
Études tantriques

Andrea Acri



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/1803>

DOI : 10.4000/asr.1803

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2018

Pagination : 67-75

ISBN : 978-2909036-46-5

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Andrea Acri, « Études tantriques », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 125 | 2018, mis en ligne le 28 juin 2018, consulté le 26 mai 2020. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1803> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1803>

Tous droits réservés : EPHE

Études tantriques

Andrea ACRI

Maître de conférences

I. Le shivaïsme ancien (*atimārga*) en Inde et Asie du Sud-Est

Au cours de l'année 2016-2017, le séminaire portant sur les traditions tantriques a été consacré au shivaïsme ancien (*atimārga*, « voie extérieure/supérieure », à distinguer du *mantramārga*, « la voie des mantras » ou shivaïsme tantrique) dans l'Inde et l'Asie du Sud-Est. Il nous a semblé nécessaire d'inaugurer ce cycle de séminaires en commençant par la période ancienne ou « formative » du tantrisme. En particulier, nous nous sommes concentrés sur les traditions shivaïtes « proto-tantriques », c'est-à-dire le mouvement *pāśupata* et les autres écoles au sein de l'*atimārga*.

C'est ainsi sur les *pāśupatas* que nous avons concentré notre attention au début du séminaire, ce mouvement ascétique ayant joué un rôle primordial dans l'histoire du shivaïsme en Inde, et étant aussi impliqué dans la transmission de cette religion au Sud-Est Asiatique dans la première moitié du premier millénaire de notre ère. La dévotion exclusive vers Rudra par les adeptes initiés dans ce mouvement nous permet de classer le culte *pāśupata* comme exclusif, c'est-à-dire, une forme de monolâtrie focalisée sur une seule divinité. Le mot *pāśupata* signifie « les dévots de Paśupati », ou le « Seigneur (*pati*) de bétail (*paśu*) ». Cela joue sur le sens technique du *paśu*, qui dans la théologie du système (mais aussi dans la théologie des écoles shivaïtes postérieures) signifie « âme liée » (par le *paśa*, lien).

Lors des premières séances, la question des origines nous a conduit à retracer l'histoire du mouvement *pāśupata* à la lumière des sources textuelles les plus anciennes, notamment les textes prescriptifs tels que le *Pāśupatasūtras* (ou *Pañcārtha*, probablement remontant au III^e ou au IV^e siècle) avec le commentaire (*Pañcārtha*)*bhāṣya* par Kauṇḍinya (V^e-VI^e siècle ?) et les *Gāṇakārikās* avec le commentaire *Ratnaṭīkā* par Bhāsarvajña ; des rares témoignages épigraphiques remontant au IV^e siècle, c'est-à-dire les sept plaques de cuivre promulguées par le *mahārāja* Bhuluṇḍa de Valkhā (Bagh, Madhya Pradesh, datées des années 370-379 de notre ère), et l'inscription au pilier de pierre de Mathurā (réalisée en 380-381) ; et enfin, des passages tirés de la littérature brahmanique et bouddhique, notamment le commentaire *Mahābhāṣya* attribué à Patañjali (II^e siècle av. J.-C.) sur l'*Aṣṭādhyāyī* de Pāṇini, le

Buddhacarita d'Āśvaghōṣa (datant du 1^{er} ou 11^e siècle), le *Nāṭyaśāstra* (III-V^e s.), et le *Lalitavistara* (V^e s.).

