣaḍ» netra-lalāṭadeśeṣu vinyasyātha «pracodayād astrāya phaḍ» iti karatalayor astraṃ prācyādiṣu daśasu dikṣu vinyased eṣo 'ṅganyāsaḥ //

Noter la différence avec le sectionnement de la Gāyātrī lorsque celle-ci accompagne les *aṅgamantra* du Soleil (M. Th. de MALLMANN, ouvrage cité à la n. 38, p. 94).

127 Voir GOUDRIAAN, *ibid.*

Il nous reste à aborder de front un problème que nous avons jusqu'ici volontairement éludé. Pourquoi des portions de *mantra,* ou des instruments de magie, auraient-ils été appelés «Cœur», «Tête», «Touffe», «Cuirasse», «Yeux» et «Arme»? Aucun texte connu de nous ne songeant à l'expliquer, du moins dans la perspective où nous nous plaçons[128], nous en sommes encore une fois réduite aux hypothèses. Les mots qui désignent les Membres renvoient évidemment, non à la formule *(mantra)* en tant que telle, mais à la Puissance (Mantra) qui lui correspond, et qui est vue comme une divinité anthropomorphe. Mais comment rendre compte de la sélection opérée parmi ses multiples aspects? Dirons-nous que le premier segment du *mantra* est appelé «Cœur» parce que le cœur, où l'âme est censée résider, est la partie centrale de l'être, celle qui commande[129] et dont tout le reste dépend? Qu'on envisage ensuite une «Tête», parce que la tête pense et décide, et une «Touffe», parce que la mèche de cheveux sur l'occiput des deux-fois-nés dénote l'éminence et par là, le pouvoir? Que l'arme défensive qu'est la «Cuirasse» et l'arme offensive qu'est l'Astra sont des compléments indispensables à l'équipement d'un combattant? En tout cas, les aspects du Dieu qui sont désignés par ces termes – et l'Œil, qui peut nuire d'un simple regard[130], ne fait pas exception – évoquent l'efficacité. L'image qui se construit avec eux n'est pas celle d'un corps quelconque (on a déjà noté qu'il serait trop incomplet), mais celle de la somme des instruments dont un guerrier dispose pour mener son combat.

Dans le détail cependant, les tentatives d'explication précédentes ne convainquent pas entièrement. Une justification bien meilleure du choix des mots «Tête» et «Arme» nous est peut-être offerte par la mythologie. On a vu plus haut en effet que dans la liste des Vidyāṅga du *Mataṅgapārameśvara,* la Tête était nommée «Brahmaśiras», et l'Arme, «Pāśupatāstra». Ces noms, qui sont ceux de deux armes magiques parmi les plus célèbres du *Mahābhārata*[131], conviennent parfaitement à des *vidyāṅga,* des instruments

128 On a vu que les *Āgama* proposaient une interprétation des Membres valable pour le rite de *sakalīkaraṇa* sur le corps de l'officiant; et une autre, qui s'applique aux Membres dans la condition où ils sont «dissous» dans le Dieu. Aucune de ces deux conceptions ne peut justifier le choix des termes «Cœur», etc., lorsqu'ils s'appliquent encore à des fragments de *mantra* ou aux formules construites sur eux.

129 Voir le nom du Cœur, «Vidyādhipa», dans la série des Vidyāṅga.

130 Rappelons que cet Aṅga est considéré comme terrible *(raudra).* Cela n'empêche pas qu'il ait aussi un aspect bienfaisant, comme en témoignent nombre de rituels centrés autour du *netramantra.* Voir H. Brunner, art. cité à la n. 90, *passim.*

131 Toutes deux sont données par Śiva à Arjuna: la première, par l'intermédiaire d'Agastya, Agniveśa et Droṇa; la seconde, directement. Il faut vraisemblablement les voir l'une et

de magie. Ne seraient-ils pas antérieurs aux formes simplifiées «Śiras» et «Astra» des listes courantes de Membres, et ne devrions-nous pas toujours les lire derrière ces formes? Pour que le groupe d'Aṅga reste homogène, il faudrait cependant trouver une origine analogue pour «Hṛdaya», «Śikhā» et «Varman». De toutes façons, l'image d'un guerrier armé continue à s'imposer, et même plus que jamais, si l'on opère ce détour par le mythe.

