



HAL
open science

La maternité adoptive de la déesse dans le Skandapurāṇa

Amandine Wattelier-Bricout

► **To cite this version:**

Amandine Wattelier-Bricout. La maternité adoptive de la déesse dans le Skandapurāṇa. Religions. Université Sorbonne Nouvelle Paris 3, 2020. Français. NNT: . tel-03233703v1

HAL Id: tel-03233703

<https://shs.hal.science/tel-03233703v1>

Submitted on 25 May 2021 (v1), last revised 23 Nov 2021 (v2)

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ SORBONNE NOUVELLE - PARIS 3

THÈSE

pour obtenir le grade de :

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ SORBONNE NOUVELLE PARIS 3

dans la spécialité

« LANGUES, CIVILISATIONS ET SOCIÉTÉS ORIENTALES, ÉTUDES INDIENNES »

par

Amandine Wattelier-Bricout

La maternité adoptive de la déesse dans le *Skandapurāṇa*.

Thèse soutenue le 15 12 2020 devant le jury composé de :

<i>Mme</i>	NALINI BALBIR	Professeur d'Université et Directrice d'études Université Sorbonne Nouvelle Paris 3 École Pratique des Hautes Études	
<i>Mme</i>	LYNE BANSAT-BOUDON	Directrice d'études École Pratique des Hautes Études	
<i>M.</i>	PETER BISSCHOP	Professeur d'Université Leiden University Institute for Area Studies	
<i>M.</i>	ARLO GRIFFITHS	Directeur d'études École Française d'Extrême Orient	
<i>Mme</i>	ISABELLE RATIÉ	Professeur d'Université Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3	(Co-Directrice de Thèse)
<i>Mme</i>	JUDIT TÖRZSÖK	Directrice d'études École Pratique des Hautes Études	(Co-Directrice de Thèse)

Groupe de Recherche en Études Indiennes (EA2120)

ED 622 Sciences du langage

SOUS LA CO-DIRECTION DE

ISABELLE RATIÉ, PROFESSEUR D'UNIVERSITÉ, PARIS 3 SORBONNE NOUVELLE
JUDIT TÖRZSÖK, DIRECTRICE D'ÉTUDES, ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES

Résumé

La maternité adoptive de la déesse dans le *Skandapurāṇa*.

Le *Skandapurāṇa* (SP) construit sa narration sur le désir de maternité de Pārvatī, qui se solde par l'adoption d'un arbre *aśoka* dans les chapitres SP158-SP162. Cette histoire fait écho à plusieurs récits de désir de paternité. L'issue de ces récits décontenance et pose la question du message qu'ils véhiculent : le SP encense-t-il le salut par le fils ou propose-t-il un système sotériologique alternatif ? L'adoption de l'arbre est-elle un palliatif à l'absence de fils ou une voie de salut destinée aux femmes ?

L'étude proposée a pour but de définir le système sotériologique du SP, d'expliquer la maternité adoptive de la déesse, de déterminer la fonction du rite d'adoption de l'arbre, puis d'en évaluer la diffusion. Elle fait d'abord état des données issues du travail d'édition critique qui permettent une reconstruction partielle de l'histoire de l'évolution du SP. Ensuite, elle présente une étude comparative des mythes, suivie de leur mise en parallèle avec les textes doctrinaux *pāśupata*, qui se justifie par la possible influence de ce courant sur le SP. Les conclusions de ces analyses révèlent que la plus haute forme de salut décrite dans le SP semble offrir un condensé du *duḥkhānta*. La lecture allégorique de la geste de la déesse suggère une possible mise en scène des cinq étapes de l'observance, dans laquelle le rituel prescrit serait une forme d'adaptation du *pāśupatayoga* pour les femmes. Enfin, cette étude est complétée par une évaluation de la diffusion et de la réception du rituel d'adoption de l'arbre et de son mythe dans la littérature purāṇique et *Dharmanibandha*. Le rite semble avoir évolué en une consécration, tandis que le mythe aurait connu un rayonnement limité

Mots clés : *Skandapurāṇa* – *pāśupata* – śivaïsme – adoption – maternité – arbre – *Dharmanibandha* – sotériologie

Abstract

The adoptive motherhood of the Goddess in the *Skandapurāṇa*.

The *Skandapurāṇa* (SP) shapes its narrative on Pārvatī's longing for motherhood, which ends in the adoption of an *aśoka* tree in SP158-SP162. Other stories depicting desire for fatherhood seem to be a prelude to it. The unexpected outcome of all these stories raises the issue of their significance : does the SP praise access to salvation through the birth of a son or does it suggest another way of emancipation ? Is the tree-adoption a workaround in case of childlessness or is it a way of salvation for women ?

The aim of the present study is to define the soteriological system described in the SP, to explain Pārvatī's adoptive motherhood, to identify the function of tree-ritual, and finally to assess its spread. The first part presents a partial reconstruction of the history of SP's evolution based on a philological study. The second part analyses the myths through a comparative study and suggest to read them in the light of the pāśupata ideological texts. This approach is justified by the previous studies which have revealed strong links between pāśupata circles and the SP. The results of these comparisons show that the highest state of salvation seems to be a compendium of the *duḥkhānta*, while they entitle a possible allegorical interpretation of Pārvatī's story which would illustrate the five stages of the pāśupata observance. According to this hypothetical reading of the text, the tree-ritual would be equivalent to the last stage and its prescription might be seen as a modification of *pāśupatayoga* for women. The final part assesses the spread of this ritual and this myth through their accounts and their quotations in *Dharmanibandha* and purāṇic literatures. It seems tree-ritual evolved into a tree-consecration and the myth's popularity was finally rather limited.

Keywords : *Skandapurāṇa* – *pāśupata* – Śivaism – adoption – motherhood – tree – *Dharmanibandha* – soteriology

Remerciements

Ce travail de thèse n'aurait pas vu le jour sans le concours de multiples événements, de diverses rencontres et de nombreux soutiens. Je ne peux mentionner toutes les personnes qui ont, de près ou de loin, contribué à cette entreprise, mais j'adresse, à toutes, ma plus grande reconnaissance pour tout ce qu'elles m'ont apporté.

Parmi elles, il en est une envers qui va ma plus profonde gratitude, celle qui, la première, m'a fait découvrir et aimer la langue sanskrite, celle qui a éveillé en moi une passion pour la mythologie indienne qui n'a su s'éteindre, celle qui a accueilli mon retour sur les bancs de l'université avec la plus grande des bienveillances, celle qui a guidé mes pas vers ce projet de recherche et l'a soutenu avec constance et régularité, ma directrice de thèse, Judit Törzsök. Je la remercie pour la patience, la disponibilité et la confiance qu'elle a eues à mon égard, pour son exigence et ses qualités pédagogiques, ainsi que pour la pertinence et la qualité de ses conseils. J'espère du fond du cœur que ce travail lui fera honneur et que la collaboration que nous avons entamée depuis plusieurs années dépassera notre divergence de point de vue sur le *Skandapurāṇa*. Je remercie également Christophe Vielle, qui fut mon deuxième professeur de sanskrit et auprès de qui j'ai beaucoup appris. Ma formation à la recherche a largement profité de sa disponibilité, de son érudition et de son envie de transmettre la passion qui l'anime. Je remercie, enfin, Isabelle Ratié qui m'a fait l'honneur d'accepter de codiriger cette thèse et dont la guidance a été, tout à la fois, rigoureuse et prévenante. Je la remercie tout particulièrement d'avoir toujours su m'exprimer ses oppositions avec le plus grand tact, de m'avoir présenté ses doutes de telle manière qu'ils deviennent un soutien à ma réflexion et d'avoir trouvé les mots pour m'encourager à aller au bout de ce travail. Travailler sous sa direction fut une expérience humaine de qualité.

Cette thèse n'aurait pu être aussi complète sans la collaboration menée avec le *Skandapurāṇa Project*, dont les membres, Diwakar Acharya, Hans Bakker, Peter Bisschop, Elizabeth Cecil, Sanne Mersch, Judit Törzsök et Yuko Yokochi, m'ont chaleureusement accueillie. Je les remercie d'avoir partagé avec moi les fruits de leurs recherches, de m'avoir intégrée au sein des séances de révision d'édition riches d'enseignements, de m'avoir apporté conseil et expertise, et enfin, de m'avoir offert l'opportunité de présenter mes travaux lors des ateliers annuels à Leiden. Je remercie à cette occasion l'université Sorbonne Nouvelle et l'UMR7528 Mondes Iranien et Indien d'avoir financé ces déplacements.

Je remercie Ronan Moreau et Caroline Riberaigua, bibliothécaires du Collège de France, pour avoir toujours répondu à mes questions et avoir rendu mes visites sur le site la Belle Gabrielle fructueuses et agréables. Je remercie également Jérôme Petit pour sa disponibilité et les réponses à mes questions techniques.

Je remercie l'Académie des Inscriptions et des Belles-Lettres, la Société Asiatique et l'INALCO de m'avoir permis d'approfondir ma quête de sens du rituel d'adoption de l'arbre lors du colloque "l'Arbre en Asie", et je remercie, en particulier, Pierre-Sylvain Filliozat pour ses bienveillantes corrections et ses judicieuses suggestions lors de la publication des actes de ce colloque. Je remercie sincèrement les porteurs du projet DELI, Anne Castaing, Nicolas Dejenne et Claudine Leblanc, pour leur accueil lors des journées d'études "Bhakti et littérature" et "Théories et usages des émotions". Les présentations faites à ces occasions et les retours des participants ont enrichi mes travaux et élargi leurs perspectives. Je n'oublierai pas l'accueil, la convivialité et la richesse des échanges du neuvième symposium de l'*International Indological Graduate Research*, ainsi que la qualité de l'accompagnement de Heleen De Jonckheere, Marie-Hélène Gorisse et Agnieszka Rostalska lors de la publication des actes. Je remercie les membres de l'UMR 7528 qui ont commenté et questionné la présentation de l'état de ma recherche lors de la quatrième journée des doctorants. Je remercie vivement Sylvain Brocquet de m'avoir invité à partager une lecture du chapitre SP158 à Aix-en-Provence ainsi que les étudiants sanskritistes enthousiastes qui y ont participé. Pour leurs remarques et leur investissement, je remercie également les étudiants de licence de l'université Sorbonne Paris 3 et ceux de l'université Charles de Gaulle de Lille, qui ont participé à la lecture de quelques textes sanskrits cités dans cette thèse.

Enfin, je n'aurai pu m'engager dans ce travail de recherche sans l'obtention du contrat doctoral de l'université Sorbonne Nouvelle Paris 3 que je remercie. Outre un soutien financier, ce contrat m'a offert la merveilleuse opportunité de mener plusieurs missions d'enseignement, qui ont été, pour moi, le lieu de formidables rencontres et de fructueuses expérimentations pédagogiques. Ces dernières sont le fruit et le résultat des formations suivies auprès de l'organisme SAPIENS-USPC, qui ont été des plus inspirantes et des plus enrichissantes. Je remercie chaleureusement Antoinette Bouziane, Élise Herlicq, Marine Lanteri et Morgane Maridet pour leur dynamisme, leur disponibilité et la qualité de leur accompagnement.

Pour tout ce qu'ils m'ont quotidiennement apporté et qui m'a été si précieux, pour leur confiance et leur patience, je remercie infiniment mon époux et mes trois enfants. Cette thèse n'aurait pu voir le jour sans leur soutien inconditionnel. J'adresse un remerciement tout particulier à mes parents et mes beaux-parents, qui ont toujours soutenu et encouragé cet ambitieux projet et qui y ont contribué en gardant mes enfants lors des vacances scolaires ou lors de mes venues à Paris. En dernier lieu, je tiens à exprimer mes plus profonds remerciements et ma plus grande reconnaissance à tous les membres de ma famille et de ma belle-famille, mes amis, pour leurs constants encouragements et leur soutien indéfectible.

À Cambrai, le 5 octobre 2020.

À Horacio, Marius, Félicie et Thomas.

La maternité adoptive de la déesse dans le
Skandapurāṇa.

Amandine WATTELIER-BRICOUT

20 décembre 2020

Sommaire

Sommaire	5
Liste des abréviations	5
Introduction	7
Le <i>Skandapurāṇa</i> originel et original	10
La maternité adoptive dans le SP	19
Le désir d'enfant en question	25
Présentation de l'étude	30
Première partie : Histoire de l'évolution et de la transmission du <i>Skandapurāṇa</i> grâce à l'édition critique des chapitres SP158 et SP162	42
Introduction	43
1 La singularité des chapitres SP158 à SP162.	46
1.1 Les derniers chapitres en cohésion dans les trois recensions . .	46
1.2 Des chapitres cités dans la littérature <i>Dharmanibandha</i>	50
1.3 Des réécritures du chapitre SP162	52
1.4 Des pertes considérables dans les recensions R et A	54
2 Histoire de la transmission des chapitres SP158-SP162 dans la recension S	55
2.1 Manuscrit S ₁ : une feuille insérée	55
2.2 La complétude du manuscrit S ₂	62
2.3 Manuscrit S ₃ -S ₄ : précieux et lacunaire	65
2.4 Homogénéité de la transmission de la recension S ?	68
3 Retracer la singulière transmission et évolution des chapitres SP158 à SP162.	70
3.1 Description de la recension RA	70

3.2	Les compilations, une ressource essentielle pour dater l'évolution du texte	76
3.3	Reconstruire la transmission des chapitres SP158 à SP162 : pertes accidentelles ou révision intentionnelle?	87
Conclusion		97
 Deuxième partie : Étude de la thématique de la paternité et de la maternité dans le SP		101
Introduction		102
4	Le désir d'enfant dans le SP et son milieu	106
4.1	Le désir d'enfant, un cri du cœur	108
4.2	Comment obtenir le fils désiré?	117
4.3	Le fils, nécessité socio-économique, politique et spirituelle	121
4.4	Le désir d'enfant dans le SP	136
Conclusion		142
5	Le SP et le courant pāśupata	144
5.1	Présentation du courant pāśupata	145
5.2	Le <i>Skandapurāna</i> et le courant pāśupata	154
6	Génèse d'une œuvre et naissance du premier fils	169
6.1	Premiers indices de la doctrine pāśupata	171
6.2	Premiers enseignements pāśupata	185
Conclusion		204
7	Paternités et véritables fils : la définition du <i>satputra</i>	207
7.1	L'histoire de la lignée de Vyāsa, premier auditeur du SP	208
7.2	Nandin, un fils <i>ayonija</i> (SP20-22)	227
7.3	Upamanyu (SP34.61-121) : l'enfant pāśupata	266
7.4	Une nouvelle définition du véritable fils	282
Conclusion		308
8	L'arbre <i>aśoka</i>, exégèse de la doctrine pāśupata	311
8.1	Les conditions d'apparition de la déesse et leurs conséquences	313
8.2	Étape 1 : fréquentation du maître et apparition de l' <i>aśoka</i>	332
8.3	Étape 2 : le <i>svayaṃvara</i> ou subir le démerite	355
8.4	Du mariage à Vārāṇasī : l'intégration de la déesse dans le dogme pāśupata	370
8.5	Étape 3 : se retirer du monde	373
8.6	Étape 4 : atteindre l'union	409
8.7	Étape 5 : atteindre le <i>duḥkhānta</i> en adoptant l' <i>aśoka</i>	451

Conclusion	500
Troisième partie : Diffusion et portée de la maternité adoptive de Pārvatī et du rituel d'adoption de l'arbre	511
Introduction	512
9 Les citations du rituel d'adoption de l'arbre	515
9.1 Présentation générale du matériel et des auteurs	518
9.2 Le <i>Kṛtyakalpataru</i> : une compilation influente	520
9.3 Ballālasena : un compilateur très orthodoxe	522
9.4 Hemādri : copiste ou perfectionniste ?	525
9.5 Le <i>Dānavivekodyota</i> de Madanasimha	537
L'adoption d'un arbre, un rite controversé chez les compilateurs ? .	543
10 Adopter un arbre : un rite atypique?	545
10.1 La représentation du rituel d'adoption dans les <i>purāṇa</i>	546
10.2 Le rituel d'adoption de l'arbre : destinataire et fonction . . .	553
10.3 L'adoption d'un arbre : d'un palliatif pragmatique à une voie de salut exclusive	564
Conclusion	565
11 Expliquer la faible représentation de l'adoption de l'arbre dans la littérature purāṇique	567
11.1 La supériorité de l'arbre sur le fils : un fondement théorique polémique	568
11.2 La prégnance du rite <i>śrāddha</i>	571
11.3 Arbre et fertilité	577
11.4 Aux origines du mythe d'adoption de l'arbre	586
Conclusion	590
12 Adopter l'adoption de l'arbre?	592
12.1 Un rituel selon l'orthopraxie	593
12.2 Un rituel polymorphe	605
Conclusion	612
13 Hiérarchiser les témoignages	615
13.1 Une chronologie des œuvres toute relative	616
13.2 Les rapports entre mythe et rite : un indice d'évolution ? . .	620
13.3 Les divergences et correspondances entre les rituels : un outil de hiérarchisation ?	636
Conclusion	640

14 Prolongements et influences du rite et du mythe de l'adoption de l'arbre	644
14.1 Le don de l'arbre à souhait, prolongement du rituel d'adoption de l'arbre ?	645
14.2 Les rituels de l'arbre sans chagrin, <i>aśoka</i>	651
14.3 Autour et au delà du mythe de Pārvatī et de l' <i>aśoka</i>	654
Conclusion	658
Conclusion	659
Conclusion	666
Annexes	677
A Éditions critiques	678
A.1 Édition critique SP158	678
A.2 Édition critique SP162	691
A.3 Édition critique des réécritures des recensions RA	709
A.4 Édition critique BhVP128.16-45	718
B Traductions	723
B.1 Traduction du chapitre SP158	723
B.2 Traduction du chapitre SP162	742
B.3 Traduction du <i>Bhaviṣyottarapurāṇa</i> 128.16-45	769
C Étude philologique des chapitres SP158 et SP162	773
C.1 La ligne éditoriale suivie pour les chapitres SP158 et SP162	773
C.2 Remarques philologiques sur le chapitre SP158	775
C.3 Remarques philologiques sur le chapitre SP162	783
D Panorama de la transmission de SP158 à SP162	799
E Résultats de l'étude portant sur les pertes constatées dans les manuscrits R et A	804
F Les cycles narratifs du SP	806
G Panorama du désir d'enfant dans le SP	808
H Traduction SP52.26-131 : l'histoire de Kāṣṭhakūṭa	814
I Remise en ordre chronologique des événements des chapitres SP1 à SP12	821

J	Analyse des procédés narratifs de temporalité des chapitres	
	SP1 à SP12	824
J.1	Incipit proleptique	824
J.2	Analepse complète	824
J.3	Incipit programmatique	825
J.4	Des auteurs aux auditeurs	825
J.5	Analepse partielle procédant à une mise en parallèle avec le temps de la narration	825
J.6	Analepse complète : de l'assemblée des 6 sages à Prayāga en passant par la forêt de Naimiśa, jusqu'à Maināka	827
J.7	Génèse du SP ou la réalisation de la grâce sollicitée par Brahmā en SP9.16	829
K	La spirale narrative de la naissance de la déesse et ses différents anneaux	835
K.1	Aux origines du monde	835
K.2	Dans le présent <i>kalpa</i>	836
L	Base de données consacrée aux rituels des arbres	841
L.1	Liste des oeuvres consultées	841
L.2	Liste des œuvres citées par les compilateurs au sujet des rituels dédiés aux arbres	842
L.3	Questionnaire de collecte des données	843
L.4	Résultats	845
	Table des figures	847
	Liste des tableaux	848
	Bibliographie	849
	Sources primaires	851
	Sources secondaires	858

Liste des abréviations

- ĀdityaP** *Ādityapurāṇa*
AgP *Agnipurāṇa*
BhG *Bhagavadgītā*
BhP *Bhaviṣyapurāṇa*
BhVP *Bhaviṣyottarapurāṇa*
BP *Brahmapurāṇa*
BḍP *Brahmāṇḍapurāṇa*
BVP *Brahmavaivartapurāṇa*
CVC *Dānakhaṇḍa* du *Caturvargacintāmaṇi*
DKKau *Dānakriyākaumudī* de Govindānanda
DK *Dānakāṇḍa* du *Kṛtyakalpataru* de Lakṣmīdhara
DM *Dānamayūkha* de Nīlakaṇṭha Bhaṭṭa
DS *Dānasāgara* de Ballālasena
GK *Gaṇakārikā* de Bhāsarvajña
GP *Garuḍapurāṇa*
HC *Haracaritacintāmaṇi* de Jayaratha
HV *Harivaṃśa*
KauṣU *Kauṣṭhiki Upaniṣad*
KKT *Kṛtyakalpataru* de Lakṣmīdhara
KP *Kūrmapurāṇa*
KS *Kumārasaṃbhava* de Kālidāsa
LP *Liṅgapurāṇa*
Mbh *Mahābhārata*
MkP *Mārkaṇḍeyapurāṇa*
MP *Matsyapurāṇa*
MRP *Dānavivekodyota*, partie du *Madanaratnapradīpa*, de Madana-
siṃha

- MRPV** *Vyavahāravivekodyota*, partie du *Madanaratnapradīpa*, de Madanasimha
- MS** *Manusmṛti*
- NāP** *Nāradapurāṇa*
- NP†** *Nandipurāṇa* †
- PABh** *Pañcārthabhāṣya* de Kauṇḍinya
- PK** *Pitṛkalpa* du *Harivaṃśa*
- PP** *Padmapurāṇa*
- PS** *Pāśupata Sūtra*
- Rām** *Rāmāyaṇa*
- Ragh** *Raghuvamśa* de Kālidāsa
- ŚB** *Śatapathabrāhmaṇa*
- SkP** *Skandapurāṇa*
- ŚP** *Śivapurāṇa*
- ŚP. UmāS.** *Umāsamhitā* du *Śivapurāṇa*
- SP** *Skandapurāṇa* “original”, ce sigle renvoie uniquement aux chapitres édités de façon critique
- SP_A** Ce sigle désigne une version du *Skandapurāṇa* telle qu’elle se présente uniquement dans la recension A
- SP_{Bh}** Ce sigle signale la référence d’un chapitre disponible uniquement dans l’*editio princeps* du *Skandapurāṇa* de BHĀTTARĀĪ
- SP_R** Ce sigle désigne une version du *Skandapurāṇa* telle qu’elle se présente uniquement dans la recension R
- SP_{RA}** Ce sigle désigne une version du *Skandapurāṇa* telle qu’elle se présente uniquement dans les recensions RA
- SP_S** Ce sigle désigne une version du *Skandapurāṇa* telle qu’elle se présente uniquement dans la recension S
- VahP** *Vahnipurāṇa* ou *Āgneyapurāṇa*
- VāmP** *Vāmanapurāṇa*
- VarP** *Varāhapurāṇa*
- VāyuP** *Vāyupurāṇa*
- ViṣṇuDhaP** *Viṣṇudharmottarapurāṇa*
- ViṣṇuP** *Viṣṇupurāṇa*
- VṛkṣĀP** *Vṛkṣāyurveda* de Parāśara
- VṛkṣĀSu** *Vṛkṣāyurveda* de Surapāla

Introduction

À la jonction du VI^{ème} et du VII^{ème} siècle, au nord de l'Inde, un ou plusieurs brahmanes composent, en sanskrit, une œuvre qu'ils intitulent le *Skandapurāṇa* (SP), titre que l'on pourrait traduire par « l'antique histoire de Skanda ». Comme l'annonce son titre, l'œuvre traite de la mythologie du dieu guerrier Skanda. Cependant, ce n'est pas tant sa geste héroïque qui compose les récits du SP, que les événements qui conduisent à sa naissance. Sur ce point, la version du SP est des plus originales, puisque si Skanda vient à naître de la semence de Śiva, ce n'est pas sur la demande des dieux opprimés par le démon Tāraka, mais parce que la déesse Pārvatī désire ardemment un fils.

Ce désir de maternité de la déesse n'est pas seulement une originalité du SP, il parcourt l'œuvre et en constitue le fil narratif. L'assouvissement de ce désir est, par ailleurs, des plus déconcertants : privée de fils utérin, la déesse n'est apaisée qu'en adoptant un arbre *aśoka* comme fils selon une prescription que lui a enseignée Śiva en personne. Ainsi, malgré un désir viscéral de grossesse, la maternité de la déesse n'est qu'adoptive. Le rituel d'adoption de l'arbre, bien que des plus atypiques, a été cité dans pas moins de trois anthologies sur les pratiques dharmiques du XI^{ème} au XV^{ème} siècle, attestant la diffusion et la pérennité aussi bien du mythe d'adoption de l'*aśoka* par Pārvatī, que de la prescription qui lui est associée. Cet épisode mythologique est également le point charnière à partir duquel des réécritures et des chapitres supplémentaires ont été insérés dans les deux recensions plus récentes du SP. Outre le désir de maternité de la déesse, le SP met aussi en scène de nombreux récits de désir de paternité. L'ensemble de ces faits mettent en exergue que le désir d'enfant, dont le paroxysme réside dans l'adoption d'un arbre comme fils, est une thématique originale, transversale et structurante du SP. Pour le moment, aucune étude ne s'est penchée ni sur les motifs de la récurrence de cette thématique, ni sur sa fonction organisatrice de l'œuvre, ni sur l'aspect charnière de son épisode ultime qui offre une maternité adoptive à la déesse.

L'objet de cette thèse est de combler ce manque. Elle a pour objectifs de comprendre pourquoi cette œuvre refuse un fils utérin à la déesse et lui préfère une maternité adoptive, d'expliquer pourquoi et comment celle-ci structure l'intégralité des récits partagés par toutes les recensions du SP et de déterminer la réception et le rayonnement du mythe et de la prescription d'adoption de l'arbre dans la société brahmanique.

Par conséquent, l'étude proposée se composera de trois axes de recherche distincts, mais complémentaires. Le premier sera dédié à l'établissement de l'évolution et de la transmission du texte et reposera principalement sur une analyse philologique et diachronique des chapitres SP158-SP162, ainsi que sur l'édition critique des chapitres SP158 et SP162. Le deuxième proposera une analyse littéraire et herméneutique de la thématique du désir d'enfant au sein des cent soixante deux premiers chapitres du SP basée sur l'attribution d'une fonction dogmatique et exégétique du mythe et faisant appel à

l'hypotextualité de textes doctrinaux. Le troisième examinera la réception et la diffusion du mythe et du rituel d'adoption de l'arbre dans la société brahmanique en comparant leur traitement au sein des compilations médiévales sur le *dharma*, en évaluant leur place dans la littérature purāṇique, puis en établissant les facteurs qui ont favorisé ou freiné leur expansion, et enfin, en identifiant les mythes ou pratiques qui ont pu être influencés par le SP.

Afin d'introduire l'étude de la maternité adoptive de la déesse dans le SP, je présenterai, dans un premier temps, cette œuvre, les précédentes études menées sur ce texte, les apports de celles-ci et les questions qui restent en suspens. J'introduirai, ensuite, la thématique du désir d'enfant dans le SP en identifiant ses spécificités et en montrant les raisons pour lesquelles celles-ci peut être qualifiée de fil rouge de la narration. J'exposerai alors les questions soulevées par la transversalité, l'originalité et la pérennité de cette thématique, précisant ainsi la problématique de ma recherche. Je poserai également les limites dans lesquelles j'entends explorer la thématique du désir d'enfant. Enfin, je détaillerai les trois axes de recherche suivis pour répondre aux questions posées, axes qui constituent les trois parties de cette étude. Pour chacun d'eux, je préciserai les objectifs poursuivis, la méthodologie adoptée pour les atteindre et la mise en œuvre de celles-ci dans un développement construit. Je présenterai les éléments complémentaires de l'étude qui ont été mis en annexe, et projeterai, en dernier lieu, les résultats attendus.

Le *Skandapurāṇa* originel et original

L'entreprise d'édition critique du SP

Depuis 1998, une équipe internationale de chercheurs édite ce qu'on appelle désormais le «*Skandapurāṇa* originel»¹. Par cette désignation, on entend souligner le fait que ce texte n'est pas le *Skandapurāṇa* édité par Venkateśvara Press en 1910², qui est, en réalité, un assemblage des différents textes qui se disent «parties» (*khaṇḍa*) du *Skandapurāṇa*, mais un autre texte qui est antérieur à ces *khaṇḍa*, celui que l'on pensait perdu et connu uniquement par les citations des auteurs de compilations médiévales, les *Dharmanibandha*. L'entreprise d'édition critique de ce *Skandapurāṇa* origi-

1. Cinq volumes sont désormais édités couvrant la moitié de l'intégralité du *Skandapurāṇa* : le volume 1 (ADRIAENSEN et al. (1998)) comprend l'édition des chapitres 1 à 25, le volume 2A (BAKKER and ISAACSON (2004)) les chapitres 26 à 31.14, le volume 2B (BAKKER et al. (2014)) les chapitres 31 à 52, le volume 3 (YOKOCHI (2013b)) les chapitres 31.1-61 et 53-69, le volume 4 (BISSCHOP and YOKOCHI (2018)) les chapitres 70 à 95. Le volume 5 est en cours de préparation.

2. Dans cette étude, le *Skandapurāṇa* édité par Venkateśvara Press sera noté sous le sigle SkP, tandis que le *Skandapurāṇa* originel sera noté par l'abréviation SP. Pour la liste des abréviations, voir p.6.

nel a ouvert une nouvelle voie à la philologie et lui a offert un nouveau défi, celui d'éditer un texte accessible sous trois recensions et possédant une ou plusieurs phases de réécritures clairement visibles. Les nombreuses études et articles qui se sont intéressés à ce texte ont, entre autres, largement contribué à l'avancée et à la révolution des études purāniques.

En effet, la découverte de ce *Skandapurāṇa* composé à la fin VI^{ème}³, de ses différentes recensions (S, R et A), ainsi que de l'adéquation de ce texte avec les citations des compilations médiévales sur le *dharma*⁴, a confirmé la théorie d'émergence et d'évolution de la littérature purānique proposée par HAZRA (1975). Les différentes recensions du SP et ses citations dans les compilations révèlent la fluence des textes purāniques qui possèdent un texte original et des réécritures successives, phénomène parfois défini comme récréation purānique⁵ ou «composition en cours de transmission»⁶, mais elles offrent en même temps un matériel inédit pour l'étude des différentes versions d'un même *purāṇa*. Ainsi, il ne paraît plus possible d'aborder les mythes narrés dans les *purāṇa* comme les études issues du courant structuraliste le faisaient en ne s'intéressant qu'à ce que la masse volumineuse des *purāṇa* a de commun afin d'en dégager un thème ou un schème universel⁷. L'étude des mythes purāniques peut désormais prendre en compte le statut évolutif du texte, expliquer la variante en opposition avec les autres versions et comprendre la version donnée au sein de l'œuvre elle-même. De même, la possibilité de dater approximativement les évolutions du texte impose de s'écarter de la méthodologie héritée de KIRFEL qui recherche le *purāṇa* des origines et relègue les autres versions du texte au statut d'apocryphes. Au contraire, ces dernières apparaissent, au même titre que le texte original, dignes d'intérêt et se révèlent être une source historique inestimable.

Le modèle d'édition élaboré lors du premier volume est, en cela, exemplaire puisqu'il permet à tout à chacun de lire au travers des différents registres de notes, non seulement le texte de la recension la plus ancienne, mais aussi celui des recensions plus récentes⁸. La collation des manuscrits

3. Plusieurs fourchettes ont été proposées pour la date de composition du SP oscillant entre 550 et 650 (STAIGER (2017), note 5 p.5, offre un récapitulatif des différentes positions tenues). BAKKER (2014) a tendance à réduire cette fenêtre voulant faire coïncider la composition du SP et le règne du roi Harṣa. La présente thèse ne se fixe pas pour objectif principal de contribuer à la discussion de la date de composition. Cependant, l'analyse du texte qui y sera faite apportera obligatoirement des éléments pour infirmer ou confirmer les hypothèses précédemment émises.

4. Pour une description de cette littérature, voir 9, p.515.

5. Cette expression est utilisée par VIELLE (2009) au sujet du *Brahmāṇḍapurāṇa*.

6. Je propose ici une traduction sans doute maladroite des expressions «composition-in-transmission» utilisée par BAKKER (1989) et (1996) ou «creation through transmission» employée par COX (2017), p.2.

7. Pour un exemple de ce type d'étude et de sa méthodologie, on pourra se reporter à l'introduction de O'FLAHERTY (1993), p.10-36.

8. BAILEY (2004), p.228, souligne l'exemplarité et la transparence du modèle éditorial proposé en 1998. Ce modèle a été suivi dans l'édition critique des chapitres SP158 et

a pour but de restituer le texte dans sa version la plus ancienne et la plus originale en écartant les leçons fautives dues à la transmission, mais aussi de rendre visible les variantes, variations, ajouts et omissions volontaires, non pas en les dénigrant mais en les percevant comme signifiants, et ainsi, de mettre au jour le processus de régénération du texte au fil de sa transmission⁹. Cette entreprise d'édition cherche, en outre, à collecter tous les témoignages disponibles du texte et offre même l'état du SP à différentes périodes, lorsqu'il a été cité dans les compilations médiévales sur le *dharmā*. Ainsi le texte purāṇique se révèle sous toutes ses facettes, de la version reconstruite à partir de sa recension la plus ancienne censée être le texte original aux versions plus récentes, en passant par ses citations.

Le SP, une source pour la connaissance de l'évolution et la transmission du genre purāṇique

Les différents volumes du SP complétés par de nombreux articles¹⁰ ont reconstitué en partie l'histoire de la transmission de ce texte à partir des trois recensions S, R et A du SP et les citations médiévales, mettant ainsi en pleine lumière l'aspect paradoxal du SP : un texte fixe et mouvant. Bien que le SP ait connu plusieurs phases de réécritures¹¹, son influence fut continue et pérenne jusqu'au XV^{ème} siècle comme l'attestent les nombreuses citations de ce texte. L'autorité de ce texte fut telle que de nombreux *purāṇa* se sont désignés comme partie du SP.

Les citations du SP dans les œuvres *Dharmanibandha* et l'accès par les manuscrits à trois recensions du texte ont permis de définir et de dater approximativement les phases de révision du texte. Ainsi, après avoir été composé entre 550 et 650, le texte a évolué en deux versions représentées par le manuscrit S₁ pour la première et les manuscrits S₂ et S₃ - S₄ pour la seconde. Puis, avant 1100, une grande révision du texte aurait eu lieu. Lors de cette révision, des chapitres additionnels ont été ajoutés, principalement après le chapitre SP162. Ce texte révisé est lisible dans les recensions RA.

SP162 proposée dans cette thèse.

9. Je rejoins sur ce point l'avis de VIELLE (2009), p.173, au sujet des versions du *Brahmāṇḍapurāṇa*, qui rappelle que «quels que soient leurs âges respectifs», les différentes réécritures d'un *purāṇa* sont «dignes d'intérêt et peuvent au même titre légitimement prétendre être ou composer» le dit *purāṇa*.

10. Voir notamment ceux rassemblés dans *Origin and growth of the Purāṇic text corpus with special reference to the Skandapurāṇa* (2004) et ceux publiés dans l'*Indo-Iranian Journal* sous le sigle *Skandapurāṇa Studies* (voir entre autres, BAKKER (1996), YOKOCHI (2000), BISSCHOP (2002), BISSCHOP (2005a), HARIMOTO (2006), BAKKER (2007), YOKOCHI (2013a)).

11. BISSCHOP (2006), (p.15), a démontré que la liste des *āyatana* différait entre la recension népalaise et les deux autres recensions plus tardives. Par conséquent, cette liste s'adaptait à l'environnement dans lequel le texte circulait. HARIMOTO (2004b), (2006) et TÖRSÖK (2004), par leurs études, ont attesté l'existence de réécritures antérieures aux recensions R et A et postérieures à la recension S.

Les lieux d’insertion des chapitres additionnels sont connus avec précision, grâce notamment au travail sur les colophons du SP effectué par HARIMOTO (2004a). Comme la majorité des ajouts se trouve après le chapitre SP162 et que l’entreprise d’édition critique progresse en suivant l’ordre des chapitres, seuls quelques extraits de ce texte additionnel ont été édités¹². Pour le moment, sur les cent quatre-vingt trois chapitres que comptent la recension S, seuls les quatre-vingt quinze premiers chapitres ont été édités de façon critique, ainsi que les chapitres SP_s163-165 et SP_s167¹³. Par conséquent, bien qu’on puisse désormais dater approximativement les réécritures du SP et que BISSCHOP (2006), par son étude d’un chapitre additionnel, a mis en évidence le caractère adaptatif du texte, les raisons qui ont motivé la révision du SP, le contenu de ces chapitres additionnels ainsi que le choix de leur lieu d’insertion restent encore à découvrir.

Dans tous les cas, le SP est assurément une source exceptionnelle pour approfondir la connaissance de l’évolution et la transmission du genre purāṇique. L’accès aux fluctuations du dogme dont il est le témoin et l’acteur, fait de ce texte un document historique et religieux.

Le SP, une source pour la connaissance de l’histoire religieuse et culturelle de l’Inde

Outre les introductions fouillées des différents volumes déjà édités, plusieurs études connexes ont d’ores et déjà été consacrées à ce texte et l’ont toutes abordées dans une perspective historique.

L’étude de BISSCHOP, *Early Śivaism and the Skandapurāṇa* (2006), a considérablement enrichi les connaissances actuelles sur le développement du śivaïsme et sur son rayonnement géographique. Cet auteur a notamment montré que la réécriture du chapitre SP167 répondait à des nécessités conjoncturelles, à savoir suivre l’expansion du śivaïsme, plus précisément celle des cercles pāśupata¹⁴, et qu’elle contribuait à la légitimation de leurs lieux de cultes. Dès lors, par son édition des différentes recensions du texte, il a démontré que le SP peut être vu comme une source textuelle valable pour la compréhension du śivaïsme laïc¹⁵ et qu’il peut être utilisé comme une source historique. Son travail a largement mis en lumière les relations des auteurs du SP avec des cercles pāśupata, tout en affinant la connaissance

12. Des passages additionnels ont été édités dans le volume 1 (voir ADRIAENSEN et al. (1998)), tandis que BISSCHOP (2006) a édité les deux versions du chapitre SP167, celle de la recension S et celle des recensions RA. TÖRZSÖK (2004) consacre un article sur plusieurs chapitres additionnels.

13. Se reporter aux éditions du SP : ADRIAENSEN et al. (1998), BAKKER and ISAACSON (2004), YOKOCHI (2013b), BAKKER et al. (2014), BISSCHOP and YOKOCHI (2018), ainsi qu’à BISSCHOP (2006) et STAIGER (2017) pour les chapitres SP_s163-165.

14. BISSCHOP (2006), p.38-41.

15. Pour un panorama des sources textuelles disponibles pour l’étude du śivaïsme, voir SANDERSON (2013b), p.1-113.

de l'histoire de ce courant religieux.

La thèse de YOKOCHI, *The Rise of the Warrior Goddess in the Ancient India : A Study of the Myth Cycle of Kauśikī-Vindhyavāsīnī in the Skandapurāṇa* (2013), a, quant à elle, contribué à une meilleure compréhension de la genèse du mythe de la déesse guerrière et a établi une chronologie d'introduction de cette déesse dans le panthéon brahmanique. YOKOCHI (2013b), en distinguant trois aspects de la déesse - guerrière, épouse et suprême -, a démontré par une analyse des sources textuelles et iconographiques comment, au moment de la rédaction du SP, Pārvatī, en tant que déesse épouse, a absorbé les cultes de déesses locales et l'aspect de la déesse guerrière. Sa comparaison des différentes variantes du mythe de Kauśikī-Vindhyavāsīnī a rendu manifeste les procédés d'écriture employés par les auteurs pour parvenir à leurs fins, ces derniers n'hésitant pas à narrer une histoire inédite, le changement de carnation de Pārvatī, pour affilier la déesse guerrière au panthéon śivaïte.

De même que YOKOCHI s'était penchée sur le mythe de la déesse guerrière dans le SP, la thèse de STAIGER (2017) s'est intéressée à sa contre-partie masculine, le traitement du mythe de la naissance et de la consécration de Skanda dans le SP. Cherchant à identifier quelles versions du *Rāmāyaṇa* et du *Mahābhārata* ont pu inspirer les auteurs du SP, STAIGER tente de résoudre l'épineux problème de la présence de deux récits distincts de la naissance de Skanda au sein du SP et met en évidence les liens que les mythes de la déesse guerrière et de Skanda entretiennent dans ce texte. Dans la lignée des précédentes études, il argumente en faveur de l'existence d'un noyau plus réduit du SP différent de ce qui est visible dans la recension S, supposant des parties de textes postérieures, comme le cycle d'Andhaka.

Le lien possible entre géographie religieuse et texte purāṇique mis en lumière par BISSCHOP a donné lieu à deux autres études faisant dialoguer le SP avec des témoignages épigraphiques, archéologiques et iconographiques. Le livre de BAKKER, *The World of the Skandapurāṇa* (2014), dresse un portrait socio-politique du siècle au cours duquel la rédaction du SP aurait eu lieu et poursuit l'étude topographique du śivaïsme de BISSCHOP en comparant les différents *māhātmya* du SP avec les documents épigraphiques et archéologiques. Sur la base de minces parallèles textuels entre le SP et le *Harṣacarita* de Bāṇa, BAKKER émet l'hypothèse d'une possible rédaction du SP sous et à destination du roi Harṣa, donnant aux auteurs du SP une intention politico-religieuse. Suivant la même résonance entre texte et vestiges, la récente publication de CECIL (2020) utilise le SP comme point de départ pour reconstruire le paysage religieux du nord de l'Inde à l'époque médiévale en s'appuyant sur une étude de terrain.

Les travaux de mes prédécesseurs ont largement démontré l'intérêt de l'étude de ce texte pour établir l'histoire religieuse et culturelle de l'Inde, notamment celle de l'avènement du śivaïsme, mais aussi pour comprendre

les processus de composition et de transmission du genre purāṇique. Ils ont également mis en exergue que la portée de ce type de texte ne peut être comprise qu’au travers d’un travail philologique préalable, travail qui donne accès à au moins deux strates d’évolution du texte et fait du SP, une véritable source historique.

Ce qui reste en suspens

Malgré la richesse et la qualité des précédentes études consacrées au SP, nombreuses sont les questions qui demeurent en suspens ou restent sans réponse. Pour le moment, l’identité et l’obédience des auteurs du texte sont encore floues, de même que leur nombre : de plusieurs groupes de brahmanes à un seul rédacteur en chef avec plusieurs prête-plumes¹⁶, les auteurs seraient assurément śivaïtes, mais certains chapitres dont le contenu reflèterait les positions de l’orthodoxie brahmanique, trahiraient une origine *smārta*¹⁷. Malgré une forte adhérence à l’orthodoxie brahmanique, les nombreux *māhātmya* de centres pāśupata supposent des liens étroits des auteurs avec ce courant religieux.

Le SP, en tant que texte purāṇique, est avant tout un texte dogmatique. Ses liens avec le courant pāśupata restent problématiques et sont mal définis, car le SP a été perçu comme profondément orthodoxe¹⁸. Dès lors, on peut légitimement se demander pourquoi une œuvre s’inscrivant dans l’orthodoxie brahmanique promeut et sanctifie des centres pāśupata, pourquoi elle narre

16. Les éditions déjà parues supposent l’existence de plusieurs auteurs, elles posent également l’hypothèse d’un noyau primitif du texte différent de la recension S. Par exemple, BISSCHOP and YOKOCHI (2018), p.23, suspectent un auteur particulier pour les chapitres de récits de bataille :

This fact suggests that the battle descriptions of those chapters were composed by the same author, and that this author was different from the one(s) responsible for the battle descriptions in the other chapters, such as the Vindhyavāsīnī cycle and the Skanda cycle.

17. BAKKER (2014), p.4, propose plusieurs possibilités sur l’obédience et l’identité des auteurs :

The composers of the *Skandapurāṇa* contributed to the rising tide of early Śaiva or Pāśupata religion. Whether they were ascetics, *ācāryas*, laymen devotees (*laukika*), or a mix, they belonged to a milieu of learned Māheśvaras. As such they were well aware that the Vaiṣṇavas had been and were still serious competitors in the pursuit of popular support and patronage of the rich and powerful.

BAKKER et al. (2014), p.10 et BAKKER (2014), p.9 attribuent une origine *smārta* aux chapitres consacrés aux enfers.

18. Voir BAKKER (2014), p.7 :

The Skandapurāṇa professes to be a staunchly orthodox work, which is shown, *inter alia*, by the nearly total neglect of anything outside the world of Brahmanism.

la descente des quatre premiers disciples sur terre choisis pour dispenser l'enseignement pāsupata et pourquoi ses derniers chapitres portent le titre de *pāsupatayoga*. Le SP serait-il une forme laïque de la doctrine accessible à tous, y compris les femmes, c'est-à-dire une forme dépourvue de son initiation ou encore une forme brahmanisée d'un courant hétérodoxe¹⁹. Pour le moment, aucune étude ne s'est intéressée aux valeurs véhiculées par les mythes du SP. Ces derniers ont été abordés dans une perspective historique, à savoir comme révélateur de l'histoire du texte. La principale fonction attribuée aux mythes est celle de sanctification, de *decorum* conférant à un lieu, une pratique ou une divinité un passé légendaire. Cependant, la nature dogmatique du genre purāṇique suggère que les mythes reflètent l'idéologie de ceux qui les créent ou les réécrivent. Par conséquent, l'obédience du SP doit pouvoir se lire au travers des mythes qu'il narre : prônent-ils les valeurs de l'orthodoxie brahmanique ou celles du courant pāsupata ?

Que les auteurs soient des brahmanes śivaïtes *smārta* ou pāsupata, les trois recensions sous lesquelles est parvenu le SP posent l'existence indubitable d'une ou plusieurs révisions du texte au cours de sa transmission. De fait, on doit présupposer une version du SP préalable à la recension S, version perdue à tout jamais. Dès lors, l'usage du pluriel pour les auteurs s'est imposé démultipliant le champ des possibles pour définir leurs profils et leurs intentions. Cela a également conduit les précédentes études à rechercher au sein du texte les parties appartenant au noyau initial et celles ayant été ajoutées par la suite.

Les différentes hypothèses émises sur les parties originelles et les parties secondes de la version la plus ancienne du SP ne trouvent pas non plus de consensus. En effet, elles ne pourront être confirmées que par la découverte d'un manuscrit plus ancien ; au mieux, une étude du texte dans son intégralité pourra appuyer certaines d'entre elles ou en invalider d'autres. En effet, bien qu'aucun de ceux qui ont avancé ces hypothèses n'y fasse référence, celles-ci reposent sur l'idée que tout texte écrit vise un destinataire et

19. Introduisant les connaissances actuelles sur le courant pāsupata, BAKKER (2011), p.21, définit le SP comme un texte reflétant une vision profane de la doctrine pāsupata destinée à un public exclus de l'initiation :

For the last fifteen years we have also been fortunate to possess another source that comes from the same Pāsupata tradition and is chronologically not too far removed from Kauṇḍinya. This text reflects the layman's, *laukika*, view, rather than that of the initiated ascetic, who is the primary person treated by Kauṇḍinya. This text is the *Skandapurāṇa* (SP), whose composition we date between ad 550 and 650, which means that the text is probably about 200 years later than Kauṇḍinya's commentary.

Cette définition d'une forme «laïque» du courant pāsupata est, à mon sens, problématique : comment une doctrine ésotérique dont le principe réside dans un parcours initiatique peut-elle garder sa quintessence en supprimant son principe initiatique ou en s'ouvrant à des personnes non-initiées ? Cette question sera au cœur de l'analyse proposée dans la deuxième partie de la thèse.

contient un message cohérent, c'est-à-dire sur le concept d'*intentio operis*²⁰. La suspicion du caractère non originel d'un passage provient d'une apparence incohérence avec le reste du texte. Comme le texte n'est pas encore intégralement édité, certaines hypothèses seront confirmées ou infirmées, une fois la version la plus ancienne du texte mis au jour, et grâce à une étude globale du texte.

Le public auquel les auteurs du SP le destinent fait encore débat et son identification est aussi nécessaire pour interpréter le message du SP²¹. Le mythe de Kauśikī et sa consécration en déesse guerrière semblent indiquer une volonté d'intégrer des cultes locaux, volonté impulsée sans doute par la classe dirigeante pour soumettre des populations marginales. Mais son assimilation à Pārvatī dans le SP suggère une intention śivaïte visant un public à convertir²². La consécration de Skanda et les nombreux récits de batailles

20. ECO (1992) distingue trois types d'interprétation possibles d'un texte, en fonction de l'*intentio operis*, l'*intentio auctoris*, et enfin, l'*intentio lectoris* (voir ECO (1992), p.29). L'*intentio operis* semble limiter les infinités d'interprétations possibles d'une œuvre. Cela signifie que le seul critère limitant l'interprétation est le texte. Une interprétation peut être admise si aucun endroit du texte ne contredit cette interprétation.

21. Comme le note justement ECO (1992), p.133, la prise en compte du lecteur modèle est essentielle pour la bonne interprétation du texte :

Quand un texte est mis en bouteilles, c'est-à-dire lorsqu'il est produit non pour un destinataire isolé mais pour une communauté de lecteurs – et cela concerne aussi bien la poésie ou les romans que la *Critique de la raison pure* –, l'auteur sait qu'il sera interprété non selon ses intentions mais selon une stratégie complexe d'interactions impliquant les lecteurs et leur compétence de la langue comme patrimoine social. Par patrimoine social, je n'entends pas seulement une langue donnée comme ensemble de règles grammaticales, mais en outre toute l'encyclopédie qui s'est constituée à travers l'exercice de cette langue, à savoir les conventions culturelles que cette langue a produites et l'histoire des interprétations précédentes de nombreux textes, y compris le texte que le lecteur est en train de lire en ce moment.

L'acte de lecture doit évidemment tenir compte de l'ensemble de ces éléments, même s'il est improbable qu'un seul lecteur puisse tous les maîtriser. Ainsi, tout acte de lecture est une transaction difficile entre la compétence du lecteur (la connaissance du monde partagée par le lecteur) et le type de compétence qu'un texte donné postule pour être lu de manière économique.

22. Voir l'argumentation de YOKOCHI (2013b). Cet auteur, p.153-154, relève la différence entre le traitement de la déesse tueuse de buffle dans le SP et trois autres sources explorées (l'inscription d'Anatavarman dans la grotte de la colline de Nagārjuni, le *Caṇḍīśataka*, le *Gaūḍavaho* de Vākpatirājo) :

This difference between the Kauśikī cycle and the other three may have ensued from the difference between the social segments that composed them or caused them to be composed. It is highly probable that the redactors of the *Skandapurāṇa* were a group of lay Śaiva Brahmins. The three other sources, on the other hand, are all closely connected with kings.

Plus loin, p.155, elle suggère que le rattachement à la classe des *kṣatriya* de Vindhyaśiṇi ne provient pas spécifiquement du milieu śivaïte :

Although the *Skandapurāṇa* was probably composed in the Brahmanical

reflèteraient les temps troublés de la composition du SP : ces passages auraient été composés à destination de la classe dirigeante, voire en vue d'une récitation lors de la consécration du roi Harṣa comme le suppose BAKKER²³. Les différents bénéficiaires de récitation du texte, *phalaśruti*, pointent la communauté śivaïte de non-initiés, ce qui invite SANDERSON (2013b) à inclure le SP parmi les sources permettant de connaître cette forme de śivaïsme. Dès lors, le SP pourrait aussi bien s'adresser à des populations marginales non brahmaniques, à des personnes à convertir n'appartenant pas au śivaïsme, à la classe dirigeante afin d'en obtenir des subsides pour supporter l'expansion du śivaïsme, ou encore à une communauté śivaïte de non-initiés, eux aussi à des fins de financements²⁴. Il est tout à fait possible que, selon les chapitres, le public visé varie et que tous ces publics ont été pris en compte par les auteurs. Seulement, selon le public suspecté, la fonction attribuée au texte varie.

Les incertitudes concernant l'identité des auteurs, l'obédience du texte et le public auquel il s'adresse révèlent la difficulté actuelle à identifier l'intention initiale du SP, son *intentio operis*. L'écart existant entre le titre de l'œuvre et son contenu cristallise cette difficulté : pourquoi l'œuvre porte-t-elle le nom de la divinité Skanda et ne lui consacre-t-elle que si peu de chapitres ? D'un autre côté, le titre d'une des recensions plus récentes semble pallier ce problème en proposant une appellation en accord avec la thématique transversale du SP, la maternité de la déesse : le texte y est renommé « partie de la Mère », *Ambikākhaṇḍa*, du SP. Faut-il alors chercher dans cette thématique transversale l'intention initiale du texte et son message ?

La découverte du SP originel a donné lieu à un foisonnement d'études portant principalement sur les cycles narratifs du SP ou sur les lieux que le texte encense et sanctifie. Bien que le désir de maternité de la déesse ait été identifié comme une originalité du SP et comme le fil narratif de l'œuvre, aucune étude ne s'est encore penchée sur l'aspect maternel de la déesse. Par conséquent, sans prétendre que la présente étude pourra identifier son *intentio operis*, étudier la thématique transversale de la maternité complètera sans doute la connaissance de celle-ci et s'impose en raison de sa prégnance

Śaiva milieu, it is not necessary to postulate that this Kshatriyaization of Vindhyavāsīnī occurred in the same milieu. Rather it seems to be more likely, on the grounds of its nature, that her Kshatriyaization was more or less concomitant with the association of her worship with royal patronage and kingship, for which the *Daśakumāracarita* provided an indication.

Par conséquent, il semble que YOKOCHI relie davantage la présence du cycle de Kauśīkī dans le SP à des intentions religieuses des auteurs qu'à des intentions politiques.

23. Voir le scénario de composition que BAKKER (2014) propose dans les pages 12 à 21, en particulier p.18.

24. Dans le scénario imaginé par BAKKER (2014), p.19, la première récitation aurait été faite devant le roi, ses courtisans, des sages, des moines, des hommes de lettres et érudits de toutes sortes ainsi qu'un florilège de Māheśvara, soit une assemblée mixte de deux classes supérieures.

dans l'œuvre.

La maternité adoptive dans le SP

Ambikā, un autre titre pour le SP

Parmi les variations significatives du texte, il en est une particulièrement remarquable, celle du changement de titre du SP au fil de sa transmission. En effet, alors que les manuscrits les plus anciens nomment ce texte simplement *Skandapurāṇa* dans leurs colophons, une recension plus récente transmettant le SP originel avec des chapitres additionnels le désigne comme l'*Ambikākhaṇḍa* du *Skandapurāṇa*²⁵. L'œuvre ne se définit plus comme « l'antique histoire de Skanda », mais comme « la partie de la Mère » ou « la partie d'Ambikā » du *Skandapurāṇa*, Ambikā étant à la fois un terme employé lorsqu'on veut s'adresser respectueusement à une mère et une épithète de Pārvatī, épouse de Śiva et mère de Skanda²⁶. C'est également sous ce titre qu'est paru l'*editio princeps* de ce texte retrouvé par BHĀTTARĀĪ (1988), édition dont la couverture représente la déesse Pārvatī tenant contre son sein un jeune enfant²⁷. TÖRZSÖK s'interrogeait déjà en 2004 sur ce changement de titre du texte et suggérait que la présence de récits de naissance en lien avec le désir d'enfant de Pārvatī pouvait en être la cause²⁸ :

Some of these narrative parts focus on Devī's desire to have children, and reading these passages one is tempted to speculate on whether this is the reason why the name *Ambikākhaṇḍa* was given to one of the recensions later in the course of the transmission.

25. La recension A est représentée par les manuscrits portant ce type de colophon. D'après l'étude approfondie des colophons du SP de HARIMOTO (2004b), p.58, le nom de la recension R, dérivé des colophons *Revākhaṇḍa* du *Skandapurāṇa* de l'unique manuscrit la représentant, pourrait provenir d'une mauvaise lecture du mot *Ambikā*-. Auquel cas, les deux recensions postérieures à la recension S feraient référence à l'épithète Ambikā.

26. YOKOCHI (2013b), p. 49-50, dans son étude sur la déesse guerrière, rattache cette épithète ainsi que son pendant Ambā au caractère maternel de Pārvatī dans le SP. Cette épithète est employée par Kālidāsa dans le KS uniquement dans le *sarga* 8, c'est-à-dire quand Pārvatī devient potentiellement mère par son union avec Śiva (KS8.18 et KS8.77). KINSLEY (1978), p.497, rappelle que ce nom désigne initialement la sœur de Rudra-Śiva (voir les références données en note 16 p.505) et suggère que cette épithète de la déesse caractérise l'aspect bienveillant de la déesse.

27. Voir FIG. 1, p.21. Je remercie Judit TÖRZSÖK de m'avoir transmis cette photographie prise par les soins de Peter BISSCHOP.

28. TÖRZSÖK (2004), p.18-19. HARIMOTO (2004b), p.59, aboutit à une idée similaire en observant la récurrence du mot *ambikā* dans les recensions R et A :

The nature of the major redaction (expanding the part in which Pārvatī is a mother) indicates that the name *Ambikākhaṇḍa* was an appropriate choice for that newly formed version of the SP.

Pourtant le caractère maternel de la déesse est déjà présent dans le texte plus ancien que partagent les trois recensions. Il est même une spécificité narrative du SP :

The *Skandapurāṇa* differs from other accounts, including most prominently Kālidāsa's *Kumārasaṃbhava*, in that the story of the birth of Skanda does not start from the request of the gods to Śiva for a son to conquer Tāraka, but from Pārvatī's expression of desire for a son of her own²⁹.

Cette originalité du SP semble, en outre, cruciale pour le développement de son intrigue. Par conséquent, il semble que ce nouveau titre reflète davantage le contenu de la version ancienne que son titre original, le *Skandapurāṇa*.

Le fil rouge de la narration

Comme observé par mes prédécesseurs, les récits de maternité de la déesse traversent de part en part le SP dans sa recension la plus ancienne et participent pleinement à sa structure narrative :

It is Pārvatī's own desire for a son that is the guiding principle of the narrative³⁰.

Les récits de naissance sont aussi l'un des sujets favoris des réécritures des recensions RA³¹. Dès lors, que ce soit dans la recension S ou dans les recensions RA, on constate que la thématique de la maternité parcourt la quasi-totalité de l'œuvre, précède le cycle de Skanda et structure l'avancement de l'intrigue narrative³². L'ardent désir de maternité de la déesse peut

29. BISSCHOP and YOKOCHI (2018), p. 7. D'autres différences entre le KS et le SP ont été explorées dans la mise en parallèle et la comparaison de deux passages de chacune des œuvres dans WATTELIER-BRICOUT (2016), p.6.

30. BISSCHOP and YOKOCHI (2018), p.7. Un peu plus haut sur cette même page, les auteurs qualifient le désir d'un fils utérin comme fil rouge du reste de la narration :

It is only in SP 72 that Sanatkumāra comes to relate the events leading to Skanda's birth. The scene returns to Mt. Mandara, where the flowers of all seasons start blooming simultaneously. This provides the perfect setting for Pārvatī to ask Siva for a son. She adds, significantly, that it should be a son 'born from my own body' (SP 72.12a). This qualification will remain a guiding theme throughout the rest of the narrative.

Voir également note 29, p.20.

31. TÖRZSÖK (2004) a souligné la tendance des recensions R et A à ajouter des récits de naissance (p.35) :

Moreover, it shows once again the tendency of the R and A recensions to develop 'birth-stories' or stories of origin - entitled °*utpattiḥ*.

32. La recension S compte 183 chapitres. Les recensions RA insèrent dix chapitres entre le chapitre de l'adoption de l'arbre (SP162) et celui qui narre la naissance de Skanda (SP163). Pour plus de précisions sur les chapitres additionnels dans les recensions RA et les divergences entre les recensions S et RA, on pourra consulter l'appendice des colophons constitué par HARIMOTO (2004a).



FIG. 1 – Couverture de l'editio princeps de BHĀTTARĀĪ (1988)

ainsi être qualifié de fil rouge de cette œuvre, et ce, malgré ses réécritures.

Le relevé des passages traitant de la maternité de Pārvatī montre que cette thématique n'est pas régie par la construction narrative en cycles plus ou moins longs du SP³³. Au contraire, les récits liés à la maternité traversent ceux-ci de part en part.

On trouve, tout d'abord, la mention répétée d'adoptions. Pārvatī, au sein du cycle qui lui est consacré, est dite mère adoptive d'Uśanas au vers SP11.33, puis Śiva la proclame mère de Nandin au vers SP22.23 dans le cycle consacré à ce dernier. Elle est, ensuite, désignée comme mère de Śukra au vers SP29.46 et de Kubera aux vers SP29.130-152 au milieu du cycle de Vārāṇasī. Dans ce même cycle, après son ascèse pour obtenir un fils et une incarnation claire, Pārvatī donne naissance à Kauśikī au chapitre SP58. Dans le chapitre SP_{Bh}157, chapitre final du cycle d'Andhaka, elle adopte ce dernier, dont elle avait provoqué la naissance en cachant, par jeu, les yeux de Śiva au chapitre SP73, chapitre initial du cycle. Le fils promis, Skanda, apparaît au chapitre SP72, qui initie le cycle de Skanda et annonce celui d'Andhaka. Bien que nommée mère de Skanda par le *yoga*, Pārvatī n'aura pas porté cet enfant. Elle sera, de nouveau, reconnue comme l'une de ses mères au vers SP_{Bh}163.53.

L'aspect maternel de la déesse est également exprimé régulièrement dans le SP, et ce, dans une dimension cosmique : Pārvatī est considérée comme la mère du monde³⁴ et est appelée sous le nom Ambikā³⁵. Ces épithètes ne font que souligner l'aspect maternel de la déesse révélé par toutes ces adoptions.

Il est, en outre, accentué par le fait que la déesse formule explicitement

33. Les différents volumes édités ont découpé le SP en cycles thématiques, avec parfois quelques histoires particulières qui s'insèrent entre ces cycles :

- **volume SP1** : le cycle de Rudra (SP3-4), le cycle de Kapālin (SP5-7), le cycle de Devī (SP8-14), le cycle de Vasiṣṭha (SP15-19), le cycle de Nandin (SP20-25) (ADRIAENSEN et al. (1998), p.59)
- **volume SP2A, 2B et 3** : le cycle de Vārāṇasī (SP26-31.14), le cycle du Vāhana (SP 31.36-33.136), le cycle de Vindhyaśinī (SP34.1-61 et SP53-69), le cycle de Naraka (SPIIB p.8) ou cycle de Sukeśa cycle (YOKOCHI, YOKOCHI (2013b). p.4f, n.7) (SP35-52)
- **volume SP2B** : les histoires particulières d'Upamanyu (SP34.62-122) et de Kāṣṭhakūṭa (SP52.26-131)
- **volume SP4** : le cycle de Narasiṃha (SP70-71), le début du cycle de Skanda (SP72) et le début du cycle d'Andhaka (SP73-95)

Le cycle d'Andhaka couvre les chapitres SP73 à SP_{Bh}157 et le cycle de Skanda se poursuit dans les chapitres SP_{Bh}163 à 165. Pour un récapitulatif des cycles dans le SP, se reporter à **F**, p.806.

34. Les vers suivants ne constituent pas un relevé exhaustif de ces occurrences : SP11.35 ; SP13.24-27 ; SP29.130-134, 142, 186 ; SP32.113, 116 ; SP54.20-25 ; SP55.1-7, 27 ; SP59.8 ; SP60.38, 52.

35. Voir, par exemple, SP14.3, SP24.2, SP32.131, SP60.40, SP_{Bh}114.16, SP162.3, 34, 43, 46, 47, 99.

son souhait d'être mère dans le SP. Revendiqué au chapitre SP34, le désir de maternité de la déesse est partiellement assouvi à la naissance de Kauśikī au chapitre SP58 lorsque Pārvatī obtient la promesse d'un fils. Ce désir est ensuite à l'origine de l'union du dieu et de la déesse au chapitre SP72, qui, interrompue par les dieux, provoque l'émission du *tejas* de Śiva et la naissance de Skanda. Lors d'une promenade sur le mont Mandara, la déesse, privée du fils utérin et désirant toujours ardemment un fils, s'imagine adopter un arbre *aśoka* (SP_{Bh}112). C'est à cette occasion qu'elle est aperçue par Andhaka, ce qui permet de poursuivre la narration du cycle consacré à ce personnage qui s'étend jusqu'au chapitre SP_{Bh}157. Au chapitre suivant, Śiva enseigne la prescription d'adoption de l'arbre à la déesse qui sollicite, alors, d'adopter l'arbre *aśoka* vu sur le mont Mandara. Suivent, dans les chapitres SP_{Bh}159-SP162, les préparatifs et la cérémonie d'adoption de l'*aśoka*. Dans ces chapitres³⁶, le désir de maternité est à son paroxysme. En effet, malgré toutes les adoptions précédentes, la déesse ne se dit totalement apaisée de son mal d'enfant qu'après avoir adopté l'arbre *aśoka* comme fils. Ces chapitres n'appartiennent à aucun cycle particulier et forment une histoire distincte de l'organisation en cycles.

L'adoption de l'*aśoka* apparaît comme une autre spécificité du SP, puisque ce mythe n'est relaté nulle part ailleurs en ces termes³⁷. La prescription qu'il contient, a été, en outre, citée par pas moins de trois compilateurs du XI^{ème} au XV^{ème}, attestant l'importance de son influence. Enfin, ces chapitres qui narrent l'adoption de l'arbre par la déesse sont les derniers que les trois recensions possèdent en commun. Suite à cette adoption, la recension S narre en détail la naissance de Skanda au chapitre SP_{Bh}163, suivie de sa consécration (SP_{Bh}164-165), tandis que les recensions R et A insèrent plusieurs récits de naissance avant de raconter celle de Skanda³⁸. Étant donné que la majorité des ajouts et des réécritures ont eu lieu en ce point du texte, ces chapitres peuvent être vus comme une charnière de l'évolution du texte.

Les chapitres SP158 à SP162 condensent ainsi un faisceau de particularités. Ils présentent une prescription assortie de sa réalisation sur le plan mythique. Ils semblent être l'expression paroxysmique du désir de maternité de la déesse et son dénouement. Ils sont à la charnière des réécritures du SP, puisque les recensions divergent après SP162. Ils ont, en outre, été largement cités dans les compilations médiévales. En raison de ces particularités,

36. YOKOCHI (2013b), p.49, associait déjà ces chapitres (SP158-162) à l'aspect maternel de la déesse :

Her motherly aspect is indicated by the episode of her adopting an Aśoka tree as her son (SP_{Bh}158-162) and by her ardent wish for a son.