Contrairement aux sources originelles *pāśūpata*, constituant des textes prescriptifs orientés vers la philosophie ainsi que la pratique de la méthode sotériologique (*vidhi*) et des observances (*vrata*) des *pāśūpatas*, qui nous donnent très peu de détails sur le culte et les réalités sociales du mouvement, les inscriptions nous informent que des *pāśūpatācāryas* étaient impliqués dans le culte des temples pour les laïques et la royauté – par exemple, la plaque 10 dans la série promulguée par le *mahārāja* Bhulūṇḍa enregistre un don de terre fait par le *mahārāja* pour soutenir le culte des Mères (*mātrī*) dans un temple (*devakula*)¹ établi par un *pāśūpatācārya* appelé Bhagavat Lokodadhi, tandis que l'inscription de Mathurā nous parle de dévots de Maheśvara² et de brahmanes, suggérant que ce système était ouvert uniquement aux brahmanes mâles déjà initiés dans la tradition védique³. Cette dernière inscription contient des informations sur les prédécesseurs des gourous qu'elle commémore, et cette lignée pourrait remonter au 11^e siècle. Elle enregistre qu'un certain Ārya Uditācārya, disciple de Bhagavat Upamitavimāla et grand-disciple de Bhagavat Kapilavimāla, est le quatrième en ligne de descendance de Bhagavat Parāśara et le dixième en cette ligne de Bhagavat Kuśika.

Parmi les sources sanskrites évoquant les pratiques des *pāśūpatas* (ou proto-*pāśūpatas*) est le *Mahābhārata* (5.97.12-14), qui se réfère à un groupe de brahmanes adorant Maheśvara et pratiquant l'observance du taureau (*govrata*). Comme Diwakar Acharya l'a démontré, ces brahmanes sont susceptibles d'être identifiés comme des précurseurs des *pāśūpatas* en raison de leurs observances⁴. Selon Diwakar Acharya, donc, l'origine des *pāśūpatas* devrait remonter à une tradition védique d'ascètes *śramaṇas* ou brahmanes imitant le comportement de certains animaux ; ces ascètes sont décrits dans le *Mahāniddesa* (un texte en Pali composé autour le début du III^e siècle de notre ère), et d'autres textes du canon bouddhique. Après avoir examiné ces passages, nous avons abordé *Pāśūpatasūtra* 5.18-19 sur le sujet du *godharma* et du *mṛgadharma*. D'un côté, la pratique ascétique du *govrata* semble être le précurseur du régime ascétique des *pāśūpatas* ; de l'autre, on note que le but du *sūtra* est de donner une interprétation « philosophique » de ces pratiques transgressives. Nous partageons donc les observations avancées par Diwakar Acharya⁵ à propos de la perspective de Kauṇḍinya vis-à-vis les *sūtras*, qui auraient

-
1. Les *devakulas* semblent avoir été des structures élevées à la mémoire d'un roi, contenant des statues de souverains décédés et vénérés comme ancêtres.
 2. Dans l'inscription, les *pāśūpatas* sont encore appelés *māheśvaras* (voir D. R. BHANDARKAR, « Mathura pillar inscription of Chandragupta II : G.E. 61 », *Epigraphia Indica* 21 [1931], p. 1-9) ; mais il y a aussi une autre possibilité, c'est-à-dire que les *māheśvaras* représentent les fidèles laïques.
 3. Ce détail concorde avec ceux des autres sources textuelles, à l'exception de rares témoignages épigraphiques documentant l'existence des femmes-ascètes dans les rangs de l'*atimārga* (voir A. SANDERSON, « The Impact of Inscriptions on the Interpretation of Early Śaiva Literature », *Indo-Iranian Journal* 56 (2013), p. 211-244, voir p. 213.
 4. D. ACHARYA, « How to behave like a Bull ? New insight into the origin and religious practices of Pāśūpatas », *Indo-Iranian Journal* 56 (2013), p. 101-131.
 5. *Ibid.*, p. 109.

pu être bien antérieures à son commentaire (qui n'est d'ailleurs pas toujours fidèle au message originel du *sūtra*), faisant partie d'un texte perdu du corpus védique.