Mais pourquoi, se demandera-t-on peut-être, faut-il que les Mantra envisagés dans les *Āgama* soient des Dieux guerriers? La réponse nous paraît toute simple. Les *Āgama* ont puisé leur conception des *mantra* et des Mantra dans une science beaucoup plus ancienne et beaucoup plus générale, la «Science des *mantra*» *(mantraśāstra),* science magique, visant à des résultats bien concrets. *Āgama* et *Tantra,* vichnouïtes aussi bien que śivaïtes, abondent en prescriptions de cet ordre, où les *mantra* jouent le rôle principal. Qu'il s'agisse de gagner la prospérité, la longévité, un royaume, une femme, de chasser les mauvais esprits ou les rats ou d'éliminer les gêneurs, c'est à un *mantra* que l'on fait appel, ou plutôt au Mantra qu'il représente. Celui-ci devra lutter pour le *sādhaka* qui l'a invoqué: chasser le Mal ou les Obstacles, apporter de la nourriture ou des richesses, jeter la discorde entre les ennemis, les chasser, voire les tuer. Très souvent il aura à combattre contre le Mantra utilisé par le magicien du camp opposé, annulant ses effets ou les retournant contre leur auteur[132]. Rien d'étonnant alors à voir les Mantra – c'est-à-dire les Dieux – armés comme pour la guerre. Et ce sont les Aṅga qui pour chacun représentent les différents aspects de son pouvoir, et par là, les sources de la puissance dont l'initié «qui connaît le *mantra*» *(mantravid)* peut disposer. «D'abord je dirai le Mantra à la triple efficacité, avec ses Membres, avec les *mudrā* qui l'accompagnent, ce Mantra suprême qui sauve tous [les hommes]»[133], dit le *Netra Tantra* en introduisant sa description du Mantra «Netra», ou «Mṛtyujit», qui est le Mantra central de cet ouvrage. Et plus loin, au moment où il va traiter des Membres: «Maintenant je parlerai des Aṅga, grâce auxquels celui qui s'en pourvoit réussit.»[134] Le commentateur, Kṣemarāja, explique que le sujet de cette dernière phrase est le *sādhaka,* c'est-à-dire

l'autre comme des formules magiques. Le composé «brahmaśiras» donne lieu à plusieurs lectures, dont l'une accepte *brahman* dans le sens de «magie» relevé par GOUDRIAAN (*Māyā*..., p. 64–65).

132 Voir H. BRUNNER, art. cité à la n. 90, pp. 181–183 en particulier.

133 *Netra Tantra* (réf. n. 96), 2, 12. Le passage est traduit ici en fonction du commentaire qu'en donne Kṣemarāja. Le *Netra Tantra* est un texte du Nord, mais la perspective des *Āgama* n'est pas différente en ce qui concerne notre problème.

134 *Ibid.,* 2, 28 et comm.

un adorateur en quête de résultats précis; et que celui-ci doit, afin de réussir dans son entreprise, entourer le dieu (ici, Netra) de ses Membres pour chacun des rites qu'il accomplit. On voit qu'un Dieu sans Aṅga ne serait pas nécessairement un Dieu sans forme; ce serait un Dieu sans pouvoirs, un Dieu qui ne serait donc d'aucune utilité pratique pour l'adorateur en quête de protection ou d'appui.

