

PADMATANTRA

Il apparaît de plus en plus que les textes dits « classiques » nous renseignent insuffisamment sur la langue sanskrite et la pensée exprimée en sanskrit. Toute la littérature désignée sous l'étiquette « tantrique » offre un champ d'exploration qui est loin d'avoir été entièrement exploité.

Si l'on veut avoir un panorama du sanskrit, il convient donc de s'y référer au même titre qu'aux textes épiques ou aux traités plus spécialisés, philosophiques, médicaux, juridiques etc.

Qu'ils soient śivaïtes ou viṣṇouïtes, avec des passages souvent assez proches du style et des conceptions purānïques, ils présentent toutefois une originalité foncière et ont le mérite d'avoir conservé jusqu'à nous des rites remontant à un très lointain passé. Le dépouillement de ces textes, longtemps négligé, se poursuit maintenant de façon systématique. Depuis déjà des décennies les éditions des *Āgama* śivaïtes se sont multipliées; la confrontation des manuscrits a permis des éditions critiques. Un énorme travail avait été accompli dans le Nord avec les Kaśmir Sanskrit Series. Sur les textes du Sud, l'Institut français d'Indologie de Pondichéry, entre autres, se livre à un travail de même ordre.

Les *Samhitā* viṣṇouïtes n'ont pas connu la même faveur, quoique nombre des traités principaux ait paru et que quelques uns aient été traduits. Les collections d'Adyar et les Gaekwad Oriental Series ont fait paraître plusieurs *Samhitā* et le très important *Lakṣmītantra* est sorti chez Brill dans la traduction anglaise de Sanjukta Gupta. Toutefois de ce côté la tâche reste immense et bien des éditions indiennes du Sud sont depuis longtemps épuisées.

Le *Padmatantra* est l'un de ces textes. Il ya quatre ans, à Pondichéry, M. N. R. Bhatt me signala et me fit copier en nagarī un texte qui, à proprement parler, n'était pas inédit. Otto Schraeder en donne d'ailleurs la référence dans son « *Introduction to the Pāñcarātra and the Ahirbudhnya Samhitā* » mais il n'en existe qu'une édition en caractères telugu difficile à se procurer actuellement.

Ce *Padmatantra* appartient à la tradition Pāñcarātra. Ce n'est pas l'un des plus anciens traités mais il est considéré comme le prolongement de l'une des trois principales *Samhitā*, la *Jaya*; celle-ci elle-même l'affirme dans son chapitre d'introduction. Les deux textes sont donc contemporains, même si l'on doit considérer cette introduction comme légèrement plus récente que le corps de l'ouvrage.

On connaît la division traditionnelle des *Tantra* en quatre *pāda*; le *jñānapāda*, la partie doctrinale est généralement la moins importante des quatre; les parties rituelles, chargées de conserver et d'expliquer l'usage et le sens des rites et des *mantra* — comme les *brāhmaṇa* l'avaient fait pour les rites védiques — se présentent sous une forme beaucoup plus étendue.

Dans la *Jaya*, la section doctrinale est brève, encore qu'il s'y insère un long passage d'une tout autre inspiration, que l'on pourrait plutôt comprendre comme un *māhātmya*, une « exaltation » de l'Hastinagiri, au coeur de Kañcipuram. Par contre, le *jñānapāda* du *Padmatantra* comporte douze chapitres où se trouvent exposé un certain nombre de vues du Pāñcarātra.

Ces douze chapitres sont d'une longueur et d'un intérêt inégaux; les *adhyāya* IX, X, XI et le commencement du XII sont d'ordre cosmographique... une cosmographie qui ne diffère guère de celle des *Purāṇa*. En tant que telle, elle ne demande pas qu'on s'y arrête si ce n'est à titre de témoignage: il s'agit, une fois de plus, d'intégrer les vues particulières d'un système dans le courant des croyances généralement admises.

Les adeptes du *Pāñcarātra* se donnent continuellement comme les héritiers de toute la tradition brahmanique; ils ne manquent pas une occasion de se référer au *Veda*, aux coutumes habituelles, aux notions les plus courantes, leur spécificité consistant surtout dans leur consécration à l'Unique, consécration rendue par le terme d'*Ekānta* par lequel ils désignent fréquemment leur système.