En poursuivant l'examen du problème des origines, nous avons discuté le statut des ascètes appelés *vrātyas*, situés au dehors de l'ordre rituel brahmanique. Ce groupe énigmatique, composé de bandes organisées de jeunes ascètes guerriers célibataires vivant aux marges de la société védique, peut être considéré comme un groupe important pour l'étude de la religion *pāśupata*. Le régime ascétique des *vrātyas* est décrit dans l'*Atharvaveda*, notamment dans le chapitre en prose intitulé *Vrātya*, et la plupart des noms des Rudras – c'est-à-dire, Rudra, Śarva, Ugra, Aśani, Bhava, Paśupati, Mahādeva et Īśāna – qui se trouvent dans le livre 15 de l'*Atharvaveda* resteront en vogue comme épithètes de Śiva durant la période médiévale. Les *vrātyas* adoraient la divinité Ekavrātya, qui était également appelée Mahādeva ou Rudra. Il n'est pas tout à fait improbable que leur mode de vie ait influencé le développement du culte de Rudra-Śiva⁶ et peut-être même du mouvement *pāśupata*.

En dehors des *vrātyas*, d'autres traditions et milieux culturels non-védiques pouvaient avoir contribué à la genèse du mouvement *pāśupata*. L'hypothèse d'une origine ou influence grecque a été avancée par Daniel Ingalls⁷ à partir du mot Lakulīśa (ou Laguḍi dans le *Skandapurāṇa*), le nom du fondateur du mouvement *pāśupata*, en tant que dérivé du mot *herakles* (Hercules), ainsi que sur la base de l'iconographie ithyphallique partagée par les deux. Ingalls a noté en outre des résonances entre le régime transgressif des *pāśupatas* et celui des philosophes cyniques.

L'hypothèse avancée par Ingalls a été accueillie par les indianistes avec un certain scepticisme. En effet, l'origine du bâton de Lakulīśa ainsi que son iconographie restent inexplicables⁸. Il faut souligner que le bâton a la forme d'un phallus. Quelques statues anciennes de Lakulīśa sont ithyphalliques, tout comme les images anciennes de Śiva lui-même. Il est aussi intéressant de noter que les mots *lākula* et *lāguḍa* (et ses formes dérivatives *lakulīśa* et *lāguḍi*) sont des mots d'emprunts austro-asiatiques, dérivant du mot *lāngūlā*, qui signifie « bâton » ou « pénis ». Ce mot est associé aux mots austro-asiatiques *langāla*, charrue, et *liṅga*, « pénis » (ou « signe »). Donc, une analogie entre le bâton et le phallus dans l'iconographie ancienne de Lakulīśa peut être établie. Ces mots austro-asiatiques, et les milieux sociaux non-*ārya*, nous semblent avoir joué un rôle dans les milieux shivaïte ancien, ce qui nous amène à envisager la possibilité d'un processus de synthèse – ou, plus correctement, d'appropriation ou « domestication » – védique/

6. Voir P. BISSCHOP, « Śiva », dans K. S. JACOBSEN, *et al.* (éd.), *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, vol. 1, *Regions, Pilgrimage, Deities*, Leyde/Boston 2009, p. 741-754.

7. D. INGALLS, « Cynics and Pāśupatas : The seeking of dishonor », *Harvard Theological Review* 55/4 (1962), p. 281-298.

8. Voir H. BAKKER, « Origin and Spread of the Pāśupata Movement : About Heracles, Lakulīśa, and Symbols of Masculinity », *Studia Orientalia* 110 (2011), p. 21-37 : voir p. 27-28.

brahmanique d'éléments à la fois « hétérodoxes »⁹ et « locaux » (notamment, austro-asiatiques et dravidiens)¹⁰.

Ensuite nous avons présenté l'observance *pāśupata* selon les *Pāśupatasūtras* et d'autres sources sanskrites. Les ascètes pratiquant le *pāśupatavrata* adoptent des comportements transgressifs, tels que mugir comme un taureau, importuner les gens, danser et chanter. Dans la littérature dramatique sanskrite, ces comportements caractérisent les fous (c'est la raison pour laquelle leurs pratiques font partie de l'*unmattavrata*, l'observance du fou). Ces activités, visant à obtenir la purification du propre karma en attirant les mérites d'autrui et en transférant ses propres démerites aux agresseurs¹¹, aboutissent à la cinquième étape de la carrière ascétique des *pāśupatas*, où ils méditent constamment sur Rudra dans un cimetière/lieu de crémation jusqu'à la mort, atteignant ensuite la fin de la souffrance et l'union avec Rudra (*rudrasāyujya*).