37. À ce sujet, voir WATTELIER-BRICOUT (2017), (2018) et (2020).

38. Les chapitres additionnels des recensions RA narrent notamment la naissance de Vināyaka et d'Udakasevikā, récits tous deux propres au SP (sur ce point, voir TÖRZSÖK (2004), p.17-39).

ils apparaissent comme le lieu de convergence et de résolution du désir de maternité de la déesse dans le SP.

Ainsi l'aspect maternel de la déesse ne se traduit pas par une grossesse, mais par une maternité adoptive. Il s'exprime au travers des épithètes qui désignent la déesse et par les différentes adoptions qui parcourent le texte. Il se manifeste par l'expression explicite du désir d'être mère à partir du chapitre SP34, qui atteint son paroxysme lors de l'adoption de l'arbre *aśoka* au chapitre SP162. Il est aussi présent dans les chapitres additionnels qui suivent le chapitre SP162 et donne, enfin, son nom à l'une des recensions du texte.

À cela, il faut également ajouter la présence au sein du SP de plusieurs récits de désir de paternité et de nombreux passages mettant en exergue la joie d'avoir un enfant et le chagrin ressenti lorsqu'on le perd. C'est d'ailleurs à Vyāsa qui vient de perdre son fils que sera narré pour la première fois le SP. Dès le chapitre SP3, à la genèse du monde, Brahmā désire être père. Dans les chapitres SP15-SP19, seront narrés les désirs de paternité de Vasiṣṭha, puis de Śakti, et enfin, de Parāśara. Dans le cycle narratif suivant, Śīlāda procède à une terrible ascèse pour avoir un fils. Lorsque sept ans plus tard, on lui apprend la mort imminente de Nandin, cet enfant qui faisait sa joie, il est plongé dans un terrible chagrin. Dans le cycle consacré aux enfers, deux récits, tous deux propres au SP, traitent du désir de paternité, l'histoire de Sukeśa et celle de Kāṣṭhakūṭa. Par conséquent, on observe que la présence transversale et structurante du désir de maternité de la déesse est précédée de son pendant masculin, le désir de paternité. Il ne fait aucun doute que la question du désir d'enfant est au cœur des préoccupations du SP.

Cette thématique du désir d'enfant se distingue par quatre aspects fondamentaux :

Transversalité : cette thématique bouleverse l'approche du texte par cycles narratifs et oblige à considérer le texte dans sa globalité. Elle parcourt le texte dans sa quasi-totalité jusqu'à l'épisode qui en donne le titre : la naissance de Skanda, fils de Śiva.

Pérennité : outre de traverser le texte de part en part, elle a généré de nouveaux récits visibles dans les recensions RA et a même donné son nom à l'une de ces recensions. Elle est aussi pérenne, puisque l'épisode qui en marque le dénouement, l'adoption de l'*aśoka*, a été cité dans les compilations médiévales.

Structuration : la transversalité semble avoir une fonction structurante de l'ensemble de l'œuvre. La trentaine de premiers chapitres enchaîne des récits de désir de paternité, ponctués par des adoptions de la déesse. À partir du chapitre SP34, le désir explicite de vouloir être mère de la déesse devient le fil rouge de la narration : il introduit le cycle de Kauśikī et celui de Skanda, puis relance la narration du cycle d'Andhaka. Que ce soit dans la recension S ou dans les re-

censions RA, la thématique du désir d'enfant soutient la narration jusqu'au récit de la naissance de Skanda et de sa consécration.

Originalité : enfin, la thématique du désir d'enfant a produit des récits originaux propres au SP : l'histoire de Sukeśa et celle de Kāṣṭhakūṭa, ainsi qu'une version tout à fait nouvelle des événements conduisant à la naissance de Skanda. Le désir explicite d'enfant de la déesse aboutit, en outre, à un dénouement des plus surprenants : une prescription pour adopter un arbre comme un fils réalisée par la déesse en personne. Mythe et rite semblent aussi tous deux spécifiques au SP.

Le désir d'enfant en question

Les questions soulevées par la thématique

Ces quatre aspects soulèvent de nombreuses questions. Comment concilier la pérennité et l'originalité de cette thématique ? Et quelle relation établir entre transversalité et structuration ? Est-ce parce qu'elle est transversale que la thématique du désir d'enfant structure la narration ou est-ce parce qu'elle sous-tend la narration qu'elle la traverse ? Pour le dire autrement, la thématique du désir d'enfant a-t-elle un rôle superficiel ou fondamental dans le SP ?

Est-elle un simple fil qui relie toutes les histoires et donnerait à voir le SP comme un collier de récits autour du cou d'Ambikā³⁹ ? Cette thématique pourrait-elle être ce qui donne cohérence au texte évolutif qu'est le SP ? Puisque toutes les maternités sont adoptives, l'adoption serait-elle un procédé narratif permettant aux auteurs d'introduire de nouvelles divinités dans le panthéon ? Si tel est le cas, alors la thématique de la maternité de la déesse pourra être vue comme un procédé d'écriture propre à la littérature purāṇique permettant de rendre homogène un agrégat de récits disjoints par leur sujet ou leur chronologie. Elle pourrait également être identifiée comme un processus syncrétique permettant d'absorber et d'inclure d'autres courants religieux en affiliant leurs divinités au couple divin. L'affiliation par

39. L'image désignant une thématique structurante comme le fil d'un collier dont les perles sont les récits qui se succèdent a déjà été employée pour décrire la structure d'un *purāṇa*. ROHLMAN (2011) propose de considérer la géographie mythique de la rivière Sarasvatī dans le *purāṇa* régional du Gujarat, le *Sarasvatīpurāṇa* (ROHLMAN (2011), p.142), comme un motif structurant l'ensemble du texte :

The narrative design of the text is defined by this employment of geography - especially mythic geography - as its unifying motif. Episodic sub-narratives are brought together like pearls on a string. Strung together on the "thread" of the Sarasvatī River, the episodes form a narrative whole, and presented in this whole is a vision of the cultural values of premodern Gujarat.

adoption a, en effet, l'avantage de conserver la mythologie d'origine et les caractéristiques propres des divinités tout en les reléguant à un statut second et inférieur au couple divin. L'aspect maternel de la déesse aurait ainsi été développé dans une volonté d'inclusion et de domination du śivaïsme.

Cela étant, bien que cette hypothèse mérite d'être étudiée et le sera dans la présente étude, elle ne permet pas de résoudre le caractère original du désir d'enfant dans le SP, qui comprend, outre le désir explicite de la déesse, la présence de récits originaux ayant trait au désir de paternité, un mythe d'adoption de l'arbre *aśoka* par la déesse et une prescription rituelle assortie. Pourquoi ne trouve-t-on pas d'occurrences de ces récits ailleurs dans la littérature purāṇique ? Pourquoi les auteurs du SP ont-ils créé ces récits originaux traitant du désir de paternité et de maternité ? S'adressent-ils en particulier aux pères et aux mères, ou à ceux qui veulent le devenir ? Cette focalisation sur le désir de fils a-t-elle un lien avec la dette aux ancêtres qui exige qu'un fils naisse pour en être libéré ? Dans ce cas, pourquoi la maternité de la déesse se solde-t-elle par l'adoption d'un arbre, plutôt que sur la naissance d'un fils ? Le rituel d'adoption de l'arbre serait-il un palliatif à l'absence de fils ou une proposition sotériologique différente ? La question est d'autant plus intéressante que l'obéissance des auteurs du SP est encore en suspens : si le SP est le fruit de brahmanes orthodoxes, alors il doit refléter la croyance du salut par le fils, mais s'il est l'œuvre de brahmanes pāśupata, les récits doivent rejeter le culte aux ancêtres. Quelle sotériologie la thématique du désir d'enfant met-elle à l'honneur ? Abordée sous cet angle, la prégnance de la thématique du désir d'enfant pourrait avoir une fonction autre que celle de structuration du texte : elle serait le véhicule de conceptions dogmatiques et sotériologiques. Son originalité suggère une réponse inédite à la question du désir de fils, qui peut être une réaffirmation, une adaptation, une révolution ou une suppression de la dette aux ancêtres. Selon la teneur de cette réponse, la fonction du rituel d'adoption ne sera pas la même.

Enfin, la pérennité du désir d'enfant se manifeste de deux manières :

- d'une part, au travers de l'évolution même du texte qui connaît non seulement l'ajout d'autres récits de naissance, mais aussi un changement du titre de l'œuvre en lien avec cette thématique,
- d'autre part, par la diffusion et la réception de son épisode paroxysmique, l'adoption de l'arbre.

Pour la première, on pourrait se demander pourquoi la majorité des chapitres additionnels a été insérée après l'assouvissement du désir d'enfant de la déesse, c'est-à-dire après son expression paroxysmique et sa résolution déroutante, l'adoption de l'arbre *aśoka*. Les auteurs des réécritures ont-ils introduit des chapitres après le chapitre SP162 parce que ces cent soixante deux chapitres suivaient une dynamique narrative qui ne pouvait être interrompue, ce qui conférerait une fonction structurante forte à la thématique

de la maternité ? Ou ont-ils vu dans l'aspect conclusif des chapitres SP158-SP162 le lieu idéal pour ajouter d'autres récits de naissance ? Ces chapitres additionnels ont-ils quelque chose en commun autre que la thématique de la maternité pour justifier qu'ils s'insèrent en ce lieu ? Y a-t-il dans les recensions R et A du chapitre SP162 des indices textuels – perte, ajout ou réécriture – qui pourraient expliquer un agrandissement du texte en ce lieu ? Ce chapitre étant cité dans les compilations, si ces indices existent, est-il possible de dater le moment de l'agrandissement du texte ou de contribuer à une meilleure connaissance de la transmission du SP ? La transmission fait d'ailleurs état d'un changement de titre qui interpelle puisqu'il fait référence à la maternité de la déesse. Ce changement est-il le fruit des auteurs des réécritures ou celui des copistes ? Auteurs ou copistes, ont-ils renommé le SP sous le nom de la mère pour rendre plus cohérent le contenu de l'œuvre et son titre, ou simplement en raison des récits de naissance qui y sont ajoutés ? Ce titre second reflète-t-il l'*intentio operis* ou l'*intentio lectoris* du SP ⁴⁰ ?

Pour la seconde manifestation de la pérennité de la thématique du désir d'enfant, plusieurs indices révèlent que le SP, et en particulier son rituel d'adoption, ont connu une certaine diffusion. En effet, mythe et rite sont, tous deux, cités dans les œuvres *Dharmanibandha*, et ce, aux côtés d'autres sources confirmant la possibilité d'adopter un arbre pour fils. Par conséquent, la résolution originale du désir d'enfant de la déesse a connu un certain retentissement. Ces citations du rituel d'adoption témoignent-elles d'une certaine popularité du rituel et reflètent-elles son caractère orthodoxe ? La présence d'autres rites s'y apparentant indique-t-elle une influence du SP sur d'autres *purāṇa* ou l'inverse ? Ces rituels sont-ils semblables et ont-ils la même portée ? Sont-ils largement représentés dans la littérature purāṇique et sont-ils, eux aussi, en lien avec la maternité de la déesse ? Enfin, ce mythe et ce rite ont-ils évolué dans la littérature purāṇique et ont-ils connu des variantes, donné naissance à d'autres rituels ou d'autres mythes ?

40. Ces termes sont empruntés à la théorie d'interprétation littéraire d'Umberto ECO, exposée notamment dans son ouvrage *Les limites de l'interprétation*, selon laquelle un texte peut être interprété selon trois angles (voir ECO (1992), chap.I.2). Celui de l'*intentio auctoris* reflète les intentions initiales de l'auteur. L'interprétation selon l'*intentio operis* implique que le texte se révèle par ses propres mécanismes de lecture et de composition et que son intertextualité est rendue manifeste par des indices textuels évidents d'autres œuvres. Dans une interprétation selon l'*intentio lectoris*, l'intertextualité dépend de l'univers du lecteur et des rapports qu'il projette entre des textes et l'œuvre. Bien que l'interprétation selon l'*intentio lectoris* semble ouvrir le champ de tous les possibles, elle est toujours limitée par l'*intentio operis*. Dès lors, ces deux modes interprétatifs sont complémentaires. Voir notamment l'exemple de la lettre, des figues et de l'esclave de Wilkins donné par ECO (1992) en guise d'introduction de son ouvrage, ou l'article de GAGNÉ (2004), qui fait usage des deux modes d'interprétation.

Délimitation du champ d'étude

La transversalité et la fonction structurante de la thématique de la maternité bousculent l'approche par cycles narratifs du SP qui a été l'angle principal par lequel les éditions du SP et les études s'y rapportant l'ont abordé. Les caractéristiques de la thématique du désir d'enfant obligent à une étude globale et linéaire du texte, mais non exhaustive, ce qui représente un certain défi, puisque le SP n'est pas encore édité de façon intégrale.

Nombreux sont les passages du SP qui font appel, soit à la maternité adoptive de la déesse, soit à des récits en lien avec le désir de paternité. Dès lors, pour répondre aux questions soulevées précédemment, l'étude devra prendre en compte tous ces récits. Bien que le texte ne soit pas encore édité intégralement, une vue d'ensemble des chapitres est accessible par l'édition de BHĀTTARĀI (1988) et un document non édité de YOKOCHI (2016). La plupart des récits ayant trait à la thématique du désir d'enfant ont été édités. Cependant, parmi les récits non édités, celui qui y joue un rôle crucial est, bien entendu, l'épisode d'adoption de l'arbre par la déesse qui est narré du chapitre SP158 à SP162. Parmi ces cinq chapitres, j'ai choisi d'établir l'édition critique uniquement des chapitres SP158 et SP162. Ce choix résulte évidemment des contraintes temporelles du travail de recherche, mais il est aussi et surtout le fruit du constat de la pertinence de l'édition des seuls chapitres SP158 et SP162 pour mon étude. En effet, ces deux chapitres forment une sorte de diptyque, dont le premier volet contient la prescription du rituel d'adoption (SP158) et le second, sa réalisation par la déesse (SP162). Les chapitres SP_{Bh}159-161 constituent, quant à eux, une sorte d'intermède lors duquel Nandin parcourt le triple monde pour inviter les convives à la cérémonie. L'édition de l'intégralité de ces chapitres aurait été, en soi, idéale, mais cela n'était pas nécessaire pour l'étude entreprise. En revanche, un relevé précis de la présence de ces chapitres dans chacun des manuscrits collationnés a été effectué pour traiter la question de l'évolution et de la transmission de cet épisode charnière.

D'autres récits auraient aussi complétés idéalement l'étude. Le chapitre SP_{Bh}112, qui narre la rencontre de l'arbre *aśoka* et qui met en scène la déesse enseignant des observances (*vrata*) aux mères, aurait pu être un passage pertinent. En effet, il évoque le désir inassouvi de maternité de la déesse et l'enseignement qui y est dispensé est destiné à des mères. Ce chapitre est, en outre, largement cité dans les compilations médiévales. Cependant, le texte est, à cet endroit, des plus problématiques, puisque des chapitres additionnels y ont été insérés. La rencontre avec l'*aśoka* n'y occupe, en outre, que quelques lignes. Enfin, les observances enseignées ne sont pas en lien direct avec la maternité, mais traitent davantage des bénéfiques du don et du jeûne. L'équipe du *Skandapurāṇa Project* est actuellement en train d'éditer ce chapitre.

La résurrection d'un enfant par Śiva au chapitre SP_{Bh}120.1-19 et l'adop-

tion d'Andhaka en SP_{Bh}157 n'ont pas pu être pris en compte, ni les chapitres additionnels narrant la naissance d'Udakasevikā et de Vināyaka présents uniquement dans les recensions R et A. Bien qu'intéressants, je ne pouvais éditer ces passages pour les inclure à mon étude. Par conséquent, les résultats présentés dans cette thèse portent sur la partie commune à toutes les recensions, hormis les vers additionnels présents dans le chapitre SP162. Le traitement de la thématique de la maternité adoptive de la déesse dans les chapitres additionnels devra faire l'objet d'une étude ultérieure.

L'analyse de la thématique du désir d'enfant dans le SP ne pourra et ne prétendra pas être exhaustive. Cependant, hormis les chapitres mentionnés précédemment, tous les autres ayant trait au désir de maternité ou de paternité ont été pris en compte. Ainsi, la quasi-totalité des chapitres édités ont été analysés dans le cadre de cette étude, analyse qui a largement profité des recherches et apports de mes prédécesseurs : le chapitre SP1, ceux composant les cycles de Rudra (SP3-4), de Kapālin (SP5-8), de Devī (SP9-14), de Vasiṣṭha (SP15-19), de Nandin (SP20-25) et de Vārāṇasī (SP26-31), les chapitres SP31.37 à SP33 appartenant au cycle du Vahāna, le chapitre SP34, les chapitres SP35 et SP52 du cycle du Naraka, les chapitres SP58-59 et SP69 du cycle de Vindhyaśinī, le chapitre SP70 du cycle de Narasiṃha, les chapitres SP72 et SP163 du cycle de Skanda, et enfin les chapitres SP158 et SP162 édités dans le cadre de cette thèse.

Afin de saisir le contexte dans lequel la thématique du désir d'enfant du SP a éclos, j'aurai recours à de nombreuses sources extérieures au corpus purāṇique. Le panorama du désir d'enfant fera ainsi place à de nombreuses citations d'œuvres épiques, fictionnelles, théâtrales ou poétiques sanskrites, à des extraits de la littérature juridique et médicale ou encore à des inscriptions. Envisageant la possibilité d'une portée dogmatique de la thématique, je ferai également appel aux sources dogmatiques brahmaniques, tels le *Śatapathabrāhmaṇa*, les *Gr̥hyasūtra*, certaines *Upaniṣad*, mais aussi aux œuvres dogmatiques du courant pāśupata avec lequel le SP semble entretenir des liens étroits : les *Pāśupatasūtra* et leur commentaire par Kauṇḍinya, le *Pañcārthabhāṣya*. La déesse Pārvaṭī étant au cœur des mythes dont il est question, je mettrai en regard certaines de mes analyses avec des représentations iconographiques de la déesse. Dans le cadre de l'étude de la réception et de la diffusion du mythe et du rite d'adoption de l'arbre, j'examinerai les œuvres de *Dharmanibandha* actuellement éditées et accessibles⁴¹, un grand nombre de *purāṇa*, deux traités d'horticulture ainsi que quelques inscriptions en lien avec les dons d'arbres.

Ainsi les sources utilisées dans l'étude proposée seront, certes, variées – texte, image, inscription –, mais seront principalement textuelles. Bien que les textes choisis soient issus de domaines différents (littérature religieuse, juridique, médicale, fictionnelle...), ils sont tous en langue sanskrite. Ma

41. Beaucoup de ses œuvres n'ont pas encore été éditées.

problématique de recherche portant sur le SP, ce texte demeurera la source principale de mon étude.

Présentation de l'étude

J'articulerai les réponses à l'ensemble des questions soulevées par la thématique du désir d'enfant dans le SP autour de trois axes de recherche. Le premier sera dédié à l'étude de l'évolution et de la transmission du texte en se focalisant sur les chapitres charnières SP158 à SP162. Le deuxième sera consacré à l'étude globale des tenants et des aboutissants de la thématique dans le SP, tandis que le troisième explorera la littérature *Dharmanibandha* et purānique pour évaluer la réception et la diffusion de cette originalité du SP.

Évolution et transmission du SP

Le premier axe se consacrera à la question de l'évolution et la transmission du SP grâce à l'édition des chapitres SP158 et SP162. Ainsi que les précédentes études l'ont mis en exergue, tout travail sur le texte du SP qui est disponible sous trois recensions et est cité par les compilateurs, exige au préalable une édition critique du texte, afin d'établir le texte original, et éventuellement, les passages additionnels. Comme souligné auparavant, l'édition des chapitres SP158 et SP162 est cruciale non seulement pour l'étude du désir de maternité, mais aussi pour celle de son corollaire, le rituel d'adoption. La présence de citations du mythe et du rite dans les compilations médiévales offrait déjà un matériel intéressant pour évaluer leur réception dans la société brahmanique, mais aussi pour approfondir la connaissance de l'évolution et de la transmission du texte puisque ces chapitres sont les derniers que les trois recensions ont en commun. La richesse des informations offertes par les citations de vers issus des chapitres SP158 et SP162 est rendue encore plus remarquable par la présence dans la transmission du SP de vers additionnels et de pertes de vers visibles dans les manuscrits R et A. Les chapitres SP158 à SP162 se présentent à la fois comme le point d'articulation d'une des révisions du texte et comme un point critique dans la transmission.

Objectifs

Dès lors, le premier objectif de cet axe sera de rendre compte du travail d'édition, d'exposer les problèmes inhérents à la collation des manuscrits et de justifier les choix éditoriaux, en particulier l'intégration de vers présents uniquement dans les manuscrits R et A dans l'édition ou leur rejet en appendice. Le second objectif de cet axe sera double : il s'agira, d'une part, de déterminer s'il existe des indices textuels dans les chapitres SP158-SP162

pouvant expliquer le fait que la majorité des agrandissements du texte a été insérée après SP162, et d'autre part, de reconstituer une partie de l'évolution de la transmission du SP.

Méthodologie

Pour atteindre ces objectifs, j'ai, avant toute chose, procédé à un travail philologique sur les chapitres SP158 et SP162, dont j'exposerai les résultats. Mais, la seule étude philologique ne suffira pas à établir l'originalité d'un texte, notamment en raison de l'essence même du genre purāṇique, et les choix effectués pour l'édition feront appel aux résultats de l'étude de la thématique du désir d'enfant, de l'analyse liturgique des rituels d'adoption et de l'examen des citations du SP dans les compilations. De la même façon, la compréhension de la position articulatoire du chapitre SP162 profitera de l'analyse littéraire du texte. Pour l'établissement de l'évolution du texte, j'aurai recours non seulement au travail d'édition critique, mais aussi à une analyse paléographique. Je croiserai les résultats de l'étude menée sur les citations de ce chapitre chez les auteurs de *Dharmanibandha* avec les travaux de mes prédécesseurs sur les citations du SP dans la littérature *Dharmanibandha*, ainsi que les informations précieuses sur les additions présentes dans les recensions RA offertes notamment par HARIMOTO (2004a) et TÖRZSÖK (2004). La reconstitution de l'histoire de la transmission du texte fera appel à une démarche déductive.

Plan de l'étude

La présentation des résultats se fera de la manière suivante. Je proposerai, dans un premier temps, un exposé succinct de l'état actuel des connaissances sur l'évolution et la transmission du SP. Je définirai, ensuite, les spécificités des chapitres SP158 à SP162, puis je reconstituerai, à partir du travail de collation des manuscrits, la transmission de ces chapitres dans la recension S. Enfin, après avoir décrit la recension RA, je présenterai une enquête visant à reconstituer l'histoire de l'évolution et de la transmission des chapitres SP158 à SP162, enquête qui aboutira à une datation à la fois des ajouts et des pertes de texte dans la transmission.

Éléments complémentaires

Les documents résultant de cette étude seront multiples. On trouvera l'édition critique des chapitres SP158 et SP162 (annexes A.1, p.678, A.2, p.691 et A.3, p.709), édition qui sera assortie, d'une part, d'un commentaire philologique (voir annexe C, p.773) et d'autre part, de traductions intégrales (voir annexes B.1, p.723 et B.2, p.742). Par leur intégralité et leur présentation, ces traductions s'écarteront du modèle des synopsis des volumes

d'édition du SP. En effet, au vu de l'étude entreprise, il était nécessaire de fournir au lecteur le texte dans son intégralité et sous toutes ses facettes, c'est-à-dire en rendant compte de l'état du texte dans ses trois recensions, ainsi qu'en mettant en valeur les vers cités par les compilateurs⁴². L'état de conservation du texte des chapitres SP158 à SP162 et de leur citation sera aussi consultable sous la forme de tableaux récapitulatifs (voir annexe D, p.799). Enfin, les résultats de l'enquête menée seront aussi accessibles sous la forme d'un tableau synoptique (voir annexe E, p.804). L'ensemble de ces documents ont été relégués en annexe afin de faciliter la lecture de l'argumentation.

Résultats attendus

Le « dessous » de l'édition exposé dans cette partie cherchera à contribuer à une meilleure connaissance du genre purāṇique et des mécanismes d'écriture qui lui sont propres. L'examen approfondi de la transmission des chapitres SP158 à SP162 concourra à la connaissance du nombre de copistes ayant participé à la copie du manuscrit S₁, à l'évaluation des dates des deux manuscrits les plus anciens du SP, à l'identification du nombre de révisions du SP, à la datation de celles-ci, ainsi que des pertes du texte dans la transmission. Les scénarios proposés demanderont à être confirmés et approfondis, mais ils permettront une avancée notable sur la connaissance de l'histoire de l'évolution et de la transmission du SP et affineront la perception des spécificités du genre purāṇique.

Cette première partie s'adresse particulièrement à ceux qui s'intéressent à l'histoire de l'évolution et de la transmission du SP et à celle du genre purāṇique de manière générale, ainsi qu'à tous ceux qui cherchent des indices sur les pratiques de copie de manuscrits ou ce que l'on pourrait appeler la philologie ou l'exégèse prémodernes, si l'on considère l'intervention des copistes dans la transmission du point de vue de l'*intentio lectoris*⁴³. Elle offre également une proposition méthodologique pour la reconstruction de l'histoire d'un texte. Sa lecture peut se faire indépendamment des deux autres parties, bien que les résultats des trois parties soient interdépendants.

Paternité et maternité dans le SP

Le deuxième axe de recherche sera dédié à l'étude de la thématique de la paternité et de la maternité dans le SP. En effet, les auteurs du SP proposent une version des plus atypiques des événements qui provoquent la naissance de Skanda : le désir viscéral de maternité de la déesse. Or la déesse ne connaît que des maternités adoptives et trouve l'assouvissement de son

42. Sur ce point, se reporter à l'introduction des traductions, p.723 et p.742.

43. Sur la pratique correctrice des manuscrits, on pourra lire Cox (2017), p.1-3.

désir d'être mère dans l'adoption de l'arbre *aśoka*. Les auteurs relatent, en outre, des récits de désir de paternité en faisant appel à des personnages mythiques connus comme Vyāsa, Vasiṣṭha ou Nandin, mais aussi en créant des personnages originaux comme Sukeśa ou Kāṣṭhakūṭa. Les raisons pour lesquelles le SP accorde une telle place au désir d'enfant et propose en lien avec lui des récits et un rite originaux, demandent à être éclaircies.

Objectifs

Les objectifs de cet axe de recherche seront de comprendre les tenants et les aboutissants de la transversalité de la thématique du désir d'enfant dans le SP, d'évaluer sa fonction structurante de l'œuvre, d'expliquer pourquoi la maternité de la déesse n'est qu'adoptive, de justifier l'apaisement de son désir viscéral par l'adoption d'un arbre, et enfin, de déterminer la fonction du rituel d'adoption et son destinataire.

Méthodologie

L'atteinte de ces objectifs ne pourra se faire en suivant les méthodologies employées dans les autres études menées sur le SP. En effet, la transversalité de la thématique du désir d'enfant et son expression originale au travers de récits mythiques et d'une pratique liturgique obligent à sortir de l'approche par cycles narratifs. Leur analyse n'aura pas pour but premier de retirer une connaissance historique, mais de comprendre le rôle narratif d'une thématique récurrente. Dès lors, l'angle par lequel j'aborderai le SP sera résolument différent des études précédentes. Je considérerai celui-ci dans sa globalité, comme une œuvre littéraire composée vers une finalité consciente. La nature purāṇique de l'œuvre me conduira à y rechercher une portée dogmatique. De ce fait, ma démarche sera une analyse littéraire et herméneutique des mythes qui composent le SP, dont le but sous-jacent sera de mieux saisir son *intentio operis*.

En effet, les différents essais de définition du genre purāṇique⁴⁴ s'accordent sur la nature orthodoxe, syncrétique et exotérique de ces documents. Par conséquent, l'intention initiale de ces œuvres est religieuse. Selon la théorie de HAZRA (1975), les *purāṇa*, œuvres composées par des brahmanes, principalement en langue sanskrite et dans un langage simple pouvant être lus ou récités à toutes les franges de la société, ont d'abord eu pour but de

44. L'ouvrage de ROCHER (1986) reste, sans conteste, l'étude la plus détaillée sur le genre purāṇique. Pour une historiographie des études sur le genre purāṇique, on pourra consulter l'introduction de CHAKRABARTI (2001), p.2-43 ; pour une revue plus succincte de ce qu'est ou n'est pas un *purāṇa*, on pourra lire les pages 87 à 98 de RAO (1993) ; pour une réflexion sur le genre purāṇique comme «marginal», on verra SMITH (2016). BAILEY (2015) consacre l'introduction de sa traduction du *Gaṇeśapurāṇa* (p.1-167) à la définition du genre purāṇique.

restaurer le brahmanisme⁴⁵, puis de le maintenir et de promouvoir la supériorité des brahmanes face à l'avènement de courants religieux hérétiques⁴⁶. De manière générale, les *purāṇa* sont perçus comme des outils de diffusion, de conversion et d'intégration du brahmanisme⁴⁷. L'article de SMITH (2016)

45. Sur les *purāṇa* comme outil de restauration du brahmanisme, on pourra se reporter notamment à BRONKHORST (2016).

46. HAZRA (1975), p.213, assigne aux *purāṇa* un rôle de régulation des masses permettant à leurs auteurs, des brahmanes orthodoxes, *smārta* śivaïtes ou *smārta* viṣṇuïtes de restaurer ou maintenir les règles du *varṇāśramadharmā* et de prêcher le śivaïsme ou le viṣṇuïsme pour lutter contre des formes de religions hérétiques en expansion. HAZRA parvient à cette conclusion après avoir confronté sources bouddhiques et sources purāṇiques, qui décrivent, toutes deux, une même situation de la société : la perte d'autorité des Veda, l'effritement de l'organisation en *varṇa* de la société, le non-respect des différents stades de vie et du statut élevé des brahmanes. Partant des descriptions purāṇiques de l'approche de l'apocalypse, HAZRA (1975), p.206-210, avance qu'elles reflètent les craintes des brahmanes, à savoir la déperdition du brahmanisme et de ses valeurs – le *varṇāśramadharmā* – et l'avènement de courants hérétiques, le jaïnisme et le bouddhisme. Cette observation a été reprise par ELTSCHINGER (2014) (voir en particulier le chapitre intitulé « Apocalypticism, Heresy and Philosophy », p.35–92). Cet auteur montre que la menace des invasions extérieures a été remplacée par celle des hérétiques dans les récits apocalyptiques des *purāṇa*. Pour lui, ces récits reflètent une montée de l'hostilité de l'orthodoxie brahmanique à l'égard du bouddhisme et du jaïnisme au tournant du VI^{ème} siècle (p.55). Cette hostilité pourrait expliquer l'émergence des débats philosophiques à cette époque, ainsi que l'adaptation des conceptions apocalyptiques bouddhiques. Ces remarques rejoignent la chronologie proposée par HAZRA. Apparue avant le II^{ème} siècle, la littérature purāṇique aurait émergé dans une société où le statut des brahmanes était en péril (HAZRA (1975), p.193-214). Ensuite, cette littérature aurait connu deux phases de développement. Lors de la première phase, qui s'étend du II^{ème} siècle de notre ère jusqu'au V^{ème} siècle, les brahmanes, auteurs des *purāṇa*, se préoccupent principalement de traiter des codes de conduite et des relations que les individus doivent entretenir entre eux – les sujets dits *smṛti* –, afin de lutter contre les mœurs étrangères ou issues d'autres courants religieux et de promouvoir et maintenir le *varṇāśramadharmā*. La deuxième phase, qui commence au début du VI^{ème} siècle, est marquée par l'introduction de nouveaux sujets dans les *purāṇa* : les dons, les procédures initiatiques, les sacrifices aux planètes, la consécration des images, les rites *saṃdhyā*, la glorification des brahmanes et leur vénération, celle de lieux de pèlerinages, les observances, les *tithi*, la *pūjā* (HAZRA (1975), p.188-189). L'introduction de ces sujets serait une réaction des brahmanes à l'apparition et l'influence du tantrisme (p.225). Dès lors, les *purāṇa* apparaissent comme des œuvres composites, réunissant plusieurs phases d'évolution répondant à différents objectifs. Ces différentes phases ont permis à HAZRA de dater, au sein des *purāṇa*, différentes strates de compositions. Il propose le découpage et l'estimation des dates de composition des chapitres issus de dix-huit *purāṇa* (HAZRA (1975), p.174-189).

47. L'analyse des *purāṇa* du Bengale de CHAKRABARTI (2001) repose sur l'idée que leurs auteurs cherchent à diffuser le dogme brahmanique aux populations indigènes à travers leurs textes. Ces œuvres reflètent les processus d'intégration et de « brahmanisation » de cultes et de croyances locales, mais encensent aussi la position élevée des brahmanes dans la société, afin de maintenir l'hégémonie brahmanique. Il exprime cette intention missionnaire des *purāṇa* en ces termes, p.28 :

Thus there was an intention to propagate the brahmanical values and establish brahmanical institutions which would guarantee the preservation of brahmanical interests.

CHAKRABARTI (2001) voit les auteurs de *purāṇa*, non pas comme des entités individuelles,

souligne aussi cet aspect de la littérature purāṇique et avance qu'elle peut être qualifiée de marginale. La marginalité des *purāṇa* est à la fois idéologique et géographique : tout d'abord, ces œuvres sont marginales d'un point de vue géographique et auraient été composées en des lieux «frontaliers» ; ensuite, elles sont marginales en ce sens que leur discours est à la marge de l'orthopraxie et de l'orthodoxie brahmaniques parce qu'il jongle entre une volonté d'inclure des pratiques, divinités ou croyances non orthodoxes et une adhérence obstinée à l'orthodoxie brahmanique⁴⁸. Dès lors, il est possible de considérer que la fonction principale des œuvres purāṇiques est doctrinale. La fluence des textes et le respect du canon, même idéalisé des Veda, seraient au service de l'orthodoxie brahmanique. Par conséquent, les mythes narrés dans ces œuvres peuvent recouvrir une fonction exégétique du canon scripturaire dont ils sont issus. Dans cette perspective, l'hypotexte des *purāṇa* serait les œuvres canoniques du corpus orthodoxe brahmanique⁴⁹.

Étant donné que l'obédience du SP fait encore débat, il est possible de considérer deux sources d'influence ou hypotextes pour ce texte, les œuvres du canon orthodoxe du brahmanisme (les Veda et leur littérature auxiliaire) et les œuvres dogmatiques du courant pāśupata. Deux scénarios sont alors envisageables : soit le discours du SP cherche à inclure les croyances pāśupata, mais en les soumettant à l'hégémonie des valeurs du brahmanisme orthodoxe ; soit il est issu des cercles pāśupata et cherche à convertir un public adhérent à l'orthodoxie brahmanique. Par conséquent, la démarche herméneutique prendra en compte les deux courants religieux et s'autorisera aussi à lire les mythes du SP comme une écriture interprétative des textes dogmatiques pāśupata, une forme exégétique des *Pāśupatasūtra* et de son commentaire, le *Pañcārthabhāṣya* de Kauṇḍinya⁵⁰.

Cette démarche herméneutique sera doublée d'une analyse littéraire intégrale, quoique non exhaustive, du SP dans sa version la plus ancienne. Le choix de ce type d'analyse se justifie par la transversalité de la thématique. Cependant, analyser le SP comme un texte composé, cohérent et unifié, c'est-à-dire une œuvre littéraire, n'a pas encore été entrepris jusqu'ici, et

mais comme une collectivité idéalisée, le *brāhmaṇavarṇa* (p.26-27). Il argumente son interprétation des *purāṇa* comme des textes en faveur de l'hégémonie brahmanique de la façon suivante (p.30) :

Even if we assume for the sake of argument that the propagation of brahmanical interest was not the intention of those empirical authors, the texts themselves irrefutably point it and repeat it with a tenacious regularity.

48. Voir SMITH (2016), p.363. Cet auteur qualifie ainsi le SP d'outil de prosélytisme de la secte pāśupata axé sur la śivatisation brahmanique de Vārāṇasī (p.366).

49. Les *purāṇa* en se définissant comme parole révélée et en se proclamant « cinquième Veda » revendiquent leur statut d'exégèse des Veda tout en affirmant leur autorité scripturaire.

50. Cette possibilité de lire un texte en mouvance et ayant pour devenir l'appartenance au canon doctrinal s'inspire des travaux sur l'émergence du canon coranique exposés dans AMIR-MOEZZI and DE SMET (2014) et dont j'ai tiré l'expression « écriture interprétative ».

ce, pour deux raisons. La première est conjoncturelle : le texte n'est pas encore édité dans son intégralité. La deuxième résulte de l'essence même de l'œuvre, voire de l'essence du genre purāṇique. En effet, le SP offre, par ses trois recensions, la preuve de l'existence indubitable de différentes phases de révision du texte. Par extension, cela a conduit mes prédécesseurs à supposer l'existence d'un noyau originel du SP différent de ce qui est lisible dans sa version la plus ancienne, la recension S. L'analyse des récits et des enchaînements des cycles narratifs ont cherché à pointer les moments de rupture visibles dans la narration et à identifier quels récits appartenaient au noyau et quels autres ont été ajoutés.

Ces hypothèses reposent sur la cohérence narrative du SP. Ainsi, bien qu'aucun de mes prédécesseurs ne le mentionne, leur analyse repose sur l'idée que le texte possède une *intentio operis* et que, grâce à elle, le texte originel doit pouvoir être retrouvé. En effet, une œuvre, en tant qu'acte de communication composé de signes linguistiques produits par un auteur et destinés à un lecteur ou un auditeur, est incontestablement porteuse d'un message, se veut et se doit d'être cohérente. Par conséquent, analyser le SP comme une œuvre littéraire composée se justifie parfaitement⁵¹. Mon analyse reposera entièrement sur la recherche de la cohérence textuelle du SP et prendra d'ailleurs en compte chacune des propositions faites sur le caractère originel ou second d'un passage. Bien que le texte ne soit pas édité entièrement, une interprétation partielle reste possible dans le respect de l'*intentio operis* qui limite le champ possible des interprétations⁵². L'analyse des récits et de l'œuvre prendra appui sur des éléments ou notions issus des théories de l'interprétation littéraire, comme celles d'ECO ou de GENETTE, appliqués au genre purāṇique.

Outre la prise en compte des hypotextes possibles du SP, l'analyse des mythes considérera les autres versions existantes dans la littérature purāṇique, l'inter- et la transtextualité de ces récits. L'objectif principal des études comparatives sera de déterminer en quoi la version du SP diverge des autres, ce que ces variations ont comme impact sur l'interprétation du mythe et comment elles construisent une version en accord avec l'ensemble du SP.

Plan de l'étude

L'étude sera organisée en trois temps. Le premier permettra une problématisation de la thématique du désir d'enfant dans le milieu de composition du SP et aboutira à une hypothèse de travail : la thématique transversale du désir d'enfant dans le SP pourrait servir l'explicitation de la doctrine pāśūpata et de sa sotériologie, notamment au travers de la geste de la déesse,

51. BAILEY (2015) revendique ce type d'approche pour le genre purāṇique.

52. Sur les limites de l'interprétation d'un texte, voir ECO (1992).

première initiée. Les deux temps suivants chercheront à vérifier cette hypothèse tout d'abord par l'étude des récits en lien avec le désir de paternité, puis par l'étude de la mythologie de la déesse dans le SP.

Éléments complémentaires

Pour faciliter une vue d'ensemble de l'intrigue narrative du SP, le lecteur trouvera en annexe de cette partie un récapitulatif des cycles narratifs du SP et un panorama de l'expression du désir d'enfant dans le SP (annexes **F**, p.806 et **G**, p.808). L'étude des récits de paternité se clôt sur l'histoire d'un couple en mal d'enfant (SP52.26-131), l'histoire de Kāṣṭhakūṭa, dont j'ai estimé l'accès à une traduction utile pour le lecteur (annexe **H**, p.814). L'analyse narratologique des premiers chapitres est reprise dans trois documents. Le premier replace les événements narrés dans les chapitres SP1-SP12 dans l'ordre chronologique (annexe **I**, p.821). Le deuxième relève les jeux sur la temporalité mettant en exergue la construction en spirale narrative et les motifs reproduits ou à reproduire (annexe **J**, p.824). Le troisième applique le concept de spirale narrative aux récits successifs d'apparition de la déesse dans le SP (annexe **K**, p.835).

Apports attendus

L'analyse exégétique des récits de maternité et de paternité cherchera à améliorer la compréhension de l'*intentio operis* du SP et à montrer qu'il est possible de lire les mythes du SP de manière allégorique. Si cette interprétation se trouvait validée, le SP pourrait être envisagé comme une source doctrinale particulière du courant pāsupata, s'adressant certes à des profanes, mais révélant également le chemin initiatique pour des aspirants qui seraient accompagnés dans leur lecture du SP d'un maître initié. Dès lors, cette étude visera la mise en valeur de la fonction herméneutique des mythes, cherchant à ouvrir une nouvelle voie d'interprétation des différentes versions d'un même mythe dans la littérature purāṇique. Elle proposera de considérer le récit purāṇique, non pas comme un agrégat de récits mythologiques folkloriques mais comme des œuvres composées par des théologiens ayant à cœur de rendre accessibles une doctrine ésotérique. Elle s'efforcera de révéler le rôle particulier que la déesse aurait dans l'adaptation et l'ouverture du dogme.

Cette étude s'adresse ainsi non seulement aux théologiens ou exégètes, qu'à ceux qui s'intéressent à la place et au rôle de la Déesse et de la femme dans le śivaïsme. Elle apporte également de précieuses informations à la connaissance du genre purāṇique et des mécanismes narratifs qui le caractérisent. Plusieurs approches de l'œuvre dans sa globalité et des mythes qui y sont narrés sont proposées : comparatives, littéraires et exégétiques. Enfin,

historiens des religions et épigraphistes pourront évaluer les résultats de la lecture allégorique du SP, l'éclairage nouveau qu'elle apporte sur l'évolution du courant pāsupata et la suggestion de réconciliation qu'elle pourrait offrir entre les témoignages épigraphiques laissés par les adeptes de ce courant et les textes dogmatiques ésotériques parvenus sous formes de manuscrits.

Diffusion et portée de la maternité adoptive de Pārvatī et du rituel d'adoption de l'arbre dans la société brahmanique

Le troisième axe portera sur la réception et la diffusion du rituel et du mythe d'adoption de l'arbre. En effet, la mise en lumière de l'obédience pāsupata du rituel d'adoption et la possibilité de lire le SP comme une présentation allégorique de la doctrine pāsupata posent la question de la réception et de la diffusion de ce mythe et de ce rite dans la société brahmanique. La citation de la prescription d'adoption enseignée par Śiva dans le SP dans pas moins de trois compilations médiévales sur le *dharma* suggère que le rituel d'adoption de l'arbre et son mythe ont été jugés orthodoxes par les auteurs de ces compilations. La présence d'autres rituels d'adoption aux côtés du SP sous-entend une relative diffusion de ce rite dans la littérature purāṇique.

Objectifs

Les objectifs de cet axe de recherche seront d'évaluer la manière dont le rituel et le mythe a été perçu par les auteurs de *Dharmanibandha*, de mesurer leur représentation dans la littérature purāṇique, de déterminer la fonction et le destinataire des rituels d'adoption de l'arbre, de comprendre les facteurs qui ont favorisé ou freiné la diffusion du mythe et du rituel d'adoption, de comparer les rituels d'adoption pour les hiérarchiser, et enfin, d'identifier au sein de la littérature purāṇique des mythes et des rites inspirés ou pouvant évoquer une influence du mythe et du rite d'adoption.

Méthodologie

Selon les objectifs fixés, les démarches mises en œuvre seront différentes. Ainsi, pour évaluer le traitement du rituel et du mythe d'adoption dans les compilations médiévales, je comparerai la manière dont les compilateurs intègrent le rituel d'adoption au sein de leur anthologie en analysant notamment les citations choisies, leurs bornes textuelles, les variantes dans les textes cités et la logique de leur agencement. Cette méthodologie aura pour but de mettre en exergue le travail sélectif des compilateurs qui trahit leur perception de chacun des rituels qu'ils citent.

Afin de mesurer la place et l'importance du rituel d'adoption de l'arbre au sein de la littérature purāṇique et de déterminer sa spécificité par rapport aux autres rituels dédiés aux arbres, j'étendrai ma recherche de ces rituels

au-delà des extraits cités par les compilateurs en consultant les traductions ou sommaires des dix-huit *mahāpurāṇa* et les traductions de deux traités d'arboriculture. Les données issues de cette recherche seront collectées dans une base de données ayant pour but d'établir une typologie des rituels, de leur destinataire et de leur liturgie.

Dans la perspective d'une explication de la représentation et de la diffusion du mythe et du rite, j'aurai recours à deux démarches : afin de dégager les facteurs et freins de diffusion du mythe et du rite dans la société brahmanique, j'effectuerai une recherche sur les croyances liées aux arbres et à leur statut, les *topos* littéraires en lien avec les arbres et ceux en lien avec la femme ascétique ; pour jauger l'orthopraxie du rituel d'adoption et expliquer sa citation dans les compilations, je comparerai le cadre liturgique de la cérémonie d'adoption avec le cadre théorique de la cérémonie du don et celui de la cérémonie d'adoption.

La hiérarchisation des rituels d'adoption entre eux s'effectuera en croisant plusieurs données : les connaissances actuelles sur les œuvres dont est issu chacun des témoignages, les relations de dépendance ou d'indépendance entre le mythe d'adoption de l'arbre et la prescription, et enfin, les procédures liturgiques proposées.

Plan de l'étude

L'étude de la diffusion et de la portée de la maternité adoptive de Pārvatī débutera par une analyse des citations du rituel d'adoption de l'arbre dans les compilations médiévales, qui permettra d'identifier avec précision quels sont, au milieu des rituels consacrés aux arbres, ceux que l'on peut considérer comme des rituels d'adoption et d'évaluer lesquels ont été jugés dignes d'être cités et les raisons de ce choix.

La polémique constatée autour de ce rituel invitera alors à une exploration de la littérature purāṇique à la recherche des rituels dédiés aux arbres. Celle-ci permettra de définir le caractère atypique de ce rite et de mesurer sa représentation. Elle sera aussi l'occasion de définir pour chaque rituel d'adoption son destinataire et sa fonction. Dès lors, émergeront plusieurs hypothèses pour expliquer le caractère polémique du rite et sa faible représentation dans la littérature purāṇique.

Je chercherai, ensuite, à vérifier ses hypothèses, en passant en revue les facteurs ayant favorisé ou freiné la diffusion du rituel, que ce soit dans son fondement théorique, dans sa mise en scène mythologique ou dans sa fonction et son bénéfice. Une fois ces facteurs mis au jour, je tenterai d'expliquer la citation de ce rituel atypique au sein des compilations médiévales sur le *dharma* en comparant sa liturgie au cadre théorique du don et de l'adoption. Cette étude se poursuivra par la mise en exergue des éléments sortant de ce cadre.

La comparaison des liturgies entamée suscitera un approfondissement

ayant pour but de hiérarchiser ces témoignages. Pour ce faire, je rappellerai d’abord les connaissances actuelles sur la chronologie des différentes sources. J’étudierai, ensuite, les liens entre mythe et rite afin d’en dégager des indices possibles d’évolution. Enfin, j’utiliserai la comparaison systématique du matériel requis et du contenu des honoraires comme un outil de hiérarchisation chronologique des rites. La conjonction de ces trois approches cherchera à esquisser une évolution possible du rituel et de la popularité de son mythe.

L’étude se clôturera par une exploration non exhaustive des pratiques et mythes pouvant être liés à la maternité adoptive de la déesse et son rituel d’adoption de l’arbre. Pour chacun d’entre eux, j’évaluerai la possibilité d’influence du mythe et du rite d’adoption sur d’autres mythes et rites, et ce, afin de rendre perceptible l’influence et la portée qu’ils ont pu avoir dans la littérature purāṇique.

Éléments complémentaires

Afin de permettre au lecteur une vue complète des rituels d’adoption, je propose en annexe le texte sanskrit et la traduction d’un des témoignages du rituel d’adoption, les vers 16 à 45 du chapitre 128 du *Bhaviṣyottarapurāṇa* (BhVP)⁵³. Le texte sanskrit proposé en annexe est une version issue de la comparaison de l’édition actuelle du BhVP (voir ŚRĪKRṢṆADĀSA (1910)) et du texte cité par Hemādri (voir SIROMANI (1873)).

Étant donné que l’étude du rituel d’adoption de l’arbre repose sur un travail de collecte et d’analyse de données, le lecteur trouvera en annexes la liste des *purāṇa* consultés (voir annexe L.1, p.841), la liste des œuvres citées par les compilateurs et traitant des rituels dédiés aux arbres (voir annexe L.2, p.842), le questionnaire qui a permis de créer la base de données (voir annexe L.3, p.843) et la liste des tableaux créés à partir des éléments de la base de données avec leurs références (voir annexe L.4, p.845).

Apports attendus

L’étude de la diffusion et de la portée du mythe et du rite d’adoption de l’arbre soulignera l’intérêt de la consultation de la littérature *Dharma-nibandha* pour la connaissance de l’impact d’une pratique ou la portée d’un mythe. Elle cherchera notamment à montrer que le travail des auteurs de ces anthologies ne se résume pas à une simple juxtaposition des citations et que l’agencement des citations révèle leurs choix et leurs perceptions de la fonction du rituel. L’étude cherchera à expliquer pourquoi on trouve des citations du mythe et du rite d’adoption, mais aussi les raisons pour lesquelles la portée et la diffusion ont été limitées. Elle tentera aussi de percevoir les ondes de choc qu’un tel mythe et un tel rite ont provoquées au sein de la lit-

53. Pour le texte sanskrit, voir A.4, p.718. Pour la traduction, voir B.3, p.769.

térature purāṇique en étudiant leurs prolongements et leurs détournements.

Les observations, méthodes et résultats de la recherche menée dans cet axe intéresseront particulièrement ceux qui cherchent à comprendre le processus de canonisation de la littérature purāṇique, l'usage de cette littérature dans les compilations médiévales et qui se posent la question de l'accès aux manuscrits par ces compilateurs. Elles susciteront l'intérêt de tous ceux qui travaillent sur le rituel et la liturgie, les rapports entre mythe et rite, la place des brahmanes dans la littérature purāṇique et les moyens de subsistance que celle-ci leur confère. L'étude proposée espère, en outre, apporter des outils de hiérarchisation des pratiques décrites dans les *purāṇa* et fournira à ceux qui se trouvent confrontés à des témoignages épigraphiques de pratiques rituels un angle de réflexion sur la manière de les aborder au moyen des compilations médiévales et de la littérature purāṇique.

Première partie

Histoire de l'évolution et de
la transmission du
Skandapurāṇa grâce à
l'édition critique des
chapitres SP158 et SP162

Introduction

Depuis 1998, l'équipe du *Skandapurāṇa Project* édite de manière critique le *Skandapurāṇa* « original » à partir de trois recensions :

- la recension S, qui se compose de trois manuscrits en feuille de palme dénommés S₁, S₂ et S₃/S₄,
- la recension A, qui comporte de nombreux manuscrits désignés par la lettre A, dont certains sont venus s'ajouter au fil des éditions (pour les chapitres SP158 et SP162, seuls les manuscrits A₃, A₄ et A₇ ont été collationnés, manuscrits les plus représentatifs pour l'édition),
- et la recension R, qui est représentée par un unique manuscrit R en écriture *proto-bengali*.

Au fur et à mesure de la réalisation de l'édition critique du SP, l'équipe de chercheurs du *Skandapurāṇa Project* a affiné ses connaissances sur les relations entretenues entre les manuscrits de ces différentes recensions et sur l'histoire de la transmission du SP, notamment par l'étude de ses citations dans les compilations médiévales sur le *dharma*.

Les recherches menées jusqu'ici sur le SP ont permis d'établir une histoire de son évolution et de sa transmission, dont voici les grandes lignes⁵⁴. La première rédaction du texte aurait eu lieu entre 550 et 650, voire entre 570 et 620⁵⁵. Aux alentours de 600-700, l'archétype de la recension S aurait été en circulation et se serait séparé en deux versions : l'une migrant vers le Népal, dont descend le manuscrit S₁, et l'autre, circulant au nord de l'Inde, dont proviennent les manuscrits S₂ et S₃-S₄. Par la suite, et ce, avant 1100⁵⁶, une grande révision du texte incluant de nombreux nouveaux chapitres aurait été accomplie. Comme ces additions sont visibles dans les manuscrits A et R qui forment les recensions R et A, on sait qu'elles descendaient d'un ancêtre commun, l'archétype RA, qui possédait tout ou partie des additions avant

54. Sur la transmission du texte, voir ADRIAENSEN et al. (1998), p.31-45, BISSCHOP (2002) p.237, HARIMOTO (2004b), p.43, qui propose un schéma de l'évolution du SP, TÖRZSÖK (2004), p.17 et p.28, YOKOCHI (2004) p.92-93, et YOKOCHI (2013b), p.25-27, BAKKER (2014), p.137-138.

55. La première fourchette est celle donnée par YOKOCHI (2013b), p.25 et la seconde est celle proposée par BAKKER (2014), p.137.

56. Cette borne temporelle a pu être délimitée par les citations du SP dans les compilations médiévales.

1100⁵⁷. Cet archétype aurait été élaboré à partir des deux versions de la recension S, ainsi que d'autres recensions, et sans doute aux alentours du XI^{ème} siècle⁵⁸.

L'élaboration de l'histoire de la transmission du SP est une part nécessaire du travail d'édition critique, puisqu'elle permet de déterminer une hiérarchie dans le choix des leçons. Ainsi, pour reconstruire le texte « original » du SP, l'édition critique prend principalement appui sur la recension S, dont le manuscrit S₁ est le plus ancien représentant, suivi de près par S₂. Cependant, les recensions R et A sont parfois d'un précieux secours, lorsque les manuscrits de la recension S sont manquants ou lacunaires. En cas de lacune de la recension S, se pose toujours la question de savoir si le texte présent chez R et A fait partie de l'original ou s'il s'agit d'un ajout postérieur et doit être qualifié d'addition. Si ce texte est une addition et qu'il n'est présent que dans la recension R ou dans la recension A, là encore, il faut définir le statut de ce texte ajouté, c'est-à-dire considérer si celui-ci faisait partie de l'archétype RA ou s'il a été ajouté après la séparation des deux recensions. Le travail d'édition est donc indissociable de l'histoire de l'évolution et de la transmission du texte.

Étant donné que les chapitres SP158-SP162 sont partagés par les trois recensions, leur édition critique ne devait pas amener d'avancées importantes sur la connaissance de l'histoire de la transmission du texte. Pourtant, la situation charnière de ces chapitres, derniers de la cohésion des trois recensions, donnait à l'édition de ces chapitres une place particulière : elle pouvait peut-être fournir des indices sur la raison de ce point de divergence. Comme certains des vers des chapitres SP158 et SP162 sont cités par les *Nibandhakāra*, une étude philologique comparant ces citations et leurs leçons dans chacune des recensions était nécessaire et pouvait également contribuer à un éclairage aussi bien sur l'évolution du texte, que sur sa transmission. Possédant, en outre, des vers additionnels présents pour certains chez R et A et pour d'autres uniquement chez R, ces chapitres exigeaient un travail de reconstruction de l'évolution du texte : il fallait déterminer si ces passages étaient bien des additions et si tous faisaient ou non partie de l'archétype RA. Enfin, le constat de grandes pertes de texte dans les manuscrits R et A pour ces deux chapitres posait la question de la date de ces lacunes, de leur caractère accidentel ou intentionnel. Dès lors, la conjonction de ces éléments rencontrés lors de l'édition des chapitres SP158 et SP162 a conduit à apporter un éclairage nouveau sur l'histoire de l'évolution du texte.

Les questions particulières auxquelles l'édition critique a dû apporter

57. HARIMOTO estimait déjà que les additions ne devaient pas être un processus graduel, mais que la majorité des ajouts était entrée simultanément dans le texte (HARIMOTO (2004b), p.48).

58. Sur cette date, se reporter à BAKKER and ISAACSON (2004), p.54 et BAKKER (2014), p.138 et note 426 de la même page.

une réponse, et qui contribuent à des avancées sur l'histoire de l'évolution et de la transmission du texte, sont les suivantes :

- comment et pourquoi les chapitres additionnels des recensions RA ont-ils été majoritairement introduits après le chapitre SP162 ?
- les citations des compilateurs rendent-elles compte des vers additionnels présents dans les manuscrits RA ?
- ces vers appartenaient-ils déjà au SP au moment des citations des chapitres SP158 et SP162 par les compilateurs ? Est-il possible de dater ces vers supplémentaires ?
- les vers additionnels présents uniquement chez R appartenaient-ils à l'archétype RA ou ont-ils été introduits après la séparation des deux recensions ?
- les nombreuses lacunes visibles dans les manuscrits R et A sont-elles liées ? Comment peuvent-elles s'expliquer et peuvent-elles être datées ?

L'objet de cette partie est de rendre compte des réponses à l'ensemble de ces questions et d'exposer les nouvelles connaissances sur la transmission du SP qu'elles apportent.

Afin de rendre palpables les raisons qui ont fait des chapitres SP158-SP162 le lieu idéal à partir duquel introduire de nombreux chapitres, et de comprendre pourquoi l'édition critique de ces chapitres apporte des éléments nouveaux à la connaissance du processus de transmission du SP, je montrerai, dans un premier temps, en quoi les chapitres SP158-SP162 sont singuliers dans l'ensemble du texte. Puis, j'exposerai l'état des manuscrits de la recension S en ce qui concerne les chapitres SP158 et SP162, ainsi que les conclusions auxquelles on peut aboutir suite à leur collation. Je présenterai, ensuite, un état des lieux des recensions R et A, dont les nombreuses lacunes et additions méritent un examen approfondi. Enfin, en croisant les résultats de l'étude philologique de ces chapitres, de celle du rituel qui y est décrit, et de celle de leurs citations dans les compilations, j'en déduirai certains faits possibles qui ouvriront une nouvelle vision de la transmission de ces chapitres, mais aussi de certains chapitres qui les précèdent.

Chapitre 1

La singularité des chapitres SP158 à SP162.

1.1 Les derniers chapitres en cohésion dans les trois recensions

La première singularité des chapitres SP158 à SP162 tient à sa cohérence narrative. En effet, ces cinq chapitres sont unis par l'histoire qu'ils racontent, à savoir l'adoption de l'arbre *aśoka* par la déesse Pārvatī. Le chapitre SP158 expose, dans un dialogue entre Śiva et Pārvatī, la prescription rituelle d'adoption de l'arbre. Il se clôt sur la décision de Pārvatī d'adopter un arbre *aśoka*, avec l'accord de Śiva. Les chapitres SP_{Bh}159 à SP_{Bh}161 relatent les ordres donnés par Śiva au *yakṣa* Piṅgala et au *gaṇa* Nandin et leur exécution en vue de la cérémonie d'adoption. Enfin, le chapitre SP162 décrit l'accomplissement de cérémonie par Pārvatī, qui fait d'elle la mère de l'*aśoka* en présence de Śiva et de tous les habitants du triple monde. Ils forment ainsi un tout cohérent et thématique, dont le chapitre SP162 est la conclusion.

Cet aspect conclusif du chapitre SP162 peut expliquer qu'il soit le dernier chapitre que les recensions S, R et A ont principalement en commun. Avant SP162, les recensions S, R et A partagent quasiment le même texte, alors qu'après lui, les recensions R et A ajoutent et insèrent un grand nombre de chapitres qui ne se trouvent pas dans la recension S¹. Les chapitres SP158 à

1. Cela a déjà été signalé à plusieurs reprises par BAKKER, BISSCHOP, TÖRZSÖK et YOKOCHI dans BAKKER (2004). Voir en particulier les détails et l'appendice écrits par HARIMOTO (2004a), p.41-64 et p. 139-190. Bien entendu, il faut rappeler que les premiers chapitres du SP connaissent également des ajouts plus ou moins longs dans la recension RA (Voir à ce sujet ADRIAENSEN et al. (1998), p. 301-312). Contrairement à ces derniers, les ajouts après SP162 sont des chapitres entiers consécutifs. Un autre passage, le chapitre SP112, connaît des ajouts majeurs dans les recensions RA. Ils sont actuellement en cours d'édition. Il est intéressant de noter que ces deux réécritures majeures du SP se situent dans des chapitres cités par les auteurs de *Dharmanibandha* et contenant du matériel

SP162 forment ainsi la fin de la cohésion des trois recensions SRA et sont une charnière dans l'évolution du texte². Le chapitre SP162 étant le dénouement d'un cycle narratif, il est aisé d'introduire après lui une nouvelle narration, qu'il s'agisse de la naissance de Skanda pour la recension S ou d'un autre thème pour les recensions RA³.

Justement, en analysant le contenu des chapitres additionnels qui suivent SP162⁴, on observe qu'ils entrent en cohérence avec plusieurs éléments narratifs des chapitres SP158 à SP162.

Ainsi, celui qui suit immédiatement le chapitre SP162, développe un récit mythologique inédit évoqué dans le chapitre SP158, l'explication de la malédiction de Dakṣa. Les quatre suivants, dont le dernier colophon est *devīpṛcchādhyāyaḥ*⁵, reprennent la structure narrative sous forme dialoguée entamée dans le chapitre SP158, donnant ainsi à ces chapitres une cohérence stylistique avec SP158-SP162. L'utilisation du substantif *pṛcchā* dérivé de la racine *pṛś-* n'est pas sans évoquer les sept occurrences de cette racine dans le chapitre SP158.

Le chapitre intitulé *bhairavotsavaḥ* fait écho aux chapitres SP158 et SP162 pour deux raisons. D'une part, il relate une fête, celle en l'honneur de Bhairava intitulée *bhairavotsavaḥ*, comme le chapitre SP162 raconte la fête en l'honneur de l'*aśoka* (*aśokotsavaḥ*), fêtes qui sont, en outre, toutes deux mentionnées dans les compilations médiévales. D'autre part, ce chapitre entre en cohérence narrative avec les chapitres SP158-SP162 par l'inclu-

smṛti.

2. Cette charnière apparaît déjà comme premier point d'évolution du texte dans l'arbre proposé par HARIMOTO (2004b), p.42. BISSCHOP (2002), p. 231, décrit ce phénomène comme une rupture dans l'évolution de la transmission :

The three recensions transmit on the whole the same text up to *adhyāya* 162, apart from numerous individual variants, omissions and additions. After this *adhyāya*, there seems to be a break in the transmission, because subsequently the R and A recensions transmit a text which has apparently been rewritten and much expanded upon.

BAKKER et al. (2014), p.20, note la forte déviation du texte après le chapitre SP162 :

The revision is particularly striking after chapter 162, where it is doubtful whether we can still speak about the same text because the text of the RA recension departs radically from that transmitted by the S recension.

3. Selon l'appendice d'HARIMOTO (2004a), p. 173-175, la recension RA introduit ensuite quatre chapitres dont le colophon ne dit rien du contenu, puis un chapitre dont le titre est *Devīpṛcchā*, à nouveau trois chapitres sans nom, un chapitre intitulé chez R *Bhairavotsavaḥ*, et enfin un chapitre qui relate la naissance de Vināyaka.

4. Ce contenu est récapitulé dans le tableau 2, p.61 de l'article d'HARIMOTO (2004b) (Table 2. Additional chapters in R and A after 162, p.61). Il est davantage détaillé par l'article de TÖRZSÖK (2004), p.17-39.

5. Selon HARIMOTO, en raison de la structure hiérarchique des colophons, on doit sous-entendre ce titre pour les cinq chapitres précédant ce colophon (voir HARIMOTO (2004b), note 15 p.45), auquel cas ce sont ces cinq chapitres qui reprennent la structure narrative de SP158.

sion d'un récit de naissance, celle d'Udakasevikā, fille de Pārvatī. Cette dernière naît de la substance désignée en sanskrit par le composé *hṛdayāmbu-*, substance produite par Pārvatī, alors qu'elle pense au fait qu'elle n'a pas d'enfant. Ce terme avait été interprété par TÖRZSÖK comme « the water of Pārvatī's heart (*hṛdayāmbu-* perhaps meaning her tears?) ». Suite à l'étude du stéréotype de la lactation spontanée⁶, j'interprète ce terme plutôt comme le fluide provenant de sa poitrine, c'est-à-dire le lait provenant des seins de la déesse, qui est produit en raison d'un élan d'amour maternel et qui est l'expression de son désir d'enfant⁷. La présence conjuguée d'une prescription rituelle, d'un nouvel enfant pour la déesse et d'une lactation spontanée fait entrer ce chapitre en résonance avec les chapitres SP158-162.

Le chapitre qui le suit, intitulé *Vināyakotpattiḥ*, découle de la même thématique, celle du désir d'enfant de la déesse : il narre la naissance de Vināyaka. Dans ce récit, on assiste à une nouvelle lactation spontanée de la déesse, comme lors de l'adoption de l'arbre au chapitre SP162, et à l'attribution d'une grâce à ce nouveau fils par Śiva, comme celle attribuée à l'*aśoka* au vers SP162.49-51⁸.

La structure dialogique des chapitres additionnels avait déjà été mentionnée comme l'un des traits distinctifs de ces ajouts⁹, mais elle n'avait pas été mise en lien avec la structure, elle aussi dialogique, du chapitre SP158. C'est ainsi tout naturellement que les chapitres additionnels s'insèrent après SP162. La thématique commune des récits de naissance avait, elle aussi, été notée comme un point commun des chapitres additionnels, qui proposait une explication du titre *Ambikākhaṇḍa* portée par l'une des recensions¹⁰. Mais celle-ci n'avait pas été reliée aux chapitres SP158 à SP162. Le

6. Se reporter à WATTELIER-BRICOUT (2017).

7. L'application d'un stéréotype actuel – les larmes de joie – à la place du stéréotype initial – la lactation spontanée – a aussi été observée dans la première traduction du chapitre SP58, voir note 241, p.415.

8. Voir TÖRZSÖK (2004), p.21 :

Then Śiva bestows his grace upon Vināyaka : he will be immortal, invincible and the like; and he will be able to fulfill wishes. He is also predicted to consume alcohol and meat, and to become a favourite of women, children, cows and the twice-born. He will be worshipped with meat and alcohol offerings, flowers; fragrances etc. In return, he will bestow wealth, sons and wives as well as all kinds of enjoyments upon the worshipper.

9. TÖRZSÖK (2004), p.18 :

It is a distinguishing feature of these extra chapters that while the speakers formally remain Sanatkumāra and Vyāsa as before, the actual stories are often told by Śiva to Devī.

