

MANTRA, DEVATĀ, “MANTRADEVATĀ” :
QUELQUES OBSERVATIONS SUR
LES MANTRAS TANTRIQUES

André Padoux
Paris

J'ai rencontré nombre de fois le professeur Parpola au cours des années. Le fait que nos recherches portent sur des thèmes bien différents ne nous a jamais empêchés de parler ensemble de sujets d'intérêt commun. J'ai toujours apprécié sa science, comme sa courtoisie et sa grande gentillesse. Je suis donc heureux d'être de ceux qui, ici, lui témoignent leur estime et leur amitié.

* * *

Si les mantras tantriques ne relèvent pas des préoccupations habituelles d'Asko Parpola, il s'est peut-être cependant parfois demandé si les *bīja*, ces énoncés monosyllabiques caractéristiques des mantras tantriques (et qu'on ne saurait assimiler aux *stobha* védiques), sont d'origine "indo-aryenne", ou s'ils ne proviennent pas plutôt du fonds indien "autochtone". Mais les groupes sociaux qui se disaient Arya étaient-ils eux-mêmes indo-aryens ? Ce n'est pas certain : on sait que la question se pose. Il y a là un problème dont nous pourrions tous deux discuter. Laissons-le toutefois de côté pour le moment. Ce n'est pas de cela que je voudrais traiter aujourd'hui, non plus que d'autres problèmes, intéressants pourtant, relatifs à la nature ou aux usages des mantras tantriques. Je voudrais seulement dire, brièvement, que si l'on ne peut pas décider, dans l'état actuel des connaissances, quelle est l'origine des conceptions indiennes des mantras, on ne peut cependant pas ne pas remarquer, dans la façon dont les mantras sont conçus dans l'hindouisme, et surtout dans l'hindouisme tantrique, des ambiguïtés ou des contradictions tenant à la présence parfois simultanée de deux conceptions de ces formules en tant que formes de la parole et/ou qu'entités surnaturelles.

En effet, si l'on se reporte aux textes tantriques qui paraissent être les plus anciens (car à partir d'un certain moment la littérature tantrique tend à refléter une vision globale, syncrétique, du sujet – mais une vision, il est vrai, qui, pour être syncrétique, n'en est que plus contradictoire !), on voit les mantras envisagés de deux manières. Ou bien comme des formes puissantes et efficaces de la parole (*vāc*) ou du son (*śabda*) et donc comme étant de nature infinie, identique en essence à la divinité suprême, ou, à tout le moins, comme étant l'aspect de parole et, dès lors, l'essence des divinités. Ou bien comme étant eux-mêmes soit des divinités (des *devatā*), soit des puissances (*śakti*), d'origine divine, certes, mais d'une nature définie, personnelle pourrait-on dire, assimilables à certains égards à des âmes individuelles. Dans cette dichotomie, on est, dans le premier cas, du côté des pratiques et des spéculations méta-linguistiques ou mystico-linguistiques. Dans l'autre, on est dans le domaine rituel ou théologique, même si l'aspect linguistique, phonique, reste là aussi présent. Les pratiques de puissance, la manipulation des forces se trouvant d'ailleurs également dans les deux cas. Mais, si on a là, semble-t-il, deux approches différentes des mantras tantriques, on trouve aussi dans les anciens tantras¹ des divinités mantriques ou alphabétiques, dont le corps (*tanuḥ*), ou la forme telle que l'on doit se la représenter (*mūrti*), est fait d'un mantra ou de lettres de l'alphabet sanskrit. Des divinités de cette sorte se rencontrent aussi dans des textes moins anciens et même modernes. Or on peut se demander si l'on n'a pas là la conception première mais, au fond, toujours présente ou sous-jacente des mantras tantriques. Ceux-ci ne seraient pas soit des formes de la parole, soit des puissances personnifiées, mais les deux à la fois : des divinités ou puissances méta-linguistiques, ces deux aspects – “linguistique” et de puissance - ne pouvant pas être véritablement séparés, même si l'un peut, à l'occasion, être davantage souligné que l'autre. (On parle ici, bien entendu, de la nature des mantras et non de leur forme empirique, énonçable, éventuellement écrite ou à visualiser, ce qui est autre chose et se situe à un autre niveau, plus concret, comme les textes tantriques, les traités de *mantraśāstra*, le notent fort bien.)