Ensuite nous avons fait le point sur les ressources documentaires originales relatives au mouvement *pāśupata* qui ont survécu jusqu'à nous. À côté des *Pāśupatasūtras* et des *Gaṇakārikās* avec les commentaires cités ci-dessus, nous avons traité de l'ensemble des quatre courts manuels rituels en vers attribués à un certain Gārgya, qui ont été découverts par Diwakar Acharya dans un manuscrit Népalais. Ces textes sont le *Śaṃskāravidhi* (les règles relatives à l'initiation)¹², le *Pātravidhi* (les règles relatives au bol de mendicité)¹³, le *Prayaścittavidhi* (les règles relatives aux pénitences), et l'*Anteṣṭividhi* (les règles relatives aux cérémonies mortuaires)¹⁴. Leur composition est à situer entre celles du *Pañcārthabhāṣya* et des *Gaṇakārikās* – mais Gārgya, leur auteur présumé, pourrait être le Gārgya mentionné dans le *Cintra prasasti* et d'autres sources *pāśupata* comme le deuxième disciple de Lakulīṣa.

En dehors de ces sources nous retrouvons des matériaux *pāśupata* dans le *Nīśvāsataṭṭvasaṃhitā*, un texte du *mantramārga* ancien, et aussi dans le *Pampāmāhātmya*, un ouvrage poétique composé au Karnataka qui incorpore une version des huit versets des *Gaṇakarikas* et nous fournit également des informations nouvelles, notamment

-
9. Selon Wendy Doniger, le *Pāñcārthabhāṣya* de Kauṇḍinya « is the work of a reformer who attempted to cleanse the sect of its heterodox element » (voir W. DONIGER, *On Hinduism*, Aleph Book Company, New Delhi 2013, p. 44).
 10. Voir, par exemple, le culte de Skanda/Kumāra/Muruga, et son association aux Mères ; la figure de la déesse (Durgā, etc.) ; l'association entre plusieurs formes de Śiva-Bhairava et des arbres sacrés ; le statut marginal de Rudra dans le Veda ; etc.
 11. M. HARA, « Transfer of merit in Hindu literature and religion », dans J. TAKASHIMA (éd.) *Pāśupata Studies*, Vienne 2002, p. 105-138.
 12. D. ACHARYA, « The *Śaṃskāravidhi* : A Manual on the Transformatory Rite of the Lakulīṣa-Pāśupatas », dans D. GOODALL, A. PADOUX (éd.), *Mélanges tantriques à la mémoire d'Hélène Brunner*, EFEO, Pondichéry 2007, p. 27-48.
 13. D. ACHARYA, « The *Pātravidhi* : A Lakulīṣa Pāśupata Manual on Purification and Use of the Initiate's Pot », dans C. WATANABE, M. DESMARAIS, Y. HONDA (éd.), *Śaṃskṛtasādhitā : Studies in honour of Professor Ashok Aklujkar*, New Delhi 2011, p. 1-28.
 14. D. ACHARYA, « The *Anteṣṭividhi* : A Manual on the Last Rite of the Lakulīṣa Pāśupatas », *Journal Asiatique* 298/1 (2010), p. 129-152.

que dans la dernière étape de sa carrière (*niṣṭhā*), l'ascète *pāñcārthika* se retire pour mourir dans un terrain de crémation.

On a finalement abordé le problème de Lakulīśa, le fondateur supposé du mouvement *pāśupata*, et de ses quatre disciples. Conçue comme l'incarnation humaine ou *avatar* de Śiva-Rudra dans le cadavre d'un brahmane, cette figure centrale du système *pāśupata* était vénérée en tant que promulgateur de la doctrine shivaïte dans ce monde. Les récits de l'incarnation de Lakulīśa dans les sources sanskrites anciennes, notamment le *Skandapurāṇa* original, nous informent qu'il initia Kauśika en tant que son premier élève à Ujjain, suivi par Gārgya à Jambumārga, Mitra à Mathurā, et un homme de haute naissance venant des Kuru à Kānyakubja. Lakulīśa leur enseigna la doctrine du *pāñcārtha*.