10. Voir HARIMOTO (2004b), p.59 :

[...], the nature of the major redaction (expanding the part in which Pārvatī is a mother) indicates that the name *Ambikākhaṇḍa* was an appropriate choice for that newly formed version of the SP.

désir d'enfant de la déesse apparaît comme un processus d'écriture aisé pour introduire du texte nouveau, mais cette introduction a été faite très logiquement après les chapitres SP158-SP162, et ce, en reproduisant des schémas narratifs propres à ces chapitres. Les ajouts portent donc la marque d'une cohérence de structure et de thème avec les chapitres SP158-SP162.

Ainsi, si ces chapitres sont les derniers en cohésion dans les trois recensions, cela n'est pas le fruit du hasard, mais relève bien d'une révision du texte consciente et intentionnelle. Les chapitres supplémentaires sont écrits avec une intention de cohérence thématique et narrative avec les chapitres SP158-SP162, mais on observe qu'ils le sont aussi avec un souci de cohérence stylistique. En effet, les chapitres SP158 et SP162 regorgent d'une figure de style caractéristique, la répétition emphatique, que les chapitres additionnels ont à cœur d'imiter¹¹.

Cette cohérence thématique, narrative et stylistique des chapitres additionnels décrits précédemment avec les chapitres SP158-SP162 renforce l'hypothèse déjà avancée par HARIMOTO, selon laquelle l'introduction de ces chapitres supplémentaires n'est pas un processus graduel, mais un phénomène simultané¹². Bien qu'il ne soit pas possible de statuer que tous les ajouts de RA étaient présents lors de cette révision, et ce avant 1100, les conclusions précédentes invitent à considérer cela comme probable.

Étant donné que l'ensemble des chapitres SP_{Bh}174 à 183 enseignant le *pāśupatayoga* sont présents dans la recension S et semblent être perdus aussi bien dans A que dans R¹³, la question de l'histoire de la transmission de ces chapitres se pose : ont-ils été supprimés consciemment lors de cette phase de révision ? Leur absence est-elle le fruit d'une perte accidentelle ou s'agit-il d'une addition de la recension S¹⁴ ? Ces questions seront sans doute

TÖRZSÖK (2004), p.18-19, exprime la même hypothèse en ces termes :

Some of these narrative parts [i.e. extra chapters in RA] focus on Devi's desire to have children, and reading these passages one is tempted to speculate on whether this is the reason why the name *Ambikākhaṇḍa* was given to one of the recensions later in the course of the transmission.

11. TÖRZSÖK a pointé cette spécificité des chapitres additionnels (dans TÖRZSÖK (2004), note 20 p.22). Les répétitions emphatiques sont surtout présentes dans le chapitre SP162 : voir les vers SP162.1, 2cd, 3b, 8, 9, 11, 17, 19, 26, 40, 42, 43, 76, 92, 93, 100, 106. On trouve des répétitions emphatiques dans les additions RA du chapitre SP162, qui rendent éclatante la capacité d'imitation des auteurs ayant révisé le texte : voir SP162.77_{RA}.1, SP162.77_{RA}.5 et SP162.88_{RA}.6.

12. Voir HARIMOTO (2004b), p.48.

13. C'est ce qui ressort des tableaux donnés par HARIMOTO et de son appendice portant sur les colophons. Voir HARIMOTO (2004b), p.47 :

Adhyāya 173 in the SP_{Bh} is the last chapter before the long section on Pāśupatayoga starts. R again seems to have had an expanded version of this *adhyāya*. After this, R contains some more additional stories. R also prematurely ends.

14. Cette hypothèse a été avancée par BISSCHOP (selon HARIMOTO (2004b), note 26

résolues par l'édition de ces chapitres et par les études qui se pencheront sur les rapports entretenus par le SP et la doctrine pāsupata.

1.2 Des chapitres cités dans la littérature *Dharmanibandha*

La deuxième particularité des chapitres SP158 et SP162 est qu'ils sont cités de manière conséquente par trois auteurs de compilations médiévales¹⁵. En effet, soixante-deux *pāda* du chapitre SP158 sont cités par Lakṣmīdhara¹⁶, par Hemādri¹⁷ et par Madanasimha¹⁸ et quarante *pāda* du chapitre SP162 sont cités par Hemādri, dans le *Caturvargacintāmaṇi*, *Dānakhaṇḍa*, auxquels s'ajoutent vingt *pāda* du chapitre SP158 également cités uniquement par Hemādri¹⁹.

Ces citations sont remarquables pour plusieurs raisons. La première est qu'elles ajoutent un matériel non négligeable dans l'édition critique du texte. Bien que les œuvres des auteurs de *Dharmanibandha* aient connu, comme le SP, une évolution de leur texte original par les effets de la transmission, leur nature d'anthologie réduit davantage ces effets et laisse imaginer un accès à une possible lecture originale du texte, ou du moins une lecture du SP à l'époque de la composition de ces compilations²⁰.

p.47).

15. Pour plus de détails sur ces citations, voir le chapitre 9, p.515.

16. Voir *Kṛtyakalpataru*, *Dānakāṇḍa*. Les éditions consultées sont celles d'AIYANGAR (1941) et de BRICK (2015). Cette dernière est celle utilisée dans l'édition critique du chapitre SP158.

17. Voir *Caturvargacintāmaṇi*, *Dānakhaṇḍa*, dont il n'existe qu'une seule édition : voir SIROMANI (1873).

18. Une seule édition disponible du *Madanaratnapradīpa*, *Dānavivekodyota* : voir DEŚAPANDE (1967). Les témoignages des citations des chapitres SP158 et SP162 ont été relevés par ADRIAENSEN et al. (1998) (p.5-16), mais plusieurs nouvelles citations ont été mises au jour dans l'article WATTELIER-BRICOUT (2020). Ainsi, le SP est cité une cinquantaine de fois dans le *Madanaratnapradīpa*, *Dānavivekodyota*. L'intégralité des vers issus du chapitre SP158 cités par Lakṣmīdhara le sont aussi par Madanasimha dans son chapitre intitulé *taruputrakavidhiḥ*. D'autres citations du SP ont également été découvertes, dont je redonne le détail ici (voir WATTELIER-BRICOUT (2020), note 4). Le SP est cité six fois par GOVINDĀNANDA dans *Dānakriyākaumudī* (SMṚTITĪRTHA (1903), p. 19 : 4 *pāda* que l'on ne trouve pas dans l'édition de BHAṬṬARĀI ; p. 45 : SPBh111.23-25 ; p. 46 : SPBh111.54cd-55ab ; p. 83 : SPBh111.59cd-60ab, SPBh112.50ab et quatre autres *pāda* que l'on ne trouve pas dans l'édition de Bhaṭṭarāi). ŚRĪDATTA UPĀDHYĀYA cite deux fois le SP dans son *Samayapradīpa*, un traité consacré aux *vrata* (*Samayapradīpa*, p. 135 : SPBh112.12 ; p.137 : SPBh112.14, SPBh112.13, SPBh112.15, SPBh112.16, SPBh112.17, SPBh112.35, SPBh112.36cd-37ab, SPBh112.38cd, SPBh112.39). Suite à ces découvertes, un travail de prospection des œuvres *Dharmanibandha* a été entrepris par l'équipe du *Skandapurāṇa Project*.

19. La citation de ces vingt *pāda* a été découverte par YOKOCHI en janvier 2020. Il s'agit des vers SP158.48-49, 53, 55-56 qui sont cités à la page 21 du CVC (SIROMANI (1873)).

20. Bien entendu, il faut à ce sujet garder une certaine mesure puisque, d'une part, hormis le *Dānakāṇḍa* de Lakṣmīdhara (voir BRICK (2015)), les compilations n'ont pas été

La deuxième spécificité de ces citations est qu'elles ont quasiment un caractère d'exception. En effet, BISSCHOP notait en 2002 que toutes les citations du SP dans la littérature de *Dharmanibandha* étaient issues des cent douze premiers chapitres, sauf celles-ci :

It may be further remarked that the quotations from early Dharmanibandha literature that have been identified so far are mainly found in the first 112 *adhyāyas* of the *Skandapurāṇa*²¹, that is to say in a part in which the S, R and A recensions have not yet started to diverge too much.²²

Depuis cet article, de nouvelles citations du SP ont été découvertes, parmi lesquelles certaines appartiennent à des chapitres autres que les cent douze premiers chapitres²³. Malgré cela, l'assertion reste vraie dans la mesure où la majorité des citations sont issues des cent douze premiers chapitres, que les citations sont issues d'un point du texte non divergent et que les extraits des chapitres SP158 et SP162 présentent l'exception d'être de longues citations reportées par trois auteurs. Pour le moment, seuls deux vers isolés sont cités par trois auteurs²⁴, ce qui montre l'attrait spécifique et remarquable que les chapitres SP158 et SP162 ont eu sur les auteurs de *Dharmanibandha*.

À cela, il faut enfin ajouter que ces citations sont parmi les plus longues de vers consécutifs du SP dans la littérature *Dharmanibandha*. Elles donnent l'occasion d'étudier la manière dont les auteurs de compilations recueillent, agencent et utilisent de longues citations d'une même œuvre²⁵ et offrent aussi un témoignage précieux pour tenter de reconstituer l'histoire de la transmission du SP jusqu'au XIV ou XV^{ème} siècle de notre ère, date de

éditées de façon critique jusqu'à présent et que, d'autre part, l'accès direct du compilateur à une version du SP est loin d'être une certitude. Cette question est d'ailleurs au cœur des articles écrits sur ce sujet (voir BISSCHOP (2002) et (2004), HARIMOTO (2004b) et (2006), TÖRZSÖK (2004) ou encore la partie de l'introduction du volume 4 du SP rédigé par TÖRZSÖK, voir BISSCHOP and YOKOCHI (2018), p.13-18). Sur l'accès à un manuscrit du SP par les compilateurs citant SP158 et SP162, voir 9.4.1, 525.

21. La note 22 p. 237 donne les précisions suivantes : « Aparārka : SP_{Bh}111, 112 ; Lakṣmīdhara : SP_{Bh}28, 29, 47, 75, 111, 112, 158 ; Ballālasena : SP_{Bh}64, 100, 107, 111. The only exception is Lakṣmīdhara's quotation in the *Dānakāṇḍa* of some vers found in SP_{Bh}158. ».

22. Voir BISSCHOP (2002), p. 237.

23. Voir les articles de TÖRZSÖK (2004) et BISSCHOP (2004).

24. Il s'agit des vers suivants :

- SP_{Bh}111.59cd-60ab : cité par Madanasimha, *Madanaratnapradīpa*, *Dānavivekoddyota* (voir DEŚAPĀṆḌE (1967), p.21), par Govindānanda, *Dānakriyākāumudī* (voir SMṚTITĪRTHA (1903), p. 83) et par Lakṣmīdhara, *Kṛtyakalpataru*, *Dānakāṇḍa* (voir AIYANGAR (1941), p.264) ;

- SP_{Bh}112.51-52 : cité par Aparārka, commentaire de la *Yajñavalkyasmṛti*, (voir APTE (1903), vol. 1, p.360), par Lakṣmīdhara, *Kṛtyakalpataru*, *Dānakāṇḍa* (voir AIYANGAR (1941), p.235) et par Hemādri, *Caturvargacintāmaṇi*, *Dānakāṇḍa* (voir SIROMANI (1873), p.868).

25. Des premières conclusions ont été données à ce sujet dans WATTELIER-BRICOUT (2020). Elles ont été complétées au chapitre 9, p.515.

composition de la compilation de Madanasimha²⁶.

1.3 Des réécritures du chapitre SP162

Outre cette présence dans les compilations médiévales, le récit de l'adoption de l'arbre *asoka* par Pārvatī présente une autre singularité : celle d'avoir été complétée et modifiée au fil de sa transmission. Ces réécritures ne sont visibles que dans le chapitre SP162²⁷ et appartiennent, pour la majorité, communément à la recension R et à la recension A²⁸. Dater ces réécritures n'est pas une tâche facile, que la cohérence stylistique, dont font preuve les auteurs de ces réécritures, complexifie. Ainsi, en observant ces dernières, on constate le réemploi d'expressions ou de *pāda* présents dans la recension S ou dans les réécritures de RA²⁹. Cette cohérence stylistique est donc un effet recherché par les auteurs des réécritures et ne peut être un indice d'authenticité, ce qui a pu être révélé par l'édition critique. Il faut donc recourir à d'autres moyens pour dater les strates du texte.

L'édition critique du chapitre SP162 a, par ailleurs, établi plusieurs constats qui donnent des indications temporelles sur la transmission du texte et la chronologie de ces réécritures :

- a. le manuscrit R partage avec les manuscrits A l'ensemble des additions.
- b. pour les additions partagées par R et A, les leçons du manuscrit R sont moins corrompues et plus cohérentes que celles des manuscrits A³⁰.

26. Il s'agit de la date estimée par l'éditeur du texte (Voir DESĀPĀṆḌE (1967), p.3 de la préface).

27. L'absence de réécritures dans le chapitre SP158 ne peut être affirmée que pour les vers SP158.61cd-88. En effet, les vers SP158.1-61ab sont perdus dans les recensions R et A. Par conséquent, l'hypothèse de réécritures dans cette partie du chapitre est fortement probable, puisque Hemādri insère six *pāda* avant le SP158.41. Deux *pāda* additionnels existent dans le manuscrit A₃ pour le chapitre SP159 ; tous les autres vers supplémentaires sont dans le chapitre SP162 : voir les tableaux TAB. D.2 (p. 800), TAB. D.5 (p. 802) et TAB. D.6 (p. 803).

28. Étant donné que l'objectif d'une édition critique est de reconstruire le texte au plus près de sa recension la plus ancienne, ces réécritures postérieures ont été éditées en Annexe (Voir A.3, p. 709). En revanche, afin de les rendre visibles et de les analyser, j'ai choisi de présenter côte à côte les différentes versions du texte dans la traduction (Voir B.2 Traduction de SP162, p. 744.)

29. Ainsi le *pāda* SP162.88RA.4b est un réemploi de SP162.3b et SP162.67b ; l'expression *bhūmideva* pour désigner les brahmanes en SP162.77RA.11 se trouve déjà utilisée en SP158.63c ; la variante de R *bhaktivatsala-* en SP162.77RA.1 se rapproche du *bhaktavatsala* en SP24.6, SP27.4, SP60.32, SP72.74 et est une variante de la recension A en SP9.10 ; et enfin, les auteurs introduisent le réemploi de leurs propres expressions au sein de leurs réécritures avec la répétition du *pāda* SP162.77RA.1d en SP162.88RA.6.

30. Sur ce point, voir le chapitre C.3. Remarques philologiques sur le chapitre SP162, p.783. Bien que certains passages du manuscrit R n'aient pu être élucidés, il n'en reste pas moins que ces ajouts donnent une plus grande cohérence à l'ensemble du texte ajouté.

- c. R possède des vers supplémentaires qu'on ne trouve pas dans A : il ajoute douze *pāda* après SP162.77_{RA}.8 et dix autres *pāda* après SP162.77_{RA}.16 et ce texte supplémentaire du manuscrit R rend l'ensemble des réécritures plus cohérent : SP162.77_R.8gj narre l'installation des brahmanes sur les sièges amenés en SP162.77_{RA}.1-8 ; l'onction des brahmanes narrée en SP162.77_R.8kp est reprise en SP162.77_{RA}.9 par un participe passé ; SP162.77_R.17ch complète la liste des offrandes possibles.³¹
- d. pour les *pāda* SP162.63d et SP162.67d, les leçons des manuscrits R et A sont extrêmement proches de celles citées par Hemādri, invitant à se demander si les additions RA étaient déjà présentes au moment de la composition de cette anthologie.

Dès lors, il apparaît que les réécritures du chapitre SP162 sont mieux conservées dans le manuscrit R, que le texte supplémentaire de R, par sa cohérence narrative et syntaxique, semble appartenir à la réécriture initiale et qu'il a été perdu dans la recension A³², et enfin que certaines de ces réécritures sont très proches du texte du SP en circulation au temps de la composition du CVC, posant la question du moment de l'introduction des additions dans le SP.

Malgré cette meilleure conservation du texte dans le manuscrit R, ce dernier contient également des omissions de passages présents dans les deux recensions S et A. Ce constat nécessite une explication et semble être en lien avec la dernière particularité des chapitres SP158 à SP162 : les larges pertes dans les recensions R et A.

31. Pour le détail de ces vers, voir l'annexe C.3. Remarques philologiques sur le chapitre SP162, p.783. Sur d'autres arguments sur la datation de ces additions, voir 3.3.3, p.89, 3.2.3, p.80 et p.90.

32. Sur les caractéristiques des deux recensions R et A, les auteurs des différents volumes du SP ont fait plusieurs constats. Les auteurs du vol.1 (ADRIAENSEN et al. (1998), p.36) observent que les erreurs involontaires de R sont moindres, tandis que les modifications et additions conscientes sont plus nombreuses. Pour BISSCHOP (2002) (p.236), le texte de la recension R est souvent plus signifiant que celui des manuscrits A. HARIMOTO (2004b), p.58, remarque que A omet plus de texte, tandis que R contient plus de passages additionnels. Dans son étude de citations de chapitres n'appartenant qu'aux recensions R et A par des compilateurs, TÖRZSÖK (2004), note 41 p.30, constate :

I find that R is not just less corrupt than A, but is closer to Lakṣmīdhara's text in other aspects.

Concernant le chapitre SP162, on aboutit aux mêmes observations : R est moins corrompu, omet moins de textes et a plus d'additions. Ses leçons semblent ainsi plus originales que celles des manuscrits A.

1.4 Des pertes considérables dans les recensions R et A

Les chapitres SP158 à SP162 sont réellement singuliers par leur cohérence narrative, par leur point de convergence des trois recensions SRA, par les citations qui attestent la pérennité de la transmission du SP chez les compilateurs, et enfin par ces réécritures de SP162. Malgré tout cela, les chapitres SP158 à SP162 connaissent des pertes considérables dans leur transmission que ce soit dans la recension R ou dans la recension A :

- le chapitre SP158 ne commence qu'en SP158.60c dans les manuscrits représentant la recension A,
- le manuscrit R, unique représentant de la recension R, omet complètement les chapitres SP158 à SP161 pour ne reprendre sa narration qu'au début du chapitre SP162.

Il s'agit là d'une spécificité supplémentaire des chapitres SP158 à SP162, qui pose un certain nombre de questions sur l'histoire de la transmission des chapitres SP158 à SP162 :

- les pertes des recensions RA sont-elles liées à la transmission de la recension S ?
- les pertes de la recension R et celles de la recension A sont-elles liées entre elles ?
- sont-elles postérieures ou antérieures aux citations des compilateurs ?
- sont-elles accidentelles ou intentionnelles ?
- sont-elles à l'origine des réécritures du chapitre SP162 ?

Seule une étude approfondie de la transmission des chapitres SP158 à SP162 dans les trois recensions S, R, A et dans les citations des compilateurs permettra d'apporter un éclairage à ces questions. Par conséquent, je donnerai, en premier lieu, un aperçu des informations disponibles à partir de la collation effectuée de la recension la plus ancienne, les manuscrits S.

Chapitre 2

Histoire de la transmission des chapitres SP158-SP162 dans la recension S

Pour la recension S, j'ai collationné trois manuscrits en feuilles de palme en écriture *Licchavi* notés S₁, S₂ et S₃ / S₄. Les manuscrits S₁ et S₂ ont la particularité d'être parmi les plus anciens manuscrits népalais actuellement disponibles¹. S₁, considéré comme le plus ancien, est le manuscrit sur lequel repose la ligne éditoriale de la reconstruction du texte du SP². Cependant, comme S₂ est très proche de celui-ci et qu'il semble parfois posséder des variantes plus originales, le choix se porte parfois sur celui-ci. Enfin, S₃-S₄, bien que plus récent, s'avère parfois d'un précieux secours pour reconstituer le texte, étant parfois le seul manuscrit disponible.

La collation de S₁ et S₂ m'a permis de découvrir que plus d'un copiste peut se cacher derrière un manuscrit et que la date portée par un manuscrit peut ne pas être aussi évidente qu'il n'y paraît, tandis que celle du manuscrit S₃-S₄ a révélé que la transmission du texte pouvait être stable pour certains chapitres et instable pour d'autres. Afin de partager ces découvertes, je redonnerai, d'abord, pour chacun des manuscrits les détails matériels de sa consultation, puis décrirai l'état de conservation dans lequel il se trouve, et enfin, exposerai les différents faits dégagés par leur collation.

2.1 Manuscrit S₁: une feuille insérée

Les tableaux TAB. 2.1 (p. 56) et TAB. 2.2 (p. 57) indiquent dans la colonne de gauche les numéros des photos du manuscrit suivis entre parenthèses du numéro du folio et dans la colonne de droite la portion de texte

1. Sur ce point, voir HARIMOTO (2011).

2. Sur la ligne éditoriale, se reporter à C.1, p.773.

présente sur le folio comprenant la nouvelle numérotation des vers³.

2.1.1 État du manuscrit pour les chapitres SP158 et SP162

Manuscrit S ₁ : chapitre 158	
Numéro de photo et de folio	Portion de texte présente sur ce folio
0152(432ab) folio du bas	158.1-21b
0140(226ba) folio du haut	158.21c-36b
0139(227ba) folio du bas	158.37a-49d
0151(431ab) folio du haut	158.50a-66d
0150(430ab) folio du bas	158.67a-84d
0150(430ab) folio du haut	158.85a-colophon

TAB. 2.1 – Manuscrit S₁ : chapitre 158

Les folios du manuscrit S₁ disponibles pour éditer le chapitre SP158 sont dans un état de conservation relativement mauvais. En effet, le texte est par endroit très effacé, ce qui en rend la lecture difficile, voire impossible. Les folios 432b et 226b ont perdu un sixième de leur contenu, la feuille étant cassée à l'une des extrémités, tandis que le texte écrit sur la dernière ligne est le plus souvent émietté. Les *pāda* SP158.18cd, 19abcd, 20abcd, 21abcd, 23d, 26cd, 29d, 33bcd, 35d, 36ab, 38d, 41d, 44d, 47d, 49ab et 51 b ne sont pas lisibles dans le manuscrit S₁ en raison des détériorations précédemment décrites.

L'ensemble des folios disponibles pour le chapitre SP162 est dans un état de conservation assez similaire aux folios disponibles pour le chapitre SP158 avec des trous et de forts émiettements des bordures des feuilles. On note une réelle omission, le vers 29. De manière générale, le texte est moins effacé que sur les folios disponibles pour le chapitre SP158. Dans les cas de forts effacements, pour les chapitres SP158 et SP162, certains *akṣara* n'ont pu être lus que grâce à la lecture du texte offerte par l'édition de Bhaṭṭarāi⁴ et celle du manuscrit S₂.

2.1.2 La présence de plusieurs copistes et la remise en question de la datation du manuscrit S₁

Parmi les folios disponibles pour éditer le chapitre SP162, il en est un, le folio 531b-532 (recto et verso d'une même feuille de palme), qui présente plusieurs particularités qui ont retenu mon attention.

3. Ma numérotation diverge de celle de l'édition de Bhaṭṭarāi. Pour une vision complète de cette nouvelle numérotation du chapitre 162, se reporter aux tableaux TAB. C.4, p. 797 et TAB. C.5, p. 798

4. Il est fortement probable que le manuscrit S₁ consulté par Bhaṭṭarāi était en meilleur état de conservation que les photos dont je disposais pour celui-ci.

Manuscrit S ₁ : chapitre 162	
Numéro de photo et de folio	Portion de texte présente sur ce folio
0146(426)	162.1-11b
0228(531ab) folio du bas	162.11c-23b (copiste B)
0229(532)	162.23b-28d (copiste B)
0203(503ba) folio du bas	162.30a-46c
0204(502ab) folio du haut	162.47b-63d
0145(221)	162.64a-80b
0144(222ba) folio du bas	162.80c-96b
0202(504ba) folio du bas	162.99a-113
0203(503ba) folio du haut	colophon

TAB. 2.2 – Manuscrit S₁ : chapitre 162

Tout d’abord, la taille de la feuille de ce folio est nettement inférieure à celle des autres folios du manuscrit S₁, environ deux tiers d’un folio standard. Ensuite, le folio 531b-532 ne possède qu’un seul trou central, le texte étant ainsi écrit sur deux blocs plutôt que trois. Le recto comporte quarante-sept *pāda*. Le texte du verso 532 ne le couvre pas entièrement et un grand espace vide est laissé en bas. Ce verso contient un peu plus de vingt-trois *pāda* et se termine par un signe +⁵. Quant à la détérioration de ce folio, les signes du temps semblent identiques aux autres feuilles : petits trous et émiettement des bordures⁶.

La comparaison des *akṣara* un à un avec les folios qui le précèdent et le suivent, met au jour des variations très nettes : la typographie de la nasale cacuminale *ṇa* est complètement différente⁷, tandis que le *daṇḍa* n’est jamais doublé et est toujours absent si le *pāda* se clôt par un *visarga*. L’espacement entre les *akṣara* est beaucoup plus important que sur les autres folios. L’écriture semble moins fluide. Enfin le folio suivant, 503b, commence par un long trait en zigzag. Les premiers *pāda* de ce folio sont endommagés. Grâce au bas des *akṣara* visibles, on devine les *pāda* 30ab, 30cd, 31a et la lecture ne redevient vraiment possible qu’au *pāda* 31b. Cependant, le décompte des *pāda* montre qu’au moins deux *pāda* sont omis sur ce folio : 29ab ou 29cd.

L’ensemble de ces observations invite à considérer le folio 531b-532 comme un folio ajouté, puisqu’il est écrit d’une autre main sur une feuille plus petite et non complète. Pour faciliter la compréhension du propos, je nommerai « copiste B », celui qui a copié le folio 531b-532 et « copiste A^{bis} », celui qui a

5. Un recto de feuille de palme du manuscrit S₁ contient six colonnes comportant six lignes de deux *pāda*, soit soixante-douze *pāda*.

6. Les quatre *pāda* du *śloka* 24, par exemple, sont perdus en raison de cet émiettement des bordures.

7. Pour s’en rendre compte, voir les photos FIG. 2.1 et FIG. 2.2, p.58.



FIG. 2.1 – Nasale cacuminale écrite par le copiste A^{bis}



FIG. 2.2 – Nasale cacuminale écrite par le copiste B

copié les autres folios⁸. Le zigzag initial du folio 503b copié par le copiste A^{bis} est atypique. Généralement, ce zigzag est utilisé en bas de feuille pour signaler la fin du texte ou un saut de ligne. Son emploi en début de folio indiquerait peut-être la notation d'une lacune par le copiste A^{bis}. Dans tous les cas, le folio 531b-532 copié par le copiste B sur une feuille plus petite comble effectivement une lacune d'environ soixante-sept *pāda*⁹.

Le hasard de la disposition des photographies des folios du manuscrit S₁ a réuni le recto du folio 531b au verso d'un folio 531a-530b, qui couvre la portion de texte SP_{Bh}183.41-70. L'observation typographique de ce dernier m'a amené à conclure que le copiste qui avait copié ces deux folios, le folio 531b-532 et le folio 530b-531a, était la même personne, le copiste B¹⁰. Après avoir passé en revue les folios précédant et suivant ce folio 530b-531a, il semble que ce copiste B ait commencé à copier le texte à partir du folio 528a-

8. Je nomme ce copiste A^{bis} et non A, car l'équipe du *Skandapurāṇa Project* a noté que précédemment, un autre changement de copiste intervient en SP91.4a (SP vol.4, BISSCHOP and YOKOCHI (2018), p. 24-25). Ainsi de SP1 à SP91.4, un premier copiste A a écrit le manuscrit S₁. À partir de SP91.4a, un nouveau copiste A^{bis} prend le relais. Mais, contrairement à ce qui est dit dans le volume 4 (BISSCHOP and YOKOCHI (2018), p.24), ce copiste A^{bis} n'écrit pas le SP jusqu'au bout.

9. Les quarante-sept du recto et des dix-huit du verso, auxquels on ajoute les deux *pāda* omis.

10. Ces folios présentent la même typographie de la nasale cacuminale et le même usage du *daṇḍa* observés précédemment.

527b (c'est-à-dire à partir de SP_{Bh}181.31) jusqu'à la fin du *Skandapurāṇa* au folio 632b-633 (jusqu'au colophon de SP_{Bh}183). HARIMOTO avait déjà noté que le dernier folio du manuscrit S₁ du *Skandapurāṇa* avait été écrit par une autre main et que les *akṣara* de certains folios avaient été repassés par quelqu'un ¹¹:

« Again, we should note that in many folios the writing of S1 has been retraced. In the folio where the date is recorded, the hand is not the same as in other parts of the manuscript. That the folio was prepared to replace the original one that was getting damaged is a distinct possibility. »

En réalité, cette seconde main n'a pas seulement recopié ce dernier folio, mais est intervenue bien en amont dans le manuscrit (à partir de SP_{Bh}181.31). Elle a, en outre, comblé une lacune par l'insertion d'un folio (le folio plus petit avec un seul trou 531b-532 décrit précédemment).

La question du moment d'intervention du « copiste B » dans la copie du texte est d'autant plus intéressante que le dernier folio porteur d'une date est de sa main et qu'il a servi à déterminer la date de l'ensemble du manuscrit ¹². Les détériorations des folios écrits par le « copiste A^{bis} » et de ceux écrits par le « copiste B » présentent les mêmes aspects (petits trous et émiettement des bords) et ne permettent donc pas de déterminer un écart temporel flagrant. Cependant, les folios qui précèdent le changement de copistes ont pour spécificité d'être fortement effacés. Les folios 524b-525a (SP_{Bh}179.43 - 180.26c), 526b-527a (SP_{Bh}180.26c - 181.2), 526a-525b (SP_{Bh}181.3-30b) comportent un élément typographique notable :

- une personne, à l'écriture fine, intervient sur le texte copié par le « copiste A^{bis} » en retracant les *akṣara* effacés ¹³.

Il aurait été tentant de voir en cette personne le « copiste B », auquel cas cela impliquerait une intervention tardive de ce copiste (à un moment où le manuscrit commençait à s'effacer). Mais, grâce à l'observation des autres folios écrits par le copiste B, on remarque qu'ils comportent eux aussi des interventions de cette même personne à l'écriture fine (comme, par exemple, sur les folios 528a (SP_{Bh}181.31-47b) et 529a (SP_{Bh}182.22b-37d)) ¹⁴. Dès lors, l'effacement du folio n'est pas la raison du changement de copistes et la durée écoulée entre la copie du « copiste A^{bis} » et l'intervention du « copiste B »

11. Voir HARIMOTO (2011), p. 93. Les *akṣara* du folio qui précède le premier écrit par la copiste B (525b-526a comprenant le texte SP_{Bh}181.3-30b) sont en partie repassés.

12. Voir ADRIAENSEN et al. (1994), p. 326, ADRIAENSEN et al. (1998), p. 32 et HARIMOTO (2011), p.90.

13. Pour un exemple de l'intervention de ce copiste sur l'écriture manuscrite du copiste A^{bis}, se reporter à la photo, FIG. 2.3, p.60, qui comporte la graphie reconnaissable de la nasale cacuminale du copiste A^{bis}.

14. Pour un exemple de l'intervention de ce copiste sur l'écriture manuscrite du copiste B, se reporter à la photo, FIG. 2.4, p.61, qui comporte la graphie reconnaissable de la nasale cacuminale du copiste B.

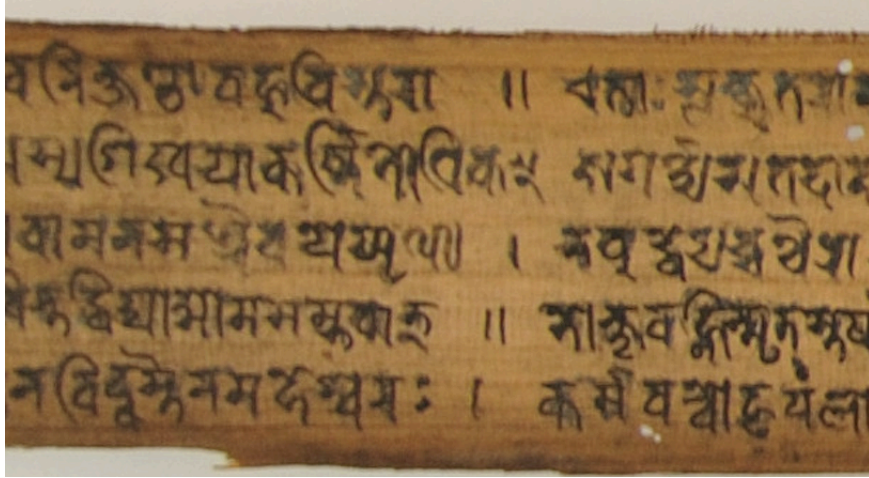


FIG. 2.3 – Exemple d’intervention du copiste C sur le folio 525b écrit par le copiste A^{bis}

ne peut être déterminée. En revanche, il est désormais possible d’affirmer que le manuscrit S₁ connaît au moins quatre copistes différents¹⁵ :

- un copiste A : écrit le manuscrit S₁ du début jusqu’en SP91.4a₁,
- un copiste A^{bis} : prend le relais de SP91.4a² jusqu’en SP_{Bh}181.31,
- un copiste B : a relu avec attention le texte en ajoutant au moins un folio pour combler une lacune¹⁶ et a recopié la fin du texte de SP_{Bh}181.31 à SP_{Bh}183.74,
- un copiste C : intervient beaucoup plus récemment puisque, pour lui, les folios du copiste A^{bis} et B sont partiellement effacés.

Déterminer le moment de l’intervention du copiste B est particulièrement crucial, car la date portée sur le manuscrit S₁ est de sa main. HARIMOTO suggère que la date inscrite sur le dernier folio est celle portée initialement sur le manuscrit S₁, bien qu’elle soit écrite d’une autre main. Pour lui, le copiste a remplacé un folio endommagé de S₁ en le recopiant. Cette première hypothèse reste plausible, bien que moins évidente à ce jour. En effet, elle induit que le manuscrit S₁ était endommagé depuis SP_{Bh}181.31. Étant donné que le copiste B est intervenu bien en amont du dernier folio ainsi qu’au milieu du texte (en SP162), et non pas uniquement sur le dernier folio, pour remplacer une dernière page endommagée, on peut imaginer que

15. Pour connaître le nombre exact de copistes, il faudrait effectuer une étude paléographique de tous les folios. L’équipe du *Skandapurāṇa Project* a relevé un changement de copiste en SP91.4a²: ainsi de SP1 à SP91.4a¹, un premier copiste A note le SP.

16. Je n’ai pas consulté tous les folios pour le moment, mais le fait d’avoir déterminé les marques paléographiques spécifiques du copiste B permettra de repérer très facilement un autre folio écrit de sa main et inséré dans le corps du texte.

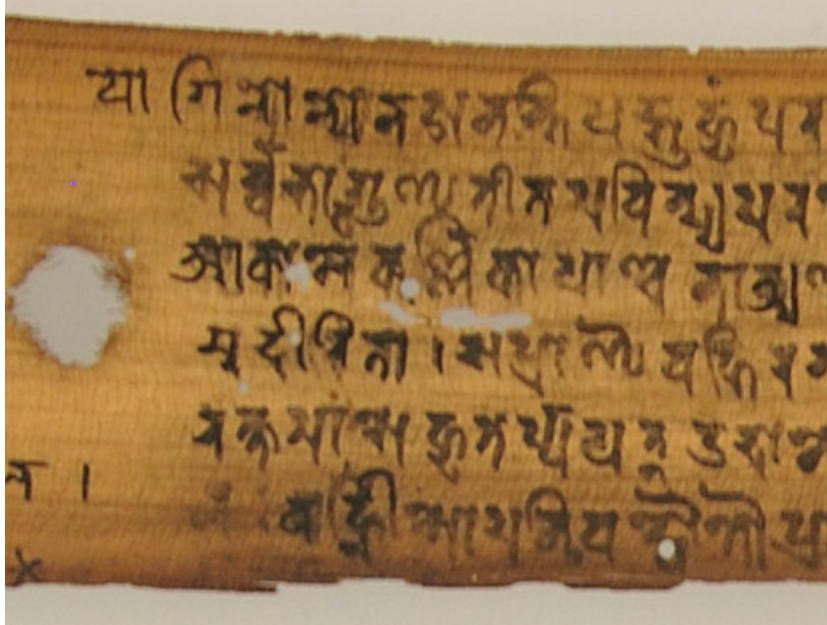


FIG. 2.4 – Exemple d'intervention du copiste C sur le folio 528a écrit par le copiste B

son intervention s'appuie sur un autre manuscrit du *Skandapurāṇa*, la fin du manuscrit S₁ étant soit fortement endommagée, soit perdue. L'édition critique des chapitres copiés par le copiste B (soit de SP_{Bh}181.31 à SP_{Bh}183) devra porter une attention toute particulière à ses variantes et juger de ses écarts avec l'autre représentant le plus ancien de la recension S, le manuscrit S₂. Les circonstances d'intervention du copiste B étant désormais mieux définies, elles amènent à s'interroger sur la date portée sur le dernier folio et à concevoir deux autres hypothèses :

- première hypothèse formulée par HARIMOTO : la date est celle de l'ensemble du manuscrit S₁, recopiée à partir d'un folio endommagé par le copiste B,
- deuxième hypothèse : la date est celle du moment d'intervention du copiste B, qui note la date à laquelle il termine de copier le texte,
- troisième hypothèse : la date est la copie de celle inscrite sur un autre manuscrit utilisé par le copiste B pour compléter son S₁ incomplet ou endommagé.

Mes connaissances sur les us et coutumes des copistes en terme de datation étant réduite, les trois hypothèses restent plausibles. La troisième – la date est celle du manuscrit utilisé pour compléter S₁ et donc n'est pas celle de S₁ – peut tout aussi bien s'entendre que la deuxième – la date est celle de l'intervention du copiste B –, auquel cas elles remettent en question la

datation de l'ensemble du manuscrit S₁. Il apparaît qu'il puisse être plus ancien que la date portée sur son dernier folio.

En l'état actuel des choses, il est impossible de trancher entre les trois possibilités proposées. La seule façon de déterminer la date d'intervention des différents copistes serait d'entreprendre une datation au Carbone 14 des folios écrits de la main du copiste A, A^{bis} et de ceux écrits de la main du copiste B¹⁷. Cela permettrait d'en apprendre davantage sur les procédés de copies des manuscrits et les habitudes d'écritures en donnant des repères chronologiques et en affinant les connaissances paléographiques. En effet, j'ai noté précédemment une différence d'usage dans la notation de certains *akṣara*.

La collation du manuscrit S₁ a révélé de nouveaux faits dans le processus de transmission de ce manuscrit et a même remis en doute la datation de ce dernier. De fait, elle remet également en cause celle de S₂, jugée jusqu'à présent assez proche.

2.2 La complétude du manuscrit S₂

Parmi les manuscrits S disponibles pour les chapitres SP158 et SP162, S₂ est celui qui est le moins endommagé et, par conséquent, l'un des plus précieux pour reconstruire le texte. Les dégradations ne sont pas les mêmes que celles de S₁. Les trous sont beaucoup moins fréquents ; les bords des feuilles ne présentent pas réellement un émiettement mais plutôt un effilochage. Le haut des folios est souvent noirci, tandis que le bas arraché. Ainsi déplore-t-on la perte de dix-neuf *pāda* pour le chapitre SP158 et de vingt-trois *pāda* pour le chapitre SP162 par effilochage, noirceur ou effacement.

Manuscrit S2 : chapitre 158	
Numéro de photo et de folio	Portion de texte présente sur ce folio
0177(198ab) folio du haut	158.1c-20d
0144(169-224) folio du haut	158.22c-39b
0143(170ba) folio du bas	158.39c-55d
0177(198ab) folio du bas	158.56c-78b
0178(199ab) folio du haut	158.78c-coloophon

TAB. 2.3 – Manuscrit S₂ : chapitre 158

L'hypothèse selon laquelle il n'existe pas de relation de filiation directe entre S₁ et S₂, c'est-à-dire que S₁ n'est pas l'ancêtre de S₂ et inversement¹⁸,

17. Je remercie Jérôme PETIT de m'avoir éclairé sur cette possibilité de datation des manuscrits en feuilles de palme et sur les démarches à effectuer pour réaliser celle-ci.

18. Cette hypothèse a été avancée par HARIMOTO (2011), p. 93 :

(...) at least we can conclude that neither S1 nor S2 is an ancestor of the

Manuscrit S ₂ : chapitre 162	
Numéro de photo et de folio	Portion de texte présente sur ce folio
180(201ab) folio du haut	162.1-11b
0157(233ab) folio du bas	162.11c-31b
0158(232b-179b) folio du haut	162.31c-48d
0149(230ab) folio du bas	162.50ab-68c
0150(231ab) folio du haut	162.68d-86d
0180(201ab) folio du bas	162.87a-107b
0181(202ab) folio du haut	162.107c-113

TAB. 2.4 – Manuscrit S₂ : chapitre 162

se vérifie pour deux raisons.

Tout d’abord, S₂ possède les *pāda* SP162.29ab et cd qui sont perdus en S₁ et se situe au moment de l’ajout du folio supplémentaire du copiste B du manuscrit S₁. Ensuite, il indique à deux reprises que le texte recopié comporte des lacunes. Sur le folio 233a (photo 0157(233ab)), le copiste note une lacune entre SP162.23d et SP162.24a par l’emploi de quatre symboles¹⁹. Sur le folio 232b (photo 0158(232b-179b)), il utilise à nouveau ces quatre symboles pour noter une lacune en SP162.41a (après *tataḥ*), puis une autre en SP162.44a, mais cette fois en employant huit symboles²⁰. Étant donné que ces lacunes ne sont pas notées par S₁ qui est censé être le plus proche temporellement de S₂ et qu’elles ne se situent pas dans la portion de texte du folio intercalé dans S₁, cela signifie que le copiste indique au lecteur une lacune dans le manuscrit qu’il recopie : celui-ci ne peut donc être S₁. Comme ces lacunes ne sont notées dans aucun autre manuscrit, je ne peux déterminer la valeur de ces symboles : un symbole peut signifier la perte d’un *akṣara* ou d’un *pāda*. Dans le premier cas, cela signifie que quatre *pāda* sont perdus, tandis que dans le second, le nombre s’élèverait à seize. Une dernière possibilité d’interprétation de ces signes peut aussi être imaginée : ils seraient utilisés par le copiste de la même manière que les philologues actuels le font, à savoir qu’ils noteraient une lacune supposée. Cependant, la cohérence textuelle n’est pas perturbée par ces lacunes.

Dans le cas de lacunes réelles reportées par le copiste de S₂, cette notation

other. The editors of the text express the opinion that S1 might (philologically) precede S2.

Sur la présence de S₁ sur S₂, voir ADRIAENSEN et al. (1998), p. 33 (« Though undated, this manuscript (S2) seems to us, on the basis of its script, comparable in its antiquity to S1 though it is perhaps a little less old. ») et ADRIAENSEN et al. (1994), p.329-330.

19. Voir FIG. 2.5, p.64.

20. Voir FIG. 2.6, p.64. Pour le chapitre SP158, le copiste ajoute la valeur de deux *pāda* entre SP158.78 et SP158.79. Étant donné que cet ajout se trouve sur l’extrémité supérieure du folio, la dégradation du folio ne permet pas de lire cet ajout. Voir l’annexe C.2, p. 775 et suivantes.

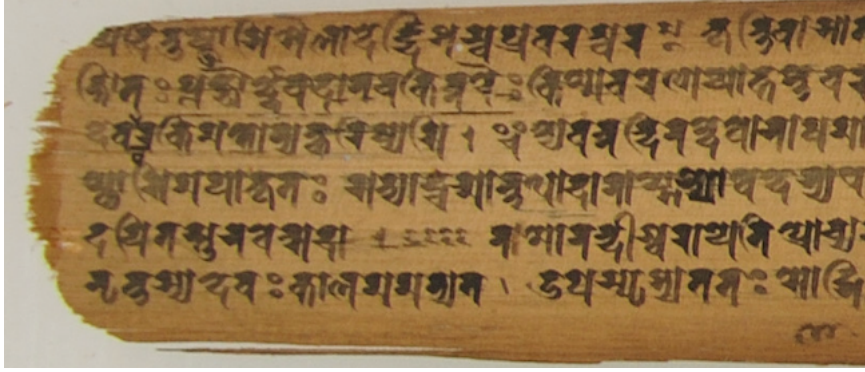


FIG. 2.5 – Lacune notée par le copiste de S₂, folio 233a

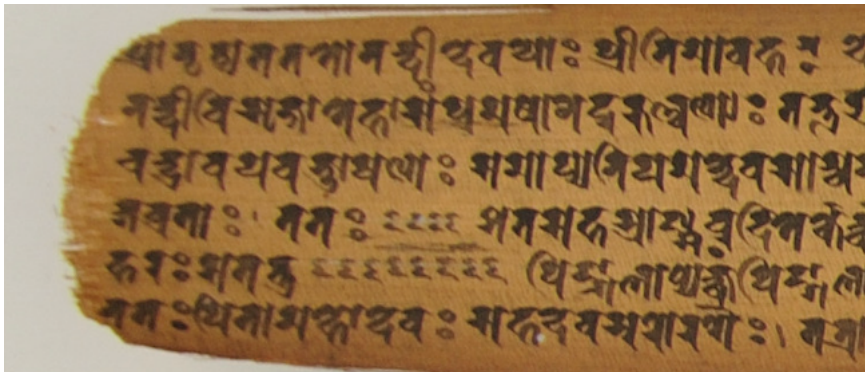


FIG. 2.6 – Lacunes notées par le copiste de S₂, folio 232b

indiquerait que ce dernier prend appui sur un texte plus long que S₁ pour ces chapitres, et donc que S₂ reflèterait un état du texte différent de S₁. Deux scénarios sont alors envisageables pour ces portions de textes perdues :

- 1- elles faisaient partie de l'archétype dont descendent S₁ et S₂, elles ont été perdues mais leur perte n'est notée que dans S₂. Le copiste de S₂ serait alors plus appliqué que celui de S₁²¹ ;
- 2- ces portions n'étaient pas présentes dans l'archétype commun, elles ont été ajoutées après la séparation des deux recensions, uniquement dans celle dont descend S₂, puis se sont ensuite perdues.

Ces scénarios ajoutés à la remise en cause de la datation de S₁ proposée plus haut conduisent à réévaluer la place, la valeur et l'originalité du manuscrit S₂. Selon le premier scénario, il pourrait ainsi représenter un état du texte antérieur, mieux conservé que S₁, puisqu'il est capable de noter des lacunes qui ne le sont plus dans S₁²². Selon le scénario 2, le manuscrit S₂ montrerait que le processus de réécritures du texte peut avoir eu lieu bien plus tôt et que la séparation entre la recension dont descend S₁ et celle dont descend S₂ s'est aussi traduite par des ajouts textuels.

Les lieux de notations de ces lacunes ne sont, en outre, pas anodines, si l'on observe la transmission du texte dans les autres recensions et dans les compilations médiévales. Le fait qu'ils coïncident avec des vers attestés ailleurs que dans la recension S, laisse à penser que ces vers reflètent le texte original du SP ou du moins de la recension dont descendent S₂ et S₃-S₄²³.

Ainsi la conjonction de la découverte de l'intervention de plusieurs copistes dans S₁ et de celle de lacunes notées en S₂ invite à reconsidérer le statut de ces deux manuscrits. Une datation au Carbone 14 de ces deux manuscrits permettrait, là aussi, une estimation plus juste des scénarios envisagés.

2.3 Manuscrit S₃-S₄: précieux et lacunaire

Le troisième manuscrit en feuilles de palme utilisé pour éditer les chapitres SP158 et SP162 apparaît sous deux dénominations : je reporte S₃ pour le chapitre SP158 et S₄ pour le chapitre SP162. Cette différence de dénomination nécessite un éclaircissement. Comme le précisent ADRIAENSEN et al. (1998), p. 33-34, S₄ est constitué de seulement vingt-deux feuilles fragmentées, qui devaient originellement appartenir au même codex que S₃ pour les raisons suivantes :

- on ne distingue pas de différence d'écriture

21. Ce scénario est observé dans les manuscrits A₃ et A₄, voir 3.1.2, p.75. L'application scribale à noter une lacune est aussi observable dans le manuscrit A₇, voir 3.1.2, p.74.

22. Sans remettre en question les expertises antérieures, le fait d'avoir estimé S₁ comme le plus ancien des manuscrits au début du travail d'édition critique du SP, et ce, en raison de la date portée sur celui-ci, peut avoir induit un biais dans l'appréciation du texte.

23. Pour le détail de ces vers, voir p.78 et p.83

- la décoration des colophons est identique
- lorsqu'un folio de l'un comble l'absence d'un autre, il arrive que les deux s'imbriquent sans lacune de texte.

Ce manuscrit S₃-S₄ est considéré comme légèrement plus récent que S₁ et S₂ et daterait au plus de tard de 1000 de notre ère²⁴.

Pour les chapitres SP158 à SP162, le manuscrit S₃ couvre le texte jusqu'en SP_{Bh}160.15a₆²⁵ et le manuscrit S₄ prend le relais en SP_{Bh}160.15c₁ (photo 0025 (22b-fragment19b)). La jonction entre S₃ et S₄ paraît ici quasiment parfaite, les *akṣara* manquant pouvant s'expliquer par l'état de détérioration de S₄. S₄ ne couvre pas l'ensemble du chapitre SP162 et s'arrête en SP162.110a₃²⁶. Le folio suivant poursuit le texte à partir de SP163.27²⁷.

Manuscrit S ₃ : chapitre 158	
Numéro de photo et de folio	Portion de texte présente sur ce folio
sc194a et sc194b (241v242r) folio du haut	158.1c-7b
sc194a et sc194b(241v242r) folio du bas	158.7c-21b
sc195a et sc195b(242v243r) folio du haut	158.22c-37b
sc195a et sc195b(242v243r) folio du bas	158.37c-52d
sc196a et sc196b(243v244r) folio du haut	158.53a-68d
sc196a et sc196b(243v244r) folio du bas	158.69a-84d
sc198a et sc198b(244v245r) folio du haut	158.84c-colophon

TAB. 2.5 – Manuscrit S₃ : chapitre 158

Le manuscrit S₃ est dans un très bon état de conservation. Les photos à ma disposition pour ce manuscrit sont de bonne qualité. On peut seulement déplorer le fait que les fils reliant les feuilles du manuscrit empêchent régulièrement la lecture d'un *akṣara*, ce qui, parfois, permettrait d'affirmer une leçon, comme c'est le cas en SP158.3d. Ce manuscrit a été, à plusieurs reprises, le seul disponible pour établir des leçons pour le chapitre SP158²⁸.

24. Voir ADRIAENSEN et al. (1998), p.33-34.

25. Pour le détail des portions de textes du chapitre 158, voir le tableau TAB. 2.5, p.66.

26. Pour le détail des portions de textes du chapitre 162, voir le tableau TAB. 2.6, p.67.

27. Voir l'apparat critique du chapitre SP163 édité par STAIGER (2017), p.112.

28. Le manuscrit S₃ a largement contribué à établir le texte des *pāda* 12d, 18cd, 23cd,

En revanche, l'état de conservation de S₄ est pour le moins déplorable, puisque les folios sont, non pas émiettés ou effilochés, mais littéralement coupés. Ainsi les folios 6a, 11a et 10b ont perdu un tiers de leur taille, les folios 17b et 18a les deux tiers, tandis que les folios 5a, 7b, 8b ne sont que des moitiés de feuilles. Dès lors, le manuscrit S₄ est très souvent mentionné dans le registre des lacunes²⁹.

Manuscrit S ₄ : chapitre 162	
Numéro de photo et de folio	Portion de texte présente sur ce folio
0008(4b-5a)-63r248r folio du bas	162.1-3
0009(6a5b)-248v62v folio du haut	162.4az-17a
0013(10a11a)-9v249r folio du bas	162.18d-33c ₁
0014(9a10b12a)-249v11v folio du haut	162.35d-48d
0003(17b)-250r	162.51a-65a
0004(18a1a) folio du haut	162.67a-80a ₆
0011(8a7b) folio du bas	162.82d-95c ₇
0012(8b9a)-251v9v folio du haut	162.97b ₇ -110a

TAB. 2.6 – Manuscrit S₄ : chapitre 162

La liste qui suit montre à quel point le manuscrit S₄ est lacunaire pour la collation du chapitre SP162. Les *pāda* suivants sont perdus dans le manuscrit S₄: 2cd, 3ab, 3cd, 5cd, 6ab, 8cd, 9ab, 11cd, 12ab, 14cd, 15ab, 17b, 17cd, 18ab, 18cd, 20cd, 21ab, 21cd, (22a), 24ab, 24cd, (25a), (27a), 27b, 27cd, 28ab, 28cd, 30cd, 31ab, 31cd, 32a, 33cd, 34ab, 34cd, 35ab, 35c, 37ab, 37cd, 38ab, 38c, 40b, 40cd, 41ab, 43cd, 44ab, 46cd, 47ab, 49ab, 49cd, 50ab, 50cd, 51a, 52ab, 52cd, 53ab, 53cd, 54a, 55cd, 56ab, 56cd, 57ab, 58d, 59ab, 59cd, 60ab, 62ab, 62cd, 63ab, 63cd, 65b, 65cd, 66ab, 66cd, 68cd, 69ab, 69cd, 70a, 71cd, 72ab, 72cd, 73a, 74cd, 75ab, 75cd, 76ab, 77d, 78ab, 78cd, 79ab, 80b, 80cd, 81ab, 82ab, 82c, 84ab, 84cd, 85ab, 85c, 87ab, 87cd, 88ab, 90ab, 90cd, 91ab, 93ab, 93cd, 94ab, 96ab, 96cd, 97a, 98ef, 99ab, 99cd, 101b, 102ab, 102cd, 104b, 104cd, 105ab, 105cd, 107b, 107cd, 108ab, 108cd, 110b.

Ainsi, ces nombreuses pertes dans S₄ reflètent son état de détérioration due aux dommages du temps et à sa piètre qualité de conservation. Or l'une

26d, 29d, 36a, 38 d et 39a (voir C.2. Remarques philologiques sur le chapitre 158, p. 775).

29. Pour le détail des portions de textes du chapitre 162, voir le tableau TAB. 2.6 Manuscrit S₄ : chapitre 162, p.67.

des singularités des chapitres SP158 à SP162 notée précédemment³⁰ est le fait qu'ils sont largement lacunaires dans les manuscrits R et A. Bien que ces manuscrits descendent d'un archétype RA dont la transmission ne dérive pas directement du manuscrit S₄, on peut se demander si les lacunes observées dans la recension S sont en lien avec celles observées dans les recensions R et A.

2.4 Homogénéité de la transmission de la recension S ?

Pour pouvoir déterminer l'origine et la cause des pertes de textes dans les recensions R et A, il convient d'observer d'abord le processus de transmission des chapitres SP158 à SP162 dans les manuscrits les plus anciens disponibles, ceux de la recension S, notés respectivement S₁, S₂ et S_{3/4}³¹.

Les tableaux TAB. D.1 (p. 800), TAB. D.2 (p. 800), TAB. D.3 (p. 801), TAB. D.4 (p. 801), TAB. D.5 (p. 802) et TAB. D.6 (p. 803) donnent un panorama complet de la transmission des chapitres SP158 à SP162. Par ce simple relevé des vers absents, on constate d'emblée une différence flagrante entre la transmission des chapitres SP158 et SP162 et celle des chapitres SP_{Bh}159 à 161. Les tableaux TAB. D.1 (p. 800) et TAB. D.6 (p. 803) indiquent que les chapitres SP158 et SP162 ont connu une transmission homogène et parfaitement pérenne dans les trois manuscrits S : l'intégralité des deux chapitres est parvenue, à ce jour, sans aucune omission³². Les tableaux TAB. D.2 (p. 800), TAB. D.3 (p. 801), TAB. D.4 (p. 801), quant à eux, signalent que les chapitres SP_{Bh}159 à SP_{Bh}161 présentent quelques variations dans leur transmission :

- le manuscrit S₁ connaît quelques mineures omissions : le colophon du chapitre SP_{Bh}160 et le vers SP_{Bh}161.5. Ces deux sont préservés dans les manuscrits S₂ et S_{3/4} ;
- le manuscrit S₂ présente une omission visiblement due à une erreur de copie, les vers SP_{Bh}160.9c à 13b : les *pāda* SP_{Bh}160.9c et 13c commencent tous deux par *asasāda*. Deux autres vers, SP_{Bh}161.28 et 29, sont absents du manuscrit S₂, alors qu'on les trouve dans les manuscrits S et A ;
- le manuscrit S_{3/4} a perdu la fin du chapitre SP_{Bh}159 et la deuxième moitié de SP_{Bh}161.

Dès lors, il semble que les deux chapitres SP158 et SP162 ont eu une transmission totalement stable et pérenne dans la recension S. En revanche,

30. Voir 1.4, p.54

31. Pour des détails plus précis sur ces manuscrits, voir les *Prolegomena* du vol.1 du SP, ADRIAENSEN et al. (1998) et le chapitre 2, p. 55 pour S₁, p.62, pour S₂ et p.65 pour S_{3/4}.

32. Une omission existe en S₁, mais a été comblée par un folio ajouté par un autre copiste. À ce sujet, voir la section 2.1, p.55.

alors que les chapitres SP_{Bh} 159 à 161 ne subissent que quelques omissions ou erreur de copie dans les manuscrits S₁ et S₂, ils ont connu de larges pertes dans le manuscrit S_{3/4}. Bien que ce relevé des pertes correspondent à l'ordre chronologique des manuscrits S, et qu'on pourrait imputer celles-ci au piètre état de conservation la partie S₄ du manuscrit S_{3-S4}, il s'avère que la lacune SP_{Bh}159.42b-58a se trouve dans le manuscrit S₃, dont l'état de conservation est très bon. Dès lors, il est tout de même possible de statuer une stabilité dans la transmission des chapitres SP158 et SP162 et une instabilité dans celle des chapitres SP_{Bh} 159 à 161. Ces phénomènes sont remarquables et s'expliquent sans doute par le contenu respectif des chapitres.

En effet, SP158 et SP162 forment un diptyque narratif : SP158 donne la prescription rituelle, tandis que SP162 la réalise. Le contenu des chapitres SP_{Bh}159-161 est plus accessoire et pour le moins répétitif : il narre comment Nandin invite l'ensemble du triple monde à la cérémonie de l'adoption de l'*aśoka* et répète souvent la même phrase, ce qui est une source d'erreur fréquente dans la copie des manuscrits³³.

Pour la recension S, on observe donc deux phénomènes de transmission liés au contenu des chapitres :

- la transmission des chapitres SP158 et SP162 est stable et pérenne en raison de sa cohésion narrative.
- celle des chapitres SP_{Bh}159 à SP_{Bh}161 connaît davantage de pertes en raison de son caractère répétitif et son aspect narratif accessoire.

Ces deux phénomènes sont-ils observables dans les recensions R et A ?
Peuvent-ils expliqués les larges pertes que connaissent ces deux recensions ?
Ces pertes ont-elles eu lieu avant ou après la séparation des recensions R et A ?
Quels sont les scénarios possibles de la transmission ?

La collation des manuscrits de la recension S a permis d'apporter de nouveaux éléments sur l'histoire de la transmission du texte. Le fait que les manuscrits S₁ et S₂ représentaient deux versions de la recension S a été confirmé par les lacunes des manuscrits, mais aussi par l'insertion d'un folio dans S₁. La présence de ce folio a conduit à identifier le processus de copie du manuscrit S₁, qui possède au minimum quatre copistes différents. L'identification des moments d'intervention de ces derniers remet en cause la datation portée sur le manuscrit, pouvant donner plus d'antiquité au manuscrit ou, au contraire, le rajeunir. Les symboles notés par le copiste de S₂ soulèvent, quant à eux, la possibilité que ce manuscrit était copié à partir d'un texte plus ancien ou plus conséquent que S₁. Enfin, bien que d'un précieux secours, S₃ a révélé l'existence d'une certaine instabilité dans la transmission des chapitres SP_{Bh}159-161, potentiellement observable dans les manuscrits R et A.

33. La phrase d'invitation annonçant l'adoption de l'arbre *aśoka* par Pārvatī est formulée par Nandin en SP_{Bh}159.3ab, 39ab, 56ab, SP_{Bh}160.22ab, 28ab, 39ab, SP_{Bh}161.8cd et 23ab.

Chapitre 3

Retracer la singulière transmission et évolution des chapitres SP158 à SP162.

Dans les manuscrits R et A, les chapitres SP158-SP162 contiennent à la fois des vers additionnels et de très grandes lacunes. La présence simultanée de ces deux phénomènes oblige à les dater l'un et l'autre. En effet, la collation des manuscrits de la recension S a révélé une certaine instabilité dans la transmission de SP_{BH}159-161. De fait, on pourrait supposer, d'une part, que des lacunes seraient intervenues à date ancienne, auquel cas elles seraient observables dans les citations des compilateurs, et d'autre part, qu'elles seraient à l'origine ou liées à la présence de vers additionnels.

En revanche, si les pertes sont postérieures à ces ajouts, pour pouvoir établir l'édition critique de SP158 et SP162, il est nécessaire de savoir si les vers additionnels appartenaient au texte original du SP, ou s'ils ont été ajoutés plus tard. Étant donné qu'on trouve des citations du SP dans les compilations médiévales, peut-être que ces dernières pourront indiquer si ces ajouts avaient déjà intégré l'archétype de la recension RA.

Dès lors, pour retracer l'évolution du texte et sa transmission, j'exposerai, dans un premier temps, les informations relatives aux manuscrits R et A en détaillant pour chacun d'eux omissions et vers additionnels, ainsi que ce que l'on sait de leur datation respective. Ensuite, en partant du texte transmis par les compilateurs, je chercherai à dater à la fois le moment des pertes et celui des additions dans la recension RA.

3.1 Description de la recension RA

L'édition critique des précédents volumes du SP a permis de mieux comprendre le processus de transmission de la recension RA, notamment en identifiant le fait que les manuscrits R et A descendaient d'un même arché-

type. Lors de la transmission de ce dernier, la recension RA s'est divisée en deux branches, l'une donnant naissance à la recension R et l'autre à la recension A. Pour la recension R, un seul manuscrit est disponible, tandis que de nombreux manuscrits le sont pour la recension A. Parmi eux ¹, les manuscrits A₃ et A₄ descendent d'un même archétype, différent du manuscrit A₇, dessinant ainsi deux nouvelles branches dans le processus de transmission du SP.

La recension RA a la particularité de présenter de nombreux ajouts par rapport à la recension S. Les acteurs du *Skandapurāṇa Project*, par les études qu'ils ont menées, ont établi que le texte cité par Lakṣmīdhara et d'autres compilateurs était un archétype ou hyperarchétype de la recension RA et donc, que le SP connaissait un certain nombre d'additions avant 1100 ². Ces ajouts ont fait immerger l'hypothèse d'une grande révision du SP aux alentours du IX^{ème} siècle ³. Cependant, à chaque rencontre d'additions communes aux manuscrits R et A, plusieurs scénarios peuvent être envisagés :

1. le texte additionnel a été perdu dans la plus ancienne recension, la recension S, mais a été conservé dans la recension RA ; il appartient donc au texte original du SP et ne peut être qualifié d'addition.

1. Au fil du travail d'édition du SP, les acteurs du *Skandapurāṇa Project* ont découvert de nouveaux manuscrits appartenant à la recension A et ont sélectionné, parmi ces manuscrits, les plus représentatifs de la recension. Suite à leurs conclusions, seuls les manuscrits A₃, A₄ et A₇ ont été collationnés pour l'édition des chapitres SP158 et SP162.

2. ADRIAENSEN, BAKKER et ISAACSON ont identifié un hémistiche cité par Ballālasena qu'on ne trouve que dans la recension RA (un hémistiche du vers App*4.43-44 est cité dans l'*Adbhūtasāgara*, p.335. Voir ADRIAENSEN et al. (1998), p.8-9 et la note 28 p.9). BISSCHOP, dans deux de ses articles, a montré que trois vers cités par Lakṣmīdhara appartenaient à la recension RA du chapitre 167 (Voir BISSCHOP (2002) et BISSCHOP (2004) : les vers SPRA167.4.5-7 sont cités dans le *Tīrthavivecanakāṇḍa* du *Kṛtyakalpataru*). Trois citations du SP chez Lakṣmīdhara (dans le *Niyatakālakāṇḍa* du *Kṛtyakalpataru*) et chez Caṇḍeśvara (dans son *Kṛtyaratnākara*) sont issues des chapitres additionnels de la recension RA. Elles ont été étudiées par TÖRZSÖK et HARIMOTO, dont les opinions sur certains points divergent (se reporter à leurs articles respectifs dans BAKKER (2004), notamment les p.17-39 et p. 41-64 ; on pourra aussi consulter HARIMOTO (2006)). En revanche, ils s'accordent tous deux sur le fait que la version du SP citée par Lakṣmīdhara s'apparentait à la recension RA, tout en différant de celle-ci. TÖRZSÖK (2004), p.28 :

These lines provides further evidence to demonstrate that a recension closely related to the hyperarchetype of the R and A recension was in existence by 1100. But they also show that Lakṣmīdhara had a text which was in some details different from RA.

HARIMOTO (2006), p.36 :

There is no evidence that Lakṣmīdhara and Caṇḍeśvara had access to two different stages of a developing purāṇa. Rather they appear to have been using the same version of the SP, which already contained the material found in the two later recensions, but was not their direct ancestor.

3. Voir BAKKER and ISAACSON (2004), p.54 et BAKKER (2014), p.138 et note 426 de la même page.

2. les additions communes à R et A n'appartenaient pas au texte original du SP et ont été introduites dans l'archétype RA, et ce, avant 1100⁴.
3. les additions n'appartenaient pas au texte original du SP et ont été introduites après 1100 dans l'archétype RA.
4. des additions ont été faites au fur et à mesure, certaines appartiennent à l'archétype RA, d'autres ont été ajoutées après la séparation des deux recensions R et A⁵.

3.1.1 Le manuscrit R, unique représentant de la recension R

La recension R est représentée par un unique manuscrit, le manuscrit R. Ce dernier, daté de 1682, est copié dans une forme ancienne de l'écriture *Bengali*⁶. Ce manuscrit est très précieux pour l'édition du SP. En effet, outre des leçons souvent moins corrompues que celles de la recension A, il possède un certain nombre de *pāda* additionnels communs aux manuscrits A, notés dans l'édition et la traduction sous le sigle SP162_{RA}⁷. Parmi ces vers supplémentaires de la recension RA, le manuscrit R ajoute encore quelques *pāda* : il s'agit de quatorze *pāda* notés SP162.77_R.8 bis et dix *pāda* notés SP162.77_R.17 bis.