On pourrait, à titre d'exemple, mentionner, dans le domaine śivaïte, des cas où la divinité est décrite comme étant faite d'un mantra ou comme ayant pour forme un mantra. Ainsi, dans le *Siddhayogeśvarīmata*², un des textes anciens de la tradition du Trika, la déesse *Yogeśvarī* est décrite (en 2.33) comme étant une forme mantrique féminine (*vidyāmūrti*) de 38 phonèmes ou syllabes. Le même texte ajoute un peu plus loin (2.37) que la déesse *Aparā* est un mantra de trois syllabes et demie, la

¹ C'est-à-dire ceux qui sont probablement antérieurs au 10^e siècle.

² Cet ouvrage est un des textes de base du Trika, tradition śivaïte non dualiste cachemirienne. Son enseignement est repris dans le *Mālinīvijayottaratantra*, texte dont *Abhinavagupta* reprend la doctrine dans son *Tantrāloka*. Une version brève de ce texte a été éditée et traduite par *Judit Törzsök* (thèse, Oxford, 1999).

déesse Parā n’ayant qu’une seule syllabe (*aparā tryakṣarā jñeyā ardhākṣara-padānvitā / parā tv ekākṣarā jñeyā*). Mais surtout ce tantra précise que c’est ‘la déesse faite de tous les phonèmes’ (*sarvākṣaramayī devī*) qui donne leur puissance efficace à tous les mantras, masculins ou féminins (*sarveṣāṃ mantraṇāṃ vidyānāṃ ca*) et que ces mantras sont eux-mêmes accompagnés par ‘huit formes’ (*mūrtyaṣṭaka*) dont la nature est celle des syllabes qui les constituent (*svapadārthena*). Si l’on ‘énonce’ cet important ensemble de mantras et de *mudrā* (*uccāre tu kṛte tasyā mantramudrāgaṇo mahān / vidyāganas ca*), conclut le chapitre (2.41), on obtient tout ce que l’on désire. Ces déesses apparaissent donc comme des entités divines dont la nature est phonétique : ce sont des mantras.

De fait, dans le chapitre suivant, le Siddhayogeśvarīmata décrit l’extraction mantrique (c’est-à-dire la façon de les faire apparaître et de les placer) des trois Energies divines (*mantroddhāraṃ ... tisṛṇām api śaktinām*) que sont les trois déesses Parā, Parāparā et Aparā, en énumérant d’abord tous les phonèmes sanskrits formant l’Energie de Rudra, dans l’ordre dit de la Mālinī (lequel va de *na* à *pha*), en associant chacun d’eux à un point corporel imaginé de cette déesse, après quoi il expose l’extraction (*uddhāra*) des phonèmes constitutifs de ces déesses en les associant de façon analogue à des points du corps. Le résultat de l’opération n’est toutefois pas l’apparition du corps, mais celle des mantras, de ces divinités, lesquelles sont donc présentes, mais en tant que mantras. On notera d’ailleurs que s’il existe des descriptions de l’apparence “physique” des déesses Parā, Parāparā et Aparā³, Mālinī, par contre, n’est jamais décrite comme ayant un aspect visible ou visualisable : cette déesse (ou ce mantra – car c’est l’un aussi bien que l’autre) n’est qu’un ordre particulier des phonèmes du sanskrit dont la nature et l’emploi sont ceux d’un mantra.

Pour me référer à une autre tradition śivaïte, je mentionnerai le dieu Navātman, ‘le Nonuple’, qui est important dans la tradition de la déesse bossue ou courbée Kubjikā dont il est le compagnon masculin, et qui est le mantra de neuf syllabes *HSKṢMLRVYŪM*. Ce n’est pas un dieu qui aurait pour mantra ce groupe de phonèmes : c’est un dieu qui est un mantra (ou vice-versa). On a là les deux faces (si l’on peut dire) d’une même réalité, qui est, je crois, essentiellement mantrique.