La figure de Lākulin / Lakulīśa semble être une invention d'un groupe spécifique de *pāśupatas*, qui plus tard a fini par être connu comme *lākula*, tenant son autorité de l'incarnation de Śiva (sans nom) mentionnée dans le *Pañcārthabhāṣya*. En effet, Kauṇḍinya ne connaît pas l'incarnation de Śiva sous le nom de Lakulīśa, mais parle seulement du Seigneur (*bhagavat*) descendant dans Kāyāvātāra, qui initia un seul élève, Kuśika (peut-être, Indra ?)¹⁵. Ce récit ne se trouve pas dans le pilier de Mathurā daté de l'année 61 de l'ère Gupta, et n'est pas attesté avant le *Skandapurāṇa*. Cependant, la déclaration selon laquelle Lākulin initia quatre élèves est vraisemblable. Cela reflète probablement le fait qu'à un moment donné, le mouvement *pāśupata* était divisé en quatre écoles principales, que nous connaissons à travers des écritures du *mantramārga*, comme le *Guhyasūtra* du *Niśvāsātattvasaṃhitā* et le *Svacchandatantra*.

Une pentade comprenant l'incarnation de Śiva et ses quatre fils (et/ou disciples) est connue dans les sources vieux javanaises et balinaïses. Évidemment, l'origine du thème nusantarien des *pancakuśikas* ou *pañcarṣi* peut être retracée dans les prototypes sanskrits mentionnés ci-dessus¹⁶. Le nom de la pentade dérive du nom de son premier membre, Kuśika ; les autres sont Gārgya, Maitri, Kuruṣya, et Pātañjala. Les *pancakuśikas* ont survécu au-delà de Java et Bali, car ils sont mentionnés dans une inscription malaise de Lampung, Sumatra, probablement datant du XIV^e-XV^e siècle, alors qu'une invocation malaise s'adresse aux « quatre enfants de Śiva qui habitent aux quatre coins du monde »¹⁷.

Une hypothèse convaincante sur l'origine des *pañcakuśikas* a été avancée par Alexis Sanderson¹⁸, selon lequel dans le sous-continent indien ces quatre disciples étaient considérés les initiateurs des quatre lignées (*gotra*) de la doctrine *pāśupata*. Selon Sanderson, l'origine *pāśupata* des *pañcarṣi* javanais est également suggérée

15. En effet, Kuśika est un nom d'Indra ; de plus, voir *Pāśupatasūtras* 4.10-12, qui décrit Indra comme le premier dieu à observer le *pāśupatavrata*.

16. A. Acri, « Pañcakuśika and Kanda Mpat. From a Pāśupata Śaiva Myth to Balinese Folklore », *Journal of Hindu Studies* 7/2 (2014), p. 146-178.

17. R. WINSTEDT, *The Malay magician ; Being Shaman, Shaiva and Sufi (Revised and Enlarged with a Malay Appendix)*, Londres 1961, p. 146.

18. A. SANDERSON, « Śaivism among the Khmers ; Part I », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient* 90/91 (2003-2004), p. 349-462, voir p. 374-375.