Or ce type d'adorateur – le *sādhaka* –[135] est partout présent dans les *Āgama,* qui semblent même essentiellement écrits pour lui, et qui reconnaissent en tout cas très ouvertement la légitimité d'une foule de besoins ou de désirs vers lesquels ils ouvrent des voies à leurs fidèles, le désir de libération n'étant que la fine pointe de l'énorme pyramide que constitue l'accumulation hiérarchisée de tous les autres. Insister sur la nécessité pour un *mantra* d'être efficace n'est donc pas sortir du champ des *Āgama.* Tout officiant d'ailleurs, quel que soit son grade et ses visées, est un manieur de *mantra* – un manipulateur d'Energie. Même dans le rituel le plus épuré, le rituel quotidien de Śiva ou celui de la *dīkṣā*[136], et même dans les manuels les plus récents, on voit à chaque instant l'*ācārya* se servir de la Cuirasse pour protéger tel ou tel objet fragile, de l'Arme pour écarter les Puissances hostiles ou constituer un rempart qu'elles ne sauront franchir, du Cœur pour former un écrin, etc. Derrière tout cela se profile une magie consciente, que la forme présente du rituel ne voile que très partiellement. Certes, l'action que l'on fait accomplir par un Aṅga n'est pas toujours en accord avec la vertu particulière de ce Membre. Il existe, nous l'avons dit, des actions banales où le choix du *mantra* ne s'impose pas, et des séries figées où les *aṅgamantra* se succèdent sans raison valable, souvent d'ailleurs mêlés aux *brahmamantra* avec qui on a pris l'habitude de les associer. Mais il suffit de quelques cas typiques pour que notre vision des Membres, tout au moins de l'origine des Membres soit justifiée.

On observera que cette interprétation n'est pas totalement incompatible avec la thèse du *Mṛgendra* selon laquelle les Membres déposés sur le corps de l'officiant représenteraient des armes protectrices (*rakṣāṅga:* voir p. 107). Il vaut mieux cependant conserver pour l'adorateur l'explication qui vaut pour Śiva, et penser qu'en s'identifiant à son Dieu, il place sur lui – il met à sa disposition – les Armes mêmes dont le Dieu dispose naturellement.

Résumons-nous, en reprenant les phases principales du culte. Le centre de celui-ci est un Dieu (ou une Déesse) à qui six Membres sont toujours ad-

135 Voir H. Brunner, «Le *sādhaka,* personnage oublié du śivaïsme du Sud», *Journal Asiatique* CCLXIII, Paris, 1975; et *SP3,* ch. VII.

136 Pour le premier, voir *SP1,* ch. III; pour le second, *SP3,* ch. I à V.

joints. Le premier acte que l'adorateur doit accomplir est d'inviter le Dieu à entrer dans le support qu'il lui a préparé. Pour ce faire, il récite, selon la technique appropriée, le *mūlamantra* qui exprime sur le plan sonore la divinité choisie. Cet acte est le seul que l'on mentionne lorsqu'il s'agit de dieux mineurs ou de cultes rapides[137]. Il est nécessaire et suffisant pour effectuer l'*āvāhana,* car la divinité est présente dès que son *mantra* est récité. Toutes les subtilités que nous trouvons dans nos textes à propos du culte de Śiva (distinction d'un Dieu sans forme et d'un Dieu avec forme; moments successifs de la création du corps de ce dernier) sont visiblement surajoutées au plan initial. Dans une seconde phase, dont on a vu que tous les rituels la notaient séparément, l'adorateur étale, pour les mettre en évidence ou les placer à sa disposition, les pouvoirs essentiels du Dieu ainsi évoqué: ce sont les Aṅga, qui forment cercle autour de lui. Dans les cultes rapides, on note cette phase juste après l'*āvāhana,* sans mentionner au préalable un hommage à des Membres qui seraient encore inclus dans la divinité: à notre avis, cette dernière conception aussi est le résultat d'une élaboration ultérieure. La troisième phase est celle de l'hommage, et elle est suivie d'une répétition systématique du *mantra* de base, puis des *aṅgamantra.* Après cela, on pense que la divinité, satisfaite, accordera à son fidèle, au bout d'un temps plus ou moins long, le fruit qu'il désirait. Si le besoin s'en fait sentir, l'adorateur peut même isoler l'un des Aṅga dont il connaît la vertu particulière, et le prendre comme Dieu central; il lui associera alors des Membres, selon le schéma connu[138]. Ainsi se multiplient, par un processus de bourgeonnement qui pourrait être illimité, les possibilités d'intervention présentées par les déjà nombreuses divinités.