Il peut ainsi être intéressant de voir, à propos d'un texte donné, de quelle manière le *Pāñcarātra* a assimilé bon nombre des opinions d'autres systèmes et ce qu'il présente de fondamentalement distinct.

Ses adeptes considèrent que leurs textes sont, naturellement, une révélation, qui remonte à l'origine des temps, *agre*, mais ne cherche pas à contredire la Révélation védique: elle en est une forme qui doit sa supériorité au fait qu'elle a été donnée par le Seigneur en personne « Il n'est rien au delà de l'enseignement du *Veda*; nul dieu n'est supérieur à Keśava » (*Vedaśāstrāt paraṃ nāsti na daivaṃ keśavāt paraṃ*) 1.93. La vénération du *Veda* et celle du Bhagavant sont donc mises sur le même plan.

Suivant l'usage, le traité se présente comme une cascade d'enseignements: les *ṛṣi* s'adressant au sage Kaṇva lui expliquent qu'ils ont tout étudié du *Veda* et de ses annexes mais qu'ils n'ont pas trouvé « la Voie » qui conduit à la libération: donc, toujours, respect de la tradition mais nécessité de la compléter.

Kaṇva leur répond qu'il a jadis connu pareil souci. Il s'en est allé alors vers un autre sage, Saṃvarta; celui-ci, à son tour en a référé à Brahmā. En effet, au commencement du *kalpa* le dieu créateur a reçu cet enseignement du Bhagavant même; toutefois ce n'est pas lui qui le confèrera directement: il l'a déjà confié à Kapila, le fondateur mythique du Sāṃkhya. On sait la place que la création selon le Sāṃkhya tient dans le *Pāñcarātra*. Kapila est une manifestation du Seigneur, installée dans le Pātāla, le monde souterrain. Kapila, pour sa part, va charger Padma, un chef serpent, d'exposer la doctrine à Saṃvarta: d'où le nom de *Padmatantra*. Cependant, on nous le répète, tous ces initiateurs successifs ne sont que des messagers, « le seul proclamateur du Pāñcarātra tout entier, c'est Nārāyaṇa en personne » (*tantrāṇām caiva sarveṣāṃ vaktrā nārāyaṇaḥ svayam*, 1.86). A chaque nouveau *kalpa*, Brahmā, législateur autant que créateur de l'univers, est chargé de le diffuser à bon escient.

La raison donnée dans le *Padmatantra* à la diffusion de la doctrine est à retenir: on est à l'âge *kṛta*, tout est parfait; les hommes vont, nombreux, au royaume de Viṣṇu, au *Viṣṇupada* qui, bien entendu, est tout autre chose qu'une désignation d'ordre local. Ils ne désintéressent donc de la vie terrestre et n'exécutent plus les sacrifices, uniquement préoccupés qu'il sont de Nārāyaṇa.

Or, et cela vaut la peine d'être noté au passage, un tel comportement n'est pas conforme au dharma. Si l'on ne sacrifie plus, comment les dieux prospéreront-ils? Comment l'ordre du monde sera-t-il préservé? C'est la question essentielle de la nécessité du sacrifice qui se pose ici implicitement; la manière même dont se présente l'intervention de Brahmā l'indique clairement.

Donc, alors même qu'il exalte la religion de *nivṛtti*, du Non-Agir, le Pāñcarātra rappelle qu'au niveau de la vie d'ici bas la *pravṛtti* s'impose, indispensable au bon ordre universel. Il demande, comme le faisait la *Gītā*, le détachement du fruit des actes mais, en aucun cas, le renoncement aux actes religieux. D'où l'importance des parties rituelles dans les *Samhitā*, comme dans les *Āgama* śivaïtes, d'ailleurs. Le P.T. 1.64 dit expressément: « accompagnées des *mantra* viṣṇouïtes, les oblations offertes aux dieux et aux ancêtres sont indestructibles; par elles ancêtres et dieux sont comblés ». Et les termes qui désignent ces oblations sont les termes traditionnels, *havya*, *kavya* (*mantraiḥ ca vaiṣṇavair dattaṃ havyaṃ vā kavyaṃ vā | tad akṣayaṃ bhavet tena tṛpyanti pitṛdevatāḥ* //).