par l'association de cette pentade avec la secte javanaise des *ṛṣi*, une classe d'ascètes/ brahmanes shivaïtes différents des shivaïtes *saiḍdhāntika* et des bouddhistes. Ces *ṛṣi* sont considérés par Sanderson comme les ancêtres des spécialistes rituels bali-nais de basse caste appelés *ṛṣi bhujāṅga* ou *seṅguhu*. Sanderson a noté que, compte tenu de l'absence d'autres candidats aptes à couvrir le rôle d'un maître *pāśupata* dans ce contexte¹⁹, Pātañjala pourrait constituer une invention javanaise dans le but de donner un sens à une forme corrompue du composé sanskrit (*aluk samāsaḥ pītañjala* (c'est-à-dire *pītaṃ + jalam*), « celui qui a bu les eaux », qui serait une épithète d'Agastya se référant à l'épisode mythologique où il but l'océan. En fait, Agastya est le meilleur candidat qui peut être lié à cette pentade. Si dans la région du nord de l'Inde Lakulīśa était considéré comme le maître suprême et l'incarnation du Seigneur Śiva lui-même, le sage Agastya était le « *āḍiguru* du sud dravidien »²⁰. En tant que « héros culturel » qui a introduit le brahmanisme dans l'Inde du sud, il occupe une place importante dans les récits traditionnels dans le pays tamoul. Par exemple, le *Tirumantiram* de Tirumular (2.1.1-2) mentionne Agastya, appelé « *muni* du nord », comme le premier héros qui transmet le shivaïsme en Inde du sud. Selon Jean Filliozat, cette figure doit être également impliquée dans l'introduction du brahmanisme en Asie du Sud-Est. Un passage textuel supportant cette constatation, ainsi que l'identité de Pātañjala en tant qu'alter ego javanais à la fois d'Agastya et de Lakulīśa, est *Pūrvakāraṇāgama* 26.3cd-4ab, où Agastya apparaît, en identification avec Śiva, comme le dernier – et le plus important – membre de la pentade incluant les *ṛṣis* et *ādiśaivas* Kauśika, Kāśyapa, Bharadvāja, et Gautama, qui ont été consacrés dans les cinq visages de Sadāśiva²¹.

Alors qu'à Java Agastya occupe une place de grande importance dans l'iconographie, devenant un brahmane quintessentiel portant les attributs du groupe *ṛṣi*, aucune occurrence textuelle du mot *lakulīśa* et aucune représentation iconographique ne sont attestées dans l'archipel indonésien. Cette situation implique que Lakulīśa, qui est devenu une figure éminente dans la partie nord-ouest du sous-continent à partir du VI^e siècle²², a été remplacé par le personnage plus familier d'Agastya / *Pītañjala > Pātañjala afin de renforcer le prestige du mouvement *pāśupata*. Il est possible donc de supposer que ce changement ait eu lieu à Java, ou qu'il existait déjà une tradition *pāśupata* indépendante axée sur le culte d'Agastya dans la partie méridionale du sous-continent indien qui était responsable de la diffusion du système *pāśupata* dans l'Asie du Sud-Est.

Nous avons donc examiné un long passage de l'écriture shivaïte en vieux javanais et sanskrit *Dharma Pātañjala* qui semble avoir été empruntée par l'auteur à

19. Donc, il nous semble plutôt improbable que Pātañjala représente une corruption du Patañjali l'auteur des *Yogasūtras*.

20. J. FILLIOZAT, « Agastya et la propagation du Brahmanisme au Sud-Est Asiatique », *The Adyar Library Bulletin* 31-32 (1967), p. 417-475, voir p. 447.

21. J. FILLIOZAT, « Agastya et la propagation du Brahmanisme au Sud-Est Asiatique », p. 448 : *kauśikaḥ kāśyapaś caiva bhāradvājo 'tha gautamaḥ || agastyaś caiva pañcaite pañcavakreṣu dīkṣitāḥ*.