Les cultes du dernier type sont évidemment des cultes intéressés. Mais même les cultes des dieux principaux ont dû longtemps être de cette nature, d'où probablement la vieille règle qui attachait une *jāti* à chaque Aṅga. Les *jāti* ont leur pouvoir propre, que tout ouvrage de *mantraśāstra* tient à rappeler[139], et il est compréhensible qu'on les ait associées aux Aṅga, chacune étant accolée à celui des Membres dont elle pouvait renforcer l'action; tandis qu'elles sont étrangères au système formé par les Brahman. L'abandon de la règle concernant ces terminaisons dans la pratique du culte quotidien s'explique ainsi parfaitement si l'on admet qu'un mouvement de bascule

137 Voir *SP3,* pp. 526–530; *Aj* II, ch. 41 à 54; *Netra Tantra,* 3, 34. Le procès est à peine plus compliqué (il s'y ajoute un *mūrtimantra*) en *SPI,* pp. 278–280.

138 Voir *SP3,* p. 528 (membres du Pāśupatāstra); *Netra Tantra,* 2, 29–33 et 3, 34b (membres du *mantra* NETRA); etc.

139 Voir *SP3,* pp. 165–166, n. 12; et GOUDRIAAN, *Māyā...,* pp. 72–75.

a fait peu à peu passer au premier plan, dans nos textes, non plus le *sādhaka* en quête de résultats égoïstes, mais l'*ācārya,* qui officie dans le temple pour le bien de toute la communauté, et dont le rite privé lui-même doit être désintéressé.

Ce changement de perspective est certainement l'un des facteurs responsables de la série de modifications qu'a subies le culte de Śiva. Pour comprendre ce que pouvaient bien représenter les Membres, nous avons tenté de reconstituer la forme primitive du rituel en nous appuyant sur la structure des cultes rapides et des cultes des dieux mineurs. Le chemin qui conduit de ce stade (hypothétique mais très vraisemblable) à celui que la plupart des *Āgama* connaissent est cependant fort long. Sans nous attarder aux déviations injustifiées (celle par exemple qui résulte d'une vision des Membres comme Puissances équivalentes aux Brahman), essayons de le parcourir en notant les enrichissements qui sont le fruit d'une modification de la visée ou d'un approfondissement de la réflexion, et leur impact sur le statut avoué des Membres.

La première transformation notable est un changement d'accent. Celui-ci, au moins dans les textes, se déplace de la pratique magique à la spéculation. Du Dieu conçu comme Mantra, et qui est donc avant tout Puissance (Puissance efficace, manipulable par un initié), on en vient à concevoir un Dieu qui est d'abord essentiellement Etre *(tattva).* Ce Dieu – Śiva – s'offre dès lors sous deux aspects: l'un transcendant ou indivis *(niṣkala),* l'autre apparemment divisé *(sakala).* Transcendant, Śiva est un Etre pur, Paraśiva, ou une Puissance pure, qui ne se manifeste pas sous forme de pouvoirs distincts. Les Aṅga qui représentent ces pouvoirs sont toujours présents, mais on les déclare résorbés ou dissous dans le Dieu *(layāṅga),* et on les interprète comme des modalités de sa nature essentielle. Le Śiva qui manifeste sa Puissance – Sadāśiva dans le culte âgamique – est considéré comme inférieur à Paraśiva, dont il est issu. Nos textes l'envisagent maintenant dans sa relation avec le monde beaucoup plus volontiers que dans sa relation avec un adorateur particulier qui attendrait de lui l'assouvissement de ses désirs[140]. De là sans doute le glissement qui fait passer les Aṅga au second plan, derrière des Puissances venues probablement d'un tout autre horizon[141], les Brahman, chargés des cinq fonctions universelles. Les Membres n'ont en effet aucun rôle dans le gouvernement du monde; et c'est très certainement la raison pour la-