Pour pouvoir éditer le texte et reconstruire l'histoire de l'évolution du SP, il faut définir si ces vers sont des ajouts de la recension RA ou s'ils appartenaient au texte original. S'il s'agit d'ajouts, il faut pouvoir établir le moment d'introduction de ces vers supplémentaires et déterminer à quel moment de la transmission ils ont été insérés. Pour les vers additionnels partagés avec la recension A, cela signifie qu'ils étaient déjà dans la recension RA avant sa scission en deux branches, mais est-il possible de déterminer plus précisément à quel moment ils sont entrés dans l'archétype RA. Par ailleurs, pour les vers additionnels de R absents de la recension S et de la recension A, bien qu'il semble plus probable de les qualifier d'ajouts, il faut déterminer s'ils appartenaient à l'archétype RA ou s'ils ont été insérés après la séparation de deux recensions.

A contrario, il faut noter que les *pāda* 2a à 8d inclus, 11a à 14b inclus,

4. Cette date correspond aux témoignages offerts par la littérature *Dharmanibandha*.

5. J'ai montré précédemment (p.49) que le bloc de texte ajouté entre SP162 et SP_{Bh}163 possédait une grande cohérence thématique, stylistique et narrative. De fait, il paraît probable que les additions fassent partie d'une seule révision et que le processus n'est pas été graduel. Cependant, au vu de la dextérité dont les auteurs des ajouts font preuve pour imiter le style de la version initiale, il convient de conserver cette hypothèse et, pour chacune des additions, de se poser la question de la date de son entrée dans le SP.

6. Pour une description complète du manuscrit, se reporter aux Prolégomènes du vol.1 du SP (ADRIAENSEN et al. (1998), p.34-35)

7. Pour une vision de la présence des vers dans chacun des manuscrits, voir les tableaux TAB. D.5, p.802 et TAB. D.6, p.803. Pour l'édition des vers considérés comme additionnels, voir Annexe A.3, p.709 : SP162_{RA}.77*.1-10, SP162_{RA}.78*, SP162_{RA}.88*.1-7, SP162_{RA}.112*.1-3.

25cd, 34ab et 38ab sont omis par le manuscrit R, alors qu'ils sont présents dans les manuscrits S et A. Les *pāda* 39ab, 40c et 71b sont réécrits par R.

Manuscrit R	
Numéro de photo et de folio	Portion de texte présente sur ce folio
spr232v233r folio du bas	162.1-25b
spr233v234r folio du haut	162.23b-46c
spr233v234r folio du bas	162.46d-65b
spr234v235r folio du haut	162.65b-77 _{RA} 5b
spr234v235r folio du bas	162.77 _{RA} 5c-77 _{RA} 16b
spr235v236r folio du haut	162.77 _{RA} 16b-88 _{RA} 5a
spr235v236r folio du bas	162.88 _{RA} 5a-104b
spr236v237r folio du haut	162.104b-113

TAB. 3.1 – Manuscrit R

Ces pertes et réécritures spécifiques à R demandent à être explicitées.

3.1.2 La recension A : trois manuscrits collationnés

Pour la recension A, trois manuscrits ont été collationnés A₃, A₄ et A₇. Les deux premiers représentent l'une des deux branches de la recension, A₇ représentant l'autre. Tous trois sont plus récents que le manuscrit R. Pour ces trois manuscrits, on constate la présence de la majorité des vers additionnels trouvés dans R, attestant *a minima* que ces derniers appartenaient à la recension RA avant sa séparation. Si les vers présents chez R sont des ajouts postérieurs à la séparation de la recension RA, ils sont relativement récents, tandis que s'ils ont été perdus dans les manuscrits A, plus récents que R, ils pouvaient soit appartenir à la recension RA avant sa séparation, voire à l'archétype de RA en circulation avant les compilations, soit encore appartenir au texte original du SP.

Alors que les manuscrits A ne sont pas les témoins de tous les vers additionnels visibles dans R, ils témoignent de portions du texte qui sont perdus dans ce dernier. Ainsi, alors que R a perdu la totalité des chapitres SP158 à SP_{Bh}161, tous les manuscrits A reportent SP158 à partir du vers 60 et les chapitres SP_{Bh}159 à 161, bien que fortement lacunaires⁸. Cet état de la situation complique donc extrêmement l'histoire de la transmission du texte.

8. Pour un panorama complet de la transmission des chapitres SP158 à SP162, se reporter à l'annexe D, p.799.

Manuscrit A₇:

Le manuscrit A₇, utilisé à partir du volume 2A⁹ et l'édition établie par BISSCHOP¹⁰, est daté approximativement de 1700-1800 en raison de son écriture en *proto-bengali*¹¹. Il est donc plus ancien que les autres manuscrits A, mais n'est pas pour autant l'ancêtre de ces derniers¹².

Manuscrit A ₇ : chapitre 158	
Numéro de photo et de folio	Portion de texte présente sur ce folio
216r-215v folio du bas	158.60c-67c
216r-215v folio du haut	158.67d-85c
217r-216v folio du bas	158.85d-colophon

TAB. 3.2 – Manuscrit A₇ : chapitre 158

Manuscrit A ₇ : chapitre 162	
Numéro de photo et de folio	Portion de texte présente sur ce folio
220r-219v folio du haut	162.1-16b
221r-220v folio du bas	162.16b-32d
221r-220v folio du haut	162.32d-51d
222r-222v folio du bas	162.51d-66b
222r-221v folio du haut	162.66b-77 _{RA} -6d
223r-222v folio du bas	162.77 _{RA} *-6d-80c
223r-222v folio du haut	162.80c-91b
224r-223v folio du bas	162.91c-107c
224r-223v folio du haut	162.107c-113

TAB. 3.3 – Manuscrit A₇ : chapitre 162

Le manuscrit A₇, comme l'ensemble de la recension A, a perdu un grand nombre de chapitres dans sa transmission. En effet, on note une perte du vers SP_{Bh}148.5c₃ au vers SP158.60b inclus. Le copiste du manuscrit A₇ est conscient de cette lacune est la note par un signe : un petit cercle surmonté d'un signe semblable à un accent circonflexe. Cette rigueur sribale du copiste du manuscrit A₇ avait déjà été notée par BISSCHOP¹³.

Le manuscrit A₇ note parfois l'*avagraha* comme en SP162_{RA}.21 et en SP162.98cd. Dans ce cas, le signe utilisé est proche du i initial ou de l'*akṣara*

9. Les références complètes sont données p.10-12 du volume 2A (BAKKER and ISAACSON (2004)).

10. Voir BISSCHOP (2006), notamment note 151, p.53-54.

11. Voir BAKKER and ISAACSON (2004), note 24 p.11.

12. Voir BAKKER and ISAACSON (2004), p.12.

13. Voir note 151, p.54 : « On the whole, the scribe of A₇ seems to have been a faithful copyist, for on virtually every page of the manuscript we encounter gaps that are clearly marked as such. »

गपत्सत्यगणान्ध्रस्तस्यतदाभघात ॥ सनत्कुमारुवाच ॥ मुक्तः
 द्राद्रवनिष्क्रियाः विशरीरायथाजीवाः पुरुषाविरथाद्रव विहस्ताद्रवमातंग
 द्विजाः सागराद्रवनिस्तोषानिर्वेगाद्रवमारुताः पयोद्राद्रवनिस्तोषाविशिर
 हरिणाद्रवसंत्रस्ताविपह्ता --- पुण्याहंकारयित्वाथविप्रान्भोज्या
 अपुत्रोहं हि भगवन् पुत्रं प्रकृतकं तरुं ग्रहीष्ये तदनुज्ञां वै कर्तुमदह्यमेन
 मक्षे वै गृह्णीयात्तन्नर्गपि ये अनेन विधिना देवी गृह्णीत तरुकः सुतः पितृ
 भुम्भिरुद्गात्मजे । सुभगे सुखाय भवति विपरीते नदः खदः सत्पुत्राण

FIG. 3.1 – Lacune entre SP_{Bh}148.5c3-SP158.60b inclus notée par le copiste du manuscrit A₃

utilisé pour noter *ha*. En revanche, il n'est pas noté en 23b. Ainsi son emploi n'est-il pas systématique.

Outre les *pāda* 35abcd, 36abcd, 86bc omis par tous les manuscrits A, A₇ omet également 40abcd (qui sont eux réécrits par A₃ et A₄), 42cd et 88*_{RA}-3abcd, réaffirmant qu'il n'est pas l'ancêtre des deux autres manuscrits A collationnés.

Les manuscrits A₃ et A₄:

La perte des vers SP_{Bh}148.5c3-SP158.60b inclus est clairement notée par le copiste du manuscrit A₃ qui inscrit quatre tirets entre ces deux portions de texte¹⁴. Ce manuscrit descend du même ancêtre que le manuscrit A₄¹⁵, qui n'utilise aucun symbole pour noter la lacune, mais poursuit son texte sans la mentionner.

Ainsi, la collation de ces quatre manuscrits posent deux questions, qui doivent être résolues. La première a trait à l'histoire de l'évolution du SP : les vers additionnels présents dans R et A appartiennent-ils au texte original du SP ? S'il s'agit d'ajouts, à quel moment ont-ils été insérés dans le texte ? Pour quelles raisons ? La seconde touche à l'histoire de la transmission du SP : les pertes constatées aussi bien dans le manuscrit R que dans les manuscrits A, ont-elles une source commune ou sont-elles le fruit du hasard ? À quel moment le texte s'est-il perdu dans la transmission ? Cet événement a-t-il un lien avec les ajouts ou les réécritures observables dans R et A ?

14. Voir FIG. 3.1, p.75.

15. Voir BISSCHOP (2006), note 151 p.54.

3.2 Les compilations, une ressource essentielle pour dater l'évolution du texte

L'une des démarches indispensables pour pouvoir répondre à ces deux questions avec le plus de précision possible, est de collationner et d'analyser les variantes des citations du SP dans les compilations médiévales. Ces dernières offrent un repère chronologique essentiel pour établir, aussi bien l'histoire de l'évolution du texte, que celle de sa transmission.

3.2.1 Le *terminus a quo* des pertes de texte de la recension RA

Comme dit précédemment¹⁶, les différentes études menées, y compris celle de YOKOCHI (2004), p.95, s'accordent sur le fait que Lakṣmīdhara et ses successeurs¹⁷ citaient une version du SP plus proche de la recension RA que de la recension S. Pour autant, il apparaît également que cette ou ces versions du SP des compilateurs, bien que proche de RA, s'en différenciai(en)t également.

Dès lors, comme les chapitres SP158 et SP162 sont cités par trois compilateurs et que le chapitre SP158 connaît des pertes dans les manuscrits R et A, il convient de se demander si l'archétype RA comportait déjà tout ou partie de ces lacunes. Comme le montre le tableau TAB. D.1 (p. 800), des vers perdus dans les manuscrits A et R (SP158.41cd¹⁸, SP158.43-47, SP158.57-61cd) sont cités par les trois compilateurs. Partant des plus anciennes citations, c'est-à-dire, celles du SP dans le *Kṛtyakalpataru*, *Dānakāṇḍa* de Lakṣmīdhara, force est de constater qu'à cette date, ces vers n'étaient pas perdus pour cet auteur et qu'il avait accès à l'intégralité du chapitre SP158.

Le *terminus a quo* des pertes sera, soit après la composition du *Kṛtyakalpataru*, c'est-à-dire après 1100 de notre ère, si l'on considère qu'aucun successeur de Lakṣmīdhara n'a eu accès à un manuscrit du SP, soit 1270 si l'on estime que Hemādri a consulté un manuscrit du SP, soit le XIV^{ème} ou XV^{ème} siècle, si Madanasimha a utilisé un manuscrit du SP¹⁹.

Si les citations des compilateurs permettent d'affirmer que le SP possédait en plusieurs lieux des ajouts dès 1100 et que l'archétype de RA ne

16. Voir note 2, p.71.

17. Je ne traite pas ici la question de l'accès ou non à un manuscrit du SP par les successeurs de Lakṣmīdhara. Bien que l'influence de ce dernier soit incontestable (même ses gloses sont recopiées), l'accès direct à un manuscrit est envisageable puisque certains compilateurs citent des passages plus longs que ceux de Lakṣmīdhara. Sur cette question, on se reportera à 9.4.1, p.525, à 9.4.3, p.529.

18. Ce vers cité uniquement par Hemādri est assez problématique parce qu'il est extrêmement corrompu (seul le premier mot est identique) et qu'il est précédé de six *pada* que l'on ne trouve dans aucune des trois recensions.

19. Sur la probabilité de chacune de ces possibilités, voir le chapitre 9.4, p.525 et 9.5.2, p.537.

connaissait pas encore de pertes, on ne peut pour autant en déduire que les additions présentes dans SP162 se trouvaient déjà dans l'archétype ou hyperarchétype de RA, voire dans le texte original. En effet, le texte cité par les compilateurs est attesté dans la recension S et ne fait pas partie des vers additionnels lisibles dans R et A.

3.2.2 Réécritures ou vers originaux ?

Pour établir le statut des vers présents dans les manuscrits RA et absents de la recension S, il faut tout d'abord évaluer la pertinence et la cohérence du texte avec et sans ces ajouts, c'est-à-dire de recourir à une analyse linguistique et littéraire du texte. Les vers supplémentaires sont de deux sortes, soit un vers isolé, soit un groupe de plusieurs vers consécutifs.

Les vers isolés sont :

- SP162.21_{RA.1}
- SP162.78_{RA.1}²⁰
- SP162.96_{RA.1}

Les groupes de vers sont :

- SP162.77_{RA.1-19}
- SP162.88_{RA.1-7}
- SP162.112_{RA.1-3}

Les vers considérés comme des ajouts par Bhaṭṭarāī

Parmi ces vers, certains ont été jugés comme appartenant au SP original par Bhaṭṭarāī : SP162.96_{RA.1}, SP162.77_{RA.1-19} et SP162.112_{RA.1-3}²¹. Étant donné que ce dernier n'a pas collationné le manuscrit R, aucun des vers additionnels présents dans ce manuscrit n'est édité par lui. On notera cependant, que certaines des corrections des manuscrits A qu'il propose, sont en réalité le texte attesté chez R, jugé moins corrompu.

Bhaṭṭarāī a donc estimé que SP162.21_{RA.1} et SP162.88_{RA.1-7} étaient des ajouts postérieurs. Pour le premier vers, cela peut paraître surprenant. En effet, ce vers isolé emploie une tournure standardisée « aussi longtemps que les auxiliaires des Veda, le ciel, les montagnes, la lune existeront » attestée aussi bien dans la littérature auxiliaire des Veda, que dans l'épigraphie, et ce, à une époque antérieure ou contemporaine de la composition du SP²².

20. La collation des manuscrits a révélé que ce vers est une réécriture de SP162.78, réécriture qui avait été introduite par Bhaṭṭarāī dans le texte original, effaçant la leçon originale de la recension S.

21. Se reporter aux tableaux TAB. C.4, p.797 et TAB. C.5, p.798 pour voir le texte édité par Bhaṭṭarāī.

22. Pour exemple, je ne citerai que deux occurrences de ce type d'expression : *Pariśiṣṭa* de l'*Atharvaveda*, XX.7.6 et le vers 21 de la *praśasti* de Lakkhā Maṇḍal daté du VII^{ème},

Dès lors, ce vers isolé pourrait très bien avoir été rédigé au moment de la composition du SP.

On note, en outre, que le vers SP162.21, qui précède SP162.21_{RA}.1, est omis dans S₂ et que le copiste de ce manuscrit note une lacune entre SP162.23d et SP162.24a. SP162.21 et SP162.21_{RA}.1 peuvent être déplacés entre SP162.23d et SP162.24a, sans que le sens du texte ne soit perturbé. La lacune notée par le copiste de S₂ pourrait correspondre à ces vers. Pour le manuscrit S₁, si SP162.21_{RA}.1 appartenait au texte original, il se situerait sur le folio ajouté par le copiste B. Par conséquent, la seule raison pour écarter ce vers du texte original serait qu'il n'est conservé que dans RA. Or, comme le texte semble avoir subi quelques omissions dans sa transmission juste à ce moment du texte dans les deux plus anciens manuscrits, il est tout à fait possible que ce vers, perdu dans les plus anciens témoins de la recension S, soit en réalité original. Il pourrait même être déplacé entre SP162.23 et 24, emplacement de la lacune signalée par le copiste de S₂²³. Si j'ai conservé sa position après SP162.21, c'est que ce vers SP162.21_{RA}.1 fait écho à SP162.21cd. Ainsi, contrairement à Bhaṭṭarāī, je considère que SP162.21_{RA}.1 pouvait faire partie du texte original : il est donc inclus à l'édition du texte²⁴.

Pour ce qui est des vers SP162.88_{RA}.1-7, on comprend les raisons pour lesquelles Bhaṭṭarāī ne les a pas intégrés à son édition. En effet, même avec le secours du manuscrit R, certains passages restent obscurs. Le contenu de ces vers va également en la faveur d'un ajout. Il s'agit d'une liste d'offrandes, incluant de la viande, et d'une série d'actions à accomplir durant le festin des brahmanes. Le tout semble très protocolaire, et pourtant, n'est pas décrit dans la prescription rituelle donnée dans le chapitre SP158. Le style, la cohérence du contenu, son absence d'écho au chapitre SP158, et enfin, l'absence de lacune notée par S₂ contribuent à considérer, comme Bhaṭṭarāī, cet ensemble de vers comme un ajout non original. Il a donc été édité en appendice.

Les vers considérés comme originaux par Bhaṭṭarāī

Les autres vers, SP162.96_{RA}.1, SP162.77_{RA}.1-19 et SP162.112_{RA}.1-3, ont tous été considérés comme originaux par Bhaṭṭarāī. Le vers isolé SP162.96_{RA}.1 est inséré au milieu de différents propos tenus par les invités avant leur départ. Il décrit la force subtile des femmes et peut être perçu comme un propos mysogyne, alors que les autres propos encensent la déesse, voire offrent, pour SP162.98, une place à part entière à la déesse. Pour cette raison, on pourrait

voire du VIII^{ème} siècle (voir *Epigraphia Indica*, 1, 1892, p.10-15 ou SALOMON (1998), p.276-280).

23. Sur la description des lacunes notées par le copiste de S₂, se reporter à la page 63.

24. La typographie choisie dans la traduction et sa dénomination (SP162.21_{RA}) conservent la trace de son absence dans les manuscrits S.

décider d'isoler ce vers et de l'éditer, comme un ajout de la recension RA, en appendice. Cependant, la lecture exégétique du mythe de Pañcacūḍā proposée au point 8.5.5, p.396, montre que ce mythe justifie l'interdiction de parler aux femmes présente dans le *sūtra* PS1.13, mais aussi que, par celui-ci, les auteurs introduisent l'accès des femmes à la doctrine pāsūpata. Par conséquent, la force subtile dont il est question dans le vers SP162.96_{RA}.1 fait écho à ce mythe qui établit le pouvoir des femmes sur les hommes grâce à leurs charmes. De fait, il serait également possible de voir ce vers comme original et comme une référence interne aux vers SP29.178-237. L'originalité du vers est, de fait, parfaitement envisageable, même si je n'ai pas de moyen de déterminer avec certitude celle-ci. Étant donné qu'il peut être vu comme faisant une référence interne à un mythe clé ouvrant la doctrine aux femmes, je l'intègre à l'édition du texte original. Mais, afin de laisser visible son absence de la recension S, j'ai décidé de conserver l'appellation ce vers SP162.96_{RA}.1.

Les vers SP162.112_{RA}.1-3 contiennent les dernières paroles de la déesse avant de rentrer chez elle. Elle s'adresse à l'*aśoka* en le nommant Harita et émet pour lui une prière de protection contre tous les animaux qui pourraient lui nuire. La désignation de l'*aśoka* sous ce nom n'est pas présente dans la recension S, mais, si ce substantif désigne aussi l'*aśoka* dans le chapitre SP112 dans les recensions RA, alors on pourra confirmer que ces vers sont des ajouts. Pour cela, il faudra attendre le travail d'édition de ce chapitre actuellement en cours. En outre, l'idée de protection de l'arbre adopté, notamment contre les méfaits des éléphants, fait écho aux vers 36-38 du chant II du *Raghuvamśa* de Kālidāsa²⁵. Il est alors difficile de trancher sur la possible antiquité de ces vers. Une fois de plus, seule la difficulté initiale à construire un texte cohérent en ayant recours aux seuls manuscrits R et A et le fait que ces vers n'ajoutent rien à la cohérence du chapitre m'ont conduit à les considérer comme un ajout. La répétition emphatique utilisée en SP162.112_{RA}.1 peut aussi bien être une figure de style originale, qu'une habile adaptation des vers introduits par les auteurs des réécritures.

Enfin, reste à définir le statut des vers SP162.77_{RA}.1-19, dont certains *pāda*, SP162.77_R.17bis c à l, ne sont attestés que dans le manuscrit R. Comme le groupe SP162.88_{RA}, ces vers forment un ensemble cohérent thématique et stylistique, qui ajoutent des détails à la cérémonie, dont il n'est pas fait mention dans le chapitre SP158. Il s'agit, là encore, d'accentuer la divinisation entamée des brahmanes et de les élever au rang de dieux. Une comparaison est faite entre le bruit des sièges amenés et le tonnerre, donnant à cette scène divine une ambiance grandiloquente. Les vers SP162.77_{RA}.2, 3 et 7 ont tous recours à cette image du tonnerre et des nuages grondant, tandis que les vers SP162.77_{RA}.4, 7, 8 et 8_R, 10 et 12 évoquent le rayonnement ou le fait de resplendir, révélant un effort poétique de la part des auteurs.

25. Voir p.589.

Dans la même dynamique, la magnificence des lieux et des gestes envers les brahmanes tendent à l'hyperbole. Un réel contraste se dégage alors d'une lecture du texte sans ou avec ces vers, qui encensent, de manière exagérée, le statut des brahmanes. L'application poétique mise en place dans ces vers, les répétitions et le caractère hyperbolique de la mise en scène du service des brahmanes par les *Pramatha*, mais aussi par les dieux eux-mêmes invitent à voir dans ces vers, un ajout visant à asseoir davantage le statut social des brahmanes. Pour ces raisons, ce dernier groupe de vers a été édité en appendice.

Une nouvelle identification des vers additionnels

L'étude philologique et littéraire du texte a permis de redéfinir quels vers présents uniquement chez RA pouvaient être considérés comme originaux ou non originaux. Ainsi seuls les vers isolés SP162.21_{RA}.1 et SP162.96_{RA}.1 ont réintégré le texte original, tandis que tous les autres sont considérés comme des ajouts de la recension RA. Cela même remet en cause le point de vue de Bhaṭṭarāi sur le statut des vers présents uniquement en RA et justifie, si besoin il en est, l'intérêt de l'édition critique du SP.

Désormais, il faut tenter de dater l'introduction de ces ajouts dans la recension RA : faisaient-ils partie du texte cité par les compilateurs dont on sait qu'ils consultaient une version proche mais différente de l'archétype de RA ou ont-ils été introduits après la composition des compilations médiévales ?

3.2.3 Dater les additions des recensions R et A : le *terminus ad quem*

Afin de pouvoir répondre à cette question, j'ai comparé les leçons du texte cité par les compilateurs à celles attestées dans chacune des trois recensions en considérant la présence ou l'absence du texte, puis en évaluant la proximité du texte reporté par les compilateurs avec celui des trois recensions (quand il est disponible). Les résultats de cette comparaison ont été reportés dans les tableaux TAB. 3.4 (p. 81) et TAB. 3.5 (p. 82). Le signe X note la présence du texte, tandis que O note son omission. La lettre U signifie que le texte diffère des recensions S, R et A et est donc unique. Le signe = indique une parfaite correspondance, tandis que l'expression « proche » signale que le texte comporte des variantes minimales avec la recension mentionnée.

3.2.4 L'identité du SP cité par les compilateurs

Pour le chapitre SP158, les leçons des citations des compilateurs ne peuvent être comparées qu'aux recensions S et A (SP158 étant absent du manuscrit R). Pour les *pāda* 60cd, 63b et 66a, les variantes des compilateurs

Référence du texte	S ₁	S ₂	S ₃	A ₃	A ₄	A ₇	R	KKT	CVC	MRP
SP158.41cd	X	X	X	O	O	O	O	O	U	O
<i>SP158. * 4 pāda</i>	O	O	O	O	O	O	O	O	U	O
SP158.43ab	X	X	X	O	O	O	O	O	U	O
SP158.43cd	X	X	X	O	O	O	O	proche S	proche S	proche S
SP158.44ab	X	X	X	O	O	O	O	O	=S	O
SP158.44cd	X	X	X	O	O	O	O	=S	=S	=S
SP158.45	X	X	X	O	O	O	O	proche S	proche S	proche S
SP158.46ab	X	X	X	O	O	O	O	proche S	proche S	proche S
SP158.46cd	X	X	X	O	O	O	O	O	proche S	proche S
SP158.47cd	X	X	X	O	O	O	O	=S	=S	=S
SP158.57	X	X	X	O	O	O	O	proche S	proche S	proche S
SP158.58	X	X	X	O	O	O	O	proche S	proche S	proche S
SP158.59	X	X	X	O	O	O	O	U	U	U
SP158.60ab	X	X	X	O	O	O	O	proche S	proche S	proche S
SP158.60cd	X	X	X	X	X	X	O	proche S	proche S	proche S
SP158.61ab	X	X	X	X	X	X	O	proche S	proche S	proche S
SP158.61c	X	X	X	O	O	O	O	proche S	proche S	proche S
SP158.61d	X	X	X	O	O	O	O	proche S	proche S	=S
SP158.62a	X	X	X	X	X	X	O	proche S	proche S	proche S
SP158.62b	X	X	X	X	X	X	O	=S	proche S	proche S
SP158.62cd	X	X	X	X	X	X	O	proche S	proche S	proche S
SP158.63a	X	X	X	X	X	X	O	proche S	=S	=S
SP158.63b	X	X	X	X	X	X	O	proche S	proche S	proche S
SP158.63cd	X	X	X	X	X	X	O	=S	=S	=S
SP158.64	X	X	X	X	X	X	O	O	proche S	proche S
SP158.65ab	X	X	X	X	X	X	O	=S	=S	=S
SP158.65c	X	X	X	X	X	X	O	=S	proche S	proche S
SP158.65d	X	X	X	X	X	X	O	proche S	=S	proche S
SP158.66a	X	X	X	X	X	X	O	proche S	proche S	proche S
SP158.66b	X	X	X	X	X	X	O	U	U	U
SP158.66cd	X	X	X	X	X	X	O	proche S	=S	proche S
SP158.67ab	X	X	X	X	X	X	O	O	U	O
SP158.67c	X	X	X	X	X	X	O	O	=S	O
SP158.67d	X	X	X	X	X	X	O	O	proche S	O

TAB. 3.4 – Le chapitre SP158 chez les compilateurs

Référence du texte	S ₁	S ₂	S ₄	A ₃	A ₄	A ₇	R	KKT	CVC	MRP
SP162.57a	X	X	X	X	X	X	X	O	proche SR	O
SP162.57b	X	X	X	X	X	X	X	O	proche RA	O
SP162.57c	X	X	X	X	X	X	X	O	U	O
SP162.57d	X	X	X	X	X	X	X	O	=SR	O
SP162.58a	X	X	X	X	X	X	X	O	=SRA	O
SP162.58b	X	X	X	X	X	X	X	O	U	O
SP162.58cd	X	X	X	X	X	X	X	O	=SRA	O
SP162.59ab	X	X	X	X	X	X	X	O	=SR	O
SP162.59cd	X	X	X	X	X	X	X	O	proche S	O
SP162.60a	X	X	X	X	X	X	X	O	=SRA	O
SP162.60b	X	X	X	X	X	X	X	O	U	O
SP162.60c	X	X	X	X	X	X	X	O	=SRA	O
SP162.60d	X	X	X	X	X	X	X	O	=RA	O
SP162.61abc	X	X	X	X	X	X	X	O	=SR	O
SP162.61d	X	X	X	X	X	X	X	O	U	O
SP162.62ab	X	X	X	X	X	X	X	O	proche SRA	O
SP162.62cd	X	X	X	X	X	X	X	O	=SRA	O
SP162.63a	X	X	X	X	X	X	X	O	U	O
SP162.63b	X	X	X	X	X	X	X	O	=SR	O
SP162.63cd	X	X	X	X	X	X	X	O	U	O
SP162.64ab	X	X	X	X	X	X	X	O	=SRA	O
SP162.65ab	X	X	X	X	X	X	X	O	=SR	O
SP162.67ab	X	X	X	X	X	X	X	O	proche SRA	O
SP162.67c	X	X	X	X	X	X	X	O	=SRA	O
SP162.67d	X	X	X	X	X	X	X	O	U	O
SP162.68ab	X	X	X	X	X	X	X	O	=S	O
SP162.68c	X	X	X	X	X	X	X	O	proche SRA	O
SP162.68d	X	X	X	X	X	X	X	O	U	O

TAB. 3.5 – Le chapitre SP162 et Hemādri

sont plus proches de la recension S que de la recension A²⁶. Les variantes des compilateurs pour les *pāda* SP158.61ab, 62, 65cd, 66d et 67d diffèrent de celles des manuscrits A. Enfin, les citations présentent différents cas d'originalité totale :

- le texte des *pāda* 59a et 59c est totalement différent de la recension S ;
- le *pāda* SP158.66b commun à tous les compilateurs reporte une leçon différente de la recension S et de la recension A, proposant un texte unique ;
- la début de la citation du SP par Hemādri donne huit *pāda* totalement inédits et dont seuls les six premiers *akṣara* ressemblent à SP158.41c.

À partir de ces éléments tirés des citations du chapitre SP158, il apparaît que les compilateurs proposent un texte moins corrompu que la recension A, mais aussi un texte dont les leçons sont parfois différentes de la recension S et de la recension A. Il semble même que Hemādri possédait une version du SP avec des ajouts que l'on ne trouve pas dans les recensions S et A, puisqu'il reporte quatre *pāda* absents de tous les manuscrits disponibles²⁷. Or le copiste du manuscrit S₂ indique déjà des lacunes possibles dans le chapitre SP162, qui peuvent être, entre autres hypothèses, la marque d'un processus de réécritures dès la séparation des deux branches de la recension S ou en amont de cette séparation. Les vers supplémentaires donnés par Hemādri peuvent donc avoir une certaine antiquité.

Ce même compilateur, Hemādri, cite des extraits du chapitre SP162, dont le texte est attesté dans les trois recensions S, R et A. Il est donc le seul qui permette d'évaluer la proximité de ses citations avec la recension R. Parmi ces citations, les *pāda* 58acd, 60a et c, 62abcd, 64ab, 67abc et 68c ne diffèrent pas ou peu de la recension SRA. Les citations des *pāda* 57a et d, 59ab, 61abc, 63b et 69ab sont en accord avec les recensions S et R, montrant ainsi que Hemādri et le manuscrit R ont une version du texte plus proche de la recension S que les manuscrits A. Seuls les *pāda* 57b et 60d présentent un texte en accord avec la recension RA et différent de la recension S. Enfin, les *pāda* 57c, 58d, 60b, 61d, 63a, 63d et 68d révèlent un texte unique chez Hemādri, qui diffère aussi bien de la recension S, que des recensions R et A.

Bien que certaines variantes des citations soient imputables au processus de transmission des œuvres des compilateurs elles-mêmes, on constate que les vers cités dans les compilations sont moins corrompus que les manuscrits A. Ils présentent ainsi un état du texte antérieur à ces derniers et plus proche

26. Cela est particulièrement flagrant en 60d où le terme *ṛtvijā* est conservé chez les compilateurs et est remplacé dans la recension A par *viprān*.

27. Malgré tout, il reste toujours possible de dire que Hemādri recopie une citation de l'un de ses prédécesseurs, dont l'œuvre serait aujourd'hui perdue. Selon cette hypothèse, il n'en reste pas moins que le texte reporté conforte la lacune notée par le copiste de S₂.

du manuscrit R : ces citations pourraient donc refléter une version de l'archétype de la recension RA du SP. La présence de leçons ne s'apparentant à aucune recension et celle de vers absents des trois recensions semblent corroborer l'idée selon laquelle Lakṣmīdhara (et au moins Hemādri) lisai(en)t un SP proche de la recension RA, mais aussi différent de ce dernier. Dès lors, les citations proviennent, soit d'un hyperarchétype de la recension RA, soit d'une autre recension descendant du même archétype que la recension RA. La présence de vers supplémentaires pour SP158 donne la faveur à la seconde hypothèse, à savoir que le texte cité par Hemādri s'apparente à l'archétype de la recension RA : ses variantes sont plus proches de S et R, mais il comporte des additions que l'on ne trouve pas dans les manuscrits RA.

3.2.5 La comparaison des rituels d'adoption comme marqueur temporel

Même si les citations de Hemādri indiquent que le texte du SP en circulation en 1270 comportait des additions, ces dernières ne sont pas présentes dans les manuscrits R et A. Peut-on, malgré cela, déterminer si les ajouts présents dans les recensions RA sont antérieurs ou postérieurs aux citations des compilateurs ?

Tout d'abord, pour le chapitre SP162, on constate que toutes les additions présentes dans les manuscrits A se trouvent dans le manuscrit R. Par conséquent, les additions attestées dans la recension A ont intégré la transmission avant la séparation de la recension R et de la recension A. En revanche, l'inverse n'est pas vrai : le manuscrit R comporte des passages non présents dans les manuscrits A. Il faut alors établir une chronologie pour ce texte supplémentaire : appartenait-il à l'archétype de la recension RA pour se perdre ensuite dans la recension A ou a-t-il été inséré après la séparation des deux recensions ?

L'édition critique des passages additionnels apporte d'ores et déjà quelques éléments de réponse : la cohérence narrative et syntaxique des passages présents uniquement dans R donne à penser que ces vers présents uniquement dans R ont été perdus dans la recension A²⁸ et qu'ils appartenaient à l'archétype de la recension RA.

Cette conclusion peut être appuyée par l'étude comparative du matériel et des honoraires offerts aux brahmanes dans les trois témoignages de l'adoption de l'arbre menée au chapitre 13.3 (p. 636). En effet, bien que les additions ne soient pas citées par les compilateurs, le matériel qu'elles détaillent a permis de montrer que le rituel décrit dans les réécritures de RA se rapprochait davantage de ceux exposés dans les chapitres MP59-PPI.28 et BhVP128 :

28. Pour s'en convaincre, voir le point 1.3, p. 52, l'édition des ajouts en annexe A.3, p.709 et la traduction de SP162 B.2, p.744.

- le don de vaches présent dans les leçons des manuscrits RA au *pāda* SP162.67d s'accorde avec la rétribution offerte aux brahmanes dans les autres rituels ; il fait, en outre, écho à la version citée par Hemādri du *pāda* SP162.67d.
- le don d'or, d'argent et de cristal de l'ajout au vers SP162.77_{RA}-15 concorde avec le don d'or trouvé dans la leçon du *pāda* SP162.67d citée par Hemādri et rend le rituel plus orthodoxe²⁹.
- l'ajout trouvé uniquement chez R, le vers SP162.77_R.8, mentionne le don de vêtements aux brahmanes, ce qui est un présent requis lors de la cérémonie d'adoption d'un fils et que l'on retrouve dans les deux autres rituels³⁰.
- l'onction des brahmanes décrite uniquement dans les ajouts SP162.77_R.8 et SP162.77_{RA}.11-12 rejoint la mention d'onguents dans les vers MP59-PPI.28.4 et 12-15.
- la présence d'un grand vase d'or au vers SP162.88_{RA}.7 s'apparente à la présence de jarres remplies d'or ou de bijoux dans les deux autres rituels³¹.

Cette liste révèle que la version du rituel proposée dans les ajouts RA, mais aussi dans les ajouts attestés uniquement chez R, est proche des deux autres rituels, et surtout que la citation du SP faite par Hemādri s'apparente à cette modification du rituel. Les conclusions établies par l'étude du rituel d'adoption ont abouti à la hiérarchisation suivante des rituels : le rituel d'adoption de l'arbre de la recension S du SP est la plus ancienne, suivie de celui représenté par les ajouts de R et de RA, puis de celui du BhVP et enfin de celui de MP59-PPI.28. Si l'on s'appuie sur cette hiérarchisation des témoignages, il semble probable que les ajouts RA, ou une modification du texte allant dans le même sens, étaient d'ores et déjà présents au moment de la citation du SP par Hemādri.

Cependant, un dernier détail concernant ces ajouts RA interpelle : ils n'interviennent que dans le chapitre SP162 qui est la mise en scène de l'accomplissement du rituel sur le plan mythologique, alors que la partie prescriptive la plus citée se situe en SP158. D'ailleurs, sans la citation de vers de SP162 par Hemādri et sans sa leçon du vers SP162.67, il aurait été impossible de se prononcer sur l'existence préalable ou non des ajouts RA. L'absence d'ajouts dans le chapitre SP158 pourrait-elle infirmer l'idée que ces ajouts étaient antérieurs aux citations ? Si les auteurs ont modifiés le rituel sur le plan mythologique, quelle peut être la raison pour ne pas avoir aussi introduit ces modifications dans la prescription qui le précède ?

Si l'on considère les conclusions de l'étude traitant des relations entre mythe et rite, il apparaît que la mythification d'un rituel est une étape pour

29. Se reporter au tableau TAB. 13.4, p.643.

30. Se reporter au tableau TAB. 13.4, p.643.

31. Se reporter au tableau TAB. 13.3, p.642.

l'introduire et le faire accepter dans la société³². L'absence de réécritures de la prescription en SP158 et l'abondance d'ajouts dans la mise en scène mythologique du rituel semblent aller en ce sens. Avant de faire accepter une exigence rituelle, sa mise en scène mythologique lui confère une origine divine. Ainsi les réécritures du SP semblent bien une étape intermédiaire dans le processus d'évolution du rituel se situant entre la version de la recension S et la version du BhVP, qui ne fait que rappeler le contexte mythologique.

Dès lors, en se basant sur une évolution linéaire et homogène du rituel, il est même possible d'envisager l'existence d'un archétype de RA contenant les modifications représentées par les ajouts RA avant les versions des rituels du BhVP et du MP59-PPI.28 sous la forme où ils apparaissent aujourd'hui. En l'absence d'édition critique de ces trois *purāṇa*, il n'est pas possible de détailler davantage la chronologie entre ces différents textes, ni de donner des dates de composition assurées. Cependant, si on se réfère à la datation présumée de la composition du BhVP, dont le rituel est le plus proche de la version des réécritures RA du SP, on doit supposer que les additions du SP ont eu lieu au plus tard avant la fin du VIII^{ème} siècle³³. Cette conclusion situe la date de révision du SP bien avant 1100, *terminus ad quem* convenu jusqu'alors³⁴, et encore plus en amont que celle du IX^{ème} siècle proposée par BAKKER et ISAACSON³⁵.

3.2.6 Une nouvelle datation de la révision du SP

Ainsi en croisant l'étude philologique des citations du SP dans les compilations médiévales et l'étude de l'évolution du rituel, on parvient aux conclusions suivantes :

- les pertes dans les manuscrits RA sont postérieures à 1100.
- un archétype de RA était en circulation avant 1100, dont les variantes sont plus proches des recensions S et R, que de la recension A.

32. Se reporter au chapitre 13.2, p.620. Dans ce chapitre, je mets en avant cette fonction du mythe, mais je ne le réduis pas à cette seule fonction. Je montre d'ailleurs que le mythe peut être parfaitement indépendant du rite et peut avoir d'autres fonctions aussi bien narratives que dogmatiques. Cela étant, il semble qu'un rituel dépourvu de contexte mythique indique que ce dernier est communément accepté.

33. HAZRA (1963), p.366-396, propose une composition après le VII^{ème} et avant la fin du VIII^{ème} siècle (voir en particulier les pages 394-395). Cette datation est celle reprise par ROCHER (1986) qui cite l'ouvrage de HAZRA en référence, note 99 p.154.

34. Voir YOKOCHI (2013b), p.27 :

These two recensions, R and A, probably derived from one and the same recension, which we refer to as the RA recension. This common ancestor of R and A came into being through a major redaction earlier than AD 1100.

Dans la note 53 p.27, YOKOCHI redonne l'ensemble des références des études consacrées à la question de la datation de la recension RA.

35. Voir BAKKER and ISAACSON (2004), p.54 et BAKKER (2014), p.138 et note 426 de la même page.

- cet archétype contenait une version du rituel en accord avec les réécritures RA, supposant que celles-ci appartenaient déjà au SP.
- les pertes dans les manuscrits R et A ne sont pas à l'origine des réécritures.
- l'évolution du rituel déduite de l'étude comparative des rituels d'adoption de l'arbre et des rapports entretenus entre mythes et rites implique que la version de l'archétype contenant les additions RA du rituel est antérieure à la date de composition du BhVP.
- par voie de conséquence, le *terminus ad quem* de révision du SP est potentiellement avancé avant la fin du VIII^{ème} siècle.

3.3 Reconstruire la transmission des chapitres SP158 à SP162 : pertes accidentelles ou révision intentionnelle ?

Si l'on peut désormais affirmer que les pertes dans les manuscrits R et A sont postérieures aux ajouts et ne sont pas la cause de ceux-ci, il reste néanmoins possible que certaines réécritures dépendent de ces pertes. Si l'on a maintenant une vision plus nette du moment de l'introduction des additions, celui des pertes n'est pas encore clairement défini. On peut se demander si celles-ci sont communes aux recensions R et A, comme le sont les additions, ou si elles sont indépendantes l'une de l'autre, et chercher à comprendre la raison pour laquelle le manuscrit R, qui s'est révélé le moins corrompu et dont les additions transforment le rituel mis en scène de manière cohérente, ne contient plus aucune trace du chapitre SP158.

3.3.1 L'extension de la recherche du *terminus a quo* et du *terminus ad quem* des pertes des recensions RA

Les manuscrits A présentent une omission de texte à partir de SP_{Bh}148.5b jusqu'à SP158.60c, puis comportent quelques pertes entre SP_{Bh}159 et SP_{Bh}161, tandis que le manuscrit R omet les chapitres SP_{Bh}134 à 150, puis SP_{Bh}154 à SP_{Bh}161 inclus, soit bien plus de textes que la recension A alors qu'il présente en général un texte moins corrompu³⁶. HARIMOTO (2004b), p. 44, affirme à ce sujet que les omissions des manuscrits A et du manuscrit R ne sont pas du même ordre :

36. Pour une vue d'ensemble des vers présents et perdus pour les chapitres SP158 à 162, se reporter aux tableaux TAB. D.1 (p. 800), TAB. D.2 (p. 800), TAB. D.3 (p. 801), TAB. D.4 (p. 801), TAB. D.5 (p. 802) et TAB. D.6 (p. 803). Pour un panorama de la transmission des chapitres de l'ensemble du SP, se reporter à l'Appendice « Adhyāyas in the R and A Manuscripts » établi par HARIMOTO (2004a), p.139-190.

The omissions in R seem intentional while those in A seem accidental. It is unlikely for an accidental loss to occur precisely at chapter boundaries.

Bien que son argumentation ait pour but de démontrer que ni la recension R, ni la recension A, n'est l'ancêtre de l'autre, et bien que la suppression de chapitres entiers interpelle, déclarer le caractère intentionnel des omissions de R nécessite un examen plus approfondi et pose la question du moment et de la motivation d'une telle révision du texte chez R. Cela suppose également qu'aucune des pertes de la recension A et de la recension R ne serait liée, ce que l'affirmation d'HARIMOTO induit, mais ne démontre pas³⁷. YOKOCHI suppose également l'indépendance des pertes et les date après la séparation des deux recensions par le fait que les bornes limitatives des omissions de textes ne coïncident pas³⁸. Pourtant, il existe bien entre la recension R et A des omissions communes, dont l'indépendance de cause n'est pas prouvée par le simple constat des divergences des bornes délimitant les pertes.

Dès lors, bien que ces larges omissions dépassent le cadre des chapitres SP158 à SP162, il faut étudier l'ensemble de ces pertes (SP_{Bh}134 à SP162) pour comprendre les raisons possibles de certaines lacunes de textes partagées et d'autres non partagées par les deux recensions RA au sein de SP158 à SP162. Pour cela, il est nécessaire d'évaluer la dépendance ou l'indépendance de ces pertes entre les recensions A et R, d'essayer de les dater, ou du moins de définir un *terminus a quo* ou un *terminus ad quem* possible pour celles-ci.

3.3.2 Délimitation des pertes communes et propres à chacune des deux recensions

Afin de déterminer si certaines pertes ont eu lieu avant la séparation des recensions R et A et appartenaient déjà à l'archétype de RA, j'ai décomposé

37. Comme l'argumentation d'HARIMOTO (2004b), p.45, vise à écarter toute possibilité que R soit l'ancêtre de A ou l'inverse, il conclut, à mon sens un peu rapidement, que les lacunes de R et celles de A n'ont rien de commun :

Also, the omissions in R were not a direct result of lacunae in A because R has *adhyāyas* that are missing in A. Nor were the omissions in A caused by the omissions in R. A has *adhyāyas* that do not exist in R (133-148 in SP_{Bh}). At least we can say that neither A or R was the ancestor of the other.

38. Voir YOKOCHI (2004), p.92 :

SP_{Bh} 133-150 and SP_{Bh} 155- 161 are omitted from MS R and SP_{Bh}148.5-158.61 is missing in all the MSS of the A recension. So, SP_{Bh} 155.1-158.61, in which the passage at issue would have been found, is missing in both the R and A recensions as we have it. However, the difference in range of these lacunae in both recensions suggests that the loss happened independently in each of them after the two recensions had diverged.

celles-ci en plusieurs groupes :

1. les pertes communes à R et A :

- 1.1. SP_{Bh}148.5-SP_{Bh}150
- 1.2. SP_{Bh}154-SP_{Bh}157
- 1.3. SP158.1-60ab
- 1.4. SP_{Bh}159.24-25c, SP_{Bh}160.39cd-43d, SP_{Bh}161.1-8

2. les pertes n'appartenant qu'à R :

- 2.1. SP_{Bh}134-SP_{Bh}148.5
- 2.2. SP158.60cd-SP_{Bh}159.23
- 2.3. SP_{Bh}159.25d-SP_{Bh}160.39ab, SP_{Bh}161.9-29
- 2.4. SP162.2-8, 11-14b, 23cd, 25cd, 34ab, 38ab, 46ab, 91cd

3. les pertes n'appartenant qu'à A :

- 3.1. SP_{Bh}151-153
- 3.2. SP162.30, SP162.35-36
- 3.3. SP162.77_R.8bis (12 *pāda*), SP162.77_R.17bis (10 *pāda*)

Ce classement permet de déterminer immédiatement que seules les pertes du groupe 1 posent problème. En effet, les portions de texte du groupe 2 perdues uniquement dans la recension R devaient obligatoirement se trouver dans l'archétype de RA et ont été perdus après la séparation des deux recensions. De la même façon, les portions de textes 3.1 (SP_{Bh}151-153) et 3.2 (SP162.30, SP162.35-36) étant présentes chez R, elles devaient obligatoirement appartenir à l'archétype RA et ont été perdues dans la recension A après la séparation des deux recensions. Pour ce qui est du groupe 3.3 (SP162.77_R.8bis (12 *pāda*), SP162.77_R.17bis (10 *pāda*)), comme il s'agit d'additions non présentes dans la recension S, leur appartenance à l'archétype RA ne va pas de soi. Pour déterminer cette appartenance, il faut recourir à l'étude du rituel menée aux chapitres 12 (p.592) et 13 (p.615), à celle des citations des compilations médiévales au chapitre 9 (p.515) et au travail philologique mené lors de l'établissement du texte (voir C.3, p.783).

3.3.3 Affiner la datation des additions

Les citations des chapitres SP158 et SP162 au sein des compilations médiévales ont d'ores et déjà permis d'attester que les pertes visibles dans la recension R et la recension A, correspondant aux groupes 1.3 (SP158.1-60ab) et 2.2 (SP158.60cd-SP_{Bh}159.23), n'avaient pas encore eu lieu³⁹. La précédente observation de la transmission des chapitres SP158 à SP162 dans la

39. Se reporter au tableau TAB.3.4. Le chapitre SP158 chez les compilateurs, p.81 et TAB.3.5. Le chapitre SP162 et Hemādri, p.82.

recension S a, quant à elle, révélé l’instabilité de la transmission des chapitres SP_{Bh}159-161⁴⁰. Par conséquent, les portions de textes SP158-SP_{Bh}161 appartenaient encore à l’archétype de la recension RA en 1100, 1270, voire le XIV^{ème}-XV^{ème} siècle, selon l’accès direct à un manuscrit du SP par les trois compilateurs. Cependant, il est impossible de déterminer si les pertes communes à RA dans les chapitres SP_{Bh}159-161, correspondant au groupe 1.4 (SP_{Bh}159.24-25c, SP_{Bh}160.39cd-43d, SP_{Bh}161.1-8), étaient déjà perdues ou non dans l’archétype de RA. Pour une partie du groupe 1.4, HARIMOTO formule l’hypothèse suivante⁴¹:

The second [omission] (SP_{Bh}160.40-161.6) seems to be an eye-skip caused by the same line appearing many times.

Cette dernière semble tout à fait probable pour les manuscrits A₄ et A₇, puisque SP_{Bh}160.39ab est identique à SP_{Bh}161.8cd. En revanche, elle ne peut être acceptée pour A₃, dont l’omission de texte plus longue s’étend de SP_{Bh}160.9a₆ à SP_{Bh}161.28b₃ et ne correspond pas au *pāda* trompe-l’œil⁴². Cela étant, on constate que les manuscrits A₃, A₄ et A₇ connaissent, comme S₃, de nombreuses omissions au sein des chapitres SP_{Bh}159 à 161, imputables d’une part au caractère répétitif de ces chapitres, mais aussi à son faible intérêt narratif. Ce constat invite à laisser ouverte la possibilité de pertes déjà existantes dans l’archétype, c’est-à-dire qu’il est possible que la lacune du groupe 1.4 (SP_{Bh}159.24-25c, SP_{Bh}160.39cd-43d, SP_{Bh}161.1-8) existait déjà dans l’archétype RA.

Pour ce qui est des pertes dans la recension A des additions représentées par le groupe 3.3 (SP162.77_R.8bis (12 *pāda*), SP162.77_R.17bis (10 *pāda*)), je suppose que les douze *pāda* SP162.77_R.8bis appartenaient à l’archétype RA proche de la version citée par les compilateurs et donc que la perte du groupe 3.3 dans la recension A est intervenue après la séparation des deux recensions⁴³. En revanche, le contenu des 10 *pāda* SP162.77_R.17bis, une liste d’aliments à offrir, ne permet pas d’affirmer que cette liste appartenait à l’archétype RA du temps des compilations médiévales, mais, la transition entre SP162.77_{RA}.17ab et SP162.77_{RA}.17mn étant plus fluide avec l’insertion de SP162.77_R.17bis, il est possible que ces ajouts appartenaient aux deux recensions RA et qu’ils aient été perdus après la séparation des deux recensions.

3.3.4 Un archétype RA avec peu de lacunes ?

Vu le caractère stable de la transmission du chapitre SP158 dans la recension S, la perte commune à la recension RA du groupe 1.3 (SP158.1-60ab)

40. Voir 2.4, p.68.

41. Voir HARIMOTO (2004b), p. 44.

42. La même phrase est répétée en SP_{Bh}159.39ab, SP_{Bh}159.56ab, SP_{Bh}160.22ab, SP_{Bh}160.28ab, SP_{Bh}160.39ab, SP_{Bh}161.8cd et SP_{Bh}161.23ab.

43. Voir 3.2.3, p.80 à 87.

est surprenante. Pour le moment, on ne peut déterminer si ce groupe a disparu avant ou après la séparation de la recension RA, bien que le groupe 2.2 (SP158.60cd-SP_{Bh}159.23) se soit obligatoirement perdu après la séparation des recensions RA. Comme les chapitres qui précèdent le chapitre SP158 (groupe 1.2 : SP_{Bh}154-SP_{Bh}157) sont absents dans les recensions R et A, il me faut établir les possibilités d'existence du texte du groupe 1.3 (SP158.1-60ab) avec le groupe 1.2.

L'étude de YOKOCHI (2004), p. 79-97, permet de définir l'existence ou non dans l'archétype RA des groupes 1.1 (SP_{Bh}148.5-SP_{Bh}150), 1.2 (SP_{Bh}154-SP_{Bh}157) et une partie du groupe 2.1. En effet, elle avait déjà posé la question de la présence des chapitres SP_{Bh}154 à 157 (groupe 1.2) dans son étude de deux passages du SP et de l'*Āvanyakhaṇḍa* attribué au *Skandapurāṇa*⁴⁴. La conclusion de son examen est qu'au moment des citations du SP et du *Vāmanapurāṇa* par Lakṣmīdhara, circulait une version de la recension RA du SP, qui ne comportait pas la lacune visible dans les manuscrits R et A, c'est-à-dire que les chapitres SP_{Bh}154 à 157 (groupe 1.2) n'étaient pas encore perdus.

En outre, à partir de l'étymologie commune et exclusive du mot *Vināyaka*⁴⁵, de la présence de deux épisodes communs et exclusifs au *Vāmanapurāṇa* et à la recension RA du SP, que l'on ne trouve pas dans la recension S du SP⁴⁶, et enfin de l'introduction du mythe de Śukra réssuscitant des démons⁴⁷ dans SP_{Bh}146-150 et dans le chapitre 43 du *Vāmanapurāṇa*, on peut supposer que les chapitres SP_{Bh}146-150 (groupe 1.1 (SP_{Bh}148.5-SP_{Bh}150) et une partie du groupe 2.1) appartenaient à l'archétype de la recension RA au moment de l'influence du SP sur le *Vāmanapurāṇa*. Pour la partie SP_{Bh}146 à SP_{Bh}148.5 du groupe 2.1, l'étude de YOKOCHI indique sa présence dans l'archétype de RA. Comme les groupes 2.1 (SP_{Bh}134-SP_{Bh}148.5) et 3.1 (SP_{Bh}151-153) sont attestés respectivement dans A et dans R, cela signifie que les chapitres SP_{Bh}134 à SP158.60 se trouvaient dans l'archétype RA et que ce dernier était loin d'être aussi lacunaire que les manuscrits R et A ne le sont.

44. YOKOCHI (2004), p. 81, s'interroge en ces termes :

In the R and A recensions, a few chapters, including the relevant chapter 155, are missing and it is uncertain whether these missing chapters were contained in the early version of the RA recension.

En se basant sur le fait que le *Vāmanapurāṇa* et la recension RA possèdent des traits communs exclusifs, elle conclut plus loin (YOKOCHI (2004), p.95) :

Therefore it is not unlikely that a version of Passage B [c'est-à-dire un extrait du chapitre SP_{Bh}155] was part of an early form of the RA recension as it existed at the time of the redaction of the *Vāmanapurāṇa*, i.e. before 1100 A.D.

45. Voir YOKOCHI (2004), p.93, ainsi que les notes 29 et 30, p.93.

46. Voir YOKOCHI (2004), p.93, ainsi que la note 31, p.93.

47. YOKOCHI (2004), p.94 et note 32 p.94.

3.3.5 Les scénarios possibles des lacunes : avant ou après la séparation des recensions RA ?

Étant donné que l'ensemble du groupe 2.1 (SP_{Bh}134-SP_{Bh}148.5) est attesté dans les manuscrits A₁, A₂, A₃ et A₄, cette perte chez R a eu lieu après la séparation des recensions RA. Pour les groupes 1.1 (SP_{Bh}148.5-SP_{Bh}150) et 1.2 (SP_{Bh}154-SP_{Bh}157), on peut déduire qu'ils étaient présents dans l'archétype RA, mais leur perte commune permet d'envisager tout un panel de scénarios :

- a. ces deux groupes ont été perdus simultanément avant la séparation des recensions RA
- b. ces deux groupes ont été perdus de manière dissociée avant la séparation des recensions RA
- c. le groupe 1.1 a été perdu avant la séparation des recensions RA, le groupe 1.2 a été perdu après la séparation des recensions RA
- d. le groupe 1.2 a été perdu avant la séparation des recensions RA, le groupe 1.1 a été perdu après la séparation des recensions RA
- e. ces deux groupes ont été perdus simultanément ou de manière dissociée après la séparation des recensions RA
- f. les groupes 1.1 et 1.2 ont été perdus simultanément dans la recension A, de manière dissociée dans la recension R
- g. les groupes 1.1 et 1.2 ont été perdus simultanément dans la recension R, de manière dissociée dans la recension A
- h. ...⁴⁸

Pour évaluer la probabilité de ces différents scénarios, il faut prendre en compte le fait qu'un seul représentant de la recension R est aujourd'hui disponible, le manuscrit R, tandis qu'avec l'appendice d'HARIMOTO et la collation de A₇ effectuée dans le cadre de cette thèse, le nombre de représentants de la recension A s'élève à cinq manuscrits. Pour cette raison, je traiterai tout d'abord des pertes de la recension A.

Les cinq manuscrits attestent la disparition d'un pan entier du texte de SP_{Bh}148.5 à SP_{Bh}158.60c, soient les groupes 1.1 (SP_{Bh}148.5-SP_{Bh}150), 3.1 (SP_{Bh}151-153), 1.2 (SP_{Bh}154-SP_{Bh}157) et 1.3 (SP_{Bh}158.1-60ab).

Pour HARIMOTO (2004b), p. 44, l'omission des chapitres SP_{Bh}148.5b à SP_{Bh}158.61b⁴⁹ serait due à une perte physique de folios, ce que semblent confirmer les copistes des manuscrits A₃ et A₇ qui notent cette lacune de

48. La liste donnée ne peut évidemment être exhaustive, puisque les vers contenus dans les groupes formés peuvent, bien entendu, avoir été perdus séparément et à des moments différents les uns des autres.

49. La numérotation du chapitre SP158 chez HARIMOTO reprend celle de l'édition de Bhaṭṭarāi, c'est pourquoi sa numérotation est précédée de _{Bh} et qu'elle diffère de la mienne.

texte respectivement par quatre tirets pour l'un et un rond surmonté d'un circonflexe pour l'autre⁵⁰.

Pour autant, cela ne signifie pas que cet ensemble de texte, correspondant aux groupes 1.1 (SP_{Bh}148.5-SP_{Bh}150), 3.1 (SP_{Bh}151-153), 1.2 (SP_{Bh}154-SP_{Bh}157) et 1.3 (SP158.1-60ab), a été perdu simultanément. En effet, les recensions R et A sont issues d'un même archétype RA et ne descendent pas l'une de l'autre. Or, comme le groupe 3.1 (SP_{Bh}151-153) existe chez R et est absent chez A, cela signifie que ce texte existait avant la séparation des recensions RA, ce qui empêche de voir l'ensemble des lacunes dans les manuscrits A comme la perte de tous ces folios en une seule fois. Il peut s'agir d'une perte accidentelle de folios comme cela a été supposé par mes prédécesseurs, mais ce phénomène est plus complexe qu'il n'y paraît.

Il est nécessaire, malgré le témoignage de cinq manuscrits appartenant à la recension A, de conjecturer, non pas la perte de la totalité de la lacune en une seule fois, mais plusieurs phases de pertes, la disparition du groupe 3.1 (SP_{Bh}151-153) ayant eu lieu après la séparation des recensions RA. Comme les groupes 1.1 (SP_{Bh}148.5-SP_{Bh}150), 1.2 (SP_{Bh}154-SP_{Bh}157) et 1.3 (SP158.1-60ab) sont tous trois perdus dans les recensions RA, leur perte peut avoir eu lieu aussi bien avant, qu'après la séparation des deux recensions, tandis que le groupe 2.1 (SP_{Bh}134-SP_{Bh}148.5) existant chez A a été perdu obligatoirement après la séparation des recensions RA.

Sur la trace des chapitres manquant dans R

L'existence préalable des groupes 2.1 (SP_{Bh}134-SP_{Bh}148.5) et 1.1 (SP_{Bh}148.5-SP_{Bh}150) dans le manuscrit R avait été supposée par HARIMOTO à partir de la numérotation des chapitres précédant et suivant la lacune⁵¹. Employant la même argumentation que celle utilisée par HARIMOTO pour prouver l'existence préalable des chapitres SP_{Bh}133 à 150, j'ai cherché à découvrir une trace de la présence antérieure des chapitres SP_{Bh}154 à 161 (groupes 1.2, 1.3, 1.4 et 2.3) dans les colophons du manuscrit R.

Quand le manuscrit R reprend sa narration en SP162, son colophon ne comporte pas de nombre, mais le chapitre qui le suit donne le cardinal 163⁵². Après celui-ci, plus aucun chapitre ne comporte de numérotation dans

50. HARIMOTO (2004b) ajoute, note 10 p.44, que la lacune est aussi notée par le copiste du manuscrit A₂.

51. HARIMOTO (2004b), p.44 :

In the R MS we do not see any part of *adhyāyas* 133-150. The *adhyāya* corresponding to SP_{Bh}132 ends as the "122th"(note 9 : This perhaps was a mistake in copying [...] Thus in fact the original *adhyāya* number was 132.) and the *adhyāya* corresponding to SP_{Bh}151 immediately starts and ends as the "151th". It is hard to imagine any other reason for this to be so than that originally the *adhyāyas* 133-150 were there.

52. Ce chapitre est une addition de la recension RA, n'appartient pas à la recension S

le colophon. Dès lors, l'existence préalable des chapitres SP158 à SP_{Bh}161 dans la recension R (et par extension des chapitres SP_{Bh}154 à 157), c'est-à-dire les groupes 1.2, 1.3, 1.4 et 2.3, peut être déduite de cet indice du chapitre additionnel suivant SP162 qui indique 163. Bien qu'HARIMOTO (2004b), note 71 p. 61, reporte ce numéro de chapitre, il ne mentionne pas cette existence préalable supposée.

La numération du chapitre additionnel atteste qu'au moment de cet ajout les cent soixante deux autres chapitres étaient présents et donc que la recension R porte la trace de l'existence de l'entière des chapitres SP_{Bh}133 à SP_{Bh}161. Il n'est pas possible de déterminer durant combien de temps des copistes ont reporté une numérotation fautive, mais la confusion notée par HARIMOTO autour de la numérotation des chapitres⁵³ dans la recension A n'existe pas dans le manuscrit R.

Sur la trace des chapitres manquant dans la recension A

Bien évidemment, cette justesse de la numérotation dans R et sa confusion dans A reflètent la chronologie des manuscrits consultés par HARIMOTO représentant ces deux recensions, R étant daté de 1632 et A₃-A₄ produits au plus tôt au XIX^{ème} siècle. Cependant, le manuscrit A₇, plus ancien que A₃-A₄ et non consultable par HARIMOTO au moment de son étude des colophons,⁵⁴ présente la bonne numérotation du chapitre 158 dans son colophon, attestant que ce manuscrit, même s'il possède les lacunes des groupes 1.1, 1.2 et 1.3 (SP_{Bh}148-SP_{Bh}150, SP_{Bh}154-SP_{Bh}157 et SP158.1-60ab), porte la trace de l'existence antérieure de ces chapitres dans son colophon. Dès lors, pour R comme pour A₇, les pertes communes 1.1, 1.2 et 1.3 sont plus récentes, qu'elles ne le sont pour les manuscrits A₃ et A₄, qui n'ont plus la trace des chapitres manquant dans leurs colophons.

De la distance possible entre le moment de la séparation des recensions RA, la copie de R et celle de A₇

Ainsi il semble que les pertes 1.1, 1.2 et 1.3 (SP_{Bh}148-SP_{Bh}150, SP_{Bh}154-SP_{Bh}157 et SP158.1-60ab) apparaissent comme un phénomène récent aussi bien pour R que pour A₇, puisque tous deux portent la trace de l'existence

et ne correspond donc pas à SP_{Bh}163.

53. Ce phénomène de confusion dans la numérotation des chapitres dans la recension A a été mise en exergue par l'étude des colophons menée par HARIMOTO (2004b), p.44, qui l'énonce de la façon suivante :

Not all the *adhyaṅgas* are numbered or some even have two different numbers in numerals and words. Especially in the A MSS the numberings are in a state of confusion.

54. BAKKER propose la datation approximative 1700-1800 en raison des caractères *proto-bengali* de son écriture (voir BAKKER and ISAACSON (2004), note 24, p.11 et p.12).

de ces portions de texte. Il est évidemment possible que ces pertes communes soient un événement fortuit qui se soit produit après la séparation des deux recensions. Mais cet événement a pu potentiellement survenir avant la séparation des deux recensions, auquel cas cette dernière aurait eu lieu depuis peu pour R et A₇. En effet, les datations des manuscrits R et A₇ sont finalement relativement proches. De fait, de la durée possible durant laquelle des copistes ont pu recopier des numéros de chapitres fautifs, aussi bien dans R que dans A₇, peut dépendre la durée entre la rédaction de ces manuscrits et la séparation des deux recensions.

3.3.6 Une fraîche révision du texte chez R et le caractère intentionnel des lacunes

À ce point des déductions engagées, il faut revenir sur l'aspect intentionnel attribué aux pertes présentes chez R. Comme l'affirme à juste titre HARIMOTO, il est peu probable qu'une perte survienne juste à la fin ou au début d'un chapitre, comme c'est le cas dans le manuscrit R. Qu'est-il donc arrivé ? Comment cela peut-il s'expliquer ?

Le manuscrit R omet les chapitres SP_{Bh}134 à 150 et les chapitres SP_{Bh}154 à 161. Dans ce manuscrit, les vers SP162.2-8, 11-14b, 23cd, 25cd, 34ab, 38ab, 46ab, 91cd manquent également. Si l'on observe ces omissions, la perte des *pāda* 23cd, 25cd, 34ab, 38ab, 46ab, 91cd sont sans conséquence, ni pour la syntaxe, ni pour le fil narratif du chapitre SP162. Mais cela n'est pas le cas pour les vers SP162.2-8 et 11-14b. En effet, les vers SP162.2-8 font référence au contenu des chapitres SP_{Bh}159 à 161. Si tout ou partie de ces chapitres sont lacunaires au moment de la copie du manuscrit R, les supprimer donne au texte plus de cohérence. Le vers 1 est également réécrit et ne mentionne pas le périple accompli par Nandin pour inviter les *vipra* décrit en SP_{Bh}159 à 161. De la même manière, la suppression des vers SP162.11-14b, qui évoque une rétribution à Nandin pour le travail accompli aux chapitres SP_{Bh}159 à 161, est suivie de la réécriture de certains mots des vers SP162.15 et 16 pour rendre le texte fluide⁵⁵. Dès lors, ces deux omissions, correspondant à une partie du groupe 2.4, ne semblent pas être des pertes accidentelles dans la recension, mais bien, comme le suggérait HARIMOTO⁵⁶, des omissions intentionnelles. Auquel cas, R porte la marque d'une révision de son texte par un copiste dont l'intention est de donner une cohérence à un texte certainement lacunaire.

On peut, dans cette optique, supposer qu'au moment de l'intervention de ce copiste, R possédait les pertes communes des groupes 1.1, 1.2, 1.3 et 1.4 (SP_{Bh}148.5-SP_{Bh}150, SP_{Bh}154-157, SP_{Bh}158.1-60ab et les vers SP_{Bh}159.24-

55. Les propos de SP162.14cd-16 deviennent ceux de la déesse par plusieurs changements : l'accusatif au lieu d'un vocatif *śarva*, le passage à la 3^{ème} personne du singulier de la forme *tuṣyasi*.

56. Voir HARIMOTO (2004b), p.44, cité p.88.

25c, SP_{Bh}160.39cd-43d, SP_{Bh}161.1-8). En effet, si l'on imagine le texte avec ces pertes, la suppression du reste de SP158 et de l'entièreté de SP_{Bh}159 à 161 s'expliquerait aisément et pourrait être une des raisons de cette révision drastique opérée par le copiste. Potentiellement, la perte commune à RA de tout ou partie des groupes 1.2 (SP_{Bh}154-157), 1.3 (SP158.1-60ab) et 1.4 (SP_{Bh}159.24-25c, SP_{Bh}160.39cd-43d, SP_{Bh}161.1-8) peut avoir eu lieu avant la séparation de ces recensions, donnant un texte fortement lacunaire dans ces deux recensions entre SP_{Bh}154 et SP158.60. En revanche, on ne pourra appliquer ce même raisonnement au groupe 1.1 (SP_{Bh}148.5-SP_{Bh}150) que si l'on observe de nombreuses pertes dans la recension A entre SP_{Bh}134 à 148.4. Si ce n'est pas le cas⁵⁷, il est plus fortement probable que la perte commune du groupe 1.1 (SP_{Bh}148.5-SP_{Bh}150) soit le fruit du hasard, et non le résultat d'une perte existant avant la séparation des deux recensions.

Dès lors, le scénario d proposé plus haut⁵⁸, dans lequel 1.2 (SP_{Bh}154-SP_{Bh}157) aurait été perdu avant la séparation des recensions RA, bien qu'il ne soit pas le seul possible, est probable. Dans cette éventualité, étant donné que R et A₇ portent, tous deux, dans leurs colophons la marque de l'existence d'un texte sans omission de chapitres complets jusqu'à SP158, la séparation des deux recensions aurait eu lieu peu de temps avant la copie de ces manuscrits. Bien entendu, cela reste complètement conjectural.

D'autres causes pourraient expliquer l'intervention drastique du copiste : par exemple, un manque d'intérêt narratif des chapitres SP_{Bh}134-150⁵⁹; ou la volonté de ne pas encenser autant Nandin, le *gaṇa* de Śiva en ce qui concerne les omissions volontaires de SP162 et la suppression des chapitres SP_{Bh}159-161; ou encore celle de passer sous silence la prescription rituelle d'adoption de l'arbre pour la suppression totale de SP158. Pour le moment, il est trop tôt pour se prononcer sur ces possibilités, une étude plus approfondie du manuscrit R et l'observation d'autres réécritures accompagnant une lacune dans ce manuscrit seront nécessaires.

3.3.7 Bilan : une transmission aux pertes relativement récentes et aux ajouts anciens

Cette étude des pertes, bien qu'elle n'aboutisse pas à des conclusions fermes pour toutes les portions de texte du groupe 1, a permis de distinguer plusieurs phases dans le processus de transmission et de déterminer avec exactitude les portions présentes dans l'archétype RA proche de la version

57. Étant donné que l'appendice d'HARIMOTO ne reporte que les colophons des manuscrits A₁, A₂, A₃ et A₄ et que, depuis cette étude, on a accès à un autre manuscrit A plus ancien et n'appartenant pas au même groupe que les quatre autres, il ne m'est pas possible de me prononcer sur ce sujet dans le cadre de cette thèse. Il faudra pour cela attendre que l'édition du SP parvienne à ces chapitres ou faire un état des lieux du contenu des folios de l'ensemble de A₇.

58. Voir p.92.

59. Il s'agit de récits de bataille successifs dans le cycle d'Andhaka.

du SP citée par les compilateurs. Elle confirme que la majorité des additions présentes dans la recension RA existait déjà avant 1100 et qu'avant cette date, une grande révision du texte avait déjà eu lieu.

L'étude du rituel d'adoption avance potentiellement cette date à la date incertaine de composition du BhVP autour du VIII^{ème} siècle. Seule l'addition SP162.77_R.17bis peut avoir éventuellement été introduite après les citations médiévales, puisqu'aucun parallèle de la liste d'offrandes ne se trouve dans les deux autres cérémonies d'adoption. Cependant, la cohérence syntaxique de cet ajout au milieu de SP162.77_{RA}.17 permet de supposer qu'il existait avant la séparation des deux recensions. Le caractère accidentel des pertes dans la recension A est maintenu, mais son caractère graduel a été mis en avant.

L'aspect intentionnel des omissions de chapitres entiers dans le manuscrit R a été soutenu par certaines omissions choisies et la réécriture de vers du chapitre SP162, indiquant une révision drastique du texte chez R. Celle-ci pourrait être motivée par l'absence avérée de tout ou partie des groupes 1.2 (SP_{Bh}154-SP_{Bh}157), 1.3 (SP158.1-60ab) et 1.4 (SP_{Bh}159.24-25c, SP_{Bh}160.39cd-43d, SP_{Bh}161.1-8), même si cela reste conjectural. La proximité du manuscrit R et du manuscrit A₇ a été révélée, confirmant la proximité de ces deux manuscrits avec leur ancêtre commun.

La totalité des déductions faites précédemment sont reprises, groupe par groupe, dans les tableaux TAB. E.1 (p.804), TAB. E.2 (p.805), TAB. E.3 (p.805).

Conclusion

L'édition critique des chapitres SP158 et SP162 a ouvert un champ de recherche inattendu sur l'histoire de la transmission du SP et celle de son évolution. La seule collation du manuscrit S₁ a remis en cause la datation de ce manuscrit en raison de l'intervention de plusieurs copistes et la présence d'un folio inséré. Celui-ci a confirmé que S₁ et S₂ sont indépendants l'un de l'autre. Mais la collation du manuscrit S₂ a mis en valeur la précision de son copiste, qui devait recopier un manuscrit dont la version semble plus complète que S₁, remettant en cause là aussi la datation de S₂ et la primauté de S₁.

L'observation d'une certaine instabilité de la transmission de SP_{Bh}159-161 dans S₃-S₄ permet de supposer que les pertes observables dans ces chapitres dans la recension RA sont un processus de transmission imputable au caractère répétitif du contenu et au faible intérêt narratif de ces chapitres. En revanche, l'absence partielle ou totale du chapitre SP158 dans RA ne pouvait pas s'expliquer de la même façon, d'autant que le chapitre SP158 avait été cité dans les compilations médiévales.

Outre cette grande lacune, l'existence de nombreux vers présents uniquement en R et A invitait à déterminer exactement quand la lacune avait pu se produire, à évaluer l'appartenance de ces vers supplémentaires au texte original du SP, et éventuellement à fixer le moment d'introduction de vers additionnels.

Parmi les vers présents uniquement dans RA, il a été possible de distinguer les vers faisant partie du texte original du SP et ceux étant des additions postérieures, notamment grâce à l'analyse littéraire de leur contenu. Par voie de conséquence, l'édition critique proposée des chapitres SP158 et SP162 diffère sur ces parties du texte de celle de Bhaṭṭarāi.

Grâce à l'étude des variantes des citations du SP dans les compilations médiévales, j'ai pu déterminer que les vers additionnels avaient du être introduits avant les citations et que le SP proposait déjà une version modifiée du rituel incluant une forte divinisation des brahmanes. Ces citations des chapitres SP158 et SP162 confirment les conclusions de mes prédécesseurs :

- une révision du SP a eu lieu avant 1100, lors de laquelle de nombreux vers ont été inclus dans le SP.

- le texte cité par les compilateurs est proche de la recension RA, mais diffère de celui-ci, prouvant l'existence de l'archétype de RA avant 1100.

L'étude de la liturgie du rituel d'adoption de l'arbre et celle des rapports entretenus par le mythe et le rite dans les *purāṇa* mentionnant l'adoption de l'arbre invitent même à avancer la date possible de cette grande révision du SP avant la composition du BhVP, soit aux alentours du VIII^{ème} siècle.

Enfin, l'étude des différentes lacunes visibles dans les manuscrits A et le manuscrit R a mis au jour une révision bien plus récente du SP dans le manuscrit R⁶⁰. Si l'on considère que les pertes communes aux manuscrits R et A sont la cause de cette révision et qu'elles ont eu lieu avant la séparation des recensions R et A, comme R et A₇ portent la trace des chapitres manquants, on peut supposer que la séparation des recensions R et A est survenue depuis peu aussi bien pour R que pour A₇. Bien entendu, cela n'est pas le seul scénario envisageable. Dans tous les cas, l'étude approfondie des lacunes confirme le caractère accidentel des pertes chez A et une révision intentionnelle du SP chez R.

Ainsi l'édition des chapitres SP158 et SP162 dessine plus précisément les événements marquants de l'évolution et de la transmission du SP. Une première grande révision du texte a eu lieu, potentiellement peu de temps après sa composition, aux alentours du VIII^{ème}, révision qui a introduit de nombreux chapitres additionnels⁶¹. Le texte s'est ensuite transmis avec peu de pertes au moins jusqu'au moment de la composition des compilations médiévales, et ce, au moins jusqu'en 1270, date de composition du CVC de Hemādri, dont les citations attestent d'un accès direct fortement probable à un manuscrit du SP⁶². Les grandes lacunes constatées sont donc

60. Je ne peux dater avec précision celle-ci, cela dépend du nombre de fois que des copistes ont pu recopié des colophons fautifs. Il est tout à fait possible que cette révision ait eu lieu au moment de la copie du manuscrit R, comme aucun autre représentant de cette recension n'est disponible actuellement, rien ne peut infirmer cette possibilité.

61. Il n'est pas impossible non plus qu'elle ait inclus une suppression de certains chapitres, comme les chapitres SP_{Bh}174-183 dont le sujet est l'enseignement du *pāśupatayoga* présents uniquement dans la recension S. Là aussi, une étude du contenu de ces chapitres et de ses parallèles avec d'autres textes traitant du même sujet pourra éclaircir les différents scénarios possibles, évaluer la part d'interdépendance de ces textes entre eux et, éventuellement, mettre au jour des raisons supportant la thèse d'une omission volontaire. Parmi les textes susceptibles d'apporter des éclairages sur ce point par la comparaison du contenu de l'enseignement du SP sur la doctrine *pāśupata*, on citera en premier lieu les deux textes de référence antérieur et postérieur au SP, les *Pāśupatasūtra* et la *Gaṇakārikā*, et ensuite certains chapitres de *purāṇa*, comme les chapitres 11, 14, 15 du *Vāyupurāṇa*, le chapitre 33 de la *Vāyavīyasaṃhitā* du *Śivapurāṇa*, les chapitres 63 à 67 du *Nārada-purāṇa*, les chapitres 80, 81, 88 et 108 de la première partie du *Līṅgapurāṇa* et enfin les chapitres 9 et 18 de la seconde partie de ce même *purāṇa*. Cette liste n'est bien sûr pas exhaustive mais fournit une première base de travail de comparaison de l'enseignement de la doctrine *pāśupata*.

62. Il est également possible de supposer que Madanasimha utilisait le travail d'un autre compilateur qui aurait cité plus de texte issu du SP que Lakṣmīdhara, La thèse d'une perte

un phénomène récent. Si celles-ci se sont produites avant la séparation des recensions R et A, comme R et A₇ témoignent de l'existence encore récente des chapitres manquants dans leurs colophons, la scission de la recension R et de la recension A serait advenue peu avant la composition de R. Bien que ce scénario reste conjectural, il a été fermement établi qu'une seconde révision du SP, visible uniquement dans la recension R, est survenue bien plus récemment que la première, celle-ci impliquant la suppression de nombreux chapitres, ainsi que la réécriture de certains vers pour rendre le tout cohérent.

L'ensemble de ces conclusions réaffirme l'intérêt de l'établissement de l'édition critique du texte reposant sur la recherche du texte original, tout en mettant en exergue l'importance et la valeur de l'édition et de l'étude conjointe des vers additionnels. En effet, elles permettent non seulement de retracer l'histoire de l'évolution et de la transmission du texte, mais aussi de lire les intentions des auteurs de ces révisions.

dans la transmission du KKT de Lakṣmīdhara a été jugée dans l'étude des citations comme peu probable. Voir [9.4.3](#), p.529.

Deuxième partie

Étude de la thématique de la paternité et de la maternité dans le SP

Introduction

Outre le fait d'offrir un matériel inédit pour connaître son évolution et l'histoire de sa transmission, le *Skandapurāṇa* se présente également comme un recueil original de nombreuses histoires mythologiques, qui, pour certaines, sont des réécritures de mythes connus et, pour d'autres, sont parfaitement originales. Parmi ces originalités du SP, la plus remarquable est certainement la manière dont les auteurs introduisent la naissance de la divinité éponyme de l'œuvre, Skanda. En effet, celui-ci y est le fruit du désir ardent de maternité de Pārvatī, désir qui constitue, à partir du chapitre SP34, le fil rouge de la narration et ne trouve son apaisement qu'avec l'adoption d'un arbre *aśoka* par la déesse. Cette adoption, elle aussi des plus atypiques, exprime de manière paroxysmique l'aspect maternel de la déesse. Ce dernier semble, d'ailleurs, à ce point prégnant que l'une des recensions récentes du SP a adjoint au titre la mention : *Ambikākhaṇḍa*, « partie de la Mère ». Faut-il voir dans cette adjonction le reflet de l'*intentio operis* du SP ?

En effet, on peut se demander pourquoi la déesse Pārvatī, habituellement jeune fille ascétique devenue épouse vertueuse de Śiva, recouvre ce caractère maternel dans le SP. Cette question est d'autant plus déconcertante que ce désir d'enfant de la déesse, qui traverse le texte de part en part, ne donnera jamais lieu à une grossesse et que son insertion dans le SP est précédée et suivie de récits de désir de paternité. Pourquoi tous ces récits se focalisent-ils ainsi sur le désir de descendance ? Pourquoi ce sujet est-il aussi récurrent ? Quel message les auteurs veulent-ils illustrer en traitant du désir de paternité et de maternité ? S'adressent-ils, par ce biais, à des publics différents ? Le désir viscéral de fils est-il en lien avec la dette aux ancêtres qui exige qu'un fils naisse pour en être libéré ? Dans ce cas, pourquoi la maternité de la déesse se solde-t-elle par l'adoption d'un arbre, plutôt que sur la naissance d'un fils ? L'adoption de l'arbre sans chagrin, *aśoka*, symbolise-t-elle la joie d'être sauvé par un fils de substitution ou pourrait-elle être une évocation du salut pāśupata, qui se caractérise par l'atteinte de la fin des souffrances (*duḥkhānta*) ? Le rituel d'adoption de l'arbre serait-il un palliatif à l'absence de fils ou une proposition sotériologique différente ?

Vue sous cet angle, la thématique du désir d'enfant semble avoir des

implications bien plus fortes qu'une simple fonction structurante et pourrait être porteuse d'un message doctrinal. Or l'obédience des auteurs successifs du SP est encore suspens. Si ces derniers sont des brahmanes śivaïtes *smārta*, les mythes traitant du désir d'enfant se feront certainement le relais de la croyance du salut par le fils. La fonction sotériologique du fils est, d'ailleurs, loin d'être niée dans le SP. Si, au contraire, il s'agit de brahmanes pāśupata, ces derniers rejettent sans aucun doute le culte aux ancêtres. Justement, le SP, sans ignorer l'existence des rituels *śrāddha*, n'en fait absolument pas l'éloge, ni ne donne d'indications sur leur réalisation. La position des auteurs sur le salut par le fils mérite d'être approfondie et déceler la portée de la thématique du désir d'enfant pourrait sans doute apporter un éclairage sur ce point, à condition de considérer que les mythes puissent avoir une fonction autre que celle de sanctifier des lieux ou des pratiques, une fonction didactique et dogmatique⁶³.

Jusqu'à présent, aucune étude ne s'est penchée, ni sur la maternité adoptive de la déesse dans le SP, ni sur les récits de désir de paternité qu'il contient⁶⁴, ni moins encore sur les valeurs doctrinales véhiculées par les mythes du SP. Ces derniers ont été principalement abordés dans une perspective historique, leur analyse cherchant à identifier quelle version du mythe est la plus ancienne et quels événements historiques peuvent se lire à travers les modifications visibles dans le SP ou les autres *purāṇa*⁶⁵. Au vu de la transversalité de la thématique du désir d'enfant et de sa potentielle implication doctrinale, la démarche suivie sera résolument différente et aura recours à une méthodologie mêlant une analyse narratologique à une étude exégétique des mythes, et ce, en prenant en compte l'œuvre dans sa globalité⁶⁶.

Pour pouvoir répondre aux questions que soulèvent la thématique du désir d'enfant, sa récurrence, sa transversalité et son originalité, je donnerai, tout d'abord, un panorama de l'expression du désir d'enfant dans la littérature sanskrite et une présentation des récits traitant de cette thématique dans le SP. Ceci permettra d'identifier les différentes fonctions du fils dans la

63. Cette fonction doctrinale des mythes peut être sous-entendue dans le scénario de l'évolution du *Kūrmapurāṇa* que propose HAZRA (1975). Selon lui, p.58, ce *purāṇa* était originellement d'obédience pañcarātra, puis aurait changé d'obédience en devenant pāśupata. Ce changement est visible au travers de l'ajout en nombre de nouveaux mythes, légendes et glorifications de lieux saints. On peut légitimement supposer que par ces ajouts, les auteurs cherchaient à présenter leur vision du monde et la doctrine à laquelle ils adhéraient.

64. Les récits de désir de paternité du cycle de Vasiṣṭha et de Nandin n'ont pas donné lieu à une étude particulière, tandis que la fonction des récits de Sukeśa et de Kāṣṭhakūṭa a été réduite à celle de glorification de la puissance de l'ascèse et de la dévotion envers ses pères. Voir BAKKER et al. (2014), p.9 et 11.

65. Le *Vārāṇasīmāhātmya* a été ainsi abordé dans une perspective historique aussi bien par BAKKER and ISAACSON (2004), que par SMITH (2007).

66. Sur la méthodologie employée, se reporter à l'introduction générale, p.33.

société brahmanique et de formuler l'hypothèse d'une intention dogmatique des auteurs pour expliquer sa prégnance dans le SP. Dès lors, j'exposerai les connaissances actuelles sur le courant pāsupata et les relations que le SP entretient avec lui. Cela sera l'occasion de mettre en exergue, d'une part, les raisons pour lesquelles il est difficile de considérer ce *purāṇa* comme une œuvre doctrinale de ce courant, et d'autre part, les éléments qui pourraient faire admettre ce statut. Partant d'un hymne issu du corpus pāsupata, je formulerai plusieurs hypothèses sur la fonction de la thématique du désir d'enfant dans le SP et son lien possible avec la sotériologie pāsupata, et proposerai de lire l'histoire de la déesse à la lumière des textes de référence pāsupata. Ces hypothèses conduiront à une étude en trois temps.

Dans un premier temps, j'étudierai le paratexte du SP, afin de rechercher en son sein les indices révélant l'*intentio operis*. Cela permettra de redéfinir l'exotérisme du SP. Je procéderai également à une analyse narratologique et exégétique du récit cosmogonique du SP, qui met en scène le premier désir de paternité et la première relation fililale, et ce, en m'appuyant sur les hypotextes possibles de ce passage. Cette analyse spécifiera en quoi le SP peut être qualifié d'œuvre orthodoxe et syncrétique et montrera comment il peut être lu dans une perspective pāsupata hétérodoxe et sectaire. Elle établira les premiers jalons de la fonction exégétique et dogmatique des mythes du SP.

Une fois ces premiers jalons posés, j'aborderai, dans un second temps, les récits en lien avec le désir de paternité, afin de mettre en lumière la manière dont ces mythes pourraient concilier le système sotériologique pāsupata et celui du salut par le fils. Supposant que les mythes ont une fonction d'explicitation du dogme pāsupata, je les aborderai en suivant le fil narratif du texte et mettrai, en avant, comment chaque récit pourrait contribuer à une meilleure compréhension du dogme pāsupata et du salut qu'il propose. Ainsi, seront analysés les récits consacrés à Vasiṣṭha, Nandin, Upamanyu, Sukeśa et Kāṣṭhakūṭa. Pour chaque mythe abordé, je donnerai un résumé de sa narration dans le SP ; puis, si cela est possible, je comparerai cette version avec les autres existantes, afin d'en déterminer les spécificités ; je montrerai, ensuite, comment lire ces récits à la lumière des PS et de leur PABh permet de donner un sens cohérent à ces différents récits. Cette lecture exégétique dessinera les contours du système sotériologique exposé dans le SP et de définir ce que le texte entend par la notion de véritable fils (*satputra*).

Prenant appui sur les résultats de l'étude des récits de désir de paternité, le troisième temps cherchera à mettre en avant comment l'histoire de la déesse, telle qu'elle est narrée dans le SP, pourrait participer également à l'explicitation de la doctrine pāsupata, et plus particulièrement, à l'enseignement de son observance en cinq étapes, le *pāsupatayoga*. Par conséquent, l'étude comprendra tous les récits en lien avec la déesse : les conditions de son apparition dans le fil narratif du SP et les récits de ses différentes naissances, le test auquel la soumet Śiva après son ascèse, son *svayaṃvara*, son

entrée dans Vārāṇasī, son ascèse pour obtenir une carnation claire et un fils, son union interrompue avec Śiva, et enfin, l'enseignement qu'elle reçoit de son époux, qui l'incite à adopter un arbre *aśoka* comme fils.

Les objectifs de cette étude seront de comprendre comment le désir d'enfant de la déesse structure la narration, d'expliquer pourquoi il trouve son apaisement dans l'adoption de l'arbre *aśoka*, et enfin de déterminer quels sont la fonction et le destinataire du rituel d'adoption de l'arbre. De même que précédemment, lorsque cela est possible, chaque épisode sera comparé aux autres versions existantes, afin de dégager les variantes du SP. L'analyse des récits et leurs variantes prendra en compte les études de mes prédécesseurs et tentera de mettre en parallèle l'histoire de la déesse et chacune des étapes de l'observance telles qu'elles sont exposées dans les PS et leur PABh. Enfin, l'étude évaluera la possibilité d'une interprétation pāsupata du rituel d'adoption de l'arbre.

Chapitre 4

Le désir d'enfant dans le SP et son milieu

Pourquoi désirer avoir un enfant ? Les récentes lois votées en France, que ce soit l'autorisation du mariage homosexuel qui, par voie de conséquence, permet à tout à chacun d'adopter un enfant¹, ou encore celle ouvrant la procréation médicalement assistée à toutes les femmes², mettent en exergue que la réalisation du désir de paternité ou de maternité est un droit fondamental et placent ce désir à la fois sur le plan individuel et universel, faisant de celui-ci un sentiment profondément humain. Du même coup, toute autre motivation de ce désir se trouve exclue de la réflexion. Pourtant, sans remettre en question l'idée que tout à chacun puisse aspirer et ait le droit de devenir parent, la ou les raisons qui motivent la maternité ou la paternité varient selon les individus, les époques, les sociétés ou les religions. La promulgation de ces lois et les débats houleux qu'elles ont générés montrent bien que ce droit à la parentalité ne va pas de soi et qu'il se heurte à des croyances et des convictions religieuses ou politiques, à des exigences économiques, à des conceptions éthiques et à des cadres juridiques. De même, la création de l'union des « childfree »³ francophones en 2014 met en doute l'universalité du désir de parentalité et révèle qu'il dépend fortement de facteurs sociétaux.

Le fait que le SP, un texte religieux du VI^{ème} siècle s'adressant aussi bien aux hommes qu'aux femmes, présente de façon récurrente le désir d'enfant de la déesse, voire structure son récit autour de la réalisation de ce désir, conduit à s'interroger sur les motifs de ce désir et les raisons de sa mise en scène. Pourquoi Pārvatī désire-t-elle être mère ? Quelles sont ses attentes ? En quoi l'enfant à naître y répondra-t-il ? Comment comblera-t-il ce désir ? De quels

1. Voir la loi n°2013-404 du 17 mai 2013.

2. Voir le résultat du vote de l'Assemblée générale du 15 octobre 2019 sur le projet de loi de Bioéthique.

3. C'est-à-dire les « non-parents » par choix et conviction.

moyens dispose-t-elle pour y parvenir ? Et enfin, pourquoi les auteurs font-ils de ce désir un leitmotiv ?

Pour percevoir l'originalité, la portée et la signification du désir de maternité de Pārvatī, il convient d'identifier, à l'époque de la composition du SP, ce que signifie être père ou mère, les attentes que nourrissent les parents envers leur progéniture et la manière dont s'exprime ce désir de parentalité. Ce dernier est-il, à cette époque, l'expression d'un sentiment individuel, viscéral et inné que l'on nommerait instinct maternel ? Ce sentiment est-il réservé aux femmes ou est-il partagé par la gente masculine ? Correspond-il à des exigences sociales, économiques, politiques ou religieuses ? Quels sont les moyens mis en œuvre pour assouvir ce désir ?

Afin de répondre à ces questions, plusieurs types de documents ont été consultés, au premier desquels se trouvent les œuvres théâtrales et poétiques. En effet, si le désir de parentalité est un sentiment universel, en tant que mises en scène et en mots des sentiments qui tourmentent l'Homme, ces œuvres doivent certainement le dépeindre. Mais, comme la société dans ses normes juridiques et religieuses influe sur l'expression de ce désir et sa réalisation, d'autres sources ont été explorées, comme les épopées, les traités juridiques et médicaux, les œuvres religieuses, les témoignages épigraphiques et iconographiques. Le relevé dans ces documents de l'expression du désir d'enfant et des raisons qui le motivent n'a absolument pas la prétention d'être exhaustif, mais se veut une simple esquisse de ce que peut être le désir d'enfant à l'époque de la composition du SP⁴.

Ainsi je propose dans un premier temps de plonger au cœur des histoires qui bercent l'imaginaire des hommes et des femmes au temps de la composition du SP, les œuvres fictionnelles, épopées, poésie et pièces de théâtre, afin de composer un florilège du désir d'être parent, des joies et des peines qui accompagnent cette étape de la vie. Face à la puissance du désir exprimée dans ces œuvres, je détaillerai ensuite les moyens mis en œuvre et disponibles pour l'assouvir, notamment ceux proposés dans les traités médicaux. Une grande place sera également accordée aux œuvres religieuses qui mentionnent aussi un certain nombre de pratiques permettant d'avoir un enfant. Constatant la focalisation faite sur l'obtention d'un fils, j'explorerai les œuvres juridiques, épiques et religieuses afin de comprendre les raisons qui sous-tendent ce désir de fils. Une fois esquissé ce panorama des différentes facettes du désir d'enfant au temps de la composition du SP, je localiserai les récits le mettant en scène dans le SP montrant qu'il s'agit aussi bien de l'expression du désir de maternité de la déesse, que le désir de paternité de nombreux autres personnages.

4. Par conséquent, les sources choisies seront citées le plus souvent, voire uniquement, dans leur traduction. Je ne commenterai aucune des traductions. Afin de ne pas alourdir les notes, le texte sanskrit ne sera donné qu'exceptionnellement et le lecteur pourra se reporter à la bibliographie des sources primaires.

4.1 Le désir d'enfant, un cri du cœur

4.1.1 L'enfant : la consécration du couple

Bien que le sujet principal des *kāvya* et pièces de théâtre de l'Inde ancienne soit le désir amoureux, et bien que le sentiment d'amour parental (*vātsalyarasa*) ne fasse pas partie de la liste des *rasa* dans les traités sanskrits de dramaturgie⁵, il n'en reste pas moins que le désir d'enfant et les sentiments qui l'accompagnent parcourent nombre d'œuvres fictionnelles. Il semblerait même que l'enfant, fruit de l'union du couple, apparaisse comme le couronnement de l'intrigue amoureuse⁶, voire comme la consécration d'un schéma dramatique. Ainsi Bhavabhūti clôt-il son *Uttararāmacarita*, sur l'image d'une famille enfin réunie – Rāma, Sītā et leurs jumeaux⁷ – et fait-il dire à l'un de ses personnages, Tamasā s'adressant à Sītā:

Que dire à ce sujet ? L'enfant est en vérité la suprême limite de l'affection. C'est le plus noble lien qui unit ses parents.

Pour l'être intime des époux qui unissent en lui leur tendresse, il se forme un nœud de joie unique, il s'appelle : l'enfant.⁸

Cette place de choix de l'enfant se retrouve également sous la plume de Kālidāsa, qui décrit dans plusieurs de ces œuvres, la puissance du désir d'enfant et les sentiments d'amour ressentis par le père ou la mère à l'égard de leur progéniture⁹. Dans l'œuvre de ce poète, l'enfant est source de satisfaction pour les parents :

Raghuvamśa Chant III. 23

Les dieux marqués du taureau ont leur plaisir en Kumāra, né dans les rets ; Śacī et le briseur de cités l'ont en Jayanta ; ainsi

5. Tous les théoriciens ne rejettent pas l'existence de ce type de *rasa*, voir par exemple la discussion de ce problème par Allarāja au chapitre 6 de son *Rasaratnapradīpikā* (voir DANDEKAR (1945), p. 7 et p.43).

6. Cette idée est exprimée à plusieurs reprises dans les commentaires des œuvres traduites par BANSAT-BOUDON et al. (2006). Ainsi lit-on p.1284 : « Car il y a ce principe au cœur des raisonnements indiens : l'enfant, un fils surtout, est le couronnement et l'ultime justification de l'amour ». Ou encore p.1328 : « Or le modèle de l'union heureuse est celle que consacre la naissance d'un enfant. »

7. Voir la fin de l'acte VII, STCHOUPAK (1935), p.140-141. Ce point de vue est soutenu par les auteurs du *Théâtre de l'Inde ancienne*, BANSAT-BOUDON et al. (2006), p.1410 :

Ainsi Bhavabhūti reproduit-il un schéma dramatique récurrent qui fait culminer l'intrigue sur la réunion, sanctifiée par la présence d'un fils lui aussi retrouvé, des époux qui avaient été séparés par un destin hostile.

8. Traduction et texte, voir STCHOUPAK (1935), p.58 :

kim atrocyate | prasavaḥ khalu prakarṣaparyantah snehasya | paraṃ caitad anyo'nyasamśleṣaṇaṃ pitroḥ | antaḥkaraṇatattvasya dampatyoh snehasamś-rayāt | ānandagranthir eko'yam apatyam iti badhyate || 17

9. Sur la place accordée à l'amour parental dans les œuvres de Kālidāsa, se reporter à BHAT (1982), p.119-121.

le roi et la Māgadhī l’eurent en ce fils semblable à ces fils divins
– eux-mêmes, à ces dieux pareils.¹⁰

Le fils ne fait que croître leur amour :

Raghuvamśa Chant III. 24

24. Tels les liens amoureux de ces deux oiseaux qui tirent leur nom d’un membre du char, leur affection l’un pour l’autre avait beau être partagée sur un fils, elle ne laissait pas de grandir.¹¹

Lorsque le fils tant désiré s’assoit enfin sur les genoux de son père¹², le contentement ressenti est tel qu’il semble que le bien-être de l’enfant allaité dans les bras de sa mère devient celui du père tenant son fils contre sa poitrine :

Raghuvamśa Chant III. 26.

Installé sur son sein - tels sont les plaisirs nés des corps qui se joignent! - l’enfant épandait une ambrosie¹³ sur la peau de son père, le forçant à clore la bordure de ses yeux ; après un long temps, le roi connut la volupté du contact d’un fils!

4.1.2 L’amour paternel : tenir un enfant sur ses genoux

L’intensité de ces joies paternelles transparait dans les propos de Duṣyanta découvrant l’enfant de Śakuntalā et ignorant qu’il en est le père :

Abhijñānaśākuntalam VII.11

10. Traduction de RENO (1928), p.25.

11. Traduction de RENO (1928), p.25.

12. Le chant I du *Raghuvamśa* narre le parcours difficile de Dilīpa et son épouse, alors qu’ils cherchent à avoir un fils. Au chant III, Dilīpa devient père du fils tant désiré.

13. Le lait maternel est souvent comparé à de l’ambrosie. L’état de bien-être du bébé tétant se traduit par le fait qu’il ferme les paupières et qu’il est apaisé. Cet apaisement et ce bien-être du bébé allaité sont mis sur le compte de la qualité suprême et la saveur exquise du lait maternel. Kālidāsa inverse la cause et son effet dans la relation père-fils : c’est comme si le fils « allaitait » son père et lui faisait connaître l’état de satiété du bébé repu. Pour un exemple populaire de comparaison du lait maternel avec de l’ambrosie, on peut citer le vers à réciter lors de la première tétée, *Suśrutasaṃhitā, Śārīrasthāna*, X.26-27 :

*catvāraḥ sāgarās tubhyaṃ stanayoḥ kṣīravāhinaḥ |
bhavantu subhage nityaṃ bālasya balavṛddhaye || 26*

*payo ’mṛtaraṣaṃ pītvā kumāras te śubhānane |
dīrgham āyur avāpnotu devāḥ prāśyāmṛtaṃ yathā || 27*

Puissent les quatre océans toujours gonfler tes deux seins de lait afin de faire croître la force de ton enfant, femme bienheureuse!

Repu de ton lait à la saveur d’ambrosie, ô mignonne, que ton jeune garçon obtienne une longue vie, tels les dieux rassasiés du nectar d’immortalité!

Est-ce possible ? Mon cœur s'attache à cet enfant comme s'il était mon propre fils. Allons ! c'est parce que je suis sans descendance que j'éprouve cette tendresse ¹⁴.

Il s'imagine alors les joies de tenir son enfant sur ses genoux et envie le statut de père ¹⁵. Le bonheur infini du père, dont l'enfant est blotti contre sa poitrine, égale celui du fils grandissant auprès d'un père aimant, comme se l'imagine le fils de Purūravas découvrant l'identité de son père :

Vikramorvaśīyam, acte V.10

Si tel est mon émoi à le savoir mon père et à être son fils, quel amour pour son père n'éprouvera le fils grandi en son giron ! ¹⁶

Cela étant, l'amour parental n'est pas un sentiment réservé aux seuls pères pour leurs fils, comme en témoignent deux exemples. À la fin de l'acte IV de l'*Abhijñānaśākuntalam*, un père est profondément ému lorsqu'il fait ses adieux à sa fille partant rejoindre son époux ¹⁷. Le vers I.26 du *Kumārasambhava* rappelle l'amour qu'une mère éprouve envers sa fille, lorsque, par la célèbre injonction « Oh non ! » (*U mā*), Menā enjoint sa fille Pārvatī de ne pas entreprendre une ascèse qui pourrait mettre en péril sa vie ¹⁸.

14. Traduction BANSAT-BOUDON et al. (2006), p.430. Je remercie Julie ROCTON de m'avoir adressé cette référence suite à la communication intitulée « Expression d'amour et de lait maternels : le stéréotype de la lactation spontanée dans le *Skandapurāṇa* » que j'ai présentée aux journées d'études « Performances de la littérature en Asie 2 : théories et usages des émotions », les 8 et 9 juin 2017.

15. *Abhijñānaśākuntalam* VII.17, (traduction BANSAT-BOUDON et al. (2006), p.431) :

Quand les bourgeons de ses dents se devinent
Au hasard des sourires,
Et qu'un charmant babil essaie des mots confus,
Portant en leur giron
Leur enfant empressé d'y trouver un refuge,
Que sont heureux les pères,
Tandis que de son corps la poussière les souille !

Abhijñānaśākuntalam VII.19, (traduction BANSAT-BOUDON et al. (2006), p.432) :

Quand touché du bourgeon d'une race inconnue,
Mon corps ressent pareil bonheur,
Quelle félicité
Doit naître au cœur de l'homme heureux
Qui voit en son giron un tel enfant grandir !

16. Voir BANSAT-BOUDON et al. (2006), p.495

17. *Abhijñānaśākuntalam* IV. paragraphe 6, voir BANSAT-BOUDON et al. (2006), p.398.

18. *Kumārasambhava* I.26, traduction de POULTER (2011), p.35 :

Aimée des siens, ses parents lui donnèrent le nom familial de « Pārvatī ».
Plus tardm interdire d'ascèse par un « oh non ! » de sa mère, elle, qui avait
un beau visage, reçut le nom de « Umā ».

On retrouve cette étymologie sémantique d'Umā dans de nombreux *purāṇa*, on citera, entre autres, le *Vāyupurāṇa* (Vāyup), part.2, 11.11-12 (SHASTRI (1987), p.570), *Śivapurāṇa*, Ru-

4.1.3 Amour maternel et lactation

L'amour maternel connaît dans la littérature sanskrite une traduction physique bien particulière : la lactation spontanée. Cette manifestation physique du sentiment d'amour maternel tire sans aucun doute son origine de la réalité des montées de lait des femmes lorsqu'elles entendent les pleurs d'un bébé. Sa forte présence dans la littérature sanskrite semble, quant à elle, la conséquence de la théorie des *rasa*, qui associe pour chaque sentiment à une manifestation physique. Ainsi Urvaśī, à la simple vue de son fils approchant, débordante d'amour, se trouve-t-elle à son tour inondée de lait :

Vikramorvaśīyam, acte V.12

Les yeux fixés sur toi, voici venir ta mère, à sa gorge, la soie se pénètre du lait que sa tendresse épanche.¹⁹

La permanence et la puissance de cet amour maternel sont tels que le simple souvenir de ses jumeaux bébés provoque chez Sītā, cette même montée de lait :

Uttararāmacarita II, avant la strophe 17

Vénérable Tamasā, à ce souvenir de mes enfants, mes seins se gonflent et ruissellent de lait...²⁰

La joie d'être mère, c'est allaiter son enfant et, comme le suggère Vālmīki en s'adressant à Sītā qu'il recueille enceinte, il est possible d'expérimenter l'amour maternel en arrosant de jeunes arbres, comme on allaiterait un enfant :

Raghuvamśa XIV.78

Tu feras croître en les arrosant les jeunes arbres de l'ermitage – les jarres seront proportionnées à ta force – et tu sauras ainsi, sans doute, avant même que ton enfant soit né, ce qu'est l'amour de celle qui donne son lait.²¹

Pārvatī goûtera ces mêmes joies maternelles en arrosant de jeunes arbres lors de son ascèse pour conquérir Śiva²². Le mot sanskrit désignant le sentiment d'amour parental, *vātsalya*, repose d'abord sur le lien d'affection et

drasamhitā, *Pārvatīkhaṇḍa* 7.17 (SHASTRI (1974), part.3 p.504) répété en 22.25 (SHASTRI (1974), part.3 p.556), *Brahmapurāṇa* 32.85-86 (SHASTRI (1985), vol.1, p.182), mais aussi *Harivamśa* 13.18 (SAINDON (1998), p.212). Sur l'ascèse de Pārvatī, on pourra consulter DIVAKARAN (1977).

19. Traduction BANSAT-BOUDON et al. (2006), p.496.

20. Traduction STCHOUPAK (1935), p.58.

21. Traduction RENO (1928), p.165.

22. *Kumārasambhava*, V.14 de Kālidāsa :

Sans relâche, elle fit croître elle-même par les flots de jarres semblables à ces seins de jeunes arbres. Même Guha (Skanda) ne put éliminer les attentions maternelles de celle-ci (Pārvatī) envers eux, ses enfants premiers-nés.

d'allaitement d'une vache pour son petit : *vatsa*. La vache Nandinī produit, elle aussi, du lait à la simple vue de son veau :

Raghuvamśa I.84

Enfant le pis, elle fit pleuvoir à terre un flot plus sacré que l'ablution, du lait brûlant qui s'écoula, lorsqu'elle aperçut son veau.²³

Cette lactation spontanée n'est pas l'apanage de déesse ou d'héroïne hors du commun, même une simple femme Caṇḍala²⁴ a cette capacité, fût-ce t'elle en présence d'un nouveau-né :

Rājataranṅiṇī de Kalhaṇa V.76

mātrā kayāpi tyaktosau sundaro mandabhāgyayā |
atheti cintayanty āsīt snehāt prasnutastanī ||

Alors qu'elle s'imaginait ce tendre petit abandonné par quelque mère infortunée, prise d'affection, ses seins se gonflèrent de lait.

Il n'est pas étonnant alors que la lactation spontanée, traduction physique du sentiment d'amour maternel, devienne, dans la littérature, un mécanisme d'adoption. Le plus célèbre fils divin tire d'ailleurs son nom, Kārttikeya, de la lactation spontanée des Kṛttikā lorsqu'elles virent ce nouveau-né au milieu des roseaux²⁵. C'est par ce même phénomène d'adoption par lactation que

23. Traduction RENO (1928), p.10.

24. La lactation spontanée dans la littérature sanskrite ne semble pas un phénomène extraordinaire, elle est même envisagée pour des jeunes filles, ce qui revient à une lactation induite. Le substantif *payodhara* « porteur de lait » pour désigner les seins traduit la capacité de toute femme, primipare ou non, de produire du lait. COLEMAN considère les *gopī* de Kṛṣṇa, comme des jeunes filles non mariées, bien que leurs seins soient désignés comme porteurs de lait *payodhara*, et cite comme exemple de manifestation de lactation spontanée chez une jeune fille, *Bhāgavatapurāṇa* 10.85.53-54 (voir COLEMAN (2010), note 9 p.390).

25. L'attribution de ce matronyme est toujours liée à l'allaitement de Skanda par les Kṛttikā. Dans la version la plus ancienne du mythe, la vue du nouveau-né, en éveillant un puissant sentiment d'amour maternel, transforme les *mātr* venues pour le mettre à mort en mères bienveillantes :

Mbh 3.215.17-22 : Après avoir vu cet être à la force sans rivale, celles-ci avec un air désolé et pensant « celui-ci est invincible », prirent refuge auprès de lui. Elles dirent : « Tu es notre fils, le monde est soutenu grâce à nous. Réjouis-nous, nous toutes qui donnons du lait et qui sommes troublées par l'amour ». À ces mots, le seigneur (Skanda) désira être le protecteur de ces seins. [...] Parmi ces mères, celle née de la colère, en tant que nourrice, protégea Skanda comme son fils avec une pique dans la main. La jeune fille de la mer de sang, cruelle, qui se nourrit de sang, après avoir embrassé Mahāsena, le défendit comme son fils.

Puis dans les versions suivantes, seul le sentiment d'amour maternel traduit par la lactation spontanée perdure et permet aux Kṛttikā de devenir les mères de Skanda :

Mbh 9.43.10-13 :

Après avoir recouvert les mondes, lui, le fils du Feu, grandit à cet endroit. C'est alors que les Kṛttikā virent ce nouveau-né, semblable à un feu flam-

Pārvatī, à défaut de l'avoir porté en son sein, conquerra son statut de mère de Skanda²⁶.

4.1.4 Une famille divine : Śiva, Pārvatī et Skanda

Bien que la naissance de Skanda ne soit pas associée à la grossesse de Pārvatī, cette dernière est bien à l'origine de l'éjection de la semence de Śiva et ces trois - Śiva, Pārvatī et Skanda - vont devenir le symbole divin de la famille, comme en témoignent les nombreux bronzes appelés Somāskanda²⁷. Une inscription du XII^{ème} siècle atteste le statut de famille divine du couple

boyant, ce seigneur à l'âme noble, né du feu Anala au milieu de ces touffes de roseaux. Elles qui désiraient un fils, s'écrièrent toutes « c'est le mien ! ». Ayant perçu l'affection de ces mères, le bienheureux seigneur but alors le lait produit par celles-ci par ses six bouches. Quand elles prirent conscience de la puissance de cet enfant, les Kṛttikā, elles qui [pourtant] revêtaient une forme divine, ces déesses, furent saisi d'un profond étonnement.

Mbh 13.84.76-77 :

Les Kṛttikā virent celui-ci dont l'éclat était semblable au soleil levant, et ressentant de l'affection pour ce nouveau-né, nourrirent cet enfant des flots de leurs seins. Alors cet être à l'éclat extraordinaire obtint le statut de Kārttikeya, « fils des Kṛttikā ».

Rām 1.36.23-25, 28-29 :

Alors les attendants d'Indra avec la troupe des Marut confièrent le nouveau-né aux Kṛttikā en raison de la bonne réputation de leur lait. Après s'être complètement engagées auprès de ce seul nourrisson, celles-ci, persuadées que cet enfant était leur fils à elles toutes, donnèrent du lait. Alors, toutes les divinités dirent « Ce fils sera connu sous le nom de Kārttikeya dans les trois mondes, cela ne fait aucun doute ! ».[...] Alors le lait extraordinaire des Kṛttikā nourrit cet être [qui], après s'être donné six visages, prit le nectar jailli des seins de ces six femmes. Après avoir reçu le lait durant un seul jour, ce tout-puissant, dont le corps était encore celui d'un très jeune enfant, vainquit par sa propre vaillance les hordes armées de Daitya.

Sur le stéréotype de l'adoption par lactation, voir WATTELIER-BRICOUT (2017).

26. L'affiliation de Skanda à Pārvatī est déjà présente dans le Mbh, mais semble être postérieure à celle des Kṛttikā, comme le suggère CHATTERJEE (1970) (p.16) :

In some places of the Mbh, Skanda is associated with Ambikā or Umā; he is more than once called Pārvatīnandana, but these references are surely later additions.

Le *Śivapurāṇa* (*Rudrasaṃhitā Kumāra khaṇḍa* 2.70) entérine la relation de filiation entre Pārvatī et Skanda par une lactation :

śivākucābhyāṃ susrāva paya ānandasambhavam |

Des seins de Śivā (Pārvatī) du lait, né de sa joie [d'apprendre la naissance de Skanda (2.58)] se mit à couler.

Le *Matsyapurāṇa* et son homologue, le *Padmapurāṇa*, réécrivent le récit de la naissance de Skanda pour qu'il naisse du corps de la déesse (MP158.37-41 et PPI.44.142).

27. Déjà présent aux temps des Pallava, ces bronzes se sont standardisés au X^{ème} siècle (voir WANGU (2003), p.93).

Śiva et Pārvatī avec leur enfant Skanda²⁸, ce que proclamait déjà le vers III.23 du *Raghuvaṃśa*²⁹. La déesse se verra même attribuer à elle seule, la naissance d'un autre fils Gaṇeśa – Vināyaka, qu'elle allaitera également³⁰.

La famille śivaïte fait pour ainsi dire exception dans le panthéon divin, bien que le désir d'enfant ne semble pas au centre des préoccupations initiales de la déesse Pārvatī. Que ce soit dans le Mbh ou le *Kumārasaṃbhava*, ce que désire Pārvatī, c'est avant tout l'amour de Śiva. Certes, de leur union devrait naître un fils, comme l'annonce le titre même de l'œuvre de Kālidāsa, mais ce sont les dieux qui désirent la naissance de ce fils. En effet, les dieux, lorsqu'ils souhaitent la naissance du fils ou de la fille de l'un d'entre eux, y aspirent pour être sauvés de démons : ainsi Skanda les libèrera de l'oppression de Mahiṣa ou Tāraka, Kauśikī de Sumbha et Nisumbha. L'autre variation sur

28. Plaque de cuivre de Keśavasena provenant d'Edilpur (voir MAJUMDAR (2003), p.335, vers 15) :

*etābhyāṃ śaśīśekharagiriṅjābhyām iva babhūva śaktidharaḥ | śrī
[keśava]senadevaḥ pratibhāṭabhūpalamukūṭamaṇiḥ*

Like Kārttikeya from Śiva and Pārvatī, powerful and illustrious Keśavasena, a crown-gem of adversaries sprang from them.

29. Vers déjà cité, voir note 10, p.109.

30. On trouve un exemple de cet allaitement dans la *Rājataranṅinī* de Kalhaṇa, I.29 (traduction de) :

*guhonmukhī nāgamukhāpītabhūrīpayā ruciṃ |
gaurī yatra vitastātvaṃ yātāpy ujjhati nocitām || I.29*

There Gaurī, though she has assumed the form of the Vitastā, still keeps her wonted inclination. [For in her river-shape] she turns her face towards the ravine (*guhā*), just as [in her godlike form] she turns it towards [her son] Kumara (*guha*); [in her river-shape] the mouths of the Nāgas (*nāgamukha*) drink her abundant water (*apītabhūrīpayāḥ*), just as [in her godlike form her] elephant-faced [son Gaṇeśa] (*nāgamukha*), drank her abundant milk (*apītabhūrīpayāḥ*). Gaurī, qui dans ce lieu s'est transformée en Vitastā, le regard fixé sur Guha, et abreuvant son autre fils Gaṇeśa, qui porte une tête d'éléphant, de l'abondance de son lait, ne perd cependant rien de la splendeur qui lui est propre. TROYER (1840), tome 2, p.4

TROYER (1840) cite, d'ailleurs, en commentaire de ce vers, les vers 72 et 73 de l'*Ānandalaharī* qui encensent les qualités du lait de la déesse, dont il donne la traduction suivante (TROYER (1840), tome 1, p.333-334) :

O déesse! que ton sein nous ôte toujours toute peine, ce sein abondant de lait, dont Skanda et le dieu qui porte une tête d'éléphant se sont abreuvés; ce sein à la vue duquel Gaṇeśa, le père des ris, toucha rapidement ses élévations frontales, le cœur troublé du doute *que tu ne te les fusses appropriées*.

O toi, bannière du seigneur du mont, ce sein porte deux vases formés de pierres précieuses et pleins de nectar; aucun doute ne s'élève là-dessus dans notre esprit : c'est pourquoi Gaṇeśa, le dieu à tête d'éléphant, et Kārttikeya, le dieu qui démolit des montagnes, ayant sucé ton lait, sont encore aujourd'hui des adolescents qui n'ont pas connu la jouissance de l'amour des femmes.

ce thème est, non pas la naissance d'un fils de dieu, mais sa descente comme *avatāra* : le sanglier Varāha sauvera la terre du démon Hiranyākṣa, l'homme-lion Narasiṃha terrassera le démon Hiryaṇyakaśipu ou encore Rāma libèrera le monde de l'oppression de Rāvaṇa. Sur le plan divin, le fils n'est donc pas désiré pour les mêmes raisons que sur le plan humain. La naissance de Skanda dans le Mbh ou le Rām est désiré par les dieux pour être libéré de l'oppression d'un démon, de même Kauśikī, dans le SP, vient au monde pour le même motif. Le fils et la fille de Śiva remplissent une fonction de stabilité du monde des dieux et ne sont pas initialement le fruit d'un désir individuel du couple.

Le motif du désir d'enfant de la déesse Pārvatī n'est pas explicite dans les textes épiques. Il émerge, dans un second temps, du désir implicite exprimé par sa vive réaction, lorsque les dieux interrompent son union avec Śiva et suppriment du même coup le fruit de cette union. Elle maudit alors les dieux, qui seront, eux aussi, condamnés à ne pas avoir d'enfant. Ce récit explique par lui-même, la figure d'exception de la famille śivaïte : les dieux, stériles suite à la malédiction de Pārvatī, n'auront pas d'enfant. De cette malédiction, les récits broderont ensuite la langueur de Pārvatī en mal d'enfant.

Sur ce point, il semble que le SP fasse figure d'avant-garde en mettant en scène le si puissant désir de Pārvatī d'avoir un enfant, avant qu'elle en soit privée par les dieux³¹. En effet, tous les récits s'accordent sur la frustration, la colère et la malédiction prononcée par Pārvatī, lorsqu'elle est privée du fruit de son amour par l'intervention des dieux, mais seul le SP a mis en scène le désir d'enfant de la déesse avant cette union³². La frustration en est encore plus grande et met en exergue la profondeur d'un autre sentiment lié au désir d'enfant : l'immense chagrin que génère la privation, l'éloignement ou la perte d'un enfant.

31. Après avoir accompli une ascèse pour conquérir Śiva (SP12), Pārvatī va se soumettre à une seconde terrible ascèse, qui a pour but, cette fois, d'obtenir, et un fils, et une incarnation claire (SP34.12). Le *Matsyapurāṇa* (MP154) et le *Padmapurāṇa* (PPI.43) décrivent bien une Pārvatī en mal d'enfant, mais cette dernière n'entreprend pas une formidable ascèse pour devenir mère. Quant au *Brahmavaivartapurāṇa* (BVP, *Gaṇeśakhaṇḍa* II-IX), bien plus tardif que le SP, mais qui semble reproduire son schéma, il met en scène la réalisation d'une longue et difficile observance, le *puṇyākavṛata*, réalisée par la déesse pour obtenir un fils, et ce, avant la naissance de Skanda. Sur la relation de cette dernière œuvre avec le SP, on se reportera à WATTELIER-BRICOUT (2018), p.270 et (2020), p.116.

32. Cette malédiction apparaît dès les récits de naissance de Skanda dans le Mbh, le Rām, mais on la trouve aussi dans le *Vāyupurāṇa* (VāyuP) 11.25-26 (SHASTRI (1987), part.2, p.571), ou encore dans le *Śivapurāṇa*, *Rudrasaṃhitā*, *Kumārakhaṇḍa*, 2.15-18 (SHASTRI (1974), p.717).

4.1.5 La perte d'un enfant : le plus grand des chagrins

L'un des exemples les plus frappants de cette peine³³ a été mis en scène dans la pièce intitulée *Nāgānanda* attribuée au roi Harṣa (VII^{ème} siècle). On y entend les plaintes de la mère de Śaṅkhacūḍa, son unique fils condamné à périr comme victime sacrificielle sous le bec du roi des oiseaux, Garuḍa, plaintes reflétant son amour maternel³⁴. Croyant voir arriver le roi des oiseaux, elle tente de s'offrir en sacrifice à la place de son fils, ce qui fera dire au héros, Jīmūtavāhana, compatissant et en pleurs :

Oh, the tenderness for her son!
Seeing this distress of hers on account of her son, I think
Even the enemy of snakes, who has no compassion in his heart,
will be compassionate.³⁵

Jīmūtavāhana parviendra à convaincre Śaṅkhacūḍa de lui céder la place sur la pierre du sacrifice en invoquant la mort certaine de sa mère, s'il périt :

If you want her living, when you dying she'd die
And you living she'd live, then save your life with my life.³⁶

Profondément touché par la dévotion de sa mère, Śaṅkhacūḍa souhaitera toujours en être le fils :

In whatever realm we may be reborn, mother,
May it be you who are my mother, you who loves your son!³⁷

Une fois sur la pierre du sacrifice, c'est encore l'amour maternel et le havre de bonheur qu'il procure, qui sont évoqués par Jīmūtavāhana :

The happiness I find here in the lap of this slaughter stone
I never had lying at ease as a child in the lap of my mother.³⁸

Le sacrifice de Jīmūtavāhana en lieu et place de Śaṅkhacūḍa suscitera la peine et le chagrin de ses parents. Mais son sacrifice ne sera pas vain, puisque Gaurī (Pārvatī), en personne, le ressuscitera.

Un autre exemple, non pas moins célèbre, de la peine que provoque la perte de l'enfant est celui du roi Daśaratha, qui meurt de chagrin de voir exiler son fils Rāma, dans le *Rāmāyaṇa*³⁹.

33. Sur l'intensité de l'amour et du chagrin maternels et son usage dans le bouddhisme, on pourra se reporter à OHNUMA (2007).

34. Le serviteur témoin des défaillances de cette mère tentera de dégager Śaṅkhacūḍa de son étreinte en lui disant (acte IV) :

Come, young man! There's nothing for you in her talking. She's deluded by her affection for her child. She doesn't understand duty to the king.

Traduction SKILTON (2009), p.145.

35. *Nāgānanda* acte IV, Strophe 11, traduction SKILTON (2009), p.151.

36. *Nāgānanda*, acte IV, Strophe 16, traduction SKILTON (2009), p.157.

37. *Nāgānanda*, acte IV, Strophe 19, traduction SKILTON (2009), p.159.

38. *Nāgānanda*, acte IV, Strophe 23, traduction SKILTON (2009), p.163.

39. Sur la peine ressentie pour un enfant décédé dans les épopées, on pourra consulter MEYER (1953) p.186.

Le désir d'enfant et les sentiments qu'il provoque apparaissent, dans les œuvres citées, comme une part de la nature humaine : au même titre qu'il est naturel de tomber amoureux, il l'est tout autant de désirer avoir un enfant et l'aimer. Ce sentiment semble même aller au-delà, puisque la perte, l'exil ou la privation d'un enfant peut conduire celui ou celle qui le vit à la plus grande des extrémités.

4.2 Comment obtenir le fils désiré?

Il n'est pas surprenant dans de telles conditions de trouver, dans différents genres littéraires, conseils, recettes, vœux et autres pratiques pour assouvir ce désir d'être parent, garantir la bonne santé de l'enfant et le prémunir des maladies.

4.2.1 Le bon moment et le bon rite

La littérature védique contient déjà de nombreuses prières ou hymnes pour obtenir une descendance⁴⁰. Mais c'est la littérature des *Gṛhyasūtra* qui regorge de rites et de cérémonies visant à favoriser la naissance d'un enfant. Le désir d'enfant est au cœur de la cérémonie du mariage⁴¹. Lors de celle-ci, on souhaite à la jeune fille de devenir la mère d'enfants vigoureux⁴². Selon le doigt saisi de son épouse, le mari souhaite obtenir une descendance mâle (le pouce) ou femelle (les autres doigts) ou les deux (le pouce et les autres doigts)⁴³.

Il existe, en outre, un certain nombre de rites prénataux pour assurer

40. Voir par exemple *Rgveda* VIII.35.10 et I.89.9 (références données par PANDEY (1969), note 3 p.48). Pour la naissance d'un fils, *Atharvaveda* III.23.3.3 (PANDEY (1969), note 2 p.60).

41. Voir par exemple *Hiraṇyakeśinḡrhyasūtra*, *Praśna* I, *Paṭala* 6, section 20, vers 2 : « give her ten sons ; let her husband be the eleventh » (traduction de MÜLLER (1892), p. 190).

42. Les vers 1 et 2 de *Hiraṇyakeśinḡrhyasūtra*, *Praśna* I, *Paṭala* 6, section 19, précisent qu'après son instruction, le jeune homme retourne chez ses parents et obtient l'autorisation de se marier. Lors de la cérémonie, on souhaite à la jeune fille de devenir la mère d'enfants vigoureux (traduction de MÜLLER (1892), p. 187) :

May Agni Gārhapatya protect this woman. May he lead her offspring to old age. With fertile womb may she be the mother of living children. May she experience delight in her sons.

43. *Hiraṇyakeśinḡrhyasūtra*, *Praśna* I, *Paṭala* 6, section 20, vers 1.

une grossesse⁴⁴, obtenir un fils⁴⁵, s'assurer que le fils ne mourra pas avant ses parents⁴⁶ et lui assurer une bonne santé⁴⁷. Parmi eux, certains ont pris place dans la liste des *saṃskāra*, comme le *garbhādāna*⁴⁸, le *pūṃsavana*⁴⁹ et le *sīmantonayāna*⁵⁰.

4.2.2 Les injonctions médicales

Ces rites décrits dans la littérature des *Gṛhyasūtra* se retrouvent plus ou moins dans la littérature médicale, qui traite des problèmes de fertilité en mêlant régimes alimentaires, comportements à observer, rites et prières.

Le chapitre II du *Śārīrasthāna* de la *Suśrutasaṃhitā* fourmille de conseils

44. Voir par exemple *Hiraṇyakeśīṅgrhyasūtra*, *Praśna* I, *Paṭala* 7, section 25 qui donne des paroles à prononcer lors des rapports pour permettre à la femme d'être enceinte (vers 1ef, traduction de MÜLLER (1892), p. 200) :

Open thy womb ; take in the sperm ; may a male child, an embryo be begotten in the womb. The mother bears him ten months ; may he be born, the most valiant of his kin. May a male embryo enter thy womb, as an arrow the quiver ; may a man be born here, thy son, after ten months.

45. On compte parmi ces rites, le rite d'imprégnation par lequel on espère obtenir un fils (voir *Atharvaveda* II.23, V.25, VI.1, références données par BHATTACHARJI (1990), note 3 p.56). Les vers 7 à 11 de *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 6,4 proposent différents rites pour assurer la grossesse, décrivent le moment propice et comment influencer sur le fils ou la fille à venir.

46. Voir KauṣU 2.8, OLIVELLE (1998), p.209-210.

47. Voir par exemple *Hiraṇyakeśīṅgrhyasūtra*, *Praśna* II, *Paṭala* 1, section 3 : après la naissance, le père pose une hache sur une pierre et une pièce d'or sur cette hache, il tient le garçon au dessus et prononce ces vers (traduction de MÜLLER (1892), p.211) :

Be a stone, be an axe, be insuperable gold. Thou indeed art the Veda called son ; so live a hundred autumns. From limb by limb thou art produced, out of the heart thou art born. Thou indeed art the self (ātman) called son, so live a hundred autumns.

Ensuite, au vers 11, il pose le nouveau-né sur les genoux de sa mère. Lorsque l'enfant prend le sein droit, il prononce les mots suivants (*Hiraṇyakeśīṅgrhyasūtra*, *Praśna* II, *Paṭala* 1, section 4, vers 3, traduction de MÜLLER (1892), p. 214) :

May this boy suckle long life ; may he reach old age. Let thy breast be exuberant for him, and life, glory, renown, splendour, strenght.

On retrouve plus ou moins le même procédé dans l'*Āpastambagrhyasūtra*, *Paṭala* 6, section 15, vers 5. Deux *kalpa* du *Manavagrhyasūtra*, le *Saṣṭhīkalpa* II.13 et le *Vināyakaḥkalpa*, ont pour but la bonne santé de l'enfant.

48. Pour un panorama de ce *saṃskāra*, voir PANDEY (1969), p.48-59 et KĀṆE (1941a), part.1, p.201-207.

49. Ce rite est censé favoriser la naissance d'un enfant mâle, voir PANDEY (1969), p.60-63. Voir aussi *Hiraṇyakeśīṅgrhyasūtra*, *Praśna* II, *Paṭala* 1, section 2, lors du rituel du *pūṃsavana* au troisième mois de grossesse, l'homme appose ses dix doigts sur le ventre de la femme et dit (vers 5, traduction de MÜLLER (1892), p. 209-210) : « With my ten (fingers) I touch thee that mayst give birth to a child after ten months ».

50. Ce rite, de fonction apotropaique, doit être réalisé entre le cinquième et le huitième mois de grossesse pour prémunir la mère et l'enfant d'attaques d'esprits malveillants (voir PANDEY (1969), p.64-69 et *Gobhilyagrhyasūtra* II, *Kāṇḍikā* 7, MÜLLER (1892), p. 54-56).

pour la femme durant les trois premiers jours de ses menstruations : son comportement durant ces trois jours peut avoir des conséquences sur l'enfant qui sera conçu dans les jours suivants⁵¹. Le mari, quant à lui, doit aussi suivre une certaine ligne de conduite et visiter son épouse certains jours, si c'est une descendance mâle qu'il convoite⁵². Le chapitre III traite des facteurs qui déterminent le sexe de l'enfant⁵³, décrit le comportement d'une femme prête à concevoir⁵⁴, puis les symptômes de la grossesse⁵⁵, ainsi que les soins à prodiguer à la femme enceinte pour la bonne croissance de l'enfant⁵⁶.

Quant à la *Carakasamhitā*, si le paragraphe 5 du chapitre II du *Śārīrasthāna* se propose d'expliquer pourquoi une femme peut attendre longtemps avant d'être enceinte ou pourquoi le fœtus peut périr après sa formation⁵⁷, la réponse se trouve dans l'explication de l'origine de la vie, origine qui résulte d'un mélange de causes qui sont exposées dans ce même chapitre. Le traité s'oppose alors à un certain nombre d'idées populaires, spéculatives ou philosophiques sur l'origine de la vie⁵⁸ : les parents ne sont pas l'unique cause de la conception (chap. III.2), de même que l'*ātman* ne naît pas de l'*ātman* (chap. III.3), ni l'embryon ne dépend-il uniquement d'un régime de vie, ni de la nourriture consommée par sa mère... La réussite de la conception dépend évidemment d'une union au moment opportun⁵⁹, mais aussi de la bonne santé et du caractère sain des deux parents. La stérilité provient du régime de vie et c'est donc, par ce biais, qu'il faut la traiter⁶⁰. De même, la conduite de la femme après ses menstruations et celle de son époux sont déterminantes dans la réussite de la conception : il s'agit d'un mélange de régime alimentaire, de purification rituelle et de soins du corps⁶¹. Une fois enceinte, la mère se doit de suivre un régime alimentaire particulier pour la bonne croissance et la bonne santé de l'enfant à venir⁶². L'ensemble des chapitres consacrés à l'embryologie⁶³ se clôt sur cette phrase :

Voilà décrite la procédure par laquelle on comble le désir d'avoir un fils ; en suivant de telles règles, on gagne l'honneur en même temps que l'objet de son désir sans encourir de jalousie.⁶⁴

51. Voir BHISHAGRATNA (1963), p.126-127.

52. Voir BHISHAGRATNA (1963), p.128.

53. Sur les pratiques permettant de déterminer le sexe de l'enfant avant sa naissance, voir ANGOT (2011), note 1603 p.572, qui cite comme référence *Kauśikasūtra* 33.12-20.

54. Voir BHISHAGRATNA (1963), p.135.

55. Voir BHISHAGRATNA (1963), p.136.

56. Voir BHISHAGRATNA (1963), p.137.

57. Voir ANGOT (2011), p.567.

58. Voir ANGOT (2011), p.581-582.

59. Voir ANGOT (2011), chapitre III.3 note 1622 p.579 et note 1589 chapitre II.6-10 p.568.

60. ANGOT (2011), chapitre III.11 p.585.

61. Voir ANGOT (2011), VIII.5 p.640.

62. C'est l'objet du chapitre IV du *Śārīrasthāna*, *Carakasamhitā*.

63. Pour un panorama des questions embryologiques, on pourra consulter DAS (2003).

64. Traduction ANGOT (2011), chapitre VIII.67, p.680.

4.2.3 Le recours à la foi : prier, réciter, s'adonner à des observances, à l'ascèse...

Cela étant, d'autres recours existent pour obtenir le fruit tant désiré d'une descendance. Ainsi, dès l'*Aitareyabrāhmaṇa*, la légende de Sunahṣepa enseigne le recours au sacrifice en l'honneur de Varuṇa pour obtenir un fils, tandis que la récitation de cette légende permet à celui qui l'ordonne d'obtenir des fils⁶⁵. Le *Rāmāyaṇa* met en scène le sacrifice donné par Daśaratha pour obtenir un fils. Le *Mahābhārata* évoque le *mantra* magique de Kuntī obtenu par l'hospitalité zélée qu'elle accorde à un brahmane⁶⁶, tandis que la dévotion à l'égard de l'ascète Vyāsa vaut à Gāndharī la faveur d'être mère de cent fils (Mbh1.107.7-40). Le *Raghuvamśa*, qui dépeint de nombreux tableaux émouvants d'amour paternel⁶⁷, s'ouvre sur la quête de Dilīpa en mal d'enfant. Il se retire dans la forêt, où il apprend du sage Vaśiṣṭha que son projet est empêché par une faute passée. Afin de réparer celle-ci, le roi en compagnie de son épouse, se soumet au jeûne et rend les hommages constants à la vache Nandinī, qui, après avoir testé sa dévotion, l'absoudra de sa faute lui permettant, par là même, d'avoir un fils. Différentes observances, *vrata*, permettent d'obtenir un fils⁶⁸, comme par exemple le *Putraprāptivrata* décrit au chapitre 63 du *Varāhapurāṇa*⁶⁹. Ce même *purāṇa* propose de prier Skanda au sixième jour dans le même but⁷⁰. Le *Nārada-purāṇa* incite les femmes à accomplir le rituel *Bhauma* pour obtenir un fils⁷¹ et leur prescrit également le *Gaurīvrata* pour s'assurer un époux et une descendance⁷². La pratique de l'ascèse⁷³ est aussi un des moyens les plus mentionnés pour avoir un enfant, la sévère ascèse de Kṛṣṇa qui propitie Śiva en étant un exemple⁷⁴. On trouve même des traces de cette pratique dans l'épigraphie,

65. *Aitareyabrāhmaṇa* 7-13, traduction VARENNE (1986b), p.130 : « Ceux qui désirent des fils peuvent aussi demander une récitation de cette légende. Ils auront des fils. »

66. Voir BIARDEAU (1985), p.93-94.

67. Voir 4.1.2, p.109.

68. Voir la liste non exhaustive donnée par BHATTACHARJI (1990) p.51.

69. Voir VENKITASUBRAMONIA (1985), p.161.

70. Après le récit de la naissance de Skanda, le *Varāhapurāṇa* enseigne les bienfaits du culte de Skanda (chapitre 35.50, traduction de VENKITASUBRAMONIA (1985), p.92) : « On that (Śaṣṭhī) day, if one worships him with concentration of mind, and eating only fruit, he becomes blessed with a child if he is childless, and attains wealth if he is poor. »

71. Voir *Nārada-purāṇa*, *Pāda* III. chap.69.82-120.

72. *Nārada-purāṇa* I.112.2-9. Voir NAMBIAR (1976), p.244-245 et les notes 8 et 9 p.244 pour d'autres sources mentionnant cette observance.

73. Pour des exemples de sages ou personnages célèbres pratiquant l'ascèse pour avoir un fils, voir RAY (1999), note 25 p.70.

74. Voir les occurrences de ce récit : Jayadratha *Haracaritacintāmaṇi* (HC) XX.27-29 ; *Śivapurāṇa*, *Saptamavayāvīya Saṃhitā pūrvakhaṇḍa* XXIV.31-38 et XXV.22-39 ; *Mahāskandapurāṇa Maheśvarakhaṇḍasya kaumarikakhaṇḍa* XXVII.58-84, XXVIII.1-14, XXIX.39-53 ; *Padmapurāṇa*, *Sṛṣṭīkhaṇḍa* XLVI.1-95 ; MP CLVII.1-19. Références citées par GUPTA (1976), note 324, p.29.

comme en atteste une inscription du XII^{ème} siècle⁷⁵, tandis qu'une autre du IX^{ème} siècle fait également référence à Śiva, comme un dieu offrant un fils à son dévot⁷⁶.

Ainsi quelque soit le moyen proposé pour obtenir un enfant - prière, sacrifice, *vrata*, ascèse - ce dernier est toujours intimement lié à la religion, et pour cause, le fils représente le garant de la continuité des rites. Ce statut de garant n'inclut pas seulement la pérennité de la religion, mais aussi celle de toute la structure de la société brahmanique. Ainsi voit-on apparaître au milieu d'une œuvre juridique, *Manusmṛti*, des conseils sur le bon moment pour concevoir, ainsi que les règles pour approcher une femme après ses périodes en vue de procréer⁷⁷.

4.3 Le fils, nécessité socio-économique, politique et spirituelle

Dès lors, bien que le désir d'enfant apparaisse comme un élan d'amour ou un cri du cœur, et donc comme un désir individuel, celui-ci est également lié à l'ensemble de la société. En effet, le désir individuel d'être parent devient, à l'échelle d'une société patriarcale et organisée en *varṇa*, la nécessité d'avoir un fils. Le fils constitue la continuité de la lignée, il est l'héritier à qui transmettre son bien, mais aussi un être à qui enseigner les rites et qui les perpétuera, un être qui assurera la pérennité de l'organisation de la société. Le fils, enfin, se voit attribuer une fonction particulière : il est synonyme de salut. Il semble alors que désirer avoir un enfant ne relève pas seulement de la nature humaine, mais réponde à des exigences sociales, économiques, politiques et spirituelles.

4.3.1 Le fils, symbole d'une vie réussie faisant le lien entre passé, présent et futur

Le fils représente à lui seul la réalisation des quatre buts de l'homme – *kāma*, *dharma*, *artha*, *mokṣa* –, il est le parangon d'une vie réussie : en tant que consécration de l'amour unissant le couple, il symbolise l'atteinte du *kāma* ; en tant qu'héritier du feu sacrificiel et être élevé au rang de

75. Voir la plaque de cuivre de Keśavasena trouvée à Edilpur, (MAJUMDAR (2003), p.341), vers 10 : « Prompted by desire to possess a son, that lord of earth certainly propitiated Lord Śiva on the bank of the Ganges leaving aside all care for salvation in hundred previous births : otherwise how could spring from him the illustrious monarch Viśvarūpa, the renowned head of kings, holding the vow of inflicting widowhood on the wives of his antagonists ? »

76. Voir l'inscription de la plaque de cuivre de Rāṣṭrakūṭa Karkkarāja de Baroda datée de 812, vers 4 (SALOMON (1998), p.284-296) : « As he desired a child, by the grace of Bhava (Śiva) was born to him a son who was a store of virtues, of noble repute [...] ». »

77. *Manusmṛti* III.45-49.

deux fois né, il assure la continuité des rites et du *dharma* ; en tant que légataire, il assure la pérennité des biens acquis par le père ; enfin, par sa simple naissance, le fils libère son père de la dette aux ancêtres et par le culte aux Pitṛ, lui promet une vie heureuse dans l'au-delà.

Cette nécessité de la descendance pour la stabilité du monde et du royaume est au cœur de l'intrigue des deux grandes épopées indiennes, le *Mahābhārata* et le *Rāmāyaṇa*. Celui qui gouverne doit être un fils dharmaïque, tout comme celui qui hérite. L'organisation en *varṇa* de la société brahmanique a donné lieu à toute une série de règles sur la place à accorder à tel ou tel type de fils en fonction de sa naissance. C'est ainsi qu'émergera une classification de douze sortes de fils⁷⁸, le fils biologique étant reconnu comme le meilleur.

Par voie de conséquence, l'absence de fils et d'héritier pose à l'homme un double problème : celui qui n'a pas de fils ne verra ni son bien transmis, ni son bien-être dans l'au-delà assuré. Le traité juridique *Manusmṛti* traite ce double problème de front et propose différentes solutions pour le pallier. La première consiste à transmettre la dette des ancêtres et le patrimoine au fils né de sa fille, soit son petit-fils⁷⁹, la seconde à adopter un fils. Ce dernier héritera du bien et aura pour devoir de rendre le culte aux ancêtres, non pas de son père biologique, mais bien de son père adoptif⁸⁰. Le fils se trouve ainsi à la confluence du passé et du futur : de lui dépendent le transfert des biens présents, accumulés par le passé par son père et ses ancêtres, et leur fructification dans le futur, de lui découlent également le bien-être présent dans l'au-delà de son père défunt et de ses ancêtres et leur bien-être futur, lorsqu'à son tour, il aura engendré un fils.

L'importance accordée au fils héritier et à la notion de descendance visible dans les épopées et la littérature juridique transparait également de manière frappante dans les inscriptions. Chacun, roi, reine, roitelet ou simple brahmane, grave sur la pierre, de manière plus ou moins étendue, sa généalogie lors de donations, remontant parfois jusqu'à des temps mythiques⁸¹. Cet aspect mythique des généalogies semble un héritage des épopées qui présentent deux grandes généalogies mythiques - la lignée lunaire et la lignée solaire. Celles-ci seront reportées dans le *Harivaṃśa*, sorte d'appendice du *Mahābhārata* et *purāṇa*⁸². Comme le fait remarquer SAINDON (1998, p.60-61), ce n'est pas un hasard si le *Pitṛkalpa*, texte traitant de la nature des ancêtres et des rites à leur consacrer, est inséré au milieu de ces deux longues

78. Sur ce sujet, on pourra se reporter à DAVIS, p.155-159 dans OLIVELLE and DAVIS (2018).

79. Voir MS9.138.

80. Voir MS9.142. Ce point est également traité en 11.2.1, p.572.

81. Pour un échantillon d'inscriptions représentatives, on se reportera à l'appendice de SALOMON (1998), p.262-309. Pour un exemple de généalogie remontant à un temps mythique, voir la *praśasti* de Lakkhā Maṇḍal, vers 2, SALOMON (1998), p.276 et 279.

82. Sur ce double statut du *Harivaṃśa*, voir SAINDON (1998), p.35-37.

généalogies. En effet, celles-ci confèrent toute leur importance à la place des ancêtres et les rites *śrāddha* qui leur sont rendus. Ces rites *śrāddha* sont d'ailleurs longuement traités dans l'ensemble de la littérature purāṇique⁸³ et accompagnés de longues généalogies, ce qui vaudra à cette littérature le statut de source historique⁸⁴.

L'importance d'avoir un fils se traduit donc dans la littérature purāṇique par la présence des généalogies et des rites *śrāddha*. Ainsi, si le fils peut être désiré par élan d'amour, il l'est aussi pour obtenir un héritier, mais comme l'indique la littérature juridique et purāṇique, ce désir est intimement lié à la notion de salut. Le fils est avant tout désiré pour payer la dette aux ancêtres et obtenir l'immortalité ou la libération. D'où vient cette fonction sotériologique du fils ? Est-elle partagée par l'ensemble de la littérature brahmanique ? Comment a-t-elle évolué et pourquoi est-elle si présente dans la littérature purāṇique ?

4.3.2 Le fils, une voie de salut

Le fils comme voie de salut ou comme synonyme d'immortalité est une idée exprimée dès la littérature védique⁸⁵, dont le pendant logique est l'impossibilité d'atteindre le ciel pour celui qui en serait dépourvu⁸⁶. La croyance en cette conséquence fâcheuse de l'absence de fils transparaît de manière encore vivace dans une œuvre du VII^{ème} siècle, la *Kādambarī* (paragraphe 54) de Bāṇa, qui raconte la profonde affliction de la reine Vilāsavatī lorsqu'elle apprend, d'une récitation du *Mahābhārata*, qu'on ne peut atteindre le ciel sans fils⁸⁷.

Le mot sanskrit pour désigner le fils, *putra*, s'est d'ailleurs vu attribuer la signification de « sauveur de l'enfer » par une étymologie sémantique, dont

83. Pour un bref panorama des chapitres traitant des rites *śrāddha* dans la littérature purāṇique, on se reportera au point 10.1.3, p.551. On pourra également consulter SURESHCANDRA (1940).

84. Voir ROCHER (1986), p.115-131. Sur l'apparition de la théorie des quatre âges et celles des généalogies dans la littérature purāṇique, on pourra également consulter MITCHNER (1986), p.49-77 et le chapitre intitulé « The historiography of Brahmanism » de BRONKHORST, dans RÜPKE (2015), p.27-44.

85. *Ṛgveda* 4.4.10 (cité par OLIVELLE (1997), p.431) :

prajābhīr agne 'mṛtatvam aśyām

Through offspring, o Agni, may we attain immortality!

Taittirīyabrāhmaṇa I.5.5.6 (cité par OLIVELLE (1997), p.431) :

prajāṃ anu prajāyasa tad u te martyāmṛtam

In your offspring you are born again, that, o mortal, is your immortality

Voir également KĀNE (1946), p.643, p.624, p.736 (où il cite *Manusmṛti* 9.137 et 9.139).

86. *Aitareyabrāhmaṇa* (KĀNE (1946), note 1360 p.710 et note 1239 p. 654). Voir aussi *Vasiṣṭhadharmasūtra* 17.2-3 cité par RAY (1999), p.68 : 'Endless worlds can be obtained by (a man) with sons. There is no place of one who does not have sons.'

87. Passage cité par KĀNE (1941b), part.2, p.799.

l'ensemble de la littérature sanskrite s'est fait le relais⁸⁸. Le SP, d'ailleurs, ne fait pas figure d'exception sur ce point⁸⁹. Cette notion de fils sauveur est l'aboutissement et la combinaison de plusieurs croyances.

Le rite de transfert

La première d'entre elles est la possibilité de transférer son âme en son fils au moment de mourir, et ainsi d'atteindre une forme d'immortalité. Ce rite de transfert, décrit dans la *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*⁹⁰, offre, en outre, au père un moyen d'absoudre ses fautes par l'intermédiaire de son fils, ce qui lui assure le ciel⁹¹. Le revers de ce rite est que si le père recouvre la santé, il devra vivre sous l'autorité de son fils ou devenir un ascète vagabond⁹².

Le père renaît en son fils

La deuxième croyance qui a conduit à voir le fils comme un sauveur est issue des conceptions embryologiques et repose sur l'identité de l'âme (*ātman*) du père et celle du fils⁹³. Au moment de la naissance de l'enfant,

88. L'une des occurrences de cette étymologie sémantique peut se lire dans *Manusmṛti*, 9.138. Elle se trouve dans de nombreuses autres œuvres (de la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* I.5.17, en passant par la *Viṣṇusmṛti* 15.44, jusqu'à la *Garuḍapurāṇa* (GP) 2.21.32), et fait même partie des expressions stéréotypées de l'épopée (par exemple Mbh 1.68.38, Mbh I.220.14). Voir BROCKINGTON (1970), p.224, ainsi que la note 17, p.728.

89. L'idée que seul un véritable fils sauve le père des enfers est exprimée en SP35.9 et 12, SP52.4, SP56.45-54 (YOKOCHI (2013b), p.166), SP57.27, SP158.10 et SP158.14. L'idée qu'il est nécessaire d'avoir un fils pour poursuivre la lignée est notamment mise en scène dans l'histoire de Parāśara (SP19.1-6). Ces occurrences seront traitées et analysées au chapitre 7, p.207.

90. *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 1.5.17-20. Voir la traduction d'OLIVELLE (1998), p.20-21.

91. *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 1.5.17, traduction d'OLIVELLE (1998), p.21 :

*sa yady anena kiñcid akṣṇayā kṛtaṃ bhavati tasmād enaṃ sarvasmāt putro
muñcati tasmāt putro nāma | sa putreṇaivāsmil loke pratitiṣṭhati |*

And if there is anything he may have done wrong, his son delivers him from all that. That is why he is called 'son'. So it is only through a son that a man finds a secure footing in this world.

92. Voir *Kauṣītakyupaniṣad* (KauṣU) 2.14, traduction d'OLIVELLE (1998), p.214-215 :

If the father recovers his health, he should either live under the authority of his son or live as a wandering ascetic. But if he happens to die, they should perform the appropriate final rites for him.

Pour plus d'informations sur ce rite, consulter SPROCKHOFF (1979) et OLIVELLE (1993), p.123-126.

93. *Śatapathabrāhmaṇa* 2.4.3.1, traduction d'OLIVELLE (1997), p.432 :

ya u vai putraḥ sa pitā yaḥ pitā sa putraḥ

The father is the same as the son, and the son is the same as the father.

La *Carakasamhitā* ne partage pas cette conception de l'origine de la vie, voir note 58, p.119.

le père renaît lui-même et, prenant l'enfant dans ses bras, prononce cette phrase rituelle :

*aṅgād aṅgāt saṃbhavasi hṛdayād adhijāyase |
āt mā vai putranāmāsi sa jīva śaradaḥ śatam ||*

De chacun de mes membres tu as été produit, de mon cœur tu es né, tu es l'*ātman* (mon moi ou mon âme) appelé « fils », puisses-tu vivre cent printemps !⁹⁴

Dès lors, l'épouse et mère de l'enfant acquiert pleinement son nom, selon une étymologie sémantique largement répandue elle aussi⁹⁵ :

Mbh 1.68.36

*bhāryāṃ patīḥ saṃpraviśya sa yasmāj jāyate punaḥ |
jāyāyā iti jāyātvaṃ purāṇāḥ kavayo viduḥ ||*

Les anciens sages savent que l'état d'épouse (*jāyā*) [est obtenu] quand, après avoir pénétré sa femme (*bhāryā*), l'époux naît à nouveau de celle qui enfante (*jāyā*).

Mbh 1.68.47

*āt mā tmanaiva janitāḥ putra ity ucyate budhaiḥ |
tasmād bhāryāṃ naraḥ paśyen mātṛvat putramātaram ||*

Les sages disent que l'*ātman* est né dans le fils, seulement grâce à l'*ātman* ; par conséquent, l'homme peut voir son épouse, mère de son fils, comme sa [propre] mère.

Le fils perpétue ainsi l'âme (*ātman*) du père, continuant la lignée et lui conférant une sorte d'immortalité. Cette idée de renaissance en son fils a même été développée plus avant dans l'*Aitareyopaniṣad* 2.1⁹⁶. Comme l'embryon est produit par la semence de l'homme, celui-ci se porte lui-même, puis, en déposant sa semence dans son épouse, il renaît en elle et doit prendre soin de cet autre lui-même. Quand l'enfant naît, c'est la deuxième naissance de l'homme. Enfin, quand l'homme a éduqué son autre lui, son fils, et qu'il

94. *Pāraskaragrhyasūtra* 2.3.2. Pour les autres occurrences de cette phrase, voir MEYER (1953), note 1 p. 184.

95. OLIVELLE met en exergue l'instrumentalité que recouvre la femme dans cette conception embryologique (OLIVELLE (1997), p.431) : « The instrumentality of the wife is most evident and the self as *personne* most central in the conception of the son as the physical and ritual continuation of the father, as the father's immortality ». L'histoire de Sunaḥśepa pose clairement la question de l'utilité du fils. Les propos du sage Nārada expriment bien cette idée de la renaissance de l'homme en son épouse (*Aitareyabrāhmaṇa*, traduction de VARENNE (1986b), p.112) :

Le père a pénétré sa femme ; embryon, il s'est installé dans la mère : en elle, il est un être nouveau qui naît au dixième mois ! L'épouse n'est épouse que lorsqu'en elle, il naît à nouveau ; il apporte la vie, elle apporte la vie, lorsque le germe a été déposé en elle.

96. Voir OLIVELLE (1998), p.197-198.

décède, il renaît à nouveau en son fils éduqué. Ce sont les trois naissances de l'*ātman*. Les épopées, ainsi que les œuvres de *Dharmaśāstra*, témoignent, elles aussi, de cette renaissance du père dans le fils⁹⁷. Bāṇa l'illustre dans la difficulté de la reine à porter les fils du roi, cumulant à la fois le poids des qualités du fils et de celles du cœur du roi⁹⁸.

Le paiement de la dette aux ancêtres

Parallèlement, une autre conviction permet de voir en son fils un sauveur et un libérateur : par la naissance d'un fils, le père s'acquitte de la dette aux ancêtres contractée lors de sa venue au monde. Outre le legs de l'*ātman* de son père, le fils hérite de cette dette, dont il ne se libérera qu'une fois devenu père à son tour. Cette notion de dettes congénitales se trouve aussi bien dans la *Taittirīyasamhitā* VI.3.10.5, le *Śatapathabrāhmaṇa* I.7.2.11 ou l'*Aitareyabrāhmaṇa* 33.1⁹⁹. Ces dettes sont au nombre de trois ou quatre selon les textes : la dette envers les hommes, que l'on honore en offrant l'hospitalité, celle envers les dieux que l'on rembourse par les sacrifices, celle envers les ancêtres dont on s'acquitte par la naissance d'un fils, et enfin, celle envers les *rṣi* que l'on rend par la récitation des Veda¹⁰⁰. Ces quatre dettes sont présentes dans la littérature épique et sont invoquées par Pāṇḍu, lorsqu'il se lamente sur son sort, lui qui, sans enfant, est condamné à le rester suite à une malédiction :

Mbh 1.111.12

ṛṇaiś caturbhiḥ saṃyuktā jāyante manuḥ bhūvi |
pitṛdevarṣimanuḥjadevaiḥ śatasahasraśaḥ || 12

Sur terre, les hommes naissent avec quatre dettes : ce qu'ils doivent aux hommes, aux sages, aux dieux et aux ancêtres par centaines de milliers.

Un homme est considéré comme pleinement accompli, lorsqu'il s'est acquitté de toutes ces dettes¹⁰¹. Cette idée a encore cours au temps de Kālidāsa, qui

97. Voir Mbh 3.13.62, Rām 2.35.8, *Mānavadharmasāstra* 9.8, *Yajñavalkyadharmasāstra* 1.56. Références données par OLIVELLE (1997), note 13 p.446.

98. Bāṇa, *Harṣacarita*, chap. IV. 138-139 (p.182 : *guṇagauravākrāntaiva gātram udvoḍhum na śasāka*, « Elle ne pouvait plus soulever son corps comme abattu par le poids de ses qualités » ; p.183 : *udare tanayena manasi ca bhartrādhiṣṭhītā dviguṇam iva lakṣmīm uvāha*, « Ayant le fils déposé en son ventre et l'époux en son cœur, c'est comme si elle portait le poids d'une double fortune »).

99. Voir KĀNE (1941a), part.1, p.560-561.

100. *Śatapathabrāhmaṇa* 1.7.2, traduction de VARENNE (1986b), p.86 :

En vérité, tout un chacun, lorsqu'il naît, naît comme dette envers les Dieux, les Prophètes, les Mânes, les hommes.

Sur ce sujet, on pourra consulter le chapitre intitulé « La théologie de la dette dans le brahmanisme » dans MALAMOU (1989), p.115-136.

101. *Śatapathabrāhmaṇa* 1.7.2, traduction de VARENNE (1986b), p.86 : « Qui agit de la sorte fait tout son devoir : il obtient tout, il conquiert tout. »

décrit le roi Aja, à la naissance de son fils Daśaratha, en ces termes :

Raghuvamśa Chant VIII.30

ṛṣidevagaṇasvadhābhujām śrutayāgaprasavaiḥ sa pāṛthivah |
anṛṇatvam upeyivān babhau paridher mukta ivoṣṇadādhitiḥ ||

Ainsi, les dettes dues aux sages, aux dieux, aux Mânes jouisseurs d'offrandes, ce roi s'en était libéré par le Veda, le sacrifice, par les enfants ; il fut alors pareil à l'astre brûlant quand ses rayons se dégagent du nimbe¹⁰².

Dans les Veda, la voie des dieux, dont l'immortalité est permanente et auxquels on doit offrir des offrandes *svāhā*, est apposée à celle des ancêtres, *pitṛ*, à l'immortalité temporaire et qui doivent être nourris continuellement d'offrandes *svādha*¹⁰³. Pour atteindre ce monde des *pitṛ*, il suffit de se conformer aux rites toute sa vie durant, et pour s'y maintenir, avoir un fils qui perpétue les offrandes. Bien que l'on constate la permanence de cette notion de dette aux ancêtres, à partir des *Upaniṣad* et de l'introduction de la théorie du *karman* et des renaissances, une distinction plus forte se fera entre le monde des dieux, celui des ancêtres (*pitṛ*) et celui des hommes. On recherchera alors davantage la voie des dieux pour son éternelle immortalité en menant une vie de renonçant, délaissant ainsi le culte des ancêtres¹⁰⁴.

La remise en cause du fils sauveur et de la dette aux ancêtres

D'ailleurs, dans cette littérature, le fils perdra de sa valeur sotériologique. L'introduction de la doctrine du renoncement propose d'autres formes de salut, qui exclut la nécessité d'être père pour y parvenir. Dans la *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, le fils ne permet que d'obtenir le monde des hommes, le monde des ancêtres s'acquerrant par les rites et celui des dieux par la connaissance¹⁰⁵.

102. Traduction RENO (1928), p.83. Dilīpa se trouvait, lui aussi, affranchi de la dette aux ancêtres à la naissance de son fils Raghu (RENO dans RENO (1928), p.24-25) :

Raghuvamśa III.20

Il ne trouvait pas de prisonniers à libérer, ce maître, tant il avait joie qu'un fils lui fût né ; mais lui-même était affranchi de cette dette qu'est le lien des ancêtres.

103. Sur la notion de *Pitṛ* dans les Veda, se reporter à SURESHCANDRA (1940), chapitre 1, p.11-19.

104. OLIVELLE (1998), p.XLVII :

During the early period all humans, or at least those who had lived a ritually correct life, were believed to go to the world of fathers ; but the *Upaniṣads* reveal a new perception of that world according to which only those who are destined to return to and to be reborn in this world follow the path to the world of the fathers, while those destined not to return and to become immortal proceed to the world of the gods (see *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 6.2 and parallels).

105. *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 1.5.16, traduction d' OLIVELLE (1998), p.20 :

Dans le chapitre 3 de la *Śvetāśvataropaniṣad*, l'hymne à Rudra établit que celui qui le connaît, lui qui dépasse tout et qui est en chaque être humain, devient immortel et dépourvu de souffrance¹⁰⁶ et qu'il n'y a pas d'autres voies de salut possible que celle de connaître le *Brahman* pour aller au delà de la mort¹⁰⁷. La *Muṇḍakopaniṣad* propose deux voies de salut, celle du rituel et celle de la connaissance¹⁰⁸. La *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, quant à elle, relègue purement et simplement le désir de fils à sa nature de désir¹⁰⁹. La prise de conscience de ce fait justifie la vie de renonçant et d'ascète vagabond comme voie de salut.

Fruit de ces réflexions, une autre doctrine, celle établie par les *Pāśupatasūtra*, renie aussi bien la dette envers les dieux que celle envers les ancêtres. Pour les adeptes de cette doctrine, dieux et ancêtres sont en Rudra-Śiva. Par conséquent, il est inutile de leur rendre un culte pour atteindre l'immortalité¹¹⁰. Pour eux, le but ultime est d'atteindre la fin des souffrances, accordée par la grâce de Śiva. Dans ce système, le fils n'a aucune valeur sotériologique et n'est pas une nécessité pour se libérer. La dette aux ancêtres y est donc absente.

Now there are only three worlds : the world of men, the world of ancestors, and the world of gods. One can win this world of men only through a son, and by no other rite, whereas one wins the world of ancestors through rites and the world of gods through knowledge. The best of these, clearly, is the world of gods, and for this reason they praise knowledge.

106. Voir OLIVELLE (1998), p.257-258, en particulier 3.10.

107. Voir OLIVELLE (1998), 6.15, p.264.

108. Voir OLIVELLE (1998), 3.2.9, p.276-277.

109. *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*, 4.4.22, traduction OLIVELLE (1998), p.67-68 :

The desire for sons, after all, is the same as the desire for wealth, and the desire for wealth is the same as the desire for worlds – both are simply desires.

110. L'affirmation de l'inutilité des sacrifices aux dieux et aux ancêtres est exprimée dans le *Pāśupatasūtra* 2.10 que Kauṇḍinya commente de la sorte (SASTRI (1940), lignes 10-11 p.63, HARA (1966), p.276) :

atas teṣāṃ yajanaṃ na kartavyam ity arthaḥ |

The meaning is that one should no longer sacrifice to them.

Le *Pāśupatasūtra* 2.11 s'en explique en disant (SASTRI (1940), p.63, HARA (1966), p.276) :

ubhayaṃ tu rudre devāḥ pitaraś ca |

Both the Gods and Manes verily [are contained] in Rudra.

Ce *sūtra* est explicité en ces termes par Kauṇḍinya (SASTRI (1940), lignes 11-12 p.64, traduction HARA (1966), p.278) :

tasmād duḥkhāntārthīnā te devapitaro na yaṣṭavyāḥ | tadarthe bhagavān maheśvaro yaṣṭavya ity arthaḥ || 11 ||

Accordingly, he who seeks the end of suffering should not worship gods and manes. Instead, for that purpose he should worship the Blessed Lord (bhagavān maheśvaraḥ).

Pour une présentation plus détaillée de ce courant religieux, se reporter à 5.1, p.145.

Les rites *śrāddha*

Malgré cela, la notion de dette aux ancêtres remboursée par le fils persistera. S'unissant à celle d'atteinte du monde des ancêtres par les rites, elle amplifiera l'importance des rites dits *śrāddha*. Ainsi, par la naissance d'un fils, on s'assurera de s'élever au monde des *Pitṛ*, par celle d'un petit-fils d'y rester :

Viṣṇusmṛti 15.45-46

ṛṇam asmīn samṇayaty amṛtatvaṃ ca gacchati |
pitā putrasya jātasya paśyec cej jīvato mukham || 15.45
putreṇa lokān jayati pautreṇānantyam aśnute |

Le père transfère la dette à celui-ci [son fils] et atteint l'immortalité, lorsqu'il peut voir le visage d'un fils vivant. Par un fils il gagne les mondes, par un petit-fils il jouit de l'éternité.

Alors que la notion de *preta* était absente du *R̥gveda*, celle-ci va s'introduire dans le culte des ancêtres, peut-être sous l'influence du bouddhisme¹¹¹, et former un tout cohérent en combinant *śrāddha* et dette aux ancêtres. Dès lors, le fils deviendra le garant du bien-être dans l'au-delà et l'assurance de sa pérennité.

De là, une nouvelle définition du bon fils ou véritable fils (*satputra*) va émerger. Pour pouvoir être sauvé et le rester, le père devra non seulement mettre au monde un fils, mais aussi l'éduquer et le former au culte et aux rites. En effet, cette éducation est nécessaire pour permettre au fils d'accomplir le dernier *saṃskāra* lors des funérailles¹¹² et de rendre quotidiennement le culte des ancêtres, *śrāddha*¹¹³, afin que son défunt père ne reste pas sous l'état de fantôme, *preta*, voire ne tombe en enfer. Cette crainte se traduit dans l'étymologie sémantique du mot fils (*putra*), « sauveur de l'enfer »¹¹⁴.

111. Voir SHASTRI (1963), p.46-47. Selon lui, la notion de *preta* comme fantôme ou revenant est issue de l'expansion des conceptions bouddhiques. Sur l'absence de peur des morts à l'époque védique, voir PANDEY (1969), p.125. Voir KRISHAN (1985) sur la notion de *preta*, p.108-111 et sur le conflit existant entre la théorie du *karma* et le culte aux ancêtres, p.115.

112. Le dernier *saṃskāra* est désigné comme l'*antyeṣṭi* dans l'*Āśvalāyanagr̥hyasūtra* et le *Pāraskaragr̥hyasūtra*, alors que le *Baudhāyanagr̥hyasūtra* le nomme *pitṛmedha* et que *Manusmṛti* le désigne sous le nom *smaśāna*. Sur l'inclusion ou non des funérailles au nombre des *saṃskāra*, voir PANDEY (1969), p.15-24. Pour le détail du déroulement des cérémonies funéraires, ce qu'elles incluent selon les périodes et les sources, se reporter à PANDEY (1969), chapitre IX, p.234-274.

113. Ce terme est absent de la littérature védique et fait son apparition dans les *Gr̥hyasūtra*. Voir PANDEY (1969), p.126-129. Ici encore, une origine bouddhique de ce culte est envisagée, mais PANDEY (1969) (p.129) pose quelques contre-arguments possibles et considère ce rite comme un héritage védique. Le rituel *śrāddha* a été vu comme une adaptation du sacrifice aux *Pitṛ*, *pitṛyajña*, cérémonie solennelle (CALAND (1893), p.153-156 ; GONDA (1979) p.167-168 ; BIARDEAU and MALAMOUD (1976) p.39 : ces trois références sont citées par SAINDON (1998), p.52). Ce dernier fait partie, quant à lui, des cinq grands sacrifices quotidiens du maître de maison, *mahāyajña* (Voir SAINDON (1998), note 84 p.52).

114. Pour les occurrences de cette étymologie, voir note 88, p.124.

Le véritable fils (*satputra*) est celui qui élève son père au rang de *pitṛ* au moment de sa mort, mais aussi le maintient, lui et ses ancêtres, dans leur état de *pitṛ*.

C'est cette crainte de voir ses pères retomber sur terre qu'exprime Dilīpa, alors qu'il n'a pas encore de fils :

Raghuvamśa Chant I.66-69

66. Il me semble que mes aïeux prévoient le terme des offrandes : ils cessent alors, dans les rites funèbres, de jouir des choses à leur saoul, ils s'inquiètent d'amasser des vivres ;

67. Il me semble qu'ils se disent « lui mort, nous n'en aurons plus », et qu'alors ils boivent l'eau par moi versée avec des soupirs qui la rendent tiède.

68. Mon âme respandit de sacrifices, mais ma descendance perdue m'enténébre : me voici visible, invisible à la fois, pareil à la montagne qui sépare les deux mondes.

69. Les mérites de l'ascétisme et de la charité, c'est du bonheur pour l'autre monde ; mais une postérité de sang pur, c'est un recours ici-bas et là-haut. ¹¹⁵

La peur de voir ses ancêtres tomber en enfer est transcrite dans l'illustre histoire de Jaratkāru, récit-cadre du *Mahābhārata*. Cet ascète qui a fait vœu de célibat, rencontre un jour ses ancêtres suspendus à une touffe d'herbe. Quand il leur demande qui ils sont et pourquoi ils sont dans cette situation, les ancêtres lui répondent :

14. Nous sommes des Yāyāvāra, des brahmanes fidèles à leurs vœux. Parce que nous sommes sans descendance, ô brahmane, nous tombons aux enfers – 251* ceux qui ne jouissent pas de descendance ici-bas n'obtiennent pas les séjours célestes, malgré la pureté de leur vie–. 15. Notre unique descendant, Jaratkāru, cet insensé, a entrepris une ascèse qui fait notre malheur. 16. Il repousse le mariage, et ne veut pas d'enfants, le sot ! Sans descendance par sa faute, nous sommes suspendus au-dessus de cet abîme. 17. À cause de ce protecteur qui ne nous protège pas,

115. *Raghuvamśa* Chant I.66-69, traduction RENO (1928), p.8 :

nūnam mattaḥ paraṃ vaṃśyāḥ piṇḍavicchedadarśinaḥ |
na prakāmbhujāḥ śrāddhe svadhāsaṃgrahatatparāḥ || 1.66
matparaṃ durlabham matvā nūnam āvarjitaṃ mayā |
payāḥ pūrvaiḥ svaniḥśvāsaiḥ kavoṣṇam upabhujyate || 1.67
so 'haṃ iḥyāviśuddhātmā prajālopanimīlitaḥ |
prakāśaś cāprakāśas ca lokāloka ivācalaḥ || 1.68
lokāntarasukhaṃ puṇyaṃ tapodānasamudbhavam |
saṃtatiḥ śuddhavaṃśyā hi paratreha ca śarmaṇe || 1.69

nous sommes comme des malfaiteurs. Mais qui es-tu, seigneur,
pour compatir à notre malheur comme un proche ? ¹¹⁶

Jarātkaru, en bon fils, renoncera, sous conditions, à son vœu de célibat pour sauver ses ancêtres de la chute et engendrera un fils.

Ainsi, la place dans le monde des ancêtres nécessite la naissance d'un fils et sa préparation rituelle pour qu'il puisse réaliser l'entrée de son père en son sein. Pour cela, il faut tout d'abord que le défunt prenne la forme de *preta*, grâce à la première boulette de riz *piṇḍa* qui lui sera offerte ¹¹⁷. Ensuite, ayant été nourri pendant douze jours, le défunt-*preta* prendra la route de l'immortalité grâce au rite *Vṛṣotsarga*, qui consiste en la libération d'un taureau en direction du Sud. S'en suivra un banquet offert aux brahmanes qui sont censés transmettre ces victuailles dans l'autre monde pour permettre au défunt d'atteindre, au bout d'une année, le monde de Yama. Enfin, par le rite *sapiṇḍīkaraṇa*, le défunt *preta* atteindra le statut de *Pitr* ¹¹⁸.

Seules les personnes s'étant pleinement accomplies dans ce monde et ayant atteint la libération peuvent prétendre à une inhumation. Dans un tel cas, le fils n'a plus à accomplir le rite aux ancêtres. C'est ainsi qu'Aja, fils de Raghu, n'aura pas à rendre ce culte :

Raghuvamśa chant VIII.25-27

25. Quant il eut appris que son père avait dépouillé son corps, le Rāghava longtemps donna cours à ses larmes ; puis il célébra le rite funèbre en compagnie des ascètes, rite dénué de feu - lui qui avait consacré le feu. 26. S'il célébra les obsèques, ce fut par dévotion à son père ; il savait l'ordonnance des cérémonies dues à un père. Ceux qui quittent le corps par cette voie n'ont nulle envie du riz que leurs fils leur présentent. 27. « Votre père est arrivé au point suprême ; sa condition n'est pas à plaindre », lui

116. Mbh 1.13.14-17, traduction SCHULBERGER and VINCENT (2004), p.209 :

yāyāvārā nāma vyaṃ ṛṣayaḥ saṃśītavratāḥ |
saṃtānaprakṣayād brahmann adho gacchāma medinīm || 14
yeṣāṃ tu saṃtatir nāsti martyaloke sukhāvahā |
*na te labhante vasatiṃ svarge puṇyavratā api || *251*
asmākaṃ saṃtatī tv eko jaratkārur iti śrutāḥ |
mandabhāgyo 'lpabhāgyānāṃ tapa eva samāsthītaḥ || 15
na sa putrāṇ janayituṃ dārān mūḍhaś cikīrṣati |
tena lambāmahe garte saṃtānaprakṣayād iha || 16
anāthās tena nāthena yathā duṣkṛtinas tathā |
kaś tvaṃ bandhur ivāsmākam anuśocasi sattama || 17

117. Ce nom est d'ailleurs donné à cette boulette, car elle donne un corps au défunt. Voir *Pāraskaraḡrhyasūtra* III.10.27-28 et PANDEY (1969), note 123 p.265.

118. L'un des textes fondant l'importance et le déroulement des rituels *śrāddha* est le *Pitṛkalpa* du *Harivamśa*, dont la composition est antérieure au SP. Sur le déroulement des rites *śrāddha*, on pourra se reporter à la synthèse de SAINDON (1998), p.51-71.

dirent ceux qui savent la grande vérité. Alors il apaisa sa douleur
et, la corde sur l'arc, il gouverna le monde sans rival. ¹¹⁹

Dans tous les autres cas, les rites *śrāddha* sont prescrits. Établis par les *Gṛhyasūtra*, réaffirmés par *Manusmṛti* ¹²⁰, décrits par Bhīṣma sur son lit de flèches ¹²¹, les rites *śrāddha* et la théorie qui les sous-tend vont continuer à se développer en une relation d'interdépendance entre ancêtres et fils, et en créant une inversion père-fils, notamment dans le *Harivaṃśa* et les *purāṇa* ¹²².

Le fils fait renaître son père

Cette inversion émergera de l'introduction de la notion de *preta*. Dans la littérature védique, les ancêtres, *pitṛ*, dépourvus qu'ils sont de cette notion de revenant, *preta*, ont une attitude totalement bienveillante à l'égard de leurs fils, les protégeant des ennemis, animaux féroces, maladies ou tout autre fléau et leur assurant prospérité ¹²³. En revanche, l'introduction du statut transitoire de *preta* dans le processus de passage dans l'au-delà a généré la crainte de représailles de ces pères défunts qui n'auraient pas atteint le statut de *pitṛ*. Cet état transitoire a créé du même coup une inversion de la relation père-fils. En effet, une fois mort, le père dépend de son fils et de la bonne réalisation des rites pour renaître à l'état de *Pitṛ*. Le fils fait donc renaître son père et lui évite d'errer sous la forme de revenant ou de tomber aux enfers. En contrepartie, le père a préalablement sauvé son fils de l'ignorance, autre forme de déchéance, en l'éduquant et en lui enseignant les rites. Une fois obtenu son statut de *pitṛ*, le père se montrera bienveillant envers le fils, en lui apportant notamment une descendance.

119. *Raghuvamśa*, traduction RENO (1928), p.82 :

śutadehavisarjanaḥ pituś ciraṃ aśrūṇi vimucya rāghavaḥ |
vidadhe vidhim asya naiṣṭhikaṃ yatibhiḥ sārddham anagnim agnicit || 8.25
akarot sa tadaurdhvadaihikaṃ pitṛbhaktyā pitṛkāryakalpavit |
na hi tena pathā tanutyajas tanayāvarjitapiṇḍakāṅkṣiṇaḥ || 8.26
sa parārdhyagater aśocyatāṃ pitur uddiśya sadarthavedibhiḥ |
śamitādhir adhijyakārmukaḥ kṛtavān apratiśāsanam jagat ||8.27

120. Les vers MS 9.127 et MS 9.138 spécifient qu'en cas d'absence de fils, le fils né d'une fille pourra rendre le culte des ancêtres, tandis que le vers MS 9.142 explique que le fils adopté doit faire les offrandes de boulettes *piṇḍa* 'a son père adoptif.

121. Mbh 13.87.3, traduction SAINDON (1998), p.109 :

śṛṇvāvahito rājañ śrāddhakalpam imaṃ śubham |
dhanyaṃ yaśasyaṃ putrīyaṃ pitṛyajñaṃ paraṃtapa ||
Écoute attentivement, ô roi [Yudhiṣṭhira], ce rituel du *śrāddha* qui est propice ; ce sacrifice aux Pitṛ apporte le bonheur, la renommée et des fils, ô toi qui fais le tourment de tes ennemis.

122. Sur la pérennité des rites *śrāddha* et les raisons de celle-ci, voir 11.2.1, p.572.

123. Voir SURESHCANDRA (1940), p.16.

Dans le *Pitrkalpa* du *Harivaṃśa* (HV12), cette inversion père-fils est illustrée par le mythe expliquant l'origine des *Pitr*¹²⁴. Dans ce mythe, les dieux ayant sacrifié pour eux-mêmes au lieu d'honorer leur père Brahmā, furent maudit par ce dernier, qui les plongea dans l'égarement¹²⁵. Penauds, les dieux lui demandèrent grâce. Brahmā leur répondit qu'ils apprendraient de leurs fils le rite leur permettant d'expier cette faute. Une fois instruits par leurs fils, les dieux furent appelés « fils » par ceux-ci¹²⁶. Surpris d'être appelés fils de leurs propres fils, ils en demandèrent la signification à Brahmā, qui leur dit :

Ô dieux, vous serez considérés comme ayant façonné leurs corps.
Mais eux qui vous ont communiqué la connaissance, seront sans
aucun doute des pères (*Pitr*) pour vous. Sachez, que vous et eux,
dieux et *Pitr*, êtes des *Pitr* les uns pour les autres. Apprenez cela,
habitants du ciel.¹²⁷

Dès lors, dieux et *Pitr* sont sur un plan d'égalité. En remerciement d'avoir été sauvés de l'ignorance par leurs fils devenus *pitṛ*, les dieux leur accordent la préséance par l'obligation d'effectuer les rites *śrāddha* avant tout autre, et promettent à ceux qui les accomplissent opulence et descendance¹²⁸. En ap-

124. Ce mythe sera aussi narré dans le SP. Voir p.140, 290, 8.6.1, p.414.

125. HV12.22, traduction de SAINDON (1998), p.200 :

te śaptā brahmaṇā mūdhā naṣṭasaṃjñā vicetasah |
na sma kiṃcit prajānanti tato loko vyamuhyata || HV12.22

Maudits par Brahmā, ils devinrent confus, privés de sens et de conscience.
Ils ne comprenaient plus rien. Le monde sombra alors dans l'égarement.

126. HV12.27, traduction de SAINDON (1998), p.20 :

prāyaścittārthatattvajñā labdhasaṃjñā divaukasah |
gamyatām putrakās ceti putrair uktās ca te tadā || HV12.27

Quand les habitants du ciel eurent appris la teneur et le but de l'expiation
et qu'ils eurent obtenu la connaissance, leurs fils leur dirent : « Allez, fils ».

127. HV12.30-31, traduction de SAINDON (1998), p.202 :

yūyaṃ śarīrakartāras teṣāṃ devā bhaviṣyatha |
te tu jñānapradātāraḥ pitaro vo na saṃśayaḥ || HV12.30
anyonyapitaro yūyaṃ te caiveti nibodhata |
devās ca pitarās caiva tad budhyadhvaṃ divaukasah || HV12.31

128. HV12.35, traduction de SAINDON (1998), p.203 :

yo niṣṭvā ca pitṛṇ śrāddhaiḥ kriyāḥ kāścit kariṣyati |
rākṣasā dānavā nāgāḥ phalaṃ prāpsyanti tasya tat || HV12.35

Celui qui accomplit des rites sans avoir d'abord célébré les *Pitr* par des
śrāddha, celui-là voit le fruit [qu'il aurait dû en retirer] passer aux *rākṣasa*,
aux *dānava* et aux *nāga*.

HV12.38-39, traduction de SAINDON (1998), p.204 :

śrāddhāni puṣṭikāmās ca ye kariṣyanti mānavāḥ |
tebhyaḥ puṣṭim prajāś caiva dāsyanti pitaraḥ sadā || HV12.38

pliquant ce schéma à la relation père-fils, le père sauve son fils de l'ignorance en lui enseignant les rites et le fait ainsi véritablement naître dans le monde des hommes, il devient un deux fois né (*dvija*). En retour, le fils sauvera son père des enfers et du statut de *preta*, puis le fera naître en l'établissant dans le statut de *pitṛ*.

Le véritable fils (*satputra*) devient donc celui qui est apte à réaliser les rites *śrāddha*, le *śrāddhin*¹²⁹. Le *Pitṛkalpa* en donne un exemple édifiant en la personne de Bhīṣma : ce dernier, en récompense de son application à rendre les rites *śrāddha*, sera qualifié de véritable fils (*satputra*) par son père défunt, Śaṃtanu, qui lui offrira de choisir le moment de sa mort¹³⁰. Ce choix revient à lui offrir la libération et à l'astreindre de l'obligation d'avoir un fils.

Ce retour bienveillant et salvateur des *Pitṛ* envers ceux qui leur sacrifient sera réaffirmé dans le *Pitṛkalpa* par l'histoire des sept brahmanes (HV 16-19). Ces derniers avaient été enjointes par leur maître de faire paître sa vache et son veau. Tourmentés par la faim, les sept disciples décidèrent de manger la vache, après l'avoir consacrée aux *Pitṛ*, sur la judicieuse idée de l'un d'entre eux, nommé Pitṛvartin (HV16.10-11). À leur retour, ils mentirent à leur maître prétextant que la vache avait été tuée par un tigre. Résultat de leur faute, ils furent condamnés à renaître dans des statuts inférieurs (chasseurs, antilopes, oiseaux), mais, fruit de leur dévotion aux *Pitṛ* à chacune de leur renaissance, ils purent conserver le souvenir de leurs vies précédentes et ainsi obtenir un moyen de se libérer à l'avenir du cycle des renaissances (HV16.16). Finalement, ces sept brahmanes retrouvèrent, grâce à leur dévotion envers les *pitṛ*¹³¹, la voie du yoga et parvinrent à se libérer du cycle des renaissances.

śrāddhe ca ye pradāsyanti trīṇ piṇḍān nāmagotrataḥ |
sarvatra vartamānāṃs tān pīṭaraḥ sapitāmahaḥ |
bhāvayīṣyanti satataṃ śrāddhadānena pūjītāḥ || HV12.39

Les *Pitṛ* accorderont toujours opulence et descendance aux humains qui, désireux d'opulence, leur offriront des *śrāddha*. Continuellement honorés par l'offrande de *śrāddha*, les *Pitṛ* et les *Pitāmaha* feront en tout temps prospérer les vivants, qui, à l'occasion du *śrāddha*, leur offriront trois *piṇḍa* en mentionnant leur nom et leur lignée.

129. Voir SAINDON (1995), p.107.

130. HV11.21, traduction SAINDON (1998), p.185 :

tvayā dāyādavān asmi kṛtārtho 'mutra ceha ca |
satputreṇa tvayā putra dharmajñena vipāścītā || HV11.21

En toi j'ai un véritable héritier. Tu m'as fait atteindre mon but en ce monde et dans l'autre, fils vertueux, connaisseur du *dharma*, érudit.

131. En tant que brahmanes, ils avaient sacrifié la vache aux *Pitṛ* (HV16.16) ; en tant que chasseurs, ils honorèrent leurs mère et père (HV16.20) ; en tant qu'antilopes, c'est leur régime de vie purificateur qui leur fait atteindre le souvenir des vies antérieures (HV16.25-27) ; en tant qu'oiseaux, c'est leur vie de *brahmacārin* qui permet à quatre d'entre eux de renaître en brahmanes promis à la libération, tandis que les trois autres, qui ont été séduits par la vie de roi et de ministres, perdront la connaissance de leurs vies antérieures.

Selon SAINDON¹³², le *Pitṛkalpa* résoud la tension et le paradoxe qui existent entre la théorie du *karma*, des renaissances et de la libération et celle du salut par l'exécution des rites et leur perpétuation, notamment celle du culte des *Pitṛ*, c'est-à-dire qu'il réconcilie la voie du renonçant et celle du ritualiste¹³³. Tous les protagonistes du *Pitṛkalpa*, sauf Bhīṣma¹³⁴, ont d'ailleurs d'abord eu un fils avant de s'adonner à la libération¹³⁵.

Ainsi la fonction sotériologique du fils, bien qu'elle ait été remise en cause par les doctrines promouvant le renoncement et la théorie du *karma* et des renaissances, a perduré et s'est même imposée en unissant la libération par la voie des rites et celle par le yoga. Elle se traduit pleinement par la réalisation des rites *śrāddha*, qui ont été largement décrits dans les *purāṇa*.

Purāṇa et śrāddha

Les rites *śrāddha* occupent une place de choix dans la littérature purāṇique, qui leur consacre des chapitres entiers¹³⁶. Sans exclure les autres voies de salut, cette littérature les subordonne à la fonction sotériologique du fils. Si, comme le suggère HAZRA¹³⁷, les *purāṇa* ont une fonction de régulation des masses, il n'est pas étonnant que ces rites se présentent comme un lieu de cohésion des extrêmes. Ici, il ne s'agit pas de canaliser l'attraction que peuvent avoir d'autres courants religieux sur les femmes et les *śūdra*¹³⁸, mais

Mais, comme l'un de ces trois est celui qui leur a tous permis de conserver la mémoire des vies passées en les ayant tous enjoint de sacrifier la vache aux *Pitṛ*, ils recouvreront la mémoire quand les quatre seront libérés, et obtiendront à leur tour la libération par le *yoga* (HV17.7-8 et 11). Pour une analyse philologique du récit, voir l'article intitulé « The Story of the Seven Brahmins in the *Harivaṃśa* » de YOKOCHI (2000), p.525-552.

132. SAINDON (1998), p.157.

133. C'est également le point de vue de SAYERS qui considère le culte aux ancêtres comme le lieu de conciliation de deux sotériologies opposées (voir SAYERS (2013), p.100-108 et le même auteur dans OLIVELLE and DAVIS (2018), p.215-217).

134. Ce sont d'ailleurs cette absence de fils et ce renoncement au mariage qui initient l'intrigue du Mbh et conduisent à la guerre apocalyptique entre les Paṇḍava et les Kaurava.

135. Voir SAINDON (1998), p.94

136. Pour un panorama des chapitres dédiés aux *śrāddha*, voir 11.2, p.571 et 11.2.1, p.572 et suivantes. Voir également SURESHCANDRA (1940) et KĀṆE (1953), vol.4, section III, p.334-515.

137. Voir notamment HAZRA (1975), p.213 :

The brahmanism felt it necessary to make an attempt to reestablish the *varṇāśramadharmā*, the authority of the Vedas and the moral rules among the women, *śūdras* and those members of the upper three castes, who, being influenced by the faith other than Brahmanism, disregarded the Veda and violated the rules of the *varṇāśramadharmā*.

138. HAZRA mentionne plusieurs moyens employés par les auteurs de *purāṇa* pour permettre le contrôle de ces deux catégories de personnes (HAZRA (1975), p.237) :

The control of women and *śūdras* was a very difficult problem. We have already mentioned that the Jains and Buddhists allowed greater freedom and facilities to women and *śūdras* (p. 231). We have also seen how the

de leur présenter ces brahmanes renonçants comme orthodoxes. De même que l'introduction des quatre stades de la vie avait permis aux brahmanes hésitants de concilier leur aspiration au salut et leur obligation sociale et rituelle, les rites *śrāddha* et la bienveillance des *pitr* qu'ils génèrent offrent à tous un espoir d'atteindre aussi la voie des renonçants. La dette congénitale envers les ancêtres assure la stabilité de la société brahmanique, puisqu'elle oblige le père à éduquer son fils conformément au brahmanisme afin qu'il soit capable d'effectuer les rites au moment venu. Débiteur de son père qui l'a sauvé de l'ignorance, il l'élèvera au statut de *Pitr*, mais devra à son tour engendrer un fils et lui enseigner les rites pour atteindre la libération.

Si l'on analyse la place des rituels *śrāddha* dans les *purāṇa* au travers d'une autre fonction attribuée à cette littérature par HAZRA, celle de support économique de la caste des brahmanes¹³⁹, on constate effectivement que ces rites encensent leur statut et leur offre un moyen de subsistance conséquent et régulier. En effet, afin de rassasier les ancêtres dans le monde des *Pitr*, lors des rites *śrāddha*, on offre un banquet aux brahmanes, qui jouent le rôle d'intermédiaires entre ce monde et celui des ancêtres. La fonction de porteur d'offrandes du feu, Agni, est ainsi transférée aux brahmanes eux-mêmes. Réceptacles et vecteurs des offrandes, dépositaires des rites et de leur connaissance, ils deviennent ainsi la pierre angulaire du maintien de la société et du salut des âmes. Dès lors, il apparaît que la mise en avant des rites *śrāddha* dans la littérature purāṇique, sous couvert d'offrir à tout à chacun un au-delà favorable, assure surtout aux brahmanes une stabilité économique, sociale et politique.

On peut alors se demander si la mise en scène du désir d'enfant de la déesse dans le SP contribue, elle aussi, à véhiculer la doctrine de la dette congénitale et du culte des ancêtres, qui permet non seulement de concilier les voies orthodoxes et hétérodoxes du salut, mais aussi d'asseoir le statut social des brahmanes.

4.4 Le désir d'enfant dans le SP

La recherche de l'expression du désir d'enfant et de son traitement dans la société brahmanique a permis de définir les raisons qui motivent ce désir. Il peut s'agir du couronnement du sentiment d'amour unissant un homme et une femme, l'enfant étant la réalisation physique de cette union. Ce peut

authors of the *Purāṇas* tried to check women from accepting asceticism by glorifying the devoted and chaste wives. Other means also were adopted for this purpose. The *Purāṇas* framed stories to show that for women service to their husbands and for the *śūdras* service to the twice born were means of attaining the highest regions.

139. Voir HAZRA (1975), p.244.

être aussi une finalité économique, comme celle d'avoir un héritier à qui transmettre son bien et qui perpétuera le patrimoine. Mais il semble que ce qui domine avant tout dans ce désir d'enfant, c'est la fonction sotériologique du fils. Celle-ci traverse l'ensemble de la littérature des Veda aux *purāṇa*. Le désir d'enfant répond donc à des aspirations individuelles, à des exigences économiques, à des injonctions rituelles, et enfin, à des impératifs spirituels.

Comme on l'a vu, la littérature épique, poétique et théâtrale présente ce désir comme l'expression d'un sentiment profondément et intensément humain. Sa présence dans ces œuvres semble répondre à la nécessité de faire vibrer son lecteur ou son auditeur, de lui faire ressentir le *vātsalyarasa*. Comme d'autres sentiments, l'amour maternel s'y exprime par une réaction physique, la lactation spontanée, tandis que de nombreux autres gestes traduisent, dans ces œuvres, l'amour parental : tenir l'enfant sur ses genoux, lui humer la tête et l'embrasser.

Bien que les *purāṇa* ne soient que rarement considérés comme des œuvres littéraires, il n'en reste pas moins qu'en tant que récits, ils doivent aussi répondre aux exigences de l'intérêt dramatique. Dès lors, mettre en scène le désir d'enfant dans un *purāṇa* peut recouvrir la fonction dramatique de toucher son public et de lui faire ressentir les sentiments du personnage. Étant donné que les *purāṇa* s'adressent à tous, y compris les femmes, raconter le désir d'enfant de la déesse Pārvatī et son parcours peut être un moyen efficace de toucher ce public féminin, de retenir son attention. Mais quel peut en être le but, puisque les bénéfices de l'obtention du fils semblent strictement réservés au père de l'enfant : avoir un digne héritier à qui transmettre son bien et qui perpétuera la lignée, et surtout rembourser sa dette aux ancêtres pour enfin obtenir le salut et atteindre l'immortalité.

Si l'on a vu que les *purāṇa* mettaient en exergue ces deux finalités du fils par la présence en leur sein des généalogies et des rituels *śrāddha*, force est de constater que le SP fait exception sur ces deux points : il ne comporte ni généalogie, ni éloge des rites *śrāddha*. Qui plus est, il entretient des liens étroits avec le courant pāsupata, en dotant notamment certains de ses centres religieux d'une autorité mythologique par la composition de nombreux *māhātmya*. Or ce courant clame l'inutilité de rendre le culte aux ancêtres. Dès lors, se pose la question de la place que ce *purāṇa* accorde au fils, des raisons de cette mise en scène du désir d'enfant de la déesse, de la signification de ce mythe.

Si le SP cultive des liens forts avec le courant pāsupata, il est possible que celui-ci ne fournisse pas seulement un *decorum* mythologique à ses centres de diffusion par le biais des *māhātmya*, mais qu'il soit lui-même un véhicule de la doctrine pāsupata. Auquel cas, la thématique du désir d'enfant pourrait avoir une fonction dogmatique. Constatant d'abord l'absence de généalogies et d'éloge des rites *śrāddha*, puis, la présence avérée dans le SP de liens forts avec le courant pāsupata, et enfin, la récurrence du désir d'enfant dans ce texte, il apparaît nécessaire de déterminer quelle est la position tenue par

ce texte vis-à-vis du fils et d'évaluer quelle forme de salut il prône.

Pour cela, je propose d'analyser les récits traitant du désir d'enfant dans ce *purāṇa* et en offre tout d'abord un panorama.

4.4.1 L'histoire de la déesse, un cycle englobant

Le cycle de la déesse, si l'on peut ainsi nommer l'ensemble des récits qui mettent en scène la déesse Pārvatī dans le SP ¹⁴⁰, débute au chapitre SP9 pour se clôturer au chapitre SP162. Bien que discontinu, ce cycle englobe la quasi-totalité du texte et semble constituer et délimiter le corps commun aux trois recensions du SP ¹⁴¹. En relatant la naissance de Skanda, le chapitre SP163 semble suggérer que le cycle de la déesse a pour finalité la naissance du fils de Śiva. Il serait alors tentant de voir dans cette structure du récit une justification du titre donné au *purāṇa* par un parallélisme de construction avec l'intrigue du *Kumārasaṃbhava* (KS) de Kālidāsa. Cependant, si l'acmé du KS est l'ascèse extrême de Pārvatī pour obtenir Śiva et si son dénouement final est l'union du couple pour concevoir Skanda, le SP se focalise, lui, sur un autre sujet. En effet, dès le treizième chapitre ¹⁴², Pārvatī a déjà réalisé l'ascèse qui lui permet d'obtenir Śiva comme époux et il ne reste plus qu'à concevoir Skanda.

4.4.2 Le désir explicite d'avoir un enfant

Or c'est ici que réside une des originalités de l'histoire de la déesse dans le SP ¹⁴³. Pārvatī désire ce fils de manière explicite, et ce, avant que son union

140. Le découpage des chapitres en cycles narratifs dans le SP a été introduit dès le volume 1 (ADRIAENSEN et al. (1998), p.59). Pour un panorama des cycles narratifs dans le SP, se reporter à l'appendice F, p.806.

141. En effet, les trois recensions du SP partagent un texte commun jusqu'au chapitre SP162, puis les recensions R et A ajoutent un certain nombre de chapitres avant de reprendre le cours de la recension S avec les chapitres SP_{Bh}163 à 173. Les chapitres SP_{Bh}174 à 183 enseignant le *pāśupatayoga* ne sont présents que dans la recension S d'après l'appendice de HARIMOTO (voir BAKKER (2004), p.47). Sur ce point, on se reportera au chapitre 1, p.46.

142. Les chapitres SP9-SP11 relatent les naissances successives de Devī : elle naît tout d'abord de la bouche de Śiva en tant que Svarnākṣī, puis renaît en tant que fille de Dakṣa, sous le nom de Satī, et devient, enfin, fille de Himavat et de Menā, prenant les dénominations d'Umā, Aparṇā et enfin Pārvatī. Le cycle dédié à la déesse se poursuit au chapitre SP12 en narrant l'ascèse à laquelle elle se soumet afin d'obtenir Śiva comme époux. Dans ce chapitre, Śiva lui apparaît sous l'apparence d'un nain difforme pour tester sa dévotion, puis la soumet à un second test dans lequel elle offrira tous les mérites de son ascèse pour sauver un enfant des crocs d'un crocodile. Le chapitre suivant raconte le *svayaṃvara* de Pārvatī qui deviendra enfin l'épouse de Śiva. Ces chapitres seront analysés en 8.1.4, p.323, 8.2, p.332 et 8.3, p.355.

143. Le désir d'enfant en amont de l'union est une nouveauté introduite par le SP, tandis que d'autres points sont des originalités dans la réécriture de passages connus, comme le double test auquel est soumise la déesse avant d'obtenir Śiva ou son *svayaṃvara* (Sur ce

avec Śiva ne soit interrompue par les dieux¹⁴⁴. Au chapitre SP34, suite à une moquerie de son époux, elle décide d’entreprendre une nouvelle ascèse, qui a un double but : devenir mère et avoir une carnation claire. Au chapitre SP55, Brahmā lui accorde cette double faveur. Alors au chapitre SP58, sous l’effet de la joie ressentie à l’idée d’avoir bientôt un fils, Pārvatī se défait de sa peau noire, de laquelle naît Kauśikī. Ce n’est qu’au chapitre SP72, qu’elle peut enfin s’unir à Śiva pour concevoir cet enfant tant désiré. Le récit reprend alors son cours habituel, puisque les dieux interrompent le coït divin, ce qui provoque la malédiction de Pārvatī. Alors qu’elle avait accompli une ascèse extrême pour obtenir un fils, elle s’en trouve privée. Plus tard, au chapitre SP112, Pārvatī convoite toujours le statut de mère et voyant un arbre *aśoka*, s’imagine en devenir la mère avec l’accord de Śiva. Enfin, aux chapitres SP158 à SP162, instruite de la prescription d’adoption de l’arbre, la déesse procède à la cérémonie et devient mère de cet *aśoka*. Elle se dit alors apaisée de son désir d’enfant. Ainsi, du chapitre SP34 au chapitre SP162, le cycle de la déesse met en scène le désir d’enfant et sa résolution, d’abord par la réalisation d’une ascèse extrême, puis par l’adoption d’un arbre. Ces deux récits, l’ascèse pour obtenir un fils et l’adoption de l’arbre *aśoka*, sont deux nouveautés introduites par les auteurs du SP dans la mythologie de la déesse.

4.4.3 D’autres récits sur le désir d’enfant

Bien que nouveautés, ces deux récits ne sont pas isolés dans le SP et sont, par leurs thématiques, intimement liés à d’autres. Dès le chapitre introductif, le SP se présente comme une réponse au mal d’enfant : Vyāsa en proie au chagrin d’avoir perdu son fils Śuka qui a atteint la libération, obtient une vision apaisante de Śiva. Lors de celle-ci, Sanatkumāra lui aurait récité pour la première fois le contenu du SP. Ainsi, si la vision de Śiva est capable d’ôter le chagrin de Vyāsa, le contenu du SP qui lui a été révélé à cette occasion peut, sans doute, en être la cause.

passage, on se reportera en particulier à BAKKER (1996)). Ces points d’originalité seront traités en 8.2, p.332 et 8.3, p.355.

144. Le désir d’enfant de la déesse n’est qu’implicite dans les récits épiques, tandis qu’il n’est même pas exprimé dans le KS. Dans les épopées, on déduit la puissance de ce désir de la malédiction qu’elle prononce envers les dieux et la terre quand son union avec Śiva est interrompue (Rām 1.35.20-22 et Mbh 13.83.48-51). Cette malédiction est reprise dans le chapitre SP72. STAIGER (2017), p.30, s’interroge sur le bien-fondé de sa présence. En effet, dans les versions épiques, elle se justifie car les dieux privent Pārvatī du fils et la terre recevra la semence de Śiva. Or comme ici, la terre ne reçoit plus la semence, cette malédiction semble incongrue ou quelque peu superflue. STAIGER interprète la réaction de Pārvatī, comme une mise en exergue de son caractère égoïste, imprévisible et dangereux, interprétation qui traduit, à mon sens, une mécompréhension de la signification de l’ensemble du chapitre SP72. En réalité, cette privation du fils et la malédiction qui la met en scène sont une nécessité dans la réalisation du cycle de la déesse, je m’en expliquerai au chapitre 8.6, p.409, voir en particulier le point 8.6.2, p.423.

Le chapitre SP3 inaugure, quant à lui, la thématique de l'identité du père et du fils, puisque Brahmā obtient un fils semblable à son père, Śiva. Ensuite, deux cycles traitent du moyen d'obtenir un fils et des conséquences de son obtention. Le cycle de Vasiṣṭha, SP15-SP19, relate l'ascèse de ce sage pour obtenir un fils semblable à lui-même, son chagrin quand il le perd, sa joie quand il le retrouve en la personne de son petit-fils, Parāśara, et enfin l'ascèse de ce dernier pour obtenir à son tour une descendance, en la personne de Vyāsa. Dans le cycle suivant (SP20-SP25), on retrouve les mêmes motifs que dans le précédent : l'ascèse de Śilāda pour obtenir un fils semblable à lui-même, la joie à la naissance du fils, Nandin, et le chagrin à l'annonce de sa mort.

Le cycle dédié aux enfers, SP35-SP52, contient deux histoires qui abordent le thème des fils qui sauvent leurs pères des enfers, celle de Sukeśa et celle de Kāṣṭhakūṭa. Enfin, deux autres récits portant sur les relations père-fils sont extrêmement proches du contenu du *Pitr̥kalpa* (PK) du *Harivaṃśa* et trouvent une réécriture dans le SP : l'inversion des pères et des fils et la légende des sept brahmanes. Le premier, qui, dans le SP, est l'enseignement que reçoit Sukeśa de ses ancêtres, explique, dans le PK, l'origine des *Pitr̥* et légitime la préséance du culte des ancêtres sur celui des dieux¹⁴⁵. Le second est inséré dans le SP pour justifier la présence de Somanandin auprès de Pārvatī, lors de son ascèse pour avoir un fils. Cette légende des sept brahmanes réconcilie, dans le PK, voie des renonçants et voie des ritualistes, notamment par la glorification du culte des ancêtres¹⁴⁶. Or, comme vu précédemment, tout en affirmant que seul un véritable fils sauve le père des enfers, le SP s'illustre par son absence d'éloge des rites *śrāddha*. Se pose alors la question du but et de la fonction de l'insertion de ces deux légendes dans le SP.

La répartition de l'ensemble des récits précédemment mentionnés montre qu'ils encadrent le parcours de la déesse : le cycle de Vasiṣṭha et celui de Nandin, précèdent la décision de pratiquer l'ascèse pour avoir un fils ; les histoires de Sukeśa et de Kāṣṭhakūṭa interviennent durant le temps où elle l'accomplit et enfin, celle des sept brahmanes suit la proclamation de la promesse d'avoir un fils. La cohérence thématique de ces récits, ainsi que leur enchevêtrement dans le cycle de la déesse invitent à les inclure à l'analyse du traitement du désir d'enfant par les auteurs du SP.

4.4.4 Un désir persistant malgré des naissances et des adoptions

Enfin, d'autres événements demandent à être considérés, car bien qu'en dehors du cycle de la déesse, ils lui sont associés. Il s'agit de l'adoption

145. Ce récit correspond à HV12.21-41. Voir SAINDON (1998), p.135-136.

146. Voir l'argumentation de SAINDON (1998), p.152-162.

d'Uśanas, mentionné au vers SP11.33, de celle de Nandin au vers SP22.20, et de l'affiliation de Kubera à Pārvatī au vers SP29.145. Ces trois éléments font de la déesse une mère, bien avant l'expression de son désir d'enfant au chapitre SP34. On se demande alors ce que signifie être mère pour la déesse et pourquoi on lui affine ces personnages.

De même, la naissance de Kauśikī au chapitre SP58, celle d'Andhaka au chapitre SP73 et son adoption par Devī au chapitre SP_{Bh}157, ayant lieu après la promesse d'avoir un fils, auraient pu aussi contenter son désir d'être mère. Comme cela n'est pas le cas, il faut supposer un autre but à ces maternités et comprendre pourquoi seule l'adoption de l'*aśoka* parvient à apaiser la déesse, pourtant déjà mère adoptive de plusieurs enfants.

Pour finir, il aurait été idéal d'inclure à la réflexion et à l'analyse du désir d'enfant dans le SP, deux autres récits de maternité de la déesse, les naissances de Vināyaka et d'Udakasevikā, qui se rencontrent uniquement dans les recensions R et A, réécritures postérieures à la recension S. Cependant, pour le faire, il aurait fallu produire une édition de ces deux récits, ce qui n'a pu être réalisé. Lorsque cela sera fait, on pourra se demander si ces naissances participent à la même fonction que les autres récits de maternité ou si elles poursuivent un autre but, d'autant qu'elles sont le fruit d'autres auteurs.

Ainsi trois groupes de récits en lien avec le désir d'enfant traversent le SP de part en part, ainsi que son organisation en cycles narratifs¹⁴⁷ :

1. les récits directement en lien avec le cycle de la déesse et son désir d'enfant,
2. les récits ponctuels autour de la paternité,
3. les récits affilant des personnages à Devī, avant, pendant et après son ascèse pour avoir un fils.

Chacun d'entre eux semble s'adresser à un public différent, ou du moins répondre à des problématiques différentes. Le premier, en mettant en scène le désir explicite de maternité de la déesse et son aboutissement des plus surprenants, l'adoption d'un arbre, semble s'adresser au public féminin, tandis que le deuxième groupe, succession de récits de sages pratiquant l'ascèse pour avoir un fils, paraît destiné à un public masculin.

Au vu de cette différence de public, on peut se demander si ces deux groupes traitant respectivement des désirs de paternité et de maternité se répondent, s'ils traitent de la même problématique et s'ils y apportent les mêmes réponses. Au vu de l'absence d'éloge des rites *śrāddha* dans le SP et des liens forts qu'il entretient avec le courant *pāśupata*, se pose la question du reflet, dans ces récits, de la doctrine de ce courant qui juge le culte aux

147. Pour un panorama de ces récits à l'intérieur des cycles narratifs du SP, on se reportera à l'appendice G, p.808.

ancêtres inutile. Dans cette perspective, si les récits de désir de paternité s'adresse à un public masculin, il explicite peut-être l'inutilité du culte aux ancêtres, mais alors il faudra justifier pourquoi le SP se fait le relais de l'étymologie sémantique du mot *putra* qui clame la fonction sotériologique du fils. De la même manière, si le mythe de la déesse en mal d'enfant vise un public féminin, il faudra s'interroger sur le discours qui y est tenu : le SP encourage-t-il les femmes à vouloir à tout prix un fils ou, au contraire, à y renoncer ? Leur offre-t-il, par l'adoption de l'arbre, un moyen de se soustraire à cette obligation ou leur propose-t-il autre chose par ce rituel ?

Comme le troisième groupe inclut un certain nombre de personnages à la famille śivaïte tout au long du SP, y compris dans ses réécritures, il semble contribuer à un procédé narratif d'inclusion permettant aux auteurs successifs d'introduire de nouveaux éléments dogmatiques.

Dans tous les cas, pour répondre à ces questions et asseoir ces hypothèses, il est nécessaire de présenter en détail ce qu'est la doctrine *pāsupata*, d'établir les liens que le SP entretient avec elle et de d'évaluer la possibilité de considérer les *Pāśupatasūtra* et le *Pañcārthabhāṣya* de Kaunḍinya (PABh) comme un hypotexte du SP, c'est-à-dire un texte le précédant, ayant influé sur sa composition et pouvant être considéré comme une « source »¹⁴⁸.

Conclusion

Les sources consultées, bien qu'elles ne présentent qu'un échantillon de témoignages, esquissent un panorama des diverses expressions du désir de paternité et de maternité dans la société et à l'époque de la composition du SP. Ce panorama fait ressortir les raisons qui motivent ce désir et les implications qu'il génère. Plusieurs fonctions au désir d'enfant, voire à la nécessité d'avoir un fils, ont pu être dégagées, fonctions qui diffèrent selon la nature des sources consultées : réalisation personnelle, consécration du couple, obtention d'un héritier, perpétuation de la lignée, paiement de la dette aux ancêtres ou encore atteinte du salut.

Les œuvres fictionnelles mettent en scène un désir d'enfant viscéral et irrationnel, révélant la puissance de l'amour maternel et paternel dont peuvent faire preuve les protagonistes. L'enfant y apparaît comme la consécration de l'amour du couple. Cependant, le revers de la puissance de l'amour maternel et paternel est l'intensité du chagrin ressenti en cas de perte ou d'absence d'enfant. Ces œuvres associent donc l'enfant au bonheur et pointent le caractère profondément humain de ce désir de paternité et de maternité.

Dès lors, il n'est pas étonnant de trouver dans l'ensemble de la littérature religieuse et médicale tout un attirail de méthodes, procédures ou formules

148. GENETTE (1982), p.13, définit l'hypertextualité comme « toute relation unissant un texte B (que j'appellerai hypertexte) à un texte antérieur A (que j'appellerai, bien sûr, hypotexte) sur lequel il se greffe d'une manière qui n'est pas celle du commentaire ».

pour s'assurer la naissance d'un enfant, sa bonne santé et sa survie au-delà de celle de ses parents. Tous ces procédés entretiennent des liens plus ou moins forts avec des pratiques religieuses (rites, *mantra* ou ascèse) et la plupart d'entre eux se focalisent sur le désir d'avoir un fils.

Cette focalisation sur le fils s'explique par l'organisation patriarcale et en *varṇa* de la société brahmanique, qui exige un fils afin de poursuivre la lignée et préserver biens et pouvoir. La littérature fictionnelle, épique et juridique, ainsi que les témoignages épigraphiques, mettent en exergue cette fonction sociale, patrimoniale et politique du désir d'enfant. Le fils doit être issu d'une union conforme aux règles du *dharma* pour pouvoir être un digne héritier et assurer la prospérité de la lignée. Cependant, y compris dans la littérature juridique, la nécessité d'un héritier est subordonnée à une exigence transcendante : le remboursement de la dette envers les ancêtres. Avoir un fils n'est pas seulement la réalisation d'un désir viscéral et la réponse à une exigence sociale, mais remplit une fonction supérieure et transcendante, une fonction sotériologique en assurant à son père une existence pérenne dans l'au-delà.

Bien que le salut par le fils ait été remis en cause dans certaines *Upa-niṣad* et certains courants religieux, comme la doctrine pāśupata, il semble avoir trouvé un lieu de grande diffusion dans la littérature purāṇique, qui se caractérise par la présence en son sein de nombreuses généalogies et de chapitres entiers consacrés à la réalisation des rites *śrāddha*.

Étant donné que la fonction sotériologique du fils est encensée dans la littérature purāṇique, cela aurait pu expliquer la présence du désir d'enfant de la déesse dans le SP. Cependant, les bénéfices du salut par le fils profitant uniquement au père, ils ne peuvent justifier la focalisation sur le désir de maternité de la déesse qui structure le SP. Par ailleurs, ce *purāṇa* ne contient aucune généalogie et aucun chapitre consacré aux rites *śrāddha* et entretient des liens étroits avec le courant pāśupata, qui clame l'inutilité du culte aux ancêtres et prône comme unique voie de salut, la grâce de Śiva. Dès lors, la thématique du désir d'enfant dans le SP doit poursuivre un autre but que l'assise des rituels *śrāddha*, un objectif en lien avec la doctrine pāśupata.

Chapitre 5

Le SP et le courant pāśupata

Évoquer les liens que le SP entretient avec le courant pāśupata n'est pas en soi une nouveauté. De nombreux auteurs, comme BISSCHOP (2006) et BAKKER (2014), ont largement montré que le SP contenait en son sein de nombreux *māhātmya* de centres pāśupata et que le SP offrait des informations cruciales pour comprendre l'évolution de ce courant, notamment par la liste de ses disciples. Cependant, étant donné que les derniers chapitres du SP consacrés au *pāśupatayoga* n'ont pas encore été édités, il n'est pas possible de déterminer dans quelle mesure le discours du SP est en adéquation avec la doctrine exposée dans les *Pāśupatasūtra* commentés par Kauṇḍinya.

Le panorama sur le désir d'enfant proposé dans la chapitre précédent a mis en valeur le rôle fondamental que la littérature purāṇique a eu dans la réaffirmation de la fonction sotériologique du fils et dans l'institution des rituels *śrāddha*. Ces conclusions auraient pu expliquer la prégnance du désir d'enfant dans le SP. Pourtant, ce dernier ne contient aucun chapitre portant sur les rites *śrāddha*, ni aucune généalogie. Ses liens avérés avec le courant pāśupata, qui prône l'inutilité du culte aux ancêtres, conduisent à s'interroger sur le but poursuivi par les auteurs par la mise en scène récurrente de désirs de paternité et de maternité.

Par sa nature purāṇique qui en fait une œuvre orthodoxe, exotérique et syncrétique, le SP ne semble absolument pas une œuvre propice à la diffusion de la doctrine pāśupata, qui est, elle, hétérodoxe, ésotérique et sectaire. Cependant, pour expliquer la récurrence du désir d'enfant et son traitement dans le SP, j'explorerai la possibilité de voir un discours doctrinal pāśupata dans les mythes du SP.

Afin de justifier cette hypothèse de lecture, j'introduirai dans un premier temps le courant pāśupata et les textes fondamentaux qui en exposent la doctrine. Je présenterai ensuite les relations que le SP entretient avec ce courant, telles qu'elles ont été mises au jour par mes prédécesseurs. Puis, m'appuyant sur un hymne appartenant au corpus doctrinal pāśupata, je développerai ce qu'impliquerait de lire le SP comme une forme d'exégèse des

textes doctrinaux pāśupata. Enfin, j’expliquerai comment il est possible de concilier la nature purāṇique du SP avec une éventuelle fonction d’exposition et de diffusion de la doctrine pāśupata.

5.1 Présentation du courant pāśupata

Le courant pāśupata est une forme de śivaïsme initiatique, appartenant à l’*atimārga*¹, ce qui signifie que, théoriquement il n’est accessible qu’à des ascètes qui ont pour unique but la libération². Ses adeptes ont pour divinité d’élection Śiva-Paśupati. Les plus anciens témoignages épigraphiques attestant l’existence de ce courant datent de la deuxième moitié du IV^{ème} siècle³. Cependant, parmi les textes exposant la doctrine de ce courant⁴, le plus ancien disponible à ce jour est un ensemble d’aphorismes, les *Pāśupatasūtra* (PS), daté généralement du II^{ème} siècle de notre ère. Il est accompagné d’un commentaire, le *Pañcārthabhāṣya* de Kauṇḍinya (PABh), composé, lui, aux alentours de 400 à 550⁵. Étant donné que ces aphorismes et leur commentaire représentent le texte fondateur et sont la référence doctrinale existant avant la composition du SP, j’exposerai tout d’abord l’essence du courant

1. Sur la définition des termes *atimārga* et *mantramārga*, voir SANDERSON (1988), p.664, mais aussi SANDERSON (2006), p.160-163. Pour une définition des différents courants du śivaïsme, on consultera la synthèse de SANDERSON (2015). Pour une définition du système pāśupata par son opposition au śivaïsme āgamique, voir SANDERSON (2006), p.147-148.

2. Sur l’usage du terme *atimārga* en contexte et hors contexte *mantramārga*, on consultera BISSCHOP (2020).

3. Inscriptions de Bāgh et Mathurā, éditées dans RAMESH and TEWARI (1990), citées par BISSCHOP and GRIFFITHS (2003), note 37 p.322 et ACHARYA (2013), note 1 p.101.

4. Parmi la littérature exposant cette doctrine, on citera :

- la *Gaṇakārikā* (GK) de Haradatta et son commentaire, la *Ratnaṭikā* (RT) de Bhāsarvajña, ensemble daté entre 800 et 900 par HARA (2002) p.169 et édité par DALAL (1966),
- les découvertes récentes de quatre manuels de rituels attribués à Gārgya (*Samskāra-vidhi*, *Pātravidhi*, *Prāyaścittavidhi*, *Anteṣṭividhi*, voir SANDERSON (2015), p.12),
- quatre courts textes édités à la suite de la GK (DALAL (1966)), dont le dernier, composé de sept vers, indique que l’enseignement du *pañcārtha* a été donné par Śiva à la demande de Gaurī dans le *Skandapurāṇa* (voir SANDERSON (2015), p.13)
- et le *Pampāmāhātmya*.

De nombreux *purāṇa* contiennent des sections enseignant le *pāśupatayoga* (voir BISSCHOP and GRIFFITHS (2003), note 21 p.319, pour une liste non exhaustive). Sur les références purāṇiques aux pāśupata comme courant hérétique ou orthodoxe, voir HARA (1966), p.71-120.

5. SANDERSON qualifie les PS de « texte fondateur » (voir SANDERSON (2015), p.12) et propose le deuxième siècle pour les PS et une composition du commentaire entre 400 et 550. La première estimation de datation des deux textes, PS et PABh, a été donnée par leur éditeur SASTRI (SASTRI (1940), p.15-16) : il proposait une fourchette de 100 à 200 pour le PS, et celle de 400 à 600 pour le PABh (datation reprise par HARA (2002), p.169).

pāśupata à travers eux⁶. Je présenterai ensuite brièvement l'évolution de ce courant et ce qu'on en sait notamment par les témoignages épigraphiques.

5.1.1 Une observance en cinq étapes

Les *Pāśupatasūtra* (PS) et leur commentaire (PABh) présentent un système reposant sur cinq principes⁷, nombre qui leur a valu le nom de système des cinq principes (*pañcārtha*). Le but ultime de cette doctrine est d'atteindre l'union permanente avec Śiva, ce qui se traduit non seulement par l'obtention de la cessation des souffrances (*duḥkhānta*), mais aussi par celle de certaines qualités divines⁸. L'aspirant, par la grâce de Śiva, partage l'état même de Śiva et devient un deuxième Śiva, un *ganapa*⁹.

Pour ce faire, l'aspirant pāśupata doit suivre une observance qui se déroule en cinq étapes¹⁰, dont une vue synoptique dans le PABh est donnée dans le tableau TAB.5.1, p.149¹¹. Lors de la première étape, l'aspirant (*sādhaka*) se retire du monde et doit vivre dans un temple ou auprès de son maître¹². Nu ou vêtu d'un seul vêtement, portant ses marques sectaires¹³, il doit chaque jour se purifier par un bain de cendres, dormir dans les cendres¹⁴, honorer Rudra par un ensemble d'actes que sont le rire, le chant, la danse, le meuglement du taureau, la salutation (*namaskāra*) et le murmure (*japya*)¹⁵. Par ce biais, il combat l'ignorance et doit atteindre la pureté d'esprit.

Une fois cette étape accomplie, l'aspirant quitte ses marques sectaires,

6. De la lecture disjointe des *sūtra* et de leur commentaire se dégage une première évolution du dogme. Comme l'ont montré ACHARYA (2013) et BISSCHOP (2014), le śivaïsme pāśupata était initialement représenté par des Māheśvara se conformant au vœu du taureau (*govrata*), puis la doctrine a été réorganisée par Kauṇḍinya, qui a défini cinq étapes pour l'observance.

7. Voir le résumé de la doctrine pāśupata donné par ACHARYA (dans GOODALL and RASTELLI (2013), p.460) :

This system is named *pañcārtha* because of the dogma based on five principles of effect, cause, prescribed rules, union, and the end of suffering. The *pañcārtha* followers believed in an ideological and ritualistic system that ordained sets of prescribed rules (*vidhi*) in order to secure union (*yoga*) with the Lord, who is the cause (*kāraṇa*) of everything in all worlds (*kārya*), and reach the end of suffering (*duḥkhānta*).

8. Cette particularité est mise en avant par CHAKRABORTI (1970), p.30.

9. Sur le statut de second Śiva, voir BISSCHOP (2005b), note 78 p.541.

10. Sur l'introduction des cinq étapes par Kauṇḍinya, on se réferra à BISSCHOP (2014).

11. Je ne présente ici l'observance que telle qu'elle est définie dans les PS et son PABh. En effet, celle-ci a, bien entendu, évolué et se présente quelque peu différemment dans la GK et la RṬ. Pour observer ces différences, on se reportera à HARA (2002), p.169-181 et en particulier aux tableaux p.178-179.

12. Voir PS1.7 *āyatanavāsī*.

13. Voir PS1.6 *liṅgadhārī*, PS1.10 *ekavāsāḥ* et PS1.11 *avāsā vā*.

14. Voir PS1.2 *bhasmanā triṣavaṇaṇ snāyīta* et PS1.3 *bhasmani śayīta*.

15. Voir PS1.8 *hasitagītanṛttadumḍumkāranamaskārajapyopahāreṇopatiṣṭhet*.

ainsi que le temple¹⁶. Retournant dans le monde ordinaire¹⁷, il doit vivre de ce qu'on lui offre et dissimuler son savoir et ses aspirations pāsupata, y compris dans ses propos¹⁸. Afin de se purifier et d'épuiser l'ensemble des péchés commis dans cette vie et les précédentes, l'aspirant doit se soumettre à la pratique du déshonneur. En se comportant comme un homme fou, il doit subir les accusations des autres¹⁹. Cette pratique repose sur le concept de transfert de mérite. L'aspirant, ayant caché ses vœux et se comportant comme un fou, provoque dégoût et dédain chez ceux qu'ils croisent²⁰. Les accusations que ces derniers portent à son égard sont donc faites à tort. Les accusateurs commettent ainsi une faute et perdent du mérite, tandis que l'aspirant en gagne. Par ce transfert de mérite des accusateurs vers l'aspirant, ce dernier détruit ses péchés en les déléguant à ses détracteurs²¹, atteint l'épuisement de ceux-ci et obtient le *tapas*²².

Il doit ensuite se retirer du monde, en vivant dans une demeure inhabitée, une grotte ou tout lieu retiré²³. Se sustentant d'aumônes, il vit comme un ruminant, vache ou cerf²⁴. Il doit répéter mentalement des hymnes et méditer sur la divinité²⁵, qu'il porte constamment en son cœur²⁶. Ayant combattu l'inconstance des sens, il domine ses sens et est constamment avec la divinité.

Alors, il change de lieu pour vivre dans les champs de crémation²⁷. Il peut se nourrir de tout ce qu'il trouve²⁸. Pour atteindre l'union complète avec la divinité et être absorbé en lui²⁹, il doit se souvenir en permanence de Śiva.

Une fois ce stade atteint, il doit attendre la grâce de Śiva³⁰ qui rendra

16. Voir PS3.1 *avyaktalīngī*.

17. Voir PS3.4 *sarvabhūteṣu* et PS3.5 *paribhūyamānās caret*.

18. Voir PS4.1 *gūḍhavidyā tapānantyāya prakāśate*, PS4.2 *gūḍhavrataḥ*, PS4.3 *gūḍhapa-vitravāṇiḥ*.

19. Voir PS3.11 *pretavac caret*.

20. Voir PS3.5-PS3.19 et PS4.8 *unmatto mūḍha ityevaṃ manyante itare janāḥ*.

21. Voir PS3.6-PS3.9.

22. Sur la notion de transfert de mérite, on pourra consulter HARA (2002), p.105-138. Sur le concept de pureté et de purification, on pourra se reporter à HARA (2002), p.57-66. Sur la pratique du déshonneur, on pourra consulter INGALLS (1962).

23. Voir PS5.9 *śūnyāgāraguhāvāsī*.

24. Voir PS5.18 *godharmā mṛgadharmā vā*. Sur la signification du comportement bovin dans les PS, on se reportera à l'analyse d'ACHARYA (2013), qui montre que cette attitude dérive du *govrata*. Voir également la recherche d'éléments védiques dans les PS exposée par BISSCHOP (2018).

25. Voir PS5.21 *ṛcam iṣṭām adhīyīta gāyatrīm ātmantritaḥ*, PS5.22 *raudrīm vā bahurūpīm vā*, PS5.24 *omkāram abhidhyāyīta*.

26. Voir PS5.25 *hṛdi kurvīta dhāraṇām*.

27. Voir PS5.30 *śmaśānavāsī*. Selon le commentaire de Kauṇḍinya, cela peut être dans un lieu ouvert au pied d'un arbre. Se reporter à la note 25, p.220.

28. Voir PS5.32 *yathālabdhopajīvakaḥ*.

29. Voir PS5.33 *labhate rudrasāyujyam*.

30. Voir PS5.40 *apramādī gacched duḥkhānām antam iśaprasādāt*.

cette union permanente³¹ en lui offrant la fin des souffrances³² et le statut de *mahāgaṇapati*³³. Celui-ci se caractérise par l’acquisition des qualités divines, celles du Seigneur Mahādeva qui font de l’ascète pāsupata un équivalent du dieu. Cependant, résident entre lui et le dieu quelques différences : par exemple, là où l’omniscience est innée pour la divinité, elle est acquise pour le *siddha*³⁴. L’ascète accompli devient alors un *mahāgaṇapati*, un gardien des âmes liées. Dès que l’union (*yoga*) commence, l’aspirant acquiert progressivement les qualités divines :

- la capacité de voir, d’entendre, de penser à et de connaître des objets à distance (*5 dūradarśaṇaśravaṇamananavijñānāni cāsyā pravartante* PS1.21)
- l’omniscience (*sarvajñāḥ* PS1.22)
- la capacité d’être rapide comme la pensée (*manojavitvam* PS1.23)
- la capacité de métamorphose (*kāmarupitvam* PS1.24)
- le fait d’être dépourvu de sensations (*vikaraṇa* PS1.25)

Cette capacité d’avoir l’état divin (*dharmitvam ca* PS1.26) recouvre, en outre, la possession des propriétés suivantes :

- la capacité de tout contrôler et celle d’être incontrôlable (*sarve cāsyā vaśyā bhavanti | sarveṣāṃ cāvaśyo bhavati |* PS1.27-28)
- la capacité de soumission et l’impossibilité d’être soumis (*sarvāṃś cāviśati | sarveṣāṃ cānāveśyo bhavati |* PS1.29-30)
- la capacité de tuer et l’impossibilité d’être tué (*sarve cāsyā vadhyā bhavanti | sarveṣāṃ cāvadhyo bhavati |* PS1.31-32)
- l’absence de peur (*abhītaḥ* PS1.33)
- l’impérissabilité, l’absence de maladie (*akṣayaḥ* PS1.34)
- l’absence de vieillesse, éternelle jeunesse (*ajaraḥ* PS1.35)
- l’immortalité (*amaraḥ* PS1.36)
- l’absence d’obstacles (*sarvatra cāpratihata gatir bhavati* PS1.37)³⁵

La liste de ces qualités et de ces propriétés divines se clôt sur cette affirmation :

ity etair guṇair yukto bhagavato mahadevasya mahāgaṇapatir bhavati || PS1.38

Pourvu de ces qualités du seigneur Mahādeva, il devient un *mahāgaṇapati*.

31. Voir PS5.46 *sadā* et PS5.47 *śivaḥ*.

32. Voir PS5.40, cité note 30, p.147.

33. Voir PS1.38 *ity etair guṇair yukto bhagavato mahadevasya mahāgaṇapatir bhavati*.

34. Voir BISSCHOP (2005b), p.542-543.

35. La traduction donnée pour chacune des qualités et des propriétés tente de prendre en compte le sens que Kauṇḍinya donne à ces *sūtra* dans son commentaire.

Le commentaire de ce *sūtra* par Kauṇḍinya, commentaire rendu accessible par l'édition de ce passage par BISSCHOP (2005b), indique qu'il faut comprendre qu'il devient un second Śiva, un seigneur des multitudes d'âmes liées³⁶.

Étape	<i>lābha</i> chose obtenue	<i>mala</i> nature de l'impureté	<i>upāya</i> moyen d'obtention	<i>deśa</i> lieu de l'étape
1	<i>vidyālabha</i>	<i>ajñāna</i>	<i>vāsa</i>	<i>vāsārtha</i>
2	<i>tapaso lābha</i>	<i>adharmā</i>	<i>dhyāna</i>	<i>loka</i>
3	<i>devanityatva</i>	<i>viśayābhyaśa</i>	<i>akḥilakaraṇa- nīrodha</i>	<i>śūnyāgāra</i>
4	<i>yoga</i>	<i>sthīteralābha</i>	<i>smṛti</i>	<i>śmaśāna</i>
5	<i>guṇapravṛtti</i>	<i>anaiśvarya</i>	<i>prasāda</i>	<i>rudra</i>

TAB. 5.1 – Les cinq étapes de l'observance dans la partie versifiée du PABh (HARA (2002), p.179)

5.1.2 Un brahmanisme hétérodoxe et ésotérique

Ainsi la doctrine pāśupata vise un but transcendant (*atigati*), une union permanente avec Śiva³⁷. Ce but est atteignable par des rituels tout aussi

36. Voir la traduction proposée par BISSCHOP (2005b), p. 536 et 543 :

*mahāgaṇapatir bhavati |
atra mahāgaṇo nāma paśugaṇaḥ | tasyāvaśyānāveśyaḥ patir bhavati | patiḥ pālana
pālayitvā*

HE BECOMES A LORD OF THE GREAT MULTITUDE.

Here *mahāgaṇa* is a multitude of bound [souls]. Of that [multitude] he becomes the uncontrollable and impenetrable lord. *pati* indicates guarding : [it means in fact] a guard.

37. BISSCHOP (2020), p.17, souligne la concordance entre ce but transcendant et la désignation de ce type de śivaïsme par le terme *atimārga* :

The name Atimārga was well chosen, however, for the Pāśupata ascetics adhered to what they called the Atyāśrama “Outer Discipline,” by which they indicated that they were beyond the four disciplines (*āśrama*) that define orthodox Brahmanism.

transcendants : le don suprême, *atidāna*, le sacrifice suprême, *atiyajana*, et l'ascèse suprême, *atitapas*³⁸. En effet, ce courant a pour particularité de ne pas recourir au sacrifice au feu³⁹ et de considérer l'*agniṣṭoma* comme un sacrifice faux et inutile, de contester la pratique du don et de la juger inefficace, et enfin, d'affirmer l'inutilité du culte des dieux et des ancêtres, puisque ceux-ci sont contenus en Śiva, cause de tout. L'obtention du but ultime, qui signifie l'extraction du cycle des renaissances, ne requiert pour l'aspirant rien d'autre que son corps qu'il soumet à l'observance⁴⁰. Ce courant propose donc une sotériologie particulière, qui rejette la fonction sotériologique du fils et l'efficacité des rituels brahmaniques. Il peut, pour ces raisons, être qualifié d'hétérodoxe.

Bien qu'hétérodoxe, il n'en est pas moins brahmanique, puisque l'aspirant et son maître doivent tous deux être brahmanes⁴¹. Ils doivent même

38. Voir HARA (2002), p.54 :

Throughout these transcendent rituals, *atidāna*, *atiyajana* and *atitapas* of Pāśupata Śaivism, we notice that its characteristic feature is simplicity without recourse to artificial devices. They are all carried out bare-handed. Thus, *atidāna* is nothing but the giving of one's self to God (*ātmapradāna*); *atiyajana* is a modest performance of prescribed regimen, using ashes (*bhasman*), the remain of offerings (*nirmālya*) in the temple and acting ridiculously in the world; and *atitapas* is just enduring mental sufferings without resistance (*apratikāra*).

39. SANDERSON (2006), p.147-148, dans la définition de ce système par opposition au śivaïsme āgamique, met en exergue notamment le fait que ce système n'est ouvert qu'à des ascètes hommes et qu'il ne recourt pas aux sacrifices au feu.

40. Voir HARA (2002), p.54 :

Materials objects such as land, cows, and gold are excluded from *atidāna*; the practice of giving and taking or killing are ruled out of *atiyajana* ; and *atitapas* could dispense with external devices (*anupāyatas*). All that is needed for the Pāśupata aspirant to carry out these transcendent rituals, *atidāna*, *atiyajana* and *atitapas* is his own body (*svaśarīra*) in the exercise of bodily (*kāyika*), verbal (*vācika*) and mental (*mānasa*) functions.

41. CHAKRABORTI (1970) (p.31) met en exergue cette dualité paradoxale du courant pāśupata, à la fois brahmanique et non-orthodoxe :

This Pāśupata system is more or less a brahmanical one, as it has already been pointed out that the brahmins alone are admissible to this school but we must not miss the point that is not pure brahmanism [...] this system does not encourage the worship of Gods and Manes, as already noted and it prescribes many of its rituals and practices, which are entirely non vedic or non brahmanical.

La consultation des mentions des pāśupata dans la littérature purāṇique permet à HARA (1966) (chapitre II.3) de soulever le paradoxe inhérent à ce courant : certaines sources le mentionnent comme contenant l'essence même des Veda, tandis que d'autres qualifient les pāśupata d'hérétiques. Les deux hypothèses testées par HARA pour résoudre ce paradoxe sont probantes (HARA (1966), p.107-108). Il convient alors d'admettre d'une part, que le terme Veda dans le courant pāśupata recouvre un sens particulier, faisant certainement référence à l'*Atharvaśiras Upaniṣad*, et d'autre part, que les pāśupata pouvaient se diviser

être plus précisément des *vipra*, c'est-à-dire des brahmanes lettrés et accomplis⁴².

Le disciple doit approcher un maître pāsupata en n'ayant en tête que la fin des souffrances, le *duḥkhānta*, et ne doit pas aspirer à l'atteinte des quatre buts traditionnels de l'homme – *dharma*, *artha*, *kāma* et *mokṣa*⁴³-. La doctrine pāsupata propose un but ultime supérieur et transcendant les quatre buts traditionnels. Pour l'atteindre, le disciple doit être testé (*parīkṣita*)⁴⁴. Une fois l'observance entamée, il doit s'abstenir de toute violence⁴⁵, se soumettre au célibat⁴⁶, ne pas pratiquer le commerce, ni le vol⁴⁷, éviter toute colère⁴⁸, obéir à son maître⁴⁹, se purifier⁵⁰, manger léger⁵¹, et enfin, être pleinement conscient⁵².

Le maître, quant à lui, doit toujours être un *vipra*, un brahmane possédant la connaissance⁵³, à l'image de Paśupati lui-même. En effet, Śiva-Paśupati est, lui aussi, un *vipra*, qui possède le pouvoir infini et incommen-

en deux groupes distincts, certains rejetant totalement la tradition védique et d'autres en étant plus proches.

42. Voir HARA (1966), p.154, CHAKRABORTI (1970), p.48 et SASTRI (1940), p.2-3.

43. Je paraphrase ici le commentaire de SASTRI (1940), ligne 11 p.3.

44. Voir SASTRI (1940), ligne 15 p.4.

45. Voir SASTRI (1940), p.18-19, HARA (1966), p.191-193, CHAKRABORTI (1970), p.63. Sur le concept de non-violence dans la doctrine pāsupata, consulter HARA (2002), p.67-75.

46. Voir le développement sur la dangerosité des femmes et la perte de contrôle qu'elles provoquent dans le PABh (SASTRI (1940), p.19, HARA (1966), p.193-194 ou CHAKRABORTI (1970), p.65).

47. Voir SASTRI (1940), p.21-24, HARA (1966), p.196-202, CHAKRABORTI (1970), p.66-69.

48. Voir SASTRI (1940), p.25-26, HARA (1966), p.202-205, CHAKRABORTI (1970), p.69-70.

49. Voir SASTRI (1940), p.28, HARA (1966), p.208-209, CHAKRABORTI (1970), p.71.

50. Voir SASTRI (1940), p.29, HARA (1966), p.210-212, CHAKRABORTI (1970), p.72.

51. Voir SASTRI (1940), p.31, HARA (1966), p.214-215, CHAKRABORTI (1970), p.74. L'étymologie sémantique donnée au substantif désignant la nourriture mendiée (*bhaiḥṣya*) lie le fait de se nourrir de mendicité avec l'atteinte du but ultime et des qualités divines, puisque cette nourriture (*bhaiḥṣya*), rejette au loin (*kṣip-*) la peur (*bhaya*) générée par la naissance, la vieillesse et la mort. SASTRI (1940), lignes 15-16 p.32, reporte le vers suivant (traduction HARA (1966), p.217) :

jarāmaraṇagarbhebhya bhītasya narakād api |

bhayāt kṣipayate yasmāt tasmāt bhaiḥṣyam iti smṛtam ||

Bhaiḥṣya is so called because it delivers (*kṣi-*) from danger (*bhaya*) even from hell one who is afraid (*bhīta*) of old age, death and rebirth.

HARA (1966), note 1 p.217, signale deux références du *Līṅgapurāṇa* offrant une étymologie du terme *bhaiḥṣya*.

52. Le terme *apramāda* employé par Kauṇḍinya signifie « absence d'insouciance, d'ivresse, d'intoxication, de négligence, d'erreur, d'illusion, de folie ». Il est traduit par CHAKRABORTI par « carefulness ». La traduction que je propose ici est sans doute bien imparfaite, mais elle tente de ne pas restreindre le sens du mot et de permettre un large spectre d'interprétation de ce que peut sous-entendre le fait d'être *apramāda*.

53. SASTRI (1940), p.2-3, HARA (1966), p.154-155.

surable de la connaissance⁵⁴. Il semble que le maître soit donc un initié ayant atteint le but ultime.

Ainsi, les qualités que doivent posséder maître et aspirant, indiquent que ce courant est une voie initiatique réservée uniquement à des brahmanes hommes. Cette restriction d'accès, le test auquel doit être soumis l'aspirant, le secret dans lequel doit se dérouler les deuxième et quatrième étapes de l'observance sont autant de preuves du caractère ésotérique de ce courant. Cette doctrine est donc à la fois brahmanique, ésotérique et hétérodoxe.

5.1.3 Un courant en pleine expansion à l'époque de la composition du SP

Malgré cela, ces aphorismes et leur commentaire semblent avoir connu une assez grande circulation, si l'on considère les différents textes qui y font référence⁵⁵, et un large spectre de diffusion, comme en témoignent de nombreuses sources iconographiques et épigraphiques⁵⁶. Au vu de ces dernières, le sommet de l'expansion de ce courant se situerait entre le IV^{ème} et le VII^{ème} siècle⁵⁷.

Durant cette époque, on constate que la communauté pāsupata n'est pas seulement constituée de maîtres et d'aspirants, mais qu'un ensemble de dévots non-initiés participent à ce courant, sans doute en qualité de promoteurs et de contributeurs à son expansion. Parmi eux, se trouvent aussi des femmes⁵⁸. Le courant pāsupata, initialement réservé à une poignée de brahmanes hommes renonçants et profondément hétérodoxe, a ainsi réussi à s'implanter durablement et à rallier à sa cause des dévots ne pouvant être

54. Voir SASTRI (1940), p.5 ligne 20. Dans le commentaire de PS5.26, SASTRI (1940), p.126 lignes 1-3, statue également que Śiva lui-même est un *vīpra*, car ce mot est associé à la connaissance (traduction de HARA (1966), p.420) :

tathā vipra ity etad api bhagavato nāma | vipraḥ kasmāt? | vidajñane | vipratvaṃ nāma jñānaśaktiḥ | vyāptam anena bhagavato jñānaśaktiā kṛtsnam jñeyam tiy ato vipra iti |

Also A SEER is a name of the Blessed One. Why is he called a seer? The root vid- [in the word vipra] means knowledge. To be a seer means to have power of knowledge. He is called a seer, because everything that is knowable is pervaded by the Blessed One with his power of knowledge.

55. Voir BISSCHOP and GRIFFITHS (2003), note 13 p.318.

56. Pour un bref panorama de l'expansion du courant pāsupata en dehors de l'Inde attestée dès le VI^{ème} siècle au Cambodge, on pourra consulter CHEMBURKAR and KAPOOR (2018), p.47-48. Pour un témoignage iconographique dans le sud de l'Inde, voir ADICÉAM (1971).

57. Voir ACHARYA, dans GOODALL and RASTELLI (2013), p.446 :

Basing on epigraphical records, we can say that the period of the 4th-7th century was their high time and they had spread even beyond the Indian subcontinent to Indo-China.

58. Sur ce point, voir note 100, p.166.

initiés.

Comme le suggère SANDERSON pour le śivaïsme en général, ce tour de force a sans doute été rendu possible par la création d'une littérature destinée à ces non-initiés qui promet, comme contre-partie à leur participation, un retour au centuple pour eux dans ce monde et dans l'au-delà, mais aussi pour leurs ascendants, descendants et personnes apparentées⁵⁹. Ainsi, cela doit être également le cas pour le courant pāśupata, qui s'est certainement doté d'une littérature de promotion destinée à un public de non-initiés.

Outre son expansion et sa possible ouverture à des femmes et des hommes non brahmanes, le courant pāśupata s'est développé et divisé en plusieurs écoles, donnant naissance à d'autres courants, qui, pour leur part, présentent des formes parfois plus extrêmes du śivaïsme pāśupata⁶⁰. Les noms de ces écoles varient selon les sources : *vaimala*, *pramāṇa*, *kārūka*, *lakulīśa* ou encore *mausula*⁶¹. Parmi elles, celle des adeptes lākula, légitimement qualifiés de pāśupata, prône une discipline ascétique particulière, qui exige d'imiter la forme terrifiante du dieu et d'errer sur les champs crématoires avec un crâne humain en guise de bol à aumônes et un bâton surmonté d'un crâne. Reconnaisant et acceptant l'autorité des PS, ils ont, en outre, leurs propres textes scripturaux, dont seuls les titres et une unique citation sont aujourd'hui connus⁶².

Quant aux kāpālīka, connus également sous l'appellation somasiddhāntin, ils représentent une catégorie spécifique de pāśupata proche voire dérivant des lākula. L'inscription sur plaque de cuivre trouvée à Malhar datée de 650 propose un processus de légitimation de la branche kāpālīka par elle-même⁶³. Ce témoignage établit une initiation à la « grande observance » (*mahāvratā*) du fondateur supposé du courant pāśupata, Lakulīśa, par So-

59. SANDERSON (2015), p.11, après avoir listé un certain nombre d'œuvres du corpus *Śivadharma*, dit à leur sujet :

They advocate the veneration of Śiva and the dedication of a third of one's wealth to the support of his followers, the creation and maintenance of temples and other Śaiva institutions, and donations thereto, promising the devotee success and security in this life and, after death, the finite reward of ascension to the deity's paradise (Śivaloka, Rudraloka), followed, once the merit that earned that reward has been exhausted, by the most desirable of incarnations in the human world. They claim, moreover, that the rewards of adherence extend in various degrees to the devotee's patriline and dependents.

60. Ces différentes écoles sont connues aussi bien par certaines inscriptions, que par la section intitulée *Guhya* de la *Niśvāsātattvasaṃhitā* et le *Svacchandatantra*.

61. Voir SANDERSON (2006), p.199.

62. Ces œuvres doctrinales portent le titre de *Pramāṇa*, voir SANDERSON (1988), p.666. Un extrait du *Niśvāsamukha* cité par SANDERSON (2006), p.163-165, est la seule source donnant un descriptif de leur observance. La reconnaissance des PS et l'appartenance des Lākula au śivaïsme pāśupata sont attestés par le témoignage de Kṣemarāja (voir SANDERSON (2006), p.177).

63. Voir BAKKER (2000), p.7.

maśarman. Par ce biais, les kāpālika se proclament supérieurs aux deux autres branches, les « purs » pāśupata et les lākula. Mais cela implique également qu'ils reconnaissent l'autorité de Lakulīśa, et par voie de conséquence, celle des PS. L'un des faits notables de cette école est que l'initiation aux femmes y était autorisée, comme le montre la pièce satirique *Mattavilāsaprahasana* de Mahendravarman composée au début du VII^{ème} siècle.

Dès lors, bien qu'il y ait clairement eu une division du śivaïsme pāśupata en différentes écoles, ayant leurs propres textes, tous leurs adeptes se réclament pāśupata et reconnaissent l'autorité des PS. De même, si la restriction d'accès de l'initiation aux hommes est prescrite dans le commentaire de Kauṇḍinya, il est avéré que l'ensemble du śivaïsme pāśupata ne s'y est soumis.

Ainsi la réalité de ce que fut le śivaïsme pāśupata est loin d'être parfaitement connue comme le révèle l'écart existant entre les témoignages épigraphiques et le texte doctrinal de référence, le PS et leur PABh⁶⁴. Au temps de la composition du SP, les pāśupata sont déjà divisés en plusieurs écoles, des inscriptions témoignent de la présence de femmes et d'hommes non brahmanes. Des textes doctrinaux nouveaux ont été composés, ont certainement modifié la doctrine ou ont développé son système rituel. De ces textes antérieurs ou contemporains du SP, seuls figurent les quatre manuels attribués à Gārgya, mais leur existence au temps de la composition du SP n'est qu'hypothétique⁶⁵. Par conséquent, la seule source doctrinale connue au temps du SP, accessible aujourd'hui et exposant la doctrine pāśupata sont les PS et le PABh, qui, somme toute, semblent avoir été une référence dans l'ensemble des cercles pāśupata.

5.2 Le *Skandapurāna* et le courant pāśupata

SANDERSON cite le *Skandapurāna* et d'autres *purāṇa*, comme faisant partie de la littérature du śivaïsme laïc, littérature qui se devait d'être accessible et dont la récitation pouvait être accompagnée du commentaire explicatif d'un maître⁶⁶. Étant donné que le SP fait l'éloge de nombreux centres pāśupata, il peut être compté parmi les œuvres influencées par cette doctrine et semble avoir contribué à son expansion. Cependant, on peut se demander si son rôle s'est limité à la simple promotion du courant pāśupata et si

64. Cette idée est largement développée dans l'article de SANDERSON (2013a).

65. Les quatre manuels attribués à Gārgya décrivent les procédures rituelles d'initiation, de consécration, d'expiation et les rites funéraires (ACHARYA (2007), ACHARYA (2010), ACHARYA (2012)). Ces textes sont pour le moment datés approximativement entre le commentaire des PS par Kauṇḍinya et celui de la GK par Bhāsarjña. En effet, un vers de l'*antiṣṭivīhi* est cité par Bhāsarjña, tandis que vingt et un vers de Kauṇḍinya sont cités dans le *pātravidhi* (voir ACHARYA (2007), p. 27 et les notes 2 et 3 de cette page). Ainsi l'existence de ces manuels au temps de la composition du SP est possible, mais aussi tout à fait incertaine.

66. SANDERSON (2015), p.11.

le contenu de cette œuvre ne pourrait pas révéler une part de sa doctrine ésotérique.

5.2.1 Le SP, une œuvre composite

Une œuvre de promotion des centres pāśupata

En effet, le SP a d'ores et déjà été identifié comme un texte composé majoritairement par des brahmanes pāśupata, comme une œuvre permettant de sanctifier nombre de centres pāśupata et de les promouvoir face à la concurrence d'autres mouvements religieux⁶⁷. Les propos de BAKKER tendent à réduire le but et l'objet du SP à cette fonction de sanctification du paysage en faveur de courants śivaïtes :

A central aim of the *Skandapurāṇa* was to sanctify the landscape of Northern India. Many of the myths, regardless of over how many chapters they extend, are geared towards a final section, in which what has been told is related to a specific locality. The Andhaka myth cycle appears to be an exception to this rule. Nevertheless, with some exaggeration, it could be maintained that the *Purāṇa* is to a large extent a sequence of *Māhātmyas*, whose purpose is to legitimize and lend authority to local communities of the Śaiva movement in the sixth and seventh centuries, thus supporting them in their rivalry with other religious groups.⁶⁸

BAKKER désigne donc le SP, comme une œuvre de promotion du śivaïsme en général, et non pas spécifiquement du courant pāśupata. Il reconnaît, en outre, un caractère profondément orthodoxe au contenu du SP⁶⁹ et considère sa composition comme une tentative de présentation exotérique et syncrétique de la doctrine śivaïte en général pour un public laïc⁷⁰. Il est vrai que le

67. Voir BISSCHOP (2006), p.34 et BAKKER (2014), p.ix de la préface :

The *Māhātmyas* related in the text were not value-free. They served the interests of the Māheśvara or Pāśupata communities by providing them with an authoritative basis for the claims to holiness of the sites and institutions in their charge.

BAKKER (2014), p.4, définit le profil des auteurs de la manière suivante :

The composers of the *Skandapurāṇa* contributed to the rising tide of early Śaiva or Pāśupata religion. Whether they were ascetics, *ācāryas*, laymen devotees (*laukika*), or a mix, they belonged to a milieu of learned Māheśvaras.

68. BAKKER (2014), p.10.

69. BAKKER (2014), p.7 :

The *Skandapurāṇa* professes to be a staunchly orthodox work, which is shown, *inter alia*, by the nearly total neglect of anything outside the world of Brahmanism.

70. BAKKER (2014), p.151 :

SP, en tant que *purāṇa*, s'adresse à toutes les strates de la société, y compris les *śūdra* et les femmes.

Cette différence entre le caractère ésotérique de la doctrine pāśupata contenue dans les PS et son PABh et la nature exotérique du SP avait déjà été mise en exergue par BISSCHOP⁷¹. Ce dernier pointe d'ailleurs le fait que, sans être explicitement dévoilée, la doctrine pāśupata, comme système *pañcārtha*, semble connue des auteurs⁷². Il relève même l'emploi de certains termes employés dans les PS, comme le verbe *anu-grah-* « grâcier, favoriser », qui renvoie au seul moyen d'obtenir le but ultime, la grâce de Śiva, ou comme le sens donné au terme *yoga* dans le SP, qui, non sans évoquer un ensemble de pratiques, indique aussi que ce *yoga* est une union qui peut être donnée par Śiva et être atteinte par l'initié⁷³.

Ainsi, même si un arrière-plan pāśupata du SP est accepté de manière consensuelle, il n'a été vu que comme le résultat d'une exigence économique et politique due à un climat d'instabilité politique et de compétitions des courants religieux à l'époque de la composition du SP. Les *Māhātmya*, en conférant une aura mythologique aux lieux, permettent d'obtenir pèlerins et

The composition, in short, may have been in the hands of a mixed group of learned, *laukika* pandits and initiated *ācāryas* headed by a main redactor, a team in which the whole gamut of views of the Pāśupata movement in the Vārāṇasī of the time was acknowledged. It could be so liberal because it had no particular sectarian agenda, but aimed to provide all the Māheśvaras of its age, in particular the uninitiated laity (*laukikas*), with an exoteric, mythological account of the cosmos as created and governed by Mahādeva. What counted more than sectarian partisanship was staunch Śaiva faith and a sound knowledge of Sanskrit and the Epic and Puranic traditions.

71. BISSCHOP (2006), p.39, constatant que la pratique du déshonneur centrale dans la deuxième étape de l'aspirant pāśupata semble totalement absente des *purāṇa* traitant du *pāśupatayoga*, s'explique cette absence par la nature exotérique des *purāṇa* :

This may reflect a difference between the esoteric doctrine of the *Pāśupatasūtra* and its commentary, on the one hand, and the exoteric aspects of the teaching in the Purāṇas on the other.

Il relève cependant une allusion de cette pratique en SP_{Bh}122.81-84ab, qui serait reconnue par un initié au fait des PS :

An earlier passage, in which Śiva is teaching the gods the Pāśupata vrata (SP_{Bh} 122.81-84ab), has a verbal parallel to one of the Sūtras concerned with this peculiar practice, but significantly the text does not mention how this dishonour is to be brought about by the ascetic, as in the case of the *Pāśupatasūtra*.

72. BISSCHOP (2006), p.41 :

The designation 'Pañcārtha' is significant, for this is the very name given to the Pāśupata doctrine in Kauṇḍīnya's *Pañcārthabhāṣya* (cf. annotation ad SPs 130b), and indicates familiarity with the Pañcārtha tradition.

73. Voir BISSCHOP (2006), p.39.

donateurs et au courant pāsupata de recueillir des subsides. Le SP, comme le propose SANDERSON pour le corpus du *Śivadharma*, propose dans ses *Māhātmya* un retour sur investissement pour les dons faits en ces lieux : par exemple, celui qui prendrait un bain dans la rivière Alaṃkāradhārā, et y offrirait de l'eau à ses ancêtres, obtiendra le fruit d'un sacrifice *aśva-medha* et ses offrandes seront impérissables (SP69.61) ; celui qui offrirait une vache marron à un brahmane près de la rivière Niścīrā, obtiendra le mérite équivalent à cent dons de vaches (SP69.66-70) ; celui qui prendrait un bain en honorant Śiva et Pārvatī sur la montagne sacrée Śrīparvata, ira dans le monde de Śiva (SP70.70) ; l'offrande aux ancêtres faite à Śaṅkukarṇa sera, pour celui qui l'aura accompli, impérissable (SP73.61). Dès lors, le SP a assurément été un vecteur de l'expansion du courant pāsupata par ce biais économique.

Au-delà d'une simple promotion ?

Si l'on observe davantage les contre-parties décrites dans ces *Māhātmya*, on constate qu'elles offrent quasiment l'équivalent de l'observance pāsupata : par exemple, en mourant à Japyeśvara, on devient un *gaṇapati* (SP22.29) ; en jeûnant, se baignant, en honorant les dieux et en offrant de l'eau aux ancêtres dans les étangs Stanakuṇḍa ou Nilākuṇḍa, on devient également un *gaṇapati* (SP69.58-59 et 62-63) ; en visitant Ramaṇaśīlā, on s'assure de devenir un *gaṇapa* après la mort (SP72.125-126). L'exposition avérée du but ultime obtenu par l'observance pāsupata, le statut de *mahāgaṇapati*, interpelle et pose la question d'une diffusion de celle-ci.

L'identité et l'obédience des auteurs du SP restent difficiles à déterminer : BAKKER reconnaît parmi eux des brahmanes pāsupata⁷⁴, mais en attribuant certains chapitres à des brahmanes *smārta*⁷⁵ et en considérant le contenu du SP comme profondément orthodoxe⁷⁶, BAKKER et al. (2014) induisent que l'œuvre est, malgré tout, dominée par le brahmanisme orthodoxe. Pourtant, en un autre lieu, BAKKER (2019) semble se positionner sur une obédience générale des auteurs en identifiant l'école pāsupata à laquelle ils pourraient appartenir. Pour cela, il prend appui sur le récit donné en SPs167.124-130⁷⁷. Selon ce récit, le Seigneur (Śiva) favorisa un brahmane de la lignée d'Atri, Somaśarman, en lui offrant la perfection du yoga, puis s'incarnant en Lāguḍī, il a enseigné à ses quatre disciples en quatre lieux différents sa propre doctrine, leur disant qu'il s'agissait de la suprême et secrète doctrine appelée *pañcārtha* ayant pour but de libérer des *vīpra* et de les amener vers le séjour suprême⁷⁸. Pour BAKKER (2019), cela indique que

74. Voir BAKKER (2014), p.151, texte cité en note 70, p.156.

75. Voir BAKKER et al. (2014), p.10.

76. Voir note 69, p.155.

77. Voir BISSCHOP (2006), p.69-70, texte reporté dans BAKKER (2019), notes 39 et 41 p.295.

78. SPs167.128-130 :

les auteurs du SP, brahmanes pāsupata, appartenaient à des cercles plus proches de l'école lākula que celle des mausula⁷⁹. Pour ma part, cette référence à une doctrine *pañcārtha* reflète a minima la reconnaissance des PS et de leur PABh comme œuvre d'autorité pour les auteurs de ce passage. Ces œuvres étant réservées aux seuls brahmanes initiés, sa mention pourrait également être un indice de la connaissance de ce texte par les auteurs du SP.

Ainsi ces derniers, ou seulement certains d'entre eux, pourraient potentiellement être des *vipra* initiés, qui ont recherché le but ultime pāsupata et qui l'ont atteint en ayant approché un maître et en ayant accompli l'observance pāsupata décrite dans les PS et leur PABh, qui exposent le système pāñcārtha. Comment ces auteurs peuvent-ils dévoiler et offrir ce statut qu'ils ont acquis par l'observance à n'importe qui écouterait leur œuvre ? Comment le but ultime d'une doctrine ésotérique qui réserve la fin des souffrances et le statut de *mahāgaṇapati* à ceux ayant poursuivi l'observance, peut-il ainsi être accessible à tout à chacun ? Cela remet véritablement en cause à la fois l'ésotérisme du courant pāsupata et l'exotérisme du SP. Se pourrait-il que le SP ne soit pas qu'une œuvre de promotion de centres pāsupata, mais qu'il soit aussi une œuvre de diffusion de sa doctrine ?

5.2.2 Le SP, une œuvre d'exégèse de la doctrine pāsupata ?

Comme l'indiquent les quelques exemples cités précédemment⁸⁰, le SP ne semble pas récuser le culte aux ancêtres et aux dieux, ni le don de vaches, ni le sacrifice au feu, alors que ces trois sont jugés inutiles et inefficaces dans les textes d'autorité du courant pāsupata, les PS et leur PABh. Ces références donnent au SP un aspect orthodoxe qui ne reflète pas l'hétérodoxie de la doctrine pāsupata. Selon BAKKER et al. (2014), p.10, les chapitres dédiés aux enfers ne peuvent pas avoir été rédigés par des brahmanes pāsupata en raison du *pāda* SP46.10d qui suggère que quelqu'un vacant dans un champ de crémation – ce qui est l'une des activités d'un ascète pāsupata – doit aller aux enfers. Il désigne un groupe de brahmanes *smārta*, comme auteurs

tatra prathamam ādāya śiṣyaṃ kauśikam īśvaraḥ |
jambūmārge dvitīyam ca mathurāyāṃ tato 'param || 128
kanyakubje tatas cānyam anuḡrhya jagatpatiḥ |
svasiddhāntaṃ dadau yogam uvācedam ca lāguḍiḥ || 129
rahasyaṃ paramaṃ hīdaṃ pañcārtha iti saṃjñitam |
viprān mocayituṃ datto yuṣmabhyaṃ martyabandhanāt |
anayā dikṣayā viprān prāpayadhvaṃ paraṃ padam || 130

79. BAKKER (2019), p.315 : « I take this as an indication that the author(s) of the *Skandapurāṇa* belonged to circles that were closer to the Lākula than the Mausula division ».

80. Voir les vers cités p.157.

de ces chapitres⁸¹. Pour le moment, en raison de son aspect orthodoxe, de sa nature éxotérique et de son contenu syncrétique, le SP a été considéré comme une œuvre composite d’obédience śivaïte dont le discours est plutôt dominée par l’orthodoxie brahmanique.

D’ailleurs, l’orthodoxie générale du genre purāṇique vaut à cette littérature de ne pas être considérée par SANDERSON, comme une source sûre pour l’étude de la tradition pāñcārthika. Cependant, il émet une réserve sur le statut du SP, en raison des informations que ce *purāṇa* livre sur les traditions de transmission du courant pāśupata et ses centres de culte :

Pāñcārthika tradition is also reflected in a number of Purāṇic works. These are of uncertain value as evidence of properly Pāñcārthika beliefs and practices, representing rather modifications through accommodation to brahmanical orthopraxy. But the *Pampāmāhātmya* is exceptional in this regard, as is the earliest, and probably original *Skandapurāṇa*, a work whose first redaction, in North India, was probably produced within the period ad 550–650, and which reaches us in manuscripts of which the earliest was penned in ad 810/811. For this contains valuable traditions concerning the early history of this form of Śaivism, its lineages, and sacred sites.⁸²

Comme l’autorise cette réserve de SANDERSON et comme le justifient la mention du système pāñcārtha, les glorifications de centres pāśupata et l’exposition du but ultime de ce courant, il est aussi possible d’envisager que les auteurs et l’œuvre dans son entier portent un discours pāśupata. Dans cette perspective et selon cette hypothèse, le SP serait une œuvre issue d’un milieu pāśupata à visée missionnaire, et non l’œuvre de brahmanes orthodoxes cherchant à dominer, amadouer et rallier au brahmanisme ceux qui seraient attirés par ce courant hétérodoxe.

Le SP, un *purāṇa* pas comme les autres

Les œuvres purāṇiques ont généralement été vues comme un outil de restauration⁸³ et de maintien du brahmanisme⁸⁴, de régulation des masses et de lutte contre la montée de religions « hérétiques »⁸⁵, de diffusion de l’orthodoxie brahmanique en milieu indigène⁸⁶ ou encore comme un moyen pour l’orthodoxie brahmanique de s’imposer dans des milieux marginaux⁸⁷.

81. Cependant, on peut donner une autre explication à ce passage du SP, voir p.165 et les chapitres concernant les enfers, voir 7.4.2, p.291.

82. SANDERSON (2013b), p.11.

83. Il s’agit par exemple de la position de BRONKHORST (2016).

84. Voir CHAKRABARTI (2001).

85. Se reporter à HAZRA (1975).

86. Voir CHAKRABARTI (2001).

87. Voir SMITH (2016).

Cette perception de la littérature purāṇique a été déduite des éléments suivants :

- 1. L'orthodoxie du discours purāṇique :** les *purāṇa* véhiculent un discours orthodoxe qui encense le rôle des brahmanes, leur place dans la société et les honneurs à leur rendre. Ils font l'éloge de sacrifices ou autres pratiques qui nécessitent le concours et la rétribution des brahmanes. Pour la plupart des *purāṇa*, ils se font l'éloge de la dette aux ancêtres et clament le salut par le fils. Ils assoient et cautionnent l'organisation de la société en *varṇa*. Ils se réclament des Veda et se présentent comme cinquième Veda.
- 2. Le syncrétisme prônant une orthopraxie :** les *purāṇa* intègrent des divinités, des cultes et des rites locaux ou issus d'autres courants, mais en les modifiant et en les rendant conforme à l'orthopraxie. Ce phénomène est défini comme un processus de « brahmanisation ». Dans ces rites et cultes, ils encouragent le don et la rétribution pécuniaire des brahmanes.
- 3. L'exotérisme :** les *purāṇa* s'adressent à tous pour pouvoir toucher le public attiré par les courants marginaux ou hérétiques et les rallier au brahmanisme orthodoxe.

Ces trois éléments correspondent à la nature même du genre purāṇique, dans lequel s'inscrit le SP. Comment pourrait-il en ce cas être d'obédience pāśupata⁸⁸ ? Comment le déterminer ?

Comme je l'ai expliqué lors de la présentation du courant pāśupata, ce dernier peut être qualifié aussi bien de courant brahmanique et que de courant anti-brahmanique. Il est brahmanique en ce qu'il cautionne l'organisation en *varṇa* de la société et ne conteste pas l'éducation reçue par les brahmanes qu'il initie. D'ailleurs, les PS et leur PABh restreignent l'initiation aux seuls brahmanes. En ce qui concerne son rattachement aux Veda, certaines sources affirment que la doctrine pāśupata est l'essence même des Veda⁸⁹. Par conséquent, trouver dans le SP le maintien ou l'éloge de l'organisation en *varṇa* de la société, une glorification des brahmanes ou un rattachement à l'autorité des Veda ne permettra pas de déterminer l'obédience pāśupata ou *smārta* du texte. Tous ces éléments contribuent à donner au texte un aspect orthodoxe.

88. Lorsque j'attribue une possible obédience pāśupata au SP, j'entends initialement toutes les formes du śivaïsme pāśupata. Mais étant donné que les seuls textes doctrinaux disponibles précédant le SP sont les PS et leur PABh et que le SP fait référence au système pañcārtha, ma recherche de l'obédience pāśupata ne pourra se faire qu'à partir de ces textes. S'ils ne représentent pas toutes les formes du śivaïsme pāśupata, ils en constituent néanmoins le fondement.

89. Voir HARA (1966) déjà cité note 41, p.151. On pourra également se reporter à l'article de BISSCHOP (2018) pour évaluer les relations entretenues par les PS et le PABh avec la tradition védique.

En revanche, le courant pāsupata, qui, dans son ensemble, reconnaît l'autorité des PS et de leur PABh, se distingue très nettement du brahmanisme orthodoxe par son rejet du sacrifice au feu et du culte des autres dieux et des ancêtres. Ce courant n'adhère pas à la dette congénitale envers les ancêtres et au salut par le fils. La sotériologie pāsupata n'exige que la réalisation de l'observance qui a recours à un processus de purification par le transfert de mérite et qui se fait majoritairement en secret. Le salut s'obtient en étant totalement purifié par l'observance, et uniquement par la grâce de Śiva, divinité unique et suprême. Dès lors, si les mythes du SP véhiculent le respect envers la dette aux ancêtres, prônent le sacrifice au feu et ne glorifient pas Śiva comme la divinité unique et suprême, alors on pourra clairement établir que ce texte n'est pas d'obédience pāsupata. En revanche, si les récits du SP n'encouragent pas le sacrifice au feu, proposent un accès au salut par la grâce de Śiva et sans dette congénitale aux ancêtres, et enfin, s'ils suggèrent la réalisation de l'observance pāsupata en cinq étapes caractéristiques du système pañcārtha, alors il sera possible de poser une obédience pāsupata du texte, voire de supposer une volonté missionnaire par son syncrétisme et son exotérisme.

Si l'intention de la littérature purānique est la glorification, la restauration ou le maintien du brahmanisme orthodoxe, le syncrétisme de ces œuvres produit une brahmanisation des divinités, des cultes et des rites. Il s'agit de les rendre conforme à l'orthopraxie. L'exotérisme permet de toucher un public en dehors de la vérité des Veda qui est accessible aux seuls brahmanes. Mais si, désormais, on suppose que l'intention du SP est de convertir au courant pāsupata et de le diffuser, le syncrétisme doit produire une modification et une transformation des divinités, des cultes et des rituels inclus et assimilés afin de les rendre conformes aux préceptes pāsupata. Cela signifie que toute divinité doit être inférieure et contenue en Śiva, que les pratiques cultuelles et rituelles ne doivent pas nécessiter de moyens matériels et qu'elles ne doivent encourager ni la pratique du don, ni celle du sacrifice au feu. Le syncrétisme se fera donc conformément et au profit de la doctrine pāsupata. La volonté syncrétique du SP aura alors à cœur d'intégrer non seulement les croyances des autres courants religieux concurrents, comme le viṣṇuisme ou d'autres sections du śivaïsme, mais aussi les valeurs de l'orthodoxie brahmanique. Cela implique une modification des valeurs brahmaniques initialement opposées au courant pāsupata pour les rendre compatibles avec le système pañcārtha. Dès lors, la part d'orthodoxie et d'orthopraxie du SP serait le reflet d'une volonté d'inclusion et de conversion des brahmanes orthodoxes.

Comme pour les Veda, la doctrine pāsupata n'est théoriquement accessible qu'aux seuls brahmanes, et plus précisément qu'aux seuls initiés testés par un maître pāsupata. Par conséquent, l'exotérisme peut être envisagé de deux manières.

Tout d'abord, la volonté missionnaire du SP peut se limiter à n'expliquer que la doctrine et ses règles, sans révéler l'observance ésotérique. Dans cette

optique, elle n'encouragerait que les dons et actions utiles au développement du courant et à l'accomplissement de ceux qui réalisent l'observance. Dans ce cas, le SP serait à classer dans la même catégorie que les œuvres de *śivadharmā*, qui ne s'adressent qu'aux laïcs et leur offrent une contrepartie pour leur soutien : il appartiendrait alors à la littérature du śivaïsme laïc⁹⁰.