Dans le *P.T.* quel va être le moyen choisi par le Bhagavant pour rétablir le *Dharma*? Il va faire répandre dans le monde, concurrence au Pāñcarātra, seul véridique, cinq autres enseignements « qui se contredisent mutuellement » et qui, par leurs qualités mêmes contribueront à égarer les hommes. Ce sont le Yoga, le Sāṃkhya, le Bouddhisme, le Jinisme et le Śivaïsme, ce dernier cité sous trois formes: *kāpāla śuddhaśaiva* et *pāśupata*. Toutes ces doctrines seront diffusées à égalité avec le Pāñcarātra sans rencontrer d'obstacles. Par la magie de Viṣṇu,

bien que le Pāñcarātra soit d'essence inaltérable, elles l'altéreront cependant dans la mesure même où elles détiennent une part de vérité.

Le *Padmatantra* continue, se référant encore à la tradition: « De même que le *Veda* se divise en quatre sous les noms de *Ṛc* etc., de la même manière, du fait de différences mineures dans les doctrines, le Pāñcarātra est quadruple (I.73-74) ». Ainsi préserve-t-on l'unité de la révélation viṣṇouïte à travers les divergences qui pourraient apparaître dans les textes... notamment sur les opinions touchant les formes divines.

On connaît la théorie spécifique du Pāñcarātra: les *vyūha* sont des manifestations divines, différentes des *avatāra*; l'apparition de ces derniers est occasionnelle tandis que les *vyūha* sont des *expansions* divines inséparables du dieu lui-même: ce sont des activités fonctionnelles concernant la création et la protection de l'univers; aussi réapparaissent-elles régulièrement à chaque *kalpa*, lors de la première création, la création pure.

En fait, la théorie des *vyūha* se comprend en liaison avec une difficulté permanente au sujet de l'essence divine: comment concilier l'immutabilité, du dieu avec l'activité exercée par lui dans le monde?

Les *avatāra*, révéés par tout le viṣṇouïsme n'apportent que des solutions ponctuelles. En ce qui concerne la création, Brahṁā assure l'inactivité de Viṣṇu. En milieu śivaïte, la *śakti* est l'agent d'exécution. Les *vyūha* sont la réponse spécifique du Pāñcarātra à ce problème.

Mais la difficulté n'est que partiellement résolue; ou, plutôt, elle est repoussée. La question de la nature et des rapports des *vyūha* est complexe. Ils sont quatre — dont les noms Vāsudeva, Saṁkarṣaṇa, Pradyumna et Aniruddha nous remettent en pleine atmosphère kṛṣṇaïte; les textes nous les disent issus les uns des autres. Le chapitre II du *P.T.* leur est en grande partie consacré et il témoigne de nombreux flottements.

Dans tous les textes Pāñcarātra, le premier cité, Vāsudeva, est dit posséder en plénitude les six qualités (*guṇa*) qui forment l'essence divine. Bien entendu, en dépit de l'identité d'appellation, ces *guṇa* n'ont rien à voir avec les trois *guṇa* du relatif qui constituent la création grossière.

Les six *guṇa* divins se répartissent en trois paires, chacune atteignant son excellence dans l'un des trois *vyūha* restants. Il ya donc tendance, de ce fait, à considérer le premier comme la forme suprême. Ce à quoi inclinerait, par ailleurs l'assimilation faite par la *Parameśvara-Saṁhitā* (I.98-99) des quatre *vyūha* aux quatre états traités dans la *Māṇḍukya-Upaniṣad*, Vāsudeva étant *turiya*. D'autre part, le *P.T.* II.16-17 nous dit que « le Bienheureux Vāsudeva qui assure la création, le maintien, la fin et la délivrance, pour une raison qui lui est propre se scinde encore en deux.

L'un des deux, Vāsudeva, a l'éclat pur du cristal; mais le second a l'aspect d'un nuage sombre » (*sa Vāsudevo bhagavān sṛṣṭisthityatyan-tamuktidaḥ / ātmanam sa dvidhā cakre punaḥ kenāpi hetunā // tayor eko vāsudevaś śuddhas sphoṭikasamṇibhaḥ / nārāyaṇo dvitīyas tu nīlāmbudasamaprabhaḥ //*).