140 Ce deuxième aspect existe pourtant, en particulier dans les *Āgama* qui, comme le *Mṛgendra,* traitent du culte privé. Voir aussi *SP3,* pp. 504–506 et n. 6 et 7 *ad loc.*

141 Il faudrait bien sûr creuser cette dernière question, mais cela nous entraînerait beaucoup trop loin, et nous préférons ne même pas l'aborder.

quelle les chapitres doctrinaux qui nous instruisent sur Śiva, et qui ne s'intéressent qu'au Dieu cosmique, les passent sous silence. Cependant le Dieu ne les a pas perdus, et l'adorateur est en mesure de les faire émerger hors de la divinité pour les adorer séparément. Cette phase reproduit à nos yeux le culte primitif et répond sans doute au même besoin: les Membres ainsi extériorisés, c'est-à-dire les pouvoirs divins ainsi manifestés, peuvent satisfaire les désirs personnels de l'adepte[142]. Ils lui permettent en particulier d'obtenir toutes sortes de bonnes choses et peuvent dès lors être appelés des *bhogāṅga,* c'est-à-dire des Membres permettant d'obtenir des jouissances – plus simplement, des «instruments de jouissance». C'est du moins ainsi que nous suggérons maintenant d'interpréter le terme. Les Brahman n'ont rien à faire dans le même cercle; et, s'ils y sont placés par la plupart des *Āgama,* c'est à la suite du gauchissement de la vision qui fait d'eux des Puissances équivalentes aux Aṅga[143].

Une dernière complication, qui s'explique sans doute, comme on l'a vu, par la nécessité de donner aux matériaux anciens tolérés à l'intérieur d'une structure nouvelle une place subordonnée, aboutit au dédoublement de la notion de Membres en Śivāṅga et Vidyāṅga, et se poursuit dans quelques texts par une réinterprétation totale de ces derniers, qui passent du côté des Brahman et contribuent à construire le corps de Śiva.

Ainsi avons-nous reconstitué, ou presque, la riche complexité dont nous étions partis. Mais au lieu de se présenter comme un chaos, elle s'explique et s'ordonne autour de lignes de force qui n'étaient pas visibles au départ. Il a fallu pour cela écarter les déblais, creuser, retrouver les traces des fondations, identifier quelques objets héréroclites et reconnaître les additions et changements de plan apportés par les siècles successifs. Une structure initiale, certainement sommaire mais qui semble fonctionnelle, a fini par apparaître, à partir de laquelle les aménagements ultérieurs peuvent se comprendre. L'ar-

142 Le culte des *āvaraṇadevatā* est accompli pour satisfaire les différents désirs de l'adorateur privé (voir *Mṛg, kp,* 8, 44–46) ou, s'il s'agit d'un rituel public, les différents besoins d'une communauté. Que l'adoration du seul *garbhāvaraṇa* pendant le culte quotidien d'un initié quelconque ait aussi ce but (rarement souligné, le plus souvent nié de nos jours) est établi par un mot d'Aghoraśiva, qui introduit l'expression des souhaits particuliers *(kāmya)* au début du rite d'adoration des *bhogāṅga: «tato brahmāṅgāni layāṅgasthāneṣu sampūjya, kāmyāni vijñāpya, āvaraṇapūjārtham adhyeṣya...»* (*Aghoraśiva-paddhati,* p. 107).

143 Il ne s'agit pas de nier que les cinq Brahman soient aussi des instruments de magie. (Voir d'ailleurs *Mṛg, kp,* 3, 41–49 et comm.: à chaque fonction cosmique de Sadāśiva correspond une ou plusieurs fonctions «magiques» concernant le *sādhaka.*) Tous les Mantra le sont. Mais cela n'en fait pas des Puissances équivalentes aux Aṅga.

chéologue sait bien cependant que son interprétation est provisoire, et que des fouilles plus étendues dans le champ âgamique, ou des études comparatives prenant en considération d'autres secteurs du tantrisme, peuvent exiger sa révision. Il s'estimera pleinement satisfait si ses hypothèses audacieuses ont pour effet de susciter de nouvelles recherches dans un domaine encore très mal exploré.