22. D. ACHARYA, « The Role of Caṇḍa in the Early History of the Pāśupata Cult and the Image of the Mathurā Pillar dated Gupta Year 61 », *Indo-Iranian Journal* 48 (2005), p. 207-222, voir p. 218.

une source ancienne, sans doute *pāśupata*, et intégrée dans le traité comme un récit mythologique à côté d'un récit de nature *saiddhāntika* sur le sujet du mariage de Śiva et de la naissance de Kumāra²³. La figure de Pātañjala a été perçue par l'auteur comme suffisamment importante pour inspirer le titre du texte ; de plus, le récit autour de ce personnage et de ses quatre frères nous fournit l'explication d'un point crucial de la doctrine shivaïte, à savoir la théophanie du Seigneur sous la forme d'un être surnaturel, et pourtant incarné et visible. Après avoir rapporté une version du mythe du mariage de Śiva et de la genèse de la « famille sacrée », cette section inclut un passage énigmatique détaillant une sorte de rite « magique », à travers lequel le cadavre du Seigneur est réanimé et transfiguré sous la forme de Pātañjala. Les diverses étapes et procédures auxquelles le cadavre du Seigneur est soumis semblent remplir un processus rituel spécial. En fait, chacun des trois types de procédures funéraires mentionnées dans ce passage sont connues à travers l'*Anteṣṭividhi*, un manuel des *lākula-pāśupatas* décrivant le rite funéraire prescrit pour les initiés dans l'ordre, comme les chefs de famille, les ascètes (*sādhaka*) ou les maîtres (*ācārya*). L'*Anteṣṭividhi* semble représenter la seule source de l'*atimārga* qui décrit les trois types de rituel, c'est à dire l'enterrement, la déposition dans une rivière, et l'incinération ; de plus, il préfère les deux premières méthodes à la crémation, qui constitue le rite habituel prescrit dans les textes plus récents du shivaïsme *saiddhāntika*. Dans ce passage du *Dharma Pātañjala* nous retrouvons la même « ambiance funéraire » ainsi que le thème de l'incarnation de Śiva-Pāśupati dans un maître à la tête de quatre disciples.

Après avoir examiné les sources javanaises, nous sommes revenus sur les sources sanskrites indiennes pour aborder la question de l'évolution historique du système *pāśupata* et ses branches au sein de l'*atimārga*²⁴. À l'aide de sources telles que le *Niśvāsa* et le *Svacchandatantra*, nous avons donc tenté d'établir une taxonomie des diverses groupes et divisions de l'*atimārga*. Cette taxonomie peut être établie à la lumière des classifications « emiques » des systèmes sur la base de leur sotériologie et de leurs observances.

Ayant discuté la discipline des *lākulas* ou *mahāvratas* (*atimārga* II), nous avons lu un passage remarquable du *Guhyasūtra* – la 5^e section du *Niśvāsa*²⁵. Les versets 1-22ab du *paṭala* 12 soulignent les moyens sotériologiques et les objectifs spécifiques aux groupes Śaiva comme les *pāñcārthika pāśupatas*, ainsi que les groupes peu documentés des adeptes suivant les *Pramāṇasāstras*, les *kārukas* et

23. A. ACRI, *Dharma Pātañjala ; A Śaiva Scripture from Ancient Java Studied in the Light of Related Old Javanese and Sanskrit Texts*, Gröningen 2011.

24. En effet, le système *lākula* a évolué dans la période historique entre celui des *pāñcārthikas*, dont l'origine remonte vraisemblablement au II^e siècle de notre ère, et le *mantramārga*, qui est probablement apparu dans le V^e.

25. Le *Guhyasūtra* est le plus long, le plus détaillé et peut être le plus récent parmi les *sūtras* constituant le *Niśvāsatattvasaṃhitā*, le plus ancien *tantra* shivaïte, composé entre les années 450 et 550 de notre ère.

les *vaimalas*²⁶. En catégorisant de tels groupes selon leur accent sur la conduite (*caryā*), l'initiation (*dīkṣā*), ou plutôt la gnose (*jñāna*), le texte présente une taxonomie de l'*atimārga* comme considérée du point de vue du shivaïsme *mantramārga*. Après avoir comparé ce modèle aux modèles analogues attestés dans la littérature du *mantramārga*, nous avons abordé la question de savoir si ces taxonomies reflétaient des réalités sociales réelles ou si elles étaient plutôt le résultat de tentatives de systématisation *post hoc* élaborées par les commentateurs médiévaux.

En raison de son ancienneté, le *Niśvāsa* nous fournit un précieux témoignage de la phase « formative » du *mantramārga*, c'est à dire une forme précoce du shivaïsme tantrique *siddhāntika*, développée à partir d'une matrice *atimārga*. Contrairement à la majorité des *siddhāntatantras*, le *Niśvāsa* révèle une connaissance des cosmologies, des doctrines et des pratiques de l'*atimārga*. Ce faisant, elle trahit une dépendance directe du corpus textuel de cette dernière tradition – dont la plus grande partie des sources textuelles est perdue. Comme Sanderson l'a montré²⁷, de longues portions du *paṭala* 4 du *Niśvāsamukha* et des *paṭalas* 3-7 du *Niśvāsaguhya* intègrent des descriptions de la hiérarchie cosmique (*bhuvanādhvan*) du groupe *lākula*, qui sont susceptibles d'avoir été empruntées à une source *atimārga*. En outre, un exposé détaillé du *pāśūpatavrata* est donné dans *Niśvāsamukha* 4.69-97, une section qui paraphrase les *Pāśūpatasūtras*. Le *Niśvāsa* montre ainsi une tendance à incorporer intelligemment des éléments doctrinaux des systèmes concurrents – quoiqu'étroitement liés – de l'*atimārga*, et à les accommoder en tant que « vérités relatives » au sein du système – évidemment supérieur – du *mantramārga*. Les éléments de continuité avec la tradition *atimārga* attestés dans plusieurs sections du texte indiquent que le passage de l'*atimārga* au *mantramārga* était encore *in fieri* dans la période de sa compilation, et que les deux traditions, partageant plusieurs éléments en commun, commençaient tout juste à se différencier en systèmes distincts et concurrents de salut.

Le séminaire s'est terminé sur une discussion de quelques inscriptions non-royales du Cambodge récemment publiées par Dominic Goodall²⁸, qui a mis en évidence le rapport entre les ascètes qui y sont mentionnés et l'*atimārga*. Ces inscriptions, ainsi que les données textuelles en vieux javanais, démontrent que la diffusion de l'*atimārga* en Asie du Sud-Est, notamment en Indochine et Insulinde, n'était pas limitée au système *pāñcārthika* mais incluait les autres groupes, comme les *lākulas/pramāṇa-pāśūpatas* et les *vaimalas*²⁹.

26. A. ACRI, « The Śaiva Atimārga in the Light of *Niśvāsaguhya* 12.1–22ab », *Cracow Indological Studies* 16 (2014), p. 7-49.

27. A. SANDERSON, « The Lākulas : New Evidence of a System Intermediate between Pāñcārthika Pāśūpatism and Āgamic Śaivism », *Indian Philosophical Annual* 24 (2006), p. 143-217, voir p. 199-200.

28. D. GOODALL, « On K. 1049, a tenth-century cave-inscription from Battambang, and on the sectarian obedience of the Śaiva ascetics of non-royal cave-inscriptions in Cambodia », *Udaya* 13 (2015), p. 3-34.

29. A. ACRI, « The Vaimala sect of the Pāśūpatas. New data from Old Javanese sources », *Tantric Studies* 1 (2008), p. 229-248.

II. Séminaire de troisième heure (cours de master) :
« Initiation aux traditions tantriques »

Ce séminaire a pour objet de familiariser les étudiants avec l'origine, le développement historique, et la diffusion à travers l'Asie des traditions tantriques à la fois hindoues et bouddhiques. Après avoir, lors des premières séances, discuté des enjeux liés à la définition du tantrisme en tant que phénomène religieux et socio-culturel, nous avons réactualisé l'état des lieux de la recherche portant sur le tantrisme. Ensuite, nous avons retracé l'histoire des traditions tantriques dans le sous-continent indien. Le cours s'est terminé avec des présentations sur la diffusion, à travers les routes maritimes, du bouddhisme tantrique en Asie du Sud-Est, en Chine, et au Japon, ainsi qu'avec une comparaison entre le shivaïsme tantrique de l'Inde et de Bali.