La confusion ne s'arrête pas là, car ce bienheureux Vāsudeva qui s'est partagé en deux, n'était pas le premier, pas la forme suprême, d'après notre texte même. Le début du chapitre avait, en effet, décrit le Seigneur « sa forme bienveillante, originelle, éternelle qu'on doit connaître en tant que Vāsudeva » (*saumyaṃ rūpam adyaṃ sanātanam sa Vāsudevo vijñeyah*) II.11 et il poursuivait à la stance 13: « De ce Vāsudeva un autre est né, appelé aussi Vāsudeva » (*vāsudevāt tato jāto vāsudevāhuyo 'paraḥ*). Cela fait un Vāsudeva I et un Vāsudeva II, lequel, en se scindant à son tour, produit un Vāsudeva III.

Finalement, pour compliquer encore les choses, le *P.T.*, de ces quatre formes principales, en fait surgir vingt quatre autres; mais celles-ci sont plutôt des *avatāra* qui se placent dans une perspective tout à fait différente.

Par ailleurs, au chapitre I, stance 81, on nous dit que l'adoration ne s'adresse pas seulement aux quatre *vyūha*, mais qu'il faut aussi rendre hommage à cinq autres manifestations répondant aux noms de Nārāyaṇa, Hayagrīva — dit Hayaśiras en d'autres textes, notamment le *Nārāyaṇīya-Parvan* du *Mahābhārata* — Viṣṇu, Nṛhari et Sukara. C'est cette particularité qui servait de prétexte, comme on l'a déjà signalé, à déclarer que chaque traité du Pāñcarātra transmet son interprétation particulière de la Réalité, que chacun dispense tous les fruits — c'est à dire *bhukti* et *mukti*, les fruits pour ce monde et pour l'autre, mais, tout en faisant ces concessions, le système des *mantra*, tel qu'il est exposé dans le *Padmatantra*, est celui que l'on conseille. Donc, le système est préférentiel, non exclusif, du moment que l'on observe la ligne générale de l'enseignement pāñcarātra.

La multiplication des *vyūha* s'explique dans une perspective qui n'est plus doctrinale mais rituelle. Toutes ces formes du Seigneur sont des supports d'adoration. Lorsque le fidèle s'absorbe en méditation, il visualise intérieurement ces « *mūrti* » du dieu. Voilà pourquoi on rencontre dans ces textes des descriptions détaillées des différents *vyūha*, de leur couleur, de leurs emblèmes. A ce moment, la question se ne pose plus de semblable manière; elle a complètement changé de plan, mais la continuité demeure; les rites d'hommage intériorisés, se conforment encore à la tradition.

Nous n'en avons pas fini avec le problème des *vyūha*. Il existe une autre interprétation d'ordre spéculatif et qui se retrouve *grosso modo* à travers tout le système, telle qu'elle est donnée dans le plus ancien texte connu du Pāñcarātra, le *Nārāyaṇīya-Parvan*, au chapitre VI, qui correspond au chapitre XII.326 de l'édition critique: Vāsudeva est l'assimilé au *paramātman*, Saṃkarṣaṇa est le *jīva*, Pradyumna le *manas* et Aniruddha l'*ahaṃkāra* à partir duquel va se déclencher toute la création grossière (39-42).

Ainsi se produit une nouvelle réinsertion dans la spéculation traditionnelle toute imprégnée de Sāṃkhya et de Vedānta. En dépit des affirmations d'originalité de l'école en tant que seule vraie Révélation, les croyances continuent, pour la plupart, de s'inscrire dans la ligne

directe de la tradition. Parce que Viṣṇu-Nārāyaṇa est l'Omniperméant, qu'il est le Tout, de nombreux textes se plaisent à faire intervenir sa forme universelle, celle-là même qu'avait vue Arjuna dans la *Gītā* et dont le *Nārāyaṇīya-Parvan* donne une description assez semblable. Plusieurs, analogues, ont place dans le *Harivaṃśa*, notamment dans les légendes concernant les *avatāra* du nain et du sanglier où s'affirme également son identité au sacrifice, proclamée dès le *Ś. Br. XII.3.4.1*.

A partir du II.40, le *P.T.*, à son tour, nous propose sa propre version; et, puisque Viṣṇu est la Totalité, ce passage n'est, en fait, que l'interprétation pāñcarātrique du *Puruṣasūkta*.