La place prééminente des mantras, leur caractère de divinités, ressort, me semble-t-il, dans le domaine śivaïte, de la répartition ancienne des tantras dits de Bhairava⁴ en deux groupes, désignés du terme de *pīṭha*, le Mantrapīṭha et le Vidyāpīṭha, le *pīṭha* (le ‘siège’) des mantras masculins et celui des mantras féminins. C’est donc le genre, masculin ou féminin, des mantras qui, dans ce cas, définit et

³ Sur la forme de ces déesses, voir Sanderson 1990 : 180–187.

⁴ Ces tantras, généralement non dualistes, se distinguent de ceux, généralement dualistes, du Śaivasiddhānta sanskrit, opposition concernant d’ailleurs autant la pratique rituelle et les observances (*ācāra*) que la métaphysique.

caractérise la tradition religieuse. Certes, dans chacun de ces groupes, il y a une divinité suprême : Rudra ou Bhairava (ou une forme de ce dieu) pour le Mantra-pīṭha et Kālī (ou une forme de cette déesse) pour le Vidyāpīṭha, déité existant en tant que telle, comme une entité surnaturelle autre qu'un mantra ; mais c'est sous forme de mantras que ces déités sont rendues présentes et agissent. En fait, si l'on considère le rôle des panthéons de ces traditions śivaïtes, on a l'impression que ce sont plutôt des systèmes de mantras que des systèmes de divinités. Certes, ce n'est pas ainsi que la plupart des textes tantriques ont ensuite, et jusqu'à nos jours, compris et expliqué les mantras, mais leurs interprétations n'ont pas laissé d'inclure par endroits des éléments provenant probablement de ce fonds ancien.

S'il est peut-être permis de penser qu'il y a une source non védique des mantras tantriques en tant que formules et entités divines rituellement utilisables, ces mantras ont aussi, en tant qu'aspects de la puissance de la parole originelle, une source védique (que nous avons l'habitude de considérer plus ou moins comme première). On passerait ainsi, du point de vue formel, des mantras au sens védique aux mantras *śrauta*, *smārta* et, finalement, tantriques⁵, évolution au cours de laquelle les éléments d'origine védique sur la *vāc* et ses pouvoirs infinis et ceux d'origine non védique (les mantras en tant que divinités ou puissances individualisées et, sur le plan formel, les *bīja*) se sont peu à peu mêlés ; la place faite à l'une ou à l'autre de ces visions des mantras varient selon les traditions et selon les auteurs, leur coexistence expliquant ce qu'il y a souvent de contradictoire au sein d'une même école dans les théories ou les pratiques relatives aux mantras. Dans certains exposés, en effet, les mantras apparaissent comme à la fois limités et illimités, comme aspects de la parole suprême et comme entités surnaturelles individualisées.

Cette coexistence (ou plutôt cette combinaison) de deux visions des mantras tantriques n'est pas récente. Nous la trouvons, par exemple, dès les premiers textes de la tradition śivaïte du Trika, qui soulignent la nature de parole des mantras ainsi que leur essence divine, qui est celle même de Śiva : ils sont *śivātmaka*, disent les Spandakārikā 26–27⁶, pour qui la question se pose plutôt de savoir comment, étant donné l'identité des mantras avec la conscience-énergie suprême, ceux-ci peuvent n'avoir en pratique que des pouvoirs déterminés au lieu d'être totalement omnipotents. Tous les mantras sont faits de phonèmes, lesquels ont Śiva pour nature (*mantrā varṇātmakāḥ sarve varṇāḥ sarve śivātmakāḥ*) dit un aphorisme souvent cité par les auteurs śivaïtes non dualistes. De nombreuses spéculations et diverses pratiques yogiques, méditatives ou mystiques śivaïtes sont ainsi fondées sur cette nature de parole-conscience suprême des mantras. On connaît l'aphorisme 2.1 des Śivasūtra : *cittaṃ mantraḥ*, 'le mantra est conscience', cette conscience étant celle par laquelle on prend conscience de la réalité suprême, explique Kṣemarāja dans son

⁵ Voir sur ce point Hanneder 1998.