Ensuite, la volonté missionnaire du SP pourrait viser, outre ce public laïc, un public à convertir pleinement et à initier. Cela correspondrait à une possible ouverture de la doctrine à un plus large public comprenant des hommes non brahmanes, voire des femmes, sans renoncer à sa sélection. En ce cas, pour préserver l'ésotérisme inhérent au processus de purification et pour respecter la réalisation secrète de l'observance sous l'égide d'un maître initié, le texte devrait s'adresser à deux types de lecteurs : le lecteur qui doit adhérer à la doctrine sans y être initié et le lecteur choisi pour entreprendre l'observance. Pour ce second lecteur, le texte serait accompagné de l'explicitation d'un maître qui révélerait la doctrine secrète cachée aux yeux du lecteur laïc⁹¹. Une telle supposition implique l'existence de deux niveaux de lecture dans le SP, un niveau littéral et un niveau « interprété et interprétable » par le biais d'un maître initié et initiant un dévot.

Pour déterminer une possible obéissance pāsupata du SP, que celui-ci s'adresse à des laïcs ou à des personnes à initier, il sera nécessaire de déterminer la position du SP sur le don, le rituel au feu et le moyen d'obtention du salut. Il faudra évaluer la conformité de ses mythes avec la doctrine pāsupata en les confrontant aux textes doctrinaux disponibles, les PS et leur PABh. Si la volonté missionnaire du SP se limite au premier type d'exotérisme décrit, les indices de l'obéissance pāsupata du texte seront plus ténus et ne pourront révéler sa part ésotérique. Mais si elle correspond au second type, alors l'exposition des principes de l'observance en cinq étapes et son mode de purification seront à découvrir sous le texte.

Un témoignage de la nature exégétique du SP

Outre la réserve émise par SANDERSON qui laisse entrevoir la possibilité de lire le SP comme une ressource du système pañcārtha, on trouve, dans le corpus pāsupata, un témoignage d'un possible usage du SP comme une exégèse des PS et de leur PABh. En effet, un hymne édité par DALAL à la suite de la GK, attribue explicitement ce statut au SP⁹². Intitulé *Rudranāmāni*, il est consigné dans un ensemble de manuscrits jaïns dans lequel ont été

90. SANDERSON (2013b), p.2-3, classe le SP dans cette catégorie.

91. Voir note 66, p.154.

92. Voir DALAL (1966), appendice I p.28.

retrouvés la GK et trois autres courts textes⁹³ et est attribué à Viśuddhamuni⁹⁴. Composé de sept versets, il définit le SP comme un texte contenant l’enseignement de la doctrine pāśupata délivré par Rudra en personne à la déesse Pārvatī. Après avoir invoqué les vingt et un noms de Rudra, il se clôt sur ces deux versets :

ity āha bhagavān rudraḥ pṛṣṭo gauryātibhaktitaḥ |
lokānugrahabuddhyā ca purāṇe skandanāmani || 6
pañcārthavidye niḥśeṣe niravadye śivapriye |
bhaktānugrahikā devi mātā tubhyaṃ sadā namaḥ || 7

Tout cela, le seigneur Rudra l’a énoncé dans le *purāṇa* nommé Skanda, lorsqu’il fut interrogé avec une extrême dévotion par Gaurī, elle qui pensait à la délivrance du monde.

Hommage éternel à toi, déesse, notre mère, toi qui es favorable à tes dévots, aimée de Śiva, toi la perfection, l’éternelle, toi qui possèdes la connaissance du pañcārtha !⁹⁵ !

Ces deux versets livrent plusieurs informations qui me semblent cruciales pour interpréter le SP comme une œuvre de diffusion de la doctrine pāśupata.

Tout d’abord, ils désignent la déesse Gaurī, comme la bénéficiaire de cet enseignement. Bien que Gaurī ne soit pas une épithète de la déesse spécifique au SP, cette œuvre est la première à relater le changement de carnation de la déesse et à donner tout son sens à cette appellation⁹⁶. Ensuite, cet enseignement a été sollicité par la déesse en personne, et ce, avec un dessein bien précis : le composé *lokānugrahabuddhyā* emploie un terme certes générique, l’*anugraha*, mais qui désigne, dans la doctrine pāśupata, la grâce que seul Śiva peut accorder, grâce qui est l’unique moyen d’obtention du *duḥkhānta*. Ce texte étant issu du corpus pāśupata, il ne fait nul doute que son auteur emploie ce terme en ayant ce sens en tête. La déesse a, par ailleurs, sollicité cet enseignement pour que tout à chacun puisse obtenir cette grâce de Śiva.

93. Voir SANDERSON (2013b), p.13 :

Four other small Pañcārthika works are contained in the bundle of Jaina manuscripts that contains the *Gaṇakārikā* and its commentary.

94. Voir ACHARYA (2007), note 95 p.42.

95. On peut également traduire le composé comme SANDERSON le comprend : « toi qui est la connaissance du Pañcārtha [incarnée] ». Voir SANDERSON (2013b), p.10 :

The fourth is a hymn of seven verses in which Rudra is invoked under twenty-one names followed by instruction to the reader that the recitation of these names or even one of them at the end of his worship will lead him to Śiva when he dies and the information that this teaching was given by Rudra in the *Skandapurāṇa* at the request of Gaurī, followed by a verse of obeisance to the Goddess as the Gnosis of the *Pañcārtha* (*pañcārthavidyā*).

96. Voir note 257, p.424.

Or cette grâce n'est accessible que par l'observance pāsupata. Cette attitude altruiste de la déesse est reprise par le vocatif *bhaktānuḡrāhikā*, « Toi qui est favorable à tes dévots ». Si la déesse a réclamé cet enseignement qui offre le but ultime pour tous, il doit alors avoir été divulgué dans une œuvre accessible à tous, ce qu'est par nature le SP. La déesse est également désignée comme *pañcārthavidye*, composé qui peut être traduit et compris comme un *bahuvrīhi*, « toi qui possèdes la connaissance du pañcārtha », et comme un *tatpuruṣa*, « toi qui es la connaissance du pañcārtha ». Ces deux sens du composé invitent à voir en la déesse, celle qui est initiée à la doctrine et celle qui l'incarne. Dans ce cas, la déesse serait le prisme par lequel l'enseignement de la doctrine se révélerait dans le SP. Dernier élément livré par ces vers, Pārvatī est la figure de la maternité, elle est notre mère à tous : *mātas tubhyaṃ*. L'évocation de son statut de mère établit celui-ci comme une caractéristique essentielle de la déesse. Or, dans le SP, la déesse cherche à tout prix à devenir mère et se voit affilier de nombreux fils. Ce motif du désir de maternité aboutira à l'adoption de l'arbre *aśoka*, cérémonie qui permettra enfin à la déesse de se sentir apaisée.

Bien que cet hymne n'ait pour le moment pas été daté, qu'il soit contemporain ou postérieur à la GK, il offre le témoignage d'une interprétation du SP en tant que texte didactique et dogmatique à visée populaire exposant le système pañcārtha, qui a été établi dans les PS et leur PABh. À partir des informations délivrées par les deux derniers vers de cet hymne, il est possible de poser l'hypothèse d'une utilisation du SP comme une œuvre d'exégèse du système pañcārtha. Ce témoignage n'indique pas que cela ait été l'*intentio operis*, ni l'*intentio auctoris*. Cependant, il montre que l'auteur de cet hymne lit le SP comme contenant la doctrine pañcārtha et la voit en particulier au travers de la déesse.

Dès lors, je propose d'aborder le SP sous un nouvel angle et d'évaluer la possibilité d'interpréter le cycle de la déesse qui s'achève par l'adoption de l'arbre sans chagrin (*aśoka*) comme une mise en scène de l'observance pāsupata en cinq étapes, dont le but ultime est la fin des souffrances (*duḡkhānta*). Ce cycle, traversant l'ensemble du SP et lui offrant une structure narrative, aurait pour but d'expliquer la doctrine du pañcārtha et d'offrir à tout à chacun la possibilité d'obtenir la grâce de Śiva. Le SP serait alors à lire comme une œuvre exégétique de diffusion de la doctrine pāsupata.

Réévaluer l'orthodoxie, l'exotérisme et le syncrétisme du SP

Bien évidemment, les trois aspects du SP précédemment cités - son orthodoxie, son exotérisme et son syncrétisme - semblent s'opposer fondamentalement à cette interprétation, puisque la doctrine pāsupata est, par essence, hétérodoxe (elle s'oppose aux cultes des dieux et des ancêtres et proclame l'inefficacité du don et du sacrifice), ésotérique (elle ne peut être révélée qu'à des brahmanes lettrés et en bonne santé) et sectaire (elle s'oppose aux

autres systèmes religieux et proclame sa supériorité sur eux). Cependant, attribuer une visée missionnaire au SP implique une volonté d'exposition de la doctrine, celle d'une inclusion des autres courants, et enfin, celle d'une ouverture à un plus large public.

Pour ce qui est de l'orthodoxie, j'ai déjà montré que le courant pāsupata était conforme en certains points au brahmanisme. L'aspect orthodoxe du SP peut, dans la limite posée précédemment, être conciliable avec une obéissance pāsupata. En ce qui concerne l'attribution des chapitres des enfers à des brahmanes *smārta*, il est aussi possible d'interpréter le passage différemment. L'un des vers qui a conduit à ce jugement est l'assertion du *pāda* SP46.10d qui condamne aux enfers celui qui errerait dans un champ de crémation. Pour BAKKER et al. (2014), il n'est pas concevable que ce vers ait été écrit par un brahmane pāsupata, puisque la quatrième étape de l'observance doit être effectuée dans un champ de crémation⁹⁷. En réalité, si l'on se place dans l'optique d'un auteur pāsupata dont le but est de divulguer une partie de la doctrine sans pour autant la renier, condamner ceux qui traînent sur le champ crématoire se justifie totalement. En effet, comme le SP s'adresse à tous, ses auteurs ne peuvent autoriser un tel comportement : ne pas le condamner signifierait que l'aspirant qui agirait de la sorte, ne serait plus blâmer par l'ensemble de la société. De fait, il ne pourrait subir le démerite de cet acte et le transfert de mérite qu'il inclut. Si les chapitres sur les enfers sont autant moralisateurs et semblent orthodoxes, il est possible que ce soit pour maintenir la méthode de purification de la doctrine pāsupata, qui repose sur une certaine orthodoxie de la société. En outre, errer dans les champs crématoires n'est requis qu'à un certain stade de l'observance ; par conséquent, le faire alors que ce n'est pas prescrit peut aussi être considéré comme une faute dans le système de valeurs pāsupata. Partant de cet exemple, il est possible de concevoir l'aspect orthodoxe de ces chapitres, comme une part nécessaire au maintien du système doctrinal du courant pāsupata.

Le syncrétisme visible dans le SP reflète certainement le contexte dans lequel celui-ci a été composé. Je rejoins en cela BAKKER, qui analyse la place

97. Voir BAKKER et al. (2014), p.10 :

As support for this supposition we may mention in particular SP 46.10b, which lists one who is attached to the cremation ground among those who go to the Raurava hell. It seems hard to imagine that an author with a Pāsupata affiliation would have written this, in particular in the light of the positive references to cremation ground asceticism in other parts of the text. In general it is non-orthodox behaviour and knowledge that is condemned in these chapters, while there is comparatively little that reflects distinct Śaiva values. Why, one might be tempted to ask, does one not go to hell for acts like desecrating a liṅga or the like? The style of the Sanskrit text is also markedly different, with its lack of the *Skandapurāṇa*'s characteristic humour and spirit.

accordée au mythe d'Andhaka dans le SP comme la preuve d'un changement de paradigme religieux dans lequel le śivaïsme se veut dominant. L'intégration de ce mythe dans le contexte śivaïte est, comme le dit BAKKER⁹⁸, une stratégie d'incorporation du viṣṇuïsme, incorporation qui passe par une filiation d'Andhaka à Śiva, ainsi que par sa subordination. Ainsi, au lieu de rejeter les autres courants religieux, les auteurs du SP les incorporent et les asservissent à leur propre croyance, le śivaïsme. Pour déterminer s'il s'agit plus particulièrement du śivaïsme pāśupata, il faudra observer quelles sont précisément les croyances incorporées et comment elles le sont. Dans tous les cas, si le syncrétisme du SP incorpore d'autres croyances, mais en subjuguant celles-ci, alors celui-ci n'est pas incompatible avec l'aspect sectaire de la doctrine pāśupata.

Les PS et son commentaire (PABh) réservent l'enseignement de la doctrine pāśupata et la réalisation de son observance à des brahmanes hommes et vont jusqu'à interdire à l'aspirant de parler aux femmes et aux *śūdra*⁹⁹. Cela devrait exclure toute possibilité au SP de divulguer cette doctrine. Pourtant, plusieurs témoignages épigraphiques attestent l'existence de femmes pāśupata¹⁰⁰, tandis que d'autres désignent des adeptes pāśupata comme bénéficiaires de subventions¹⁰¹. Comme l'a montré BISSCHOP¹⁰², il semble

98. Voir BAKKER (2014), p.70 :

The *Skandapurāṇa* makes Andhaka the issue of Śiva, born from the total darkness that ensued when Pārvatī blindfolded him in jest. Śiva gives Andhaka to the demon Hiraṇyākṣa as his son, who replaces the five sons known from the *Purāṇapañcalakṣaṇa*. It is a strategy by the composers of the *Skandapurāṇa* to incorporate originally Vaiṣṇava mythology into their Śaiva world.

99. Sur le profil de l'aspirant, voir SASTRI (1940), ligne 8 p.3, ligne 15 p.4, ligne 6 p.8 et ligne 2 p.19. Sur l'interdiction de parler aux femmes et des *śūdra*, voir PS1.13 (SASTRI (1940), p.36). Cette interdiction se retrouve dans deux autres sources : *Atharvaveda Parīśiṣṭa* 40.6.2, et *Samskāraśāstra* 37 (voir ACHARYA (2007), p.40).

100. BISSCHOP and GRIFFITHS (2003) (note 36 p.322) évoquent une inscription datée de 610 témoignant d'adhérents de sexe féminin : Anantamahāyī, reine de Buddharāja, y est citée comme une adhérente de la secte pāśupata (inscription éditée par MISHARI dans le *Corpus Inscriptionum Indicarum*, vol. IV, partie I). Une autre inscription du même volume (p. CLIX) reporte que la reine Alhaṇadevī aurait érigé un hall ou des jardins pour un maître pāśupata.

101. Voir BISSCHOP (2010), p.485 :

What these grants show is that not all Pāśupatas followed the rigorous ascetic system of Kauṇḍinya, but that there were others who served the needs of a larger, lay Śaiva community.

102. Voir BISSCHOP (2010) p.485 :

As such one may conceive of a Pāśupata community consisting of three segments : 1) *ācāryas* (such as Kauṇḍinya himself), 2) *sādhakas* (practicing the system outlined in the *Pāśupatasūtra* and Kauṇḍinya's commentary thereon), and 3) a community of the faithful (consisting of uninitiated, non-ascetic supporters/devotees). For information on the third segment one has

qu'à l'époque de la composition du SP, la communauté pāsupata était constituée de trois groupes de personnes, qui ne suivaient pas tous la voie initiatique :

1. les maîtres, *ācārya*, dépositaires de la doctrine
2. les aspirants, *sādhaka*, qui désirent s'initier à la doctrine
3. une communauté de fidèles non initiés, qui, entre autres, constitue le soutien financier des deux premiers groupes

Le SP est désigné, à juste titre par BISSCHOP, comme une des œuvres permettant d'avoir des informations sur cette troisième catégorie de personnes, celles qui, initialement, sont exclues de la révélation pāsupata. Je propose d'aller plus loin en supposant que le SP s'adresse à cette catégorie et leur offre un accès à une forme de libération pāsupata. Ainsi, si les *māhātmya* du SP offrent bien un moyen d'obtenir des subsides de la part de la communauté des fidèles et ont été composés dans un but de support financier des centres pāsupata, les mythes relatés peuvent, eux, offrir une contre-partie des plus avantageuses à ces contributeurs : une voie de salut. Le SP établirait une forme de contrat « donnant-donnant » entre le groupe 3 et les deux autres. L'ouverture de la doctrine à un plus large public ne signifie pas obligatoirement qu'elle lui soit entièrement ou explicitement révélée. D'ailleurs, BISSCHOP présente cette révélation à demi-mots de la doctrine dans son constat à la fois du vocabulaire technique de la doctrine et de l'apparente absence de certains comportements fondamentaux de l'observance¹⁰³. Au vu des deux publics possibles, des laïcs et des personnes à initier, il convient de supposer que le SP présente dans une sorte de message codé cette doctrine qui, par essence, nécessite d'être secrète. Cela implique que certains indices restent apparents. Ainsi l'exotérisme du SP n'exclut pas un aspect ésotérique de son contenu, qui serait révélé par un maître à un dévot choisi pour devenir un initié¹⁰⁴. Les auteurs du SP auraient ainsi programmé au moins deux types de lectures du SP, celle du laïc et celle du maître pour son dévot à initier, mais ils doivent aussi avoir anticipé la lecture de leur œuvre par des adhérents à d'autres courants śivaïtes, viṣṇuïtes, brahmanique orthodoxe, voire bouddhique. Par conséquent, même si je propose de lire l'œuvre selon deux alternatives, brahmanisme orthodoxe ou śivaïsme pāsupata, je

to look at more popular texts, such as the *Skandapurāṇa*, but in particular at the various texts which together make up the Śivadharma corpus.

103. BISSCHOP (2006) (p.39 et note 109 en particulier) constate que la pratique du déshonneur est absente des chapitres traitant du pāsupatayoga du SP, alors qu'en SP_{Bh}122.81-84ab, évoque le suprême stratège (*paramaṇ yantram*) avec la même expression qu'en PS4.9.

104. Il est possible d'imaginer, comme le suggère SANDERSON pour d'autres textes destinés aux laïcs (SANDERSON (2015), p.11), que la récitation du SP était suivie d'un commentaire explicatif.

n'exclut pas qu'il existe d'autres possibilités d'interprétation pour lesquelles le soutien d'autres textes doctrinaux serait utile¹⁰⁵.

Ces trois exemples révèlent que la nature orthodoxe, exotérique et synchrétique du SP n'est pas incompatible avec une possible fonction exégétique de la doctrine pāśupata, dont il serait une œuvre de diffusion.

Jusqu'à présent, les liens entre le SP et le courant pāśupata ont été vus principalement de manière pragmatique : le SP, par ses *māhātmya*, offre au courant pāśupata un vaste réseau de lieux de culte, servant son expansion géographique et économique. Cependant, un témoignage provenant du corpus doctrinal pāśupata présente la possibilité d'aller plus loin et d'imaginer le SP comme une œuvre de diffusion et d'exégèse de cette doctrine. Dès lors, le SP s'adresserait bien à un public laïc de non-initiés, non seulement dans le but d'en obtenir des financements, mais aussi dans un but de conversion ou d'explicitation de la doctrine, mais pourrait aussi s'adresser à des personnes choisies dans le but de les initier à l'observance. Comme SANDERSON l'a suggéré pour d'autres textes destinés aux laïcs, la récitation du SP a certainement été accompagnée des commentaires explicatifs d'un maître. Ce maître, ainsi que les auteurs du SP, seraient, selon l'hypothèse proposée, d'obédience pāśupata.

Si l'intention des auteurs du SP a été d'enseigner la doctrine pāśupata, cela doit pouvoir être perceptible aussi bien dans le titre de leur œuvre, que dans le préambule de celle-ci. Or ce titre pose justement problème et a semblé jusqu'à présent peu en adéquation avec le contenu de l'œuvre. Lire le SP comme un exégèse de la doctrine pāśupata apportera-t-il un nouvel éclairage sur le titre du SP et son préambule ?

105. Comme le rappelle ECO (1992), p. 133, tout texte est produit en prenant en compte son contexte de production et la communauté de destinataires :

Quand un texte est mis en bouteilles, c'est-à-dire lorsqu'il est produit non pour un destinataire isolé mais pour une communauté de lecteurs – et cela concerne aussi bien la poésie ou les romans que la Critique de la raison pure –, l'auteur sait qu'il sera interprété non selon ses intentions mais selon une stratégie complexe d'interactions impliquant les lecteurs et leur compétence de la langue comme patrimoine social. Par patrimoine social, je n'entends pas seulement une langue donnée comme ensemble de règles grammaticales, mais en outre toute l'encyclopédie qui s'est constituée à travers l'exercice de cette langue, à savoir les conventions culturelles que cette langue a produites et l'histoire des interprétations précédentes de nombreux textes, y compris le texte que le lecteur est en train de lire en ce moment.

Comme il le rappelle ensuite (p.134), il est improbable qu'un lecteur maîtrise tous ces éléments. Cela est d'autant plus le cas, lorsqu'on travaille sur un texte ancien dont la date et le contexte de composition, l'identité des auteurs et la transmission du texte demeurent incertains. Je ne prétends donc absolument pas détenir la seule interprétation du texte, je ne fais que poser l'hypothèse d'une certaine lecture qui me paraît probable en raison de son contexte de production et des indices offerts par le texte et l'hymne de Viśuddhamuni.

Chapitre 6

Génèse d'une œuvre et naissance du premier fils

Proposer de lire le SP comme une œuvre exégétique de la doctrine pāsupata exposée dans les *Pāsupatasūtra* (PS) et le commentaire de Kauṇḍinya qui les accompagne (PABh), implique de considérer ces deux textes, les PS et le PABh, comme l'hypotexte du SP et d'attribuer au SP une intention didactique et dogmatique¹. Par conséquent, la mise en parallèle du SP avec son hypotexte doit révéler les points fondamentaux de la doctrine pāsupata, doctrine hétérodoxe, ésotérique et sectaire.

Cependant, le SP diffère de son hypotexte par le public auquel il s'adresse, par la teneur orthodoxe de son contenu, et enfin par son syncrétisme. Chacun de ces trois aspects du SP doit pouvoir entrer en compatibilité avec les fondements de la doctrine explicitée et influe profondément sur la manière dont celle-ci y est exposée.

L'incipit du SP paraît, à ce titre, assez consensuel, fournissant à l'œuvre un paratexte introductif standard, la caractérisant comme *purāṇa* : un barde, instruit par Vyāsa en personne, est sollicité pour raconter l'histoire de Skanda par une assemblée de brahmanes. Cependant, bien que, par cet incipit, les auteurs clament l'appartenance de leur discours au genre purāṇique, ils y introduisent déjà des variantes : ces sages ne sont pas assemblés dans la mythique forêt Naimiśa, mais à Prayāga et ils ne le sont pas pour une session sacrificielle, mais pour un bain rituel. Ces détails seraient-ils en lien avec l'intention exégétique des PS et du PABh que j'attribue au SP ou sont-ils, comme le suggère BAKKER (2014), l'indication du lieu et de l'époque de composition du SP² ?

1. J'emprunte le terme « hypotexte » à la théorie de l'interprétation de GENETTE. Pour la définition du terme, se reporter à la note 148, p.142. Je ne considère pas que les PS et leur PABh soient les seuls hypotextes du SP, mais chercherai à montrer que les mythes du SP peuvent refléter une connaissance certaine de ce texte, voire qu'ils peuvent servir à le rendre explicite.

2. Voir notamment BAKKER (2014), p.124-125. Il émet aussi l'hypothèse que la réci-

Outre la présence de ces variantes, ce paratexte introductif interpelle aussi parce que les auteurs y annoncent l’histoire de Skanda. Intituler une œuvre d’exégèse pāsupata sous le nom de cette divinité entre en discordance avec la doctrine pāsupata elle-même, puisque celle-ci considère que tous les dieux sont contenus en Śiva et que la divinité suprême et unique est Śiva-Paśupati. Cela étant, au vu de l’œuvre dans son entier, Skanda n’occupe qu’une place secondaire et le lecteur s’interroge sur la cohérence entre le titre et le contenu du SP. Quelle est donc l’intention réelle des auteurs en annonçant l’histoire de Skanda ? Est-ce compatible avec l’intention dogmatique pāsupata que je suppose ? Ou est-ce, comme le laisse entendre BAKKER (2014)³, parce que cette divinité est liée à la royauté par son statut de Senāpati et que le roi Harṣa aurait pu être un promoteur de la composition du SP ?

Enfin, en tant que *purāṇa*, le SP devrait contenir les cinq marques de ce genre littéraire, le *purāṇapañcalakṣaṇa*⁴. Or, comme observé p.135 et en 4.4, p.136, le SP ne retrace l’histoire d’aucune généalogie et ne fait nullement l’éloge de leur corollaire, les rites *śrāddha*. En revanche, il consacre bien le début de sa narration à une cosmogonie. Celle-ci, en exposant la conception du monde et la première relation père-fils, permettra sans doute de révéler l’obéissance possible des auteurs du SP. En infirmant ou en confirmant l’hypothèse selon laquelle le SP expose la doctrine pāsupata, l’étude de cette cosmogonie expliquera peut-être l’absence des rites *śrāddha* et la présence de la thématique du désir de paternité et de maternité dans le SP.

Afin d’établir la possibilité de lire le SP comme une œuvre d’exégèse pāsupata, je propose, dans un premier temps, d’analyser son paratexte introductif – son récit-cadre – et le titre de l’œuvre considérant que ces deux éléments révèlent l’intention des auteurs et la projection de la teneur du

tation du SP aurait pu avoir lieu lors de l’assemblée de Prayāga ou sur son chemin en 643 :

And, Harṣavardhana’s mobile court and its entourage, on its way towards or in Prayāga, provided a perfect audience for the recitation of new Sanskrit compositions – the *Skandapurāṇa* may have been a case in point, sung by a Singer of Ancient Lore.

3. Voir le scénario de composition et de diffusion du SP proposé par BAKKER (2014), p.12-21, et en particulier, p.19-20, sa constitution d’un nouveau texte à partir d’un extrait du *Harṣacarita* de BĀṆA et de l’incipit du SP (SP1.4-13). Voir également son argumentation rapprochant la consécration de Skanda et celle d’Harṣa, p.161-171.

4. Cette définition du genre purāṇique est peu efficiente, mais elle met en avant l’importance, au sein de cette littérature, des généalogies et de son corollaire, les rites *śrāddha*. Les cinq marques correspondent à cinq types de contenu que devrait comporter un *purāṇa* : expliquer la création du monde (*sarga*), sa recréation (*pratisarga*), les généalogies des dieux et des patriarches (*vaṃśa*), les règnes des différents Manu (*manvantara*) et l’histoire des princes de la lignée lunaire ou solaire et leurs descendants (*vaṃśānucarita*). Sur cette définition, ROCHER (1986), p.26-31.

SP⁵. Cette analyse sera l'occasion de mieux définir le public auquel s'adresse l'œuvre et d'identifier l'héritage littéraire dans lequel les auteurs prétendent inscrire le SP. Ensuite, j'examinerai les chapitres SP3 à SP8 qui peuvent être considérés comme le préambule du SP. Ces chapitres contiennent notamment une cosmogonie qui présente le premier exemple de désir de paternité. Pour chacun de ces chapitres, j'en résumerai le contenu, identifierai la relation qu'il entretient avec les textes religieux orthodoxes, puis procéderai à leur analyse exégétique selon les fondements de la doctrine pāśupata.

6.1 Les premiers indices de la doctrine pāśupata : le récit-cadre du SP et son titre

6.1.1 La question du titre du SP

Le titre d'une œuvre est tout à la fois une accroche et une promesse, un résumé et un condensé de son contenu. Dans tous les cas, le titre doit pouvoir se justifier à la lecture de l'œuvre⁶. Et sur ce point, un peu comme

5. Cette démarche s'appuie sur la fonction attribuée au paratexte par GENETTE (2014), p.7.

6. Bien que d'aucuns aimeraient discuter cette affirmation, GENETTE (2014), dans son analyse des fonctions du titre, p.59-106, met en exergue la portée signifiante de tout titre, et ce, en raison de la nature même du langage qui se veut signe. Même une absence de titre participe aux fonctions du titre. GENETTE définit quatre fonctions du titre. Elles sont applicables au SP :

1. la fonction de désignation
2. la fonction descriptive
 - 2a. thématique (ce livre parle de ...)
 - 2b. rhématique (ce livre est ...)
3. la fonction connotative
4. la fonction séductive

À ces fonctions, GENETTE ajoute l'indication générique, qui peut être apposée au titre. En appliquant ces fonctions du titre au SP, on peut souligner que ce titre recouvre la fonction de désignation (1), puisqu'il distingue le SP des autres *purāṇa*. Le composé *Skandapurāṇa* remplit, à lui seul, les deux pendants de la fonction descriptive (2) : le second terme du composé recouvre la fonction rhématique en indiquant le genre auquel appartient l'œuvre. Cette revendication de genre crée évidemment une attente de l'auditeur et une contrainte pour les auteurs. Le premier terme du composé *Skanda-* possède la fonction thématique : il informe du contenu à venir. Il donne également une connotation śivaïte à l'œuvre (3). Skanda étant le fils de Śiva, l'œuvre se présente, par son titre, comme śivaïte. La fonction séductive (4) n'est peut-être pas appréciable de prime abord pour le SP, mais elle s'est avérée particulièrement opérante par la suite, puisque nombreuses sont les œuvres qui se sont réclamées parties du *Skandapurāṇa*. Ainsi, bien que réduit et peu original dans sa structure, le titre du SP induit un certain nombre de contraintes narratives et produit un certain nombre d'attentes de la part de son auditeur, preuve, si besoin il en était, que tout titre est signifiant. Pour reprendre les propos d'Umberto ECO, cité par GENETTE, un titre « est déjà – malheureusement – une clé interprétative » (GENETTE (2014), note 1 p. 97, ECO. U, (1985), *Apostille au Nom de la rose*, Grasset, p.510).

le titre du *Kumārasaṃbhava* a fait polémique, le titre du SP a posé question et demande à être justifié. Pourquoi nommer ce *purāṇa*, le *purāṇa* au sujet de Skanda, alors que celui-ci ne fait pas l'objet d'un culte dans le texte et que son histoire n'en occupe qu'une part mineure ? Le premier chapitre du SP revendique ce titre, puisqu'il dit clairement que l'objet de ce *purāṇa* est de raconter la naissance de Kārttikeya. Ce titre est donc pleinement assumé par les auteurs, quoique d'aucuns lui préféreraient le sous-titre de la recension A, *Ambikākhaṇḍa* qui semble davantage refléter le contenu du SP. Comment expliquer cette référence à Skanda, alors que ce qui soutient la narration indique une focalisation sur le désir d'enfant de la déesse et que de nombreux chapitres, le cycle de Kauśikī ou celui d'Andhaka, n'ont que peu à voir avec l'histoire de Skanda, censée représenter son contenu⁷ ?

Cette question a déjà été posée par BAKKER (2014), p.11, qui donne à celle-ci deux éléments de réponse – Skanda est présenté dans le SP comme le fils de Śiva et comme le Senāpati par excellence – :

Having stated this much, the reader may ask, why *Skandapurāṇa*, why not just a Maheśvara or Mahādeva Purāṇa ? The answer is not easily given. Actually, Skanda does not play a major role in this Purāṇa, nor is he conceived of as an object of a special cult besides as a son of Śiva. His birth and deeds are only reached at the very end of the text, contained in chapters SP_{Bh}163-165, and 171. Apart from occasional references to his association with the Mātṛs, Skanda in this Purāṇa is first and foremost a Senāpati, the god of war. As such he outclasses Indra, who is cut down to size in SP_{Bh} 171.1-77.

Il se focalise sur le deuxième élément, le statut de chef des armées divines, pour justifier son hypothèse selon laquelle le SP aurait été composé sous le patronat et à destination du roi Harṣa. Ce titre refléterait les temps troublés par la guerre durant lesquels a été rédigé le SP.

7. L'une des explications possible de la présence du cycle de Kauśikī dans le SP réside dans la proximité de son contenu avec celui du cycle de Skanda. YOKOCHI (2013b) (p.99-100) a mis en évidence la similitude des cycles de Kauśikī et de Skanda, notamment par les parallèles existant entre les listes de *mātṛ* que ces deux cycles contiennent. STAIGER (2017), p.81, montre également d'autres parallèles structuraux et stylistiques entre ces deux récits dans le SP :

So the Skanda myth and the Kauśikī cycle are connected on a structural and verbal level and even on a contextual level. Because, aside from the fact that Kauśikī and her female warriors play a certain role in the Skanda myth as well, Kauśikī's story is generally reflected in the Skanda account. Both of the gods are the children of Śiva and Pārvatī (For Kauśikī this is stated in SP 67.40), they are both born in a very unorthodox way, they both save the gods from powerful demons and they are consecrated by the gods in a similar manner (Kauśikī's consecration takes place after the battle with the demons Sumbha and Nisumbha. Cf. SP 67).

Pourtant, si l'on considère le cadre introductif du SP, on notera que les auteurs n'annoncent pas un *purāṇa* à la gloire de Skanda chef des armées, mais bien plutôt sa venue au monde. Par trois fois, cette naissance est proclamée comme le sujet du récit qui va être narré, et ce, par les expressions suivantes : SP1.11cd *janma kārṭtikeyasya*, SP1.12c *skandasambhava-*, SP1.14b *kārṭtikeyasya sambhavam*. Au vers SP1.24, lorsque Vyāsa demande ce récit à Sanatkumāra, il ne sollicite que l'histoire de la naissance de Skanda, il n'évoque nullement son investiture ou sa geste héroïque⁸. Le but n'est donc pas d'aboutir à la consécration de Skanda, mais de raconter comment il vient au monde. Dans cette optique, le SP porterait ce titre pour les mêmes raisons que le KS, à savoir parce qu'il narre tous les événements qui précèdent sa naissance et y aboutissent⁹.

8. Sa demande est la suivante :

SP1.24

*kumārasya kathaṃ janma kārṭtikeyasya dhīmataḥ |
kiṃ nimittaṃ kuto vāsya icchāmy etad dhi veditum || 24||*

Je désire savoir comment est né le jeune garçon réfléchi qu'est Kārṭtikeya, pour quelle raison ou d'où il vient.

La seule référence qui pourrait évoquer cette intention dans le chapitre SP1, se trouve dans l'emploi de *vīryam* coordonné à *kārṭtikeyasya sambhavam* en SP1.14 :

*śṛṅgudhvaṃ munayaḥ sarve kārṭtikeyasya sambhavam |
brahmanyatvaṃ samāhātmyaṃ vīryaṃ ca tridaśādhikam || 14||*

Or si l'on considère l'apparat critique, on constate qu'il s'agit d'une réécriture des manuscrits A. Ces derniers coordonnent trois termes (*brahmanyasya ca mātmyaṃ*) et assignent ainsi plusieurs objets au SP. Le manuscrit initial S₁, quant à lui, ne donne qu'un objet, le récit de la naissance de Skanda, qui est qualifié de plusieurs façons : *brahmanyatvaṃ samāhātmyaṃ vīryatvaṃ*. Ce récit possède donc la qualité d'être bienveillant envers les brahmanes ou pieux et possède de la valeur ou de la magnificence avec ses éloges de lieux saints, magnificence supérieure à celle des trente [dieux]. Par conséquent, inclure la geste de Skanda dans le but assigné au SP est une intention qui a été introduite dans les manuscrits A et n'appartient pas au texte initial. Quant à l'emploi de *vikrama* en SP1.26ab (*kaś cāsau pūrvam utpannaḥ kiṃ tapāḥ kaś ca vikramaḥ*), il peut être compris comme « héroïsme », mais aussi comme « démarche, étape, processus », qui est le sens premier du terme, ce qui signifierait alors que Vyāsa demande à savoir comment il est venu au monde, par quel processus. Or le SP semble raconter cela bien plus en détails, que la geste héroïque de Skanda.

9. Dans l'édition du premier volume du SP, ADRIAENSEN et al. (1998) se posaient déjà la question du rapport entre le titre et le contenu de l'œuvre. La note 8 p.4 suggère que les auteurs du SP désignaient l'ensemble de l'œuvre comme celle qui narre la naissance de Skanda :

When in the final adhyāya the text refers to itself as *purāṇaṃ skandasambhavam* (SP_{Bh} 182.63b), we must therefore, it seems, understand the intended sense to be 'the Purāṇa [dealing with] the birth of Skanda.'

L'emploi du composé *skandasambhavam* peut être considéré comme une référence directe au KS. Comme je l'ai montré pour un passage du cycle de Skanda, les parallèles textuels entre SP163.66-72 et certains vers du deuxième *sarga* du KS révèlent une parfaite connaissance du KS par les auteurs du SP (voir WATTELIER-BRICOUT (2016)).

6.1.2 Le récit cadre comme indice de l'*intentio operis* : atteindre la fin des souffrances

Comme il est d'usage dans le genre épique et purāṇique, le récit débute par un incipit proleptique suivi de plusieurs analepses, incipit qui permet de rendre la récitation du texte identique à sa révélation, et ainsi, de faire de son contenu un texte d'autorité divine¹⁰. Cette autorité est attribuée au SP, parce qu'il aurait été révélé à Vyāsa lors d'une vision de Śīva. En cela, il partage sa nature divine. Cette vision aurait été offerte au sage pour apaiser son chagrin causé par la perte de son fils Śūka, qui a atteint la libération¹¹. Sanatkumāra l'accueille, d'ailleurs, en ces termes :

SP1.22

*diṣṭyā tvam asi dharmajña prasādāt pārameśvarāt |
apetaśokaḥ samprāptaḥ pṛcchāsya pravādāmy aham || 22||*

Par bonheur, te voici, ô toi qui connaît le *dharmā*, devenu quelqu'un dont le chagrin a disparu, et cet état, tu l'as obtenu par la grâce du seigneur suprême (Śīva), interroge-moi et je te répondrai !

L'état décrit par l'expression *apetaśokaḥ* évoque, pour un lecteur versé dans la doctrine pāśupata, l'expression *vītaśokaḥ* employée dans le *sūtra* PS5.39 qui décrit l'état acquis lors de la fin des souffrances¹². L'emploi d'*apetaśokaḥ* peut être considéré comme un indice pour le second type de lecteur visé. L'utilisation de l'expression *prasādāt pārameśvarāt* fait également écho à *īśa-prasādāt* utilisée dans le *sūtra* PS5.40 (employée quatre fois par KAUNḌINYA) et semble rappeler que l'atteinte du but ultime de la doctrine pāśupata, la fin des souffrances, ne s'obtient que par la grâce de Śīva. Dans ce seul vers, on trouve deux références possibles au texte doctrinal de référence, PS5.39 et PS5.40, qui ne passaient certainement pas inaperçus pour un adepte de ce courant.

Le résultat de la vision de Śīva est donc l'atteinte de cet état d'absence de chagrin par Vyāsa, qui, lors de cette vision, va solliciter le récit du SP. De là à considérer les deux événements comme simultanés – la vision de Śīva comprenant la récitation du SP – et donc à attribuer au SP la vertu d'apaiser le chagrin et d'obtenir la fin des souffrances, il n'y a qu'un pas.

10. Pour une vue synoptique de l'agencement des chapitres SP1-SP12, on pourra se reporter à l'annexe J, p.824. Les procédés de temporalités utilisés par les auteurs dans l'incipit et les chapitres qui le suivent sont étudiés en détail en 8.1.3, p.320.

11. SP1.15

*mumukṣayā paraṃ sthānaṃ yāte śukamahātmani |
sutaśokābhisaṃtpto vyāsaś tryambakam aikṣata ||15||*

Alors que le magnanime Śūka avait atteint le séjour suprême grâce à son désir de se libérer, Vyāsa, complètement submergé par son chagrin causé par [la perte de] son fils, eut une vision de Tryambaka (Śīva).

12. *ekaḥ kṣemī san vītaśokaḥ* PS5.39.

Ainsi, selon ce cadre introductif, le contenu du SP, annoncé comme la naissance de Skanda, doit permettre d'apaiser le chagrin d'un père qui a perdu son fils. Or, comme les événements qui précèdent la naissance, sont l'ascèse de Pārvatī pour obtenir un fils, la promesse de l'avoir, la privation et la perte du fils promis, et enfin, l'assouvissement du désir par l'adoption de l'*aśoka*, ce sont eux qui pourraient apporter l'apaisement à Vyāsa. Il est alors possible de comprendre que le périple de la déesse est à lire comme le moyen d'atteindre le but ultime en se passant d'un fils. Vyāsa serait ici l'exemple d'une personne atteignant une forme de salut, le but ultime de la doctrine pāśupata, et ce, alors que son fils n'est plus, à l'image de la déesse qui est totalement apaisée sans avoir de fils, et ce, grâce à l'adoption de l'*aśoka*. Tout ceci reste pour le moment une simple hypothèse de lecture.

6.1.3 L'écho du *Pitrkalpa* (PK) du *Harivaṃśa* (HV)

La mise en scène de la révélation d'un enseignement pour introduire un récit est un *topos* de la littérature épique et purāṇique et a pour fonction de conférer un statut d'autorité scripturaire au texte. Afin de bien comprendre comment ce paratexte influe sur la teneur du contenu de l'œuvre qu'il introduit, je propose de comparer le paratexte du *Pitrkalpa* (PK) du *Harivaṃśa* (HV) à celui du SP. En effet, j'ai précédemment identifié le PK du HV, comme l'un des textes proposant une voie de salut opposée à celle des ascètes pāśupata. Or il expose de la même manière que le SP son contenu en l'insérant dans un emboîtement de récits dont le cœur est la révélation. En comparant cet emboîtement à celui du cadre narratif du SP, il sera possible d'observer les points communs et les différences, puis d'en déduire les intentions sous-jacentes relatives à ces variantes.

Fonctions du paratexte du PK

Le *Pitrkalpa* (PK) est une partie du *Harivaṃśa* (HV). Par conséquent, son énonciation a été sollicitée, comme le HV, par des brahmanes lors d'une session sacrificielle dans la mythique forêt de Naimiśa. Ce cadre spatio-temporel est établi lorsque le barde introduit le paratexte du PK. Ce dernier révèle plusieurs points communs avec celui du SP et invite à observer et à analyser la manière dont il introduit l'enseignement du culte des ancêtres.

L'analyse des différents niveaux de narration du PK a été effectuée par SAINDON, dont je reproduis ici le schéma ¹³:

Exposé didactique, chapitre 12

Niveau 2 (récit-cadre) : Bhīṣma avait posé les mêmes questions [c'est-à-dire quels sont les rituels et les fruits du *śrāddha*] à Mārkaṇḍeya

13. Le niveau 1, non visible ici, correspond au récit cadre du préambule du PK et du HV tout entier, à savoir la récitation aux sages dans la forêt de Naimiśa, voir SAINDON (1998), p.95-103.

(HV12.1)

Niveau 3 (récit interne) : Mārkaṇḍeya rapporte à Bhīṣma que grâce à sa dévotion envers les Pitṛ, il a pu s’entretenir avec Sanatkumāra venu du ciel dans un char flamboyant (HV12.2-7)

Niveau 4 (récit interne) :

- Mārkaṇḍeya s’enquiert de l’identité de ce dieu qui le visite (HV12.8)
- Sanatkumāra reproche à Mārkaṇḍeya de ne pas avoir bien accompli l’ascèse qui lui permettrait de le percevoir (HV12.9)
- Apparu comme un être de la taille d’un pouce, Sanatkumāra prend soudain une taille très grande (HV12.6 et 10)
- Il est l’aîné des huit fils psychiques de Brahmā (HV12.11-16)
- À cause de l’empressement de Mārkaṇḍeya envers lui, il est disposé à satisfaire son désir le plus cher (HV12.17)

Niveau 3 (récit interne) : Mārkaṇḍeya confie à Bhīṣma qu’il lui a alors posé les mêmes questions (HV12.18-20)

Niveau 4 (récit interne) : l’enseignement de Sanatkumāra à Mārkaṇḍeya (HV12.21-41) [c’est-à-dire les dieux qui apprennent de leurs fils le sens de l’expiation et l’inversion père-fils]

Selon cet emboîtement, le barde relate aux sages assemblés dans la forêt de Naimiśa l’enseignement que Bhīṣma a reçu de Mārkaṇḍeya, qui l’a lui-même reçu de Sanatkumāra. Par la mention de Bhīṣma, les auteurs du PK inscrivent l’enseignement du *Pitṛkalpa*, c’est-à-dire celui du bien-fondé du culte des ancêtres, dans la lignée du *Mahābhārata*. Or ce personnage, Bhīṣma, est connu pour avoir renoncé au mariage et à la descendance pour que son père puisse s’unir à Satyavatī. Cet acte de dévotion lui permet de choisir le moment de sa mort. En nommant Bhīṣma comme le premier dépositaire de l’enseignement reçu par Mārkaṇḍeya, les auteurs donnent un horizon d’attente à leurs auditeurs – l’explication de la libération de Bhīṣma en l’absence de fils –, ainsi que la preuve de l’efficacité du culte des ancêtres, et ce, avant même d’en avoir exposé le contenu.

Dès le niveau 3, ils introduisent l’importance de la dévotion aux ancêtres, puisque c’est elle qui a permis l’obtention de la révélation, qui sera dévoilée par Sanatkumāra. Or, dans le PK, ce personnage, en tant que fils spirituel de Brahmā, est un représentant des Pitṛ. Il est donc tout à fait cohérent qu’il soit à l’origine de la transmission de cet enseignement. Au niveau 4, les auteurs précisent que Mārkaṇḍeya n’a pas accompli correctement l’ascèse. Ceci leur permet non seulement d’introduire des notions fondamentales du culte des ancêtres (la reconnaissance de ses pères, la fidélité envers eux et le passage de l’état de *preta* à Pitṛ) mais aussi, de faire de Bhīṣma, et non de Mārkaṇḍeya, le premier exemple d’application de l’enseignement. Ils créent ainsi une toute nouvelle raison à la libération de Bhīṣma : sa dévotion envers son père et l’enseignement du culte des ancêtres qu’il a reçu.

Ainsi l'emboîtement des narrations ne sert pas qu'à donner une autorité divine à l'enseignement dévoilé, il lui donne également une forte cohérence interne et une totale efficience.

Écho et dissonance entre le paratexte du PK et celui du SP

Bien que le SP ne mentionne absolument pas le culte des ancêtres, son incipit résonne étrangement avec celui du PK et pose la question des intentions des auteurs en utilisant un mode introductif du récit similaire. En réalisant l'analyse des niveaux de narration dans le chapitre SP1, on aboutit au schéma suivant :

Niveau 1 (récit-cadre) : Les sages rassemblés à Prayāga voient le barde et lui réclament la narration du SP (SP1.1-8), éloge de cette histoire qui surpasse le Mbh et le *purāṇa* qui ont, tous deux, été racontés dans la forêt de Naimiśa (SP1.9-14)

Niveau 2 (récit interne) :

- Une fois que Śakti a atteint la libération, Vyāsa, submergé de chagrin à cause de la disparition de son fils, a une vision de Śiva, vision qui lui ôte son chagrin (SP1.15-16).
- Lors de cette vision, il voit Sanatkumāra, fils aîné de Brahmā, sur un char entourés de sages (SP1.18-20).
- Sanatkumāra s'adresse à Vyāsa en le décrivant comme quelqu'un dont le chagrin a disparu (*apetaśokaḥ*) grâce à la faveur de Śiva et lui accorde de lui révéler tout ce qu'il souhaite (SP1.21-22)

Niveau 3 (récit interne) : Vyāsa sollicite le récit de la naissance de Kārttikeya (le contenu du SP) (SP1.23-26)

Niveau 1 (récit-cadre) : Le barde va raconter aux sages rassemblés à Prayāga, le plus fidèlement possible, ce que Sanatkumāra a enseigné à Vyāsa (SP1.27)

Le premier parallèle remarquable entre le SP et le PK, est que la révélation est faite par le même personnage : Sanatkumāra arrivant sur un char. Cependant, la variante dans son identité est signifiante : dans le PK, on insiste sur son statut de fils aîné de Brahmā et donc de Pitṛ, élément essentiel puisque la révélation est accordée à Mārkaṇḍeya comme récompense de sa dévotion envers les Pitṛ, tandis que dans le SP, l'accent est mis sur les sages qui l'entourent. Ces derniers pourraient évoquer des âmes libérées jouissant de l'union permanente avec Śiva, identifiables à des ascètes pāsupata, ce que serait aussi Sanatkumāra. À la différence de Mārkaṇḍeya, dont l'ascèse a été mal accomplie, Vyāsa obtient la cessation du chagrin par la grâce divine de Śiva, qui pourrait être compris comme l'obtention de la fin des souffrances, et du même coup, la révélation du SP, suite à la libération de son fils. Ce détail prône l'efficacité de la dévotion envers Śiva, l'assurance et la supériorité

de l'état qu'il procure : le fils en s'étant libéré permet à son père d'obtenir une vision de Śīva, et potentiellement, la fin des souffrances. Le fait que la révélation du SP soit intégrée à la vision de Śīva confère au SP sa nature d'enseignement divin.

De la même manière que les auteurs du PK ont rattaché leur enseignement à un personnage connu de tous et faisant autorité, les auteurs du SP, en faisant de Vyāsa le premier auditeur du SP, attribuent à leur œuvre une autorité dogmatique : Vyāsa est le compilateur des Veda et représente le dogme brahmanique. Mais, en présentant la révélation de SP comme la conséquence de la libération de Śūka et en statuant qu'elle est égale à celle du Mbh et supérieure à celle d'un *purāṇa* récités dans la forêt de Naimiśa, les auteurs établissent une chronologie dans la révélation de ces trois œuvres, ainsi qu'une hiérarchie : Vyāsa, compilateur des Veda, a dévoilé le Mbh, puis un *purāṇa*, mais il a ensuite reçu la vision de Śīva et la révélation du SP. Comme la vision de Śīva et la révélation du SP octroient à Vyāsa la fin de son chagrin, ce qui peut être compris comme la fin des souffrances, le contenu du SP doit offrir le moyen d'atteindre le même statut que Vyāsa.

6.1.4 Le SP, une révélation orthodoxe comme celle du *Mahābhārata* et supérieure à celle d'un *purāṇa*

Par leur incipit traditionnel, les auteurs du SP clament l'appartenance de leur œuvre au genre purāṇique. Par la référence intertextuelle au Mbh et à un *purāṇa* récités dans la forêt de Naimiśa, ils affilient le SP à l'orthodoxie brahmanique. Cependant, la hiérarchie et la chronologie proposées des révélations de ces trois œuvres – le Mbh, un *purāṇa* non nommé et le SP – donnent celle du SP comme la révélation ultime et suprême, la seule qui offre à Vyāsa apaisement de son chagrin, ce qui pourrait être comme l'atteinte de la fin des souffrances.

Si le Mbh est clairement identifié, le *purāṇa* auquel le SP se dit supérieur n'est pas nommé explicitement. Bien que ADRIAENSEN et al. (1998) aient proposé d'y voir une évocation du *Vāyupurāṇa* (VāyuP), je propose de discuter ici cette identification à la lumière de la précédente comparaison du SP avec le PK du HV.

Le SP à la suite de quel *purāṇa*?

En SP1.8, on apprend que le *purāṇa* que le SP surpasse a été récité dans la forêt de Naimiśa. Plus loin, aux vers SP5.1-17, les auteurs mettent en scène cette récitation en transposant les sages de Prayāga à la forêt de Naimiśa¹⁴. Là, les sages y reçoivent un enseignement dont le contenu semble correspondre aux cinq marques distinctives d'un *purāṇa*. Ainsi le *purāṇa* évoqué en SP1.8 a été récité dans la forêt de Naimiśa et se caractérise par

14. Pour le détail des chapitres SP1-12, voir l'annexe J, p.824.

un contenu respectant la définition du genre purāṇique, le *pañcalakṣaṇa*. Cette œuvre doit être assez conséquente, puisque la récitation dure pendant mille années divines (SP5.9c).

ADRIAENSEN et al. (1998) supposent que le *purāṇa* récité dans cette forêt auquel il est fait référence dans ces vers, est une allusion au VāyuP, qui représente le mieux le *pañcalakṣaṇapurāṇa*¹⁵. Ils appuient leur hypothèse d'allusion au VāyuP sur des indices textuels présents au chapitre SP5. Dans ce chapitre, on apprend que, lors de la session sacrificielle dans la forêt de Naimiśa, les sages ont vu une apparition qui a pris une forme corporelle pour leur raconter un *purāṇa*. Comme ce *purāṇa* est décrit aux vers SP5.5-8 comme présentant les cinq caractéristiques (SP.5.5-8), ADRIAENSEN et al. (1998), p.20-21, suggèrent d'y voir le VāyuP, considéré comme le plus ancien représentant du *pañcalakṣaṇa*. ADRIAENSEN et al. (1998) identifient l'apparition divine qui a pris corps comme étant celle de Vāyu, en s'appuyant sur une mention de Vāyu au chapitre SP5.

Or les indices textuels sur lesquels repose cette hypothèse, sont pour le moins problématiques, si l'on consulte l'apparat critique et le contenu du texte. Tout d'abord, on constate que les termes censés désigner l'apparition de Vāyu au vers SP5.4 sont les suivants : *mātariśvā mahātapāḥ, sarvapraṇīcaraḥ śrīmān sarvabhūtapravartakaḥ, rūpī bhagavān* et *śubhaḥ*¹⁶. Le premier terme est référencé comme pouvant être une épithète de Vāyu par le *Cologne Digital Sanskrit Lexicon* et il semble que c'est à partir de cette épithète qu'ADRIAENSEN et al. (1998) attribuent l'identité de Vāyu à cette apparition. Cependant, il s'agit d'un choix d'interprétation, puisque le terme *mātariśvan* peut aussi être une épithète de Śiva, celle du fils de Garuḍa ou le nom d'un *ṛṣi* et signifie littéralement « grandissant dans la

15. Voir ADRIAENSEN et al. (1998), p.21-22 :

It seems likely to us that with 'Purāṇam', just as with 'Bhāratākhyānam', the author has a specific text in mind. Another passage, in the fifth *adhyaīya*, also could well refer to a specific the same one. Here we read how Mātariśvan, i.e. Vāyu, appeared in visible form to the sacrificing seers in the Naimiśa forest. The latter asked him about the creation, dissolution and sustenance of the world, about the genealogy of the gods, world periods and reigns of Manus, history of the dynasties etc. The text disposes of the question with the laconic statement : 'that lord (i.e. Vāyu) told it all completely', an activity which, not surprisingly perhaps, occupied a thousand *divyavarṣas* (SP 5.9). From this we are led to infer that the author had a Purāṇa text in mind, of which the main contents are represented by the *pañcalakṣaṇa* and which is expounded by Vāyu ; in other words, it might well be an allusion to the *Vāyupurāṇa*.

16. Le vers complet est le suivant :

teṣāṃ taṃ bhāvam ālakṣya mātariśvā mahātapāḥ |
sarpaprāṇīcaraḥ śrīmān sarvabhūtapravartakaḥ |
dadau sa rūpī bhagavān darśanaṃ sattriṇāṃ śubhaḥ || 4 ||

mère »¹⁷. Dans le *R̥gveda* et l'*Atharvaveda*, ce terme semble évoquer Agni, bien plus que le vent. Le dictionnaire de CAPELLER ne mentionne d'ailleurs que cette association à Agni. Choisir l'interprétation de Vāyu est donc partielle. Le terme qui suit indique que cette apparition possède une grande chaleur ou ascèse (*mahātapāḥ*) ou est un grand ascète, ce qui, à ma connaissance, n'est pas en relation avec la divinité Vāyu. Quant à comprendre le composé *sarvaprāṇicara-*, comme « celui qui porte tous les souffles », sens qui désignerait Vāyu, cela est aussi contestable¹⁸. Le substantif *prāṇin* désigne les êtres vivants, ceux qui possèdent un souffle et non pas le souffle lui-même, ni les Marut. En considérant l'autre composé qui désigne l'apparition, *sarvabhūtapravartaka-* « celui qui produit toutes les créatures (*bhūta*) », *sarvaprāṇicara-* pourrait être traduit par « celui qui vit dans tous les êtres vivants » ou « celui qui se meut dans tous les êtres vivants »¹⁹. Dans ce cas, les deux composés se feraient écho. Leur association ne semble pas désigner Vāyu.

Ensuite, au vu de l'apparat critique, les autres occurrences de *vāyu* dans le chapitre SP5 sont assez peu assurées. Seule l'expression *vāyuna saha saṃgatāḥ* se rapportant aux sages de la forêt Naimiśa est attestée par les manuscrits S₂ et S₃ (S₁ étant manquant pour ce chapitre). Elle apparaît dans le vers suivant :

tasyānte 'vabhṛthe plutya vāyunā saha saṃgatāḥ |
tām apr̥cchanta kā nv eṣā vāyuṃ devaṃ mahādhiyam || 16

Après s'être baignés à la fin de la session sacrificielle, [les sages] **accompagnés de Vāyu** demandèrent qu'elle est donc cette [déesse] *au dieu Vāyu*, lui qui possède une grande compréhension des choses.

On notera déjà la redondance peu élégante de Vāyu dans ce vers : les dieux venus avec Vāyu, lui adressent une question. Cela ne semble pas très cohé-

17. Pour plus d'informations sur ce sens littéral et sur le passage de l'association de l'épithète *mātariśvan* avec Agni puis Vāyu, voir MACDONELL (1897), paragraphe 25, « Mātariśvan », p.71-72.

18. Dans l'encodage du chapitre SP5, ADRIAENSEN et al. (1998) se réfèrent à une occurrence en SP_{BH}89.21c où le composé *sarvaprāṇicara-* est apposé à Vāyu. Le chapitre SP89 est désormais édité (voir BISSCHOP and YOKOCHI (2018), p.302) et l'apparat critique ne comporte qu'une seule variante du composé chez R, ce qui semble corroborer l'idée que ce composé désignerait Vāyu. La phrase se situe dans un récit de bataille et est la suivante : *sarvaprāṇicaro vāyur asurān abhidudruve*. Elle peut être traduite par « se déplaçant entre tous les êtres vivants, le vent dispersa les Asura ». Au vu du contexte dans lequel le composé est employé apposé à Vāyu en SP89, son sens ne se rapporte pas à une qualité du vent tel qu'être maître des souffles, mais au fait qu'il se meut entre les êtres vivants, ce qui provoque une dispersion. Le composé ne semble donc pas être une épithète spécifique du vent dans ce contexte, mais une explication du moyen par lequel le vent disperse et fait fuir les Asura. Faire de cette unique autre occurrence du composé une preuve de son emploi comme épithète du vent me semble forcé.

19. Ce composé n'est pas référencé dans le *Cologne Digital Sanskrit Lexicon*. La variante des manuscrits A , *sarvaprāṇidharo*, propose « celui qui soutient tous les êtres vivants ».

rent. En réalité, la deuxième occurrence de *Vāyu* dans ce vers au *pāda* d est une émendation d’ADRIAENSEN et al. (1998)²⁰, à partir de la leçon de S₂, lue *vāyundeva-*, qui s’appuie sur une seule incise d’indication du narrateur entre les vers SP5.20 et SP5.21 notée *vāyuru*²¹. Cette incise a pu être insérée après la corruption du texte²². Partant de ces deux constats – les épithètes qualifiant l’apparition divine ne désignent pas explicitement *Vāyu* et les deux seules occurrences du mot sont contestables –, je propose de modifier l’idée d’une référence directe au *VāyuP*, et d’admettre qu’elle n’est pas sûre. L’identité de l’apparition divine qui a pris corps au vers SP5.4 (*rūpī*) n’est pas révélée explicitement. Si l’on considère la transition entre SP4 et SP5, il est possible d’imaginer que cette apparition divine soit une incarnation de *Brahmā*²³.

Dès lors, d’autres prétendants sont envisageables pour le *purāṇa* auquel font allusion les auteurs au chapitre SP1, un *purāṇa* représentant du *pañcalakṣaṇa*, qui aurait été comme le Mbh récité dans la forêt de Naimiśa. Le

20. Je reconnais néanmoins que cette émendation a l’honneur de combler un texte mal établi et de tenter de donner du sens à celui-ci. Mon intention est simplement de montrer que l’allusion à *Vāyu* n’est pas si évidente et qu’il n’est pas possible de fonder sur elle une référence au *VāyuP*, référence qui sera utilisée par BAKKER (2014), p.157, pour faire un parallèle avec le *Harṣacarita*. Conclure à une allusion au *VāyuP* a empêché de trouver d’autres prétendants possibles pour ce *purāṇa*.

21. Je ne prends pas en compte les incises présentes entre SP5.60-61 et SP5.65-66, dans le manuscrit S₃, que je considère comme des ajouts postérieurs. En effet, S₃ est un manuscrit postérieur à S₂ et entretient avec ce dernier une relation de descendance. Étant donné que ces incises ne sont pas présentes en S₂, elles ont été ajoutées au cours de la transmission. On pourrait arguer, en outre, la présence de l’incise *Vāyur uvāca* entre les vers SP7.30 et SP7.31. Mais en étant attentif à l’apparat critique de ce chapitre, on constatera que cette partie du texte n’est attestée que chez R et A. Cette incise ne peut donc être un argument pour affirmer la présence de *Vāyu* dans le texte original. Enfin, la dernière mention de *Vāyu* serait l’indication du narrateur au vers SP8.1, mais ici encore, elle n’est attestée que dans les manuscrits R et A et est absente du manuscrit S₁ (seul manuscrit S disponible). Cette tendance à ajouter *Vāyu* dans le fil de la transmission est également visible au *pāda* SP20.31c, où est annoncée la naissance de Nandin. S₃, seul manuscrit S disponible, reporte *vāyu* dans ce vers, mais ne note pas l’incise, *Vāyur uvāca*, entre les vers SP20.31 et SP20.32, qui a été ajoutée dans la recension RA. Je ne conteste pas la présence de *Vāyu* dans la transmission, mais suggère que celle-ci n’est peut-être pas originale et qu’elle pourrait être un ajout postérieur.

22. Comme preuve de cette possibilité, il n’y a qu’à considérer les ajouts de cette même incise dans le manuscrit S₃.

23. À la fin du chapitre SP4, *Brahmā* promet aux sages de leur expliquer l’ascèse par laquelle il est possible de voir la cause universelle, Śiva (SP4.35-36). *Brahmā* crée alors une roue faite d’esprit (*manomayaṃ cakram* SP4.37a) qu’il jette et leur ordonne de le suivre rapidement (SP4.37cd). L’endroit où se brise la roue, est la forêt de Naimiśa (SP4.39). Les vers SP4.40-41 font l’éloge de ce lieu et de ses habitants. Le chapitre SP5 débute dans cette forêt où les sages entament une session sacrificielle lors de laquelle apparaît la divinité incarnée. Étant donné que, dans le chapitre SP4, *Brahmā* dit qu’il leur révélera le moyen de voir Śiva et les invite à le suivre, il est possible d’imaginer que ce soit une incarnation de *Brahmā*, ce qui peut désigner, par exemple, Sanatkumāra (né, comme la roue, de l’esprit de *Brahmā*).

HV semble être un candidat potentiel puisque, lui aussi, a été récité dans cette forêt : il s'agit même du niveau 1 du récit-cadre du HV dans lequel s'insère le PK. Le HV présente, en outre, dans sa mise en scène narrative la succession de ces deux récitations, celle du Mbh et celle du HV et il peut être considéré comme un *purāṇa* possédant ces cinq caractéristiques²⁴. Si l'on ajoute à cela, le fait que le récit-cadre du SP fait écho dans sa structure au HV, que le SP mentionne deux récitations successives dans la forêt de Naimiśa, le Mbh et un *purāṇa* (SP1.8-9), il est concevable d'imaginer le HV, comme le *purāṇa* auquel les auteurs du SP feraient allusion. Dans cette hypothèse, les auteurs du SP, en imitant le paratexte du PK et en prônant la supériorité du SP sur ce dernier, présenteraient son contenu à la fois en conformité avec la tradition et en opposition avec celle-ci, notamment en proposant une voie de salut autre que celle des rites *śrāddha*²⁵.

Horizon d'attente du SP : une nouvelle sotériologie ?

La comparaison du paratexte du PK et celui du SP met en exergue les différentes fonctions que ce cadre introductif remplit du point de vue narratif. Outre l'autorité divine qu'il confère au récit, le paratexte introduit les notions fondamentales de l'enseignement qu'il veut transmettre et affirme son efficacité en mettant en scène l'atteinte du salut par son premier dépositaire, Bhīṣma dans le PK et Vyāsa dans le SP. Le paratexte permet de préparer l'auditeur au contenu de l'œuvre et crée les conditions favorables à sa réception. Bien que préambule standardisé, l'incipit est savamment organisé pour laisser des indices de lecture et permettre de préparer l'auditeur au message de l'œuvre.

Le lieu de la récitation dans le HV permet à cette œuvre de s'inscrire directement dans la continuité du Mbh, ce qui lui assure son caractère orthodoxe. Pour le SP, les auteurs changent le contexte de la récitation. Le lieu choisi, Prayāga, conduit BAKKER (2014) à imaginer une récitation possible du SP à l'occasion de l'assemblée organisée en 643 par le roi Harṣa²⁶. Cependant, le choix de cette localité peut aussi être interprété différemment. En effet, Prayāga apparaît dans la littérature purāṇique comme le lieu saint par excellence, que ce soit pour un bain rituel, pour pratiquer

24. Dans cette interprétation, la caractéristique de la création des Pitṛ mentionnée en SP5.7c (*pitṛsargam*) renverrait au PK du HV, qui porte justement sur l'origine des Pitṛ. Sur le statut de *purāṇa* du HV et la présence des cinq caractéristiques en son sein, on pourra consulter SAINDON (1998), p.35-36, ROCHER (1986), p.81, ainsi que Mbh 1.2.69.

25. D'aucuns estimeront peut-être qu'il serait plus cohérent que le SP se positionne à la suite d'un texte śivaïte. Pourtant qu'il inscrive sa révélation à la suite d'un texte d'obédience viṣṇuïte, le HV, n'est pas illogique. Au contraire, par ce biais, il reconnaît l'autorité de ce texte, mais révèle ensuite la supériorité de son message. Cette référence pourrait participer au syncrétisme du SP qui assimile la tradition viṣṇuïte en reconnaissant son autorité, mais en la désignant en deçà de son propre discours.

26. Pour les références, se reporter à la note 2, p.170.

les rites *śrāddha* ou encore un suicide religieux²⁷. Le témoignage du pèlerin chinois, Xuanzang, atteste la sacralité de ce lieu pour toutes les religions de son époque, celle de la composition et de la première diffusion du SP²⁸. Il témoigne aussi de la pratique du suicide religieux en cet endroit, qui se fait en entrant dans les eaux²⁹. Ainsi, le choix des auteurs du SP de situer la récitation à Prayāga peut avoir été motivé par l'aura sacrée de ce lieu ou sa relation avec la pratique du suicide sacrificiel dans ces eaux, plutôt qu'une référence à sa récitation supposée en 643.

Dans le SP, les sages viennent en ce lieu pour un bain, et non pour un sacrifice ou une cérémonie royale, et ils y réclament l'histoire entendue par Vyāsa, histoire qui lui a permis d'être libéré de sa souffrance. Étant donné que le courant pāśupata rejette le sacrifice au feu, ce