Les quatre premières stances font surgir la création du corps d'Aniruddha:

(41) du corps d'Aniruddha, forme merveilleuse aux mille têtes, aux mille pieds, mains, yeux, naquirent respectivement;

(42) de sa bouche Indra, puis le feu, les mètres (védiques) et les six membres (du *Veda*); de sa tête vient le ciel, de son oeil le soleil, de son esprit (*manas*) la lune vint à son tour (on sait que cette association du *manas* et de la lune est constante, attestée dès le *B.A.U. I.13.15*);

(43) de ses oreilles (vinrent) les régions de l'espace, de son ombril l'espace intermédiaire, des ses deux pieds la terre, du souffle inhalé le vent et du souffle exhalé la mort; de sa chevelure la nuée;

(44) les parties du temps, *truṭi* etc. et le temps lui-même viennent de sa pensée; les arbres et les plantes ont surgi des pores de sa peau (*sahasraśīrsacaraṇahastanetrādbhūtākṛteḥ / anirusdhāj jagaj jajñe svāṅgād eva yathākramam // mukhād indraś ca vahniś ca chandāmsy aṅgāniṣaṭ tathā / dyaur mūrdhno nayanāt sūryo manasaś candramā api // śrotrād dviśo nabho nābheḥ padbhyāṃ bhūmir ajāyat / prāṇād vāyus tathāpānān mṛtyuḥ keśāt tathāmbudaḥ // truṭyādīkālābhedaś ca kālās cābhūt tathā dhiyaḥ / vanaspataya ośadhyo romakūpād vinissṛtāḥ //*). Et la stance 45 ajoute: « De lui naquirent les nombreux sacrifices; et le riches honoraires des sacrifice; la quadruplicité des classes sociales a pour origine sa bouche, ses bras, ses cuisses et ses pieds » (*yajñās ca jajñire tasmād bahavo bahudakṣiṇāḥ / caturvarṇyaṃ kramād vaktra-bāhūrucaraṇodbhavam //*).

D'après ce fragment c'est donc Aniruddha, la forme la plus engagée dans le relatif, celle que le *N.P.* assimile à l'*ahaṃkāra* qui exprime de façon visible la création. Cette création grossière ne présente pas, en soi, un intérêt particulier: dès que l'on entre dans ce monde matériel, on se trouve, à de légères modifications près, en présence d'un mécanisme emprunté au Sāṃkhya. Cela prouve seulement, une fois de plus, combien le Pāñcarātra, comme les autres systèmes analogues est imbriqué dans l'ensemble des positions panindiennes.

C'est ainsi que le chapitre VII du *P.T.* parle du rôle des trois *guṇa* en des termes qui rappellent ceux des chapitres XIV, XVII et XVIII de la *Gītā*. Toutefois, un passage assez long rend un son original: celui où l'on considère l'influence des *guṇa* sur les rêves, influence colorée

différemment par la liaison aux divers éléments. Le VII.17, 18 et 19 dit, par exemple: « L'esprit, en liaison avec le sattva et les autres constituants et en accord avec les cinq éléments, modifié, se partageant, de cinq façons différentes produit des actions multiples » — On le répète, il s'agit de l'esprit en état de sommeil; le verset 16 l'indique expressément (*nīdrā*) — (*satvādiguṇasaṃyuktaṃ mano bhūteṣu pañcasu // pravṛttaṃ pañcadhā bhinnam prasūte bahudhā kriyāh.*

« Lorsque l'esprit, en condition sattvique se fixe sur la terre, l'homme accomplit des actions telles que labourage de la terre etc. il vénère une image ou protège la terre » (*manas satvaguṇopetaṃ pṛthivīsthaṃ yadā bhavet // tadā karoti pṛthivīravananādi kriyāṃ naraḥ / ārādhayet praticchāyāṃ pālanaṃ vā tathā. //*

« Lorsque l'esprit est en condition rājasique, pour ceux qui désirent nuire aux êtres vivants, c'est une intention de chasse... Mais lorsque l'esprit est en condition tāmasique, il y a blessure, discorde, envoûtements, dépendance, prise du bien d'autrui, etc... » (*rajasi sthe prāṇihim-sām mṛgayābuddhim eva ca / tamasi sthe tu hṛdaye chedanam tathā // abhicāraśāṅkāravarasvahanādikam /*).

L'énumération se poursuit en détail par rapport aux deux autres *guṇa* et aux divers éléments. Il s'agit seulement de la nature des rêves d'après l'inclination du *manas*, pas du tout d'une interprétation à fins de diagnostic, telle qu'on la trouve dans les traités médicaux. Toutefois, quoique dans un contexte différent, on pourrait se demander s'il n'y a pas là un écho du 68° *Parīśiṣṭa* de l'*Atharvaveda* où une sorte de clé des songes introduit une théorie reliant les rêves aux trois tempéraments reconnus par l'Inde ancienne, chacun sous le signe d'un élément: le bilieux étant sous celui du feu, le phlegmatique sous celui de l'eau et l'aérien sous celui de l'air.

Toujours dans la perspective des *guṇa*, le *P.T.* envisage les trois destinées, les trois voies qui échoient à l'homme pieux après la mort. Il ne s'agit pas là que de la libération; celle-ci est présentée plus loin, elle-même sous un triple aspect.

Au VIII 51-52, on nous dit que l'adoration, *arcānā* — c'est à dire s'adressant à un support d'adoration, *arcā* — abonde en sattva et satisfait pleinement le Seigneur; ainsi l'homme, pour fruit, obtient à son choix (*phalaṃ ipsitam*) les jouissances (*bhoga*) ou la libération. Or, ici, le terme employé n'est pas celui usité ordinairement dans ces textes (*mukti*) mais *apavarga*, simplement l'exemption du *saṃsāra*.

Quand le *rajas* l'emporte, ceux qui rendent le culte (*yajante*) se trouvent placés à un niveau différent. Ici domine la racine *YAJ*; il ne s'agit plus d'*arcānā*. *Yaj* implique, semble-t-il des rites d'offrande, des oblations mais non l'adoration en forme de service (*kainkarya*) de l'image. On tient compte de ce qui, justement, avait été négligé au début de l'âge *krta* et la conclusion est la conclusion naturelle: par le *yajña* entendu traditionnellement, on va séjourner au *triviṣṭapa*, au ciel d'Indra d'où l'on reviendra sur terre.

Cependant la force du *yajña* est elle que même ceux en qui le *tamas* l'emporte et qui seront reversés dans le *samsāra* connaissent un temps de répit; ils demeurent alors, non pas au ciel ni dans les mondes souterrains, encore bien moins dans le *naraka*, on dit qu'ils se tiennent dans l'espace intermédiaire (*bhuvasthāla*).

On serait tenté de penser que le terme *apavarga* porte une coloration négative, ou du moins limitative comme le *kaivalya* du Sāṃkhya; or, en ce qui concerne la libération, c'est dans un sens positif que va tendre tout l'effort du Pāñcarātra et des groupes religieux analogues. Mais, sur ce point encore, la tradition est assez riche pur qu'on puisse aisément trouver les antécédents d'une telle attitude, même dans les *Upaniṣad* les plus anciennes... la diversité d'opinion des commentateurs vedāntins en fait foi.

On a souvent tendance, en effet, à estimer que la délivrance recherchée par les milieux upaniṣadiques qui se réclament de l'enseignement de Yājñavalkya, est une sorte de certitude intuitive de nature intellectuelle touchant l'identité du *jīva* et de l'*ātman*, du *jīvātman* et du *paramātman* — ou du *brahman* puisque *ātman* et *brahman* sont identiques. Mais, et la B.A.U. le proclame déjà en plusieurs passages, le *brahman* est *ānanda* (félicité) (IV.1.6 par ex.) et au III.9.28, passage versifié, donc probablement repris d'un texte antérieur, on trouve une amorce de ce qui sera la célèbre définition vedāntine du *brahman* (*saccidānanda*) sous la forme « *viññānam ānandaṃ brahma* ».

Cette félicité, à laquelle implicitement on s'identifie, ne peut être le résultat d'une simple opération intellectuelle; la fusion — fusion qui demeure consciente — concerne l'être tout entier. Ce ne sera pas en d'autres termes que le P.T. va définir le but suprême.

On a dit précédemment que la libération revêtait un aspect triple c'est à dire, différenciation, indifférenciation ou un cas mixte (*bheda*, *abheda*, *miśra*). Le chapitre VIII l'enseigne en quelques stances, 27 à 34.

« Dans la différenciation, la libération se caractérise par le service (*kainkarya*). Dans les mondes d'ici bas, les hommes sont tout occupés à prendre soin du dieu » (je pense qu'il faut ici entendre « prendre soin de l'*arcā* »). « De même font-ils dans le Vaikuṇṭha à l'égard du Soi Suprême. En ce monde du Vaikuṇṭha, les âmes délivrées, complètement recueillies, se tenant près du dieu, toujours occupées de sa grâce, demeurent comme ses serviteurs » (*bhede kainkaryalakṣaṇa / muktir yatheha lokeṣu paricaryāparā narāḥ // devasya tadvad vaikuṇṭha paramātmanah / loke tasya samīpasthā muktātmanas samāhitāḥ // vasanti kiṅkarās santas tatprasādaparās sadā*).

« La libération dans l'indifférenciation est l'union définitive de l'Âme suprême et de l'âme individuelle. Dans ce cas (l'unicité) l'attitude mentale consiste à dire: « Lui c'est moi » et cela réintroduit l'unité de l'Âme suprême avec l'âme individuelle » (*abhedamuktir atyantam aikyaṃ syāt paraḥjīvayoh // ātmano bhāvanā caikyē so'ham ity evam ātmikā / yasya tasyaikatāpattir jīvātmaparamātmanoh //*).

« Mais, dans la forme mixte, on se place dans la différenciation et, par les adorations qu'on lui adresse, on satisfait le Soi Suprême; alors, complètement recueilli, l'équilibre intérieur parfaitement atteint, l'esprit fixé sur Lui, grâce à la connaissance suprême on parvient à l'unification faite de conscience à l'intérieur du Suprême » (*miśrarūpe tu bhede sthit-vārcanādibhiḥ / toṣayitvā paraṃ devaṃ tato yuktas samāhitaḥ // vijñā-
nenāikatānena paraṃ ātmani cidghane / aikyaṃ prāpnoti...*). Et le texte ajoute « Voilà la libération dont la marque est l'*union intime* » (*sāyujya*).

Dans ce contexte, la Connaissance Suprême, c'est *vijñāna*, connaissance directe qui discrimine parfaitement mais qui n'a plus rien à voir avec ce qu'on a appris, qui est beaucoup plus proche semble-t-il du sens fort de VID, de *vidyā*, cette vision immédiate par lesquelles les *ṛṣi* ont vu le Veda.

Lors de cette troisième forme de libération, qui apparaît comme bien supérieure aux deux autres, car elle comble à la fois l'intelligence et l'affectivité, on est réabsorbé par Dieu, comme il réabsorbe la totalité du monde au moment du *pralaya*, mais c'est une absorption qui est conscience et félicité, puisqu'il y a identité de nature avec Celui qui est, par nature *cit* et *ānanda*.

Ainsi la dévotion, la consécration à un Absolu personnifié reste dans la ligne de la tradition; c'est l'une des interprétations possibles, c'est l'angle sous lequel les Pāñcarātra, entre autres, ont choisi d'appréhender le Suprême; mais c'est une interprétation qu'on peut tirer des textes upanişadiques.

Tout cela pour souligner, une fois de plus, en s'appuyant sur un exemple précis, combien grande est la continuité de la spéculation indienne. Ce sont surtout de simples questions de détail qui donnent au Pāñcarātra sa coloration particulière. Pour la plupart des notions qu'il adopte il se réclame, à juste titre de la tradition courante.

La théorie des *vyūha* lui est propre, c'est certain mais, on le répète, ce n'est pas une innovation, seulement l'interprétation spécifique d'un problème métaphysique qui s'est posé à l'Inde... pas seulement à l'Inde brahmanique et pas seulement à l'Inde.

Déjà dans la tradition brahmanique la plus ancienne, on avait senti la nécessité de faire surgir le *Brahman* masculin du *brahman* neutre, puis d'assigner à chaque personne de la triade divine une activité particulière. Cette dernière considération demeure d'ailleurs présente dans toute la pensée ultérieure puisque certains traités Pāñcarātra ont tenté d'assimiler les trois dernières *vyūha* aux trois personnes de la triade. Mais s'ils sont d'accord pour identifier Saṃkarṣaṇa à Rudra — ce qui rejoint d'autres considérations et peut avoir contribué à l'établissement de listes parallèles — les textes se contredisent en ce qui concerne Pradyumna et Aniruddha.

En tous cas, l'étude de ce problème: passage de l'Un au multiple, de l'inexprimé à l'exprimé, qui est un problème ancien, revêt une importance considérable dans les textes dits « tantriques » et, sur le plan doctrinal, c'est très nettement le problème majeur.