⁶ Ce texte, attribué à Kallaṭa (ou à Vasugupta, l'auteur des Śivasūtra), daterait du 9^e siècle.

commentaire. Le mantra est donc parole permettant de s’identifier à l’absolu, car telle est sa nature. Il n’est pas une divinité et encore moins une puissance délimitée, personnifiable. Mais, parmi les textes de base du Trika (qu’on peut considérer comme la principale forme du śivaïsme tantrique non dualiste), il y a pourtant des tantras tels que le Siddhayogeśvarīmata, pour qui (comme nous l’avons vu) les mantras sont des divinités – et, de fait, ils sont parfois traités comme tels dans certains rites. Bien plus, le Mālinīvijayottaratantra, autre texte de base du Trika, expose le système des sept sujets conscients (*pramātr*) qui, partant de Śiva et allant en descendant jusqu’aux mantras, forment une hiérarchie d’entités spirituelles déterminées, chargées de remplir des fonctions particulières dans la manifestation cosmique et qui, selon leur niveau, sont plus ou moins soumises aux forces limitatrices du monde manifesté, les mantras étant les entités les moins hautes et ayant les rôles les plus définis. Cette conception paraît en nette contradiction avec celle, généralement affirmée, qui met les mantras au plan de la divinité suprême.⁷ Et, en effet, Jayaratha, commentant le śloka 10.6 du Tantrāloka d’Abhinavagupta, note qu’elle est plus adaptée à des systèmes tels que celui du Śaivasiddhānta dualiste qu’au Trika⁸. On peut donc se demander pourquoi elle a été conservée : sans doute était-ce parce qu’elle faisait partie des notions du Śaivasiddhānta, tradition ancienne que le śivaïsme non dualiste considère comme formant, notamment dans le domaine rituel, sa doctrine de base (*sāmanyaśāstra*), même s’il en critique et en transcende les enseignements métaphysiques.

Dans le Śaivasiddhānta, précisément, pour lequel la théorie des sept *pramātr* est importante, les mantras sont des entités tout à fait déterminées, chargées de fonctions particulières, conçues comme des âmes individuelles et qui, pour cela, sont le plus souvent désignés du terme d’*aṇu*, c’est-à-dire âme. Ils y sont aussi considérés comme des Rudras, donc comme des dieux, et sont dès lors parfois appelés Rudrāṇu, ce qui en ferait à la fois des âmes et des divinités. Les mantras du Śaivasiddhānta ont été attentivement étudiés par Hélène Brunner, qui pense que cette tradition distingue les mantras en tant que puissances des mantras comme sons (c’est-à-dire prononcés et écrits), ces deux catégories n’ayant, selon elle, dans ces textes, ni exactement la même nature ni, surtout, le même rôle rituel. Mais, comme tout mantra, quelle que soit la tradition, est toujours un énoncé qui a une efficacité, donc une puissance, je me permets de trouver cette distinction peu convaincante. Certes, dans les rites āgamiques, c’est tantôt l’aspect de puissance, d’entité personnalisée, du mantra, tantôt son aspect de parole ou de son efficace qui est au premier plan. Mais les mantras ne se répartissent pas pour autant en deux catégories différentes et qu’il ne faudrait pas confondre. La distinction posée par Mme Brunner est cependant intéressante – et c’est pourquoi je la signale – parce qu’elle exprime à

⁷ Mais le Mālinīvijayottaratantra est-il vraiment un texte non dualiste ? Voir Sanderson 1992.

⁸ *siddhāntadarśanādisamucitam*, dit-il (Tantrāloka, vol. 10, p. 7–8).

sa manière, en le forçant, le contraste que je soulignais plus haut entre mantras en tant que divinités et mantras comme formes de la *vāc*. On pourrait ajouter que la démonstration d'Hélène Brunner montre qu'un esprit rationnel moderne refuse d'accepter le flou, le confusionnisme des traditions tantriques indiennes qui, malgré leur minutie classificatrice (comme aussi en raison de la nature même de leurs classifications), tiennent volontiers un discours peu cohérent, sinon contradictoire. Je renvoie le lecteur à l'article riche et d'un grand intérêt où Mme Brunner, qui connaît mieux que personne le śivaïsme dualiste, expose sa thèse (Brunner 2001).

Je me suis référé jusqu'à présent à des exemples śivaïtes parce que ce domaine est celui que je connais le mieux, mais aussi parce que l'hindouisme tantrique est bien plus śivaïte que vaiṣṇava. Mais on trouverait aussi, dans les textes du Pāñcārātra, la même double vision des mantras : situés au plan suprême de la divinité, aspects du *śabdabrahman*, aspect créateur du divin (ainsi dans l'Ahirbudhnyasamhitā, 16)⁹ ; mais aussi décrits comme des entités sinon limitées, du moins déterminées, rituellement utilisables. On voit ainsi la Jayākhyasamhitā affirmer que les mantras sont l'énergie même (*śakti*) de Viṣṇu, qui prend cette forme de parole pour créer le monde et sauver ses dévots, en soulignant donc le rôle cosmologique des mantras en tant que plan de conscience suprême de la parole (*bodhaśabda*). Mais la même samhitā décrit non seulement les actions particulières que peuvent accomplir les mantras, mais aussi la façon dont l'adepte doit s'en représenter mentalement l'apparence, donc les concevoir comme des divinités. Là encore, les mantras sont à la fois, en essence, la divinité suprême et, en pratique, des formes personnalisées, maîtrisables, rituellement utilisables, de la puissance divine.¹⁰

La juxtaposition (ou le mélange) de ces deux façons, en réalité peu conciliables, de voir les mantras se retrouve à des degrés divers dans toute la littérature hindoue tantrique ultérieure, l'accent y paraissant d'ailleurs souvent mis davantage sur leur aspect d'entités surnaturelles à usage rituel. Le tantrisme est en effet essentiellement rituel et, dans un rite, c'est en tant que puissances ayant un emploi et une efficacité déterminés que les mantras sont utilisés. On ne peut pas passer ici en revue les pratiques où les mantras sont mis en œuvre de façons et à des fins les plus diverses et où ils sont dès lors envisagés de manière souvent contradictoire. Pour donner encore un exemple : alors qu'on affirme qu'ils sont par principe purs et parfaits, il y a des rites, les *mantrasaṃskāra*, servant à les débarrasser de leurs défauts. Cette théorie des 'défauts des mantras' (*mantradoṣa*) les fait apparaître comme des "personnages" (pour utiliser une expression d'Hélène Brunner [2001]). Mais les "défauts" dont ils sont entachés et dont la plupart sont décrits comme des tares

⁹ Le chapitre 17 de cette Samhitā décrit l'énergie de Viṣṇu comme 'matrice des mantras' (*mantrayoni*).

¹⁰ On trouve une intéressante étude des mantras dans la Jayākhyasamhitā dans Rastelli 1999 : 119–140 et 2000 : 351–364.

corporelles sont des combinaisons particulières de phonèmes : ces “personnages” sont donc aussi des éléments linguistiques : là encore, on est dans l’ambiguïté.

C’est précisément le caractère contradictoire que l’on trouve, depuis une époque ancienne jusqu’à nos jours, dans ce que disent la plupart des traditions tantriques hindoues au sujet des mantras – contradictions dont on peut penser qu’elles ont leur source dans les deux façons (divinités et/ou formes de la parole) dont leur nature (me semble-t-il) a été originellement conçue - que je voulais brièvement souligner ici, en attendant qu’une étude plus attentive de ce sujet, que d’autres chercheurs feront peut-être un jour, lui apporte un éclairage nouveau et sans doute plus satisfaisant.

BIBLIOGRAPHIE

- BRUNNER, Hélène 2001. Mantras et mantras dans les Tantras śivaïtes. In: Raffaele Torella (ed.), *Le parole e i marmi. Studi in onore di Raniero Gnoli per il suo settantesimo compleanno*. Roma.
- HANNEDER, Jürgen 1998. Vedic and tantric mantras. *Rivista degli Studi Orientali* 71: 147–168.
- RASTELLI, Marion, 1999. *Philosophisch-theologische Grundanschauungen der Jayākhyasamhitā*. Wien.
- 2000. The religious practice of the *sādhaka* according to the Jayākhyasamhitā. *Indo-Iranian Journal* 43: 319–395.
- SANDERSON, Alexis 1990. The visualisation of the deities of the Trika. In: André Padoux (ed.), *L’image divine. Culte et méditation dans l’hindouisme*: 31–88. Paris.
- 1992. The doctrine of the Mālinīvijayottaratantra. In: Teun Goudriaan (ed.), *Ritual and Speculation in Early Tantrism*: 281–312. Albany.
- Tantrāloka = Abhinavagupta, *The Tantrāloka of Abhinavagupta*. Bombay, 1918–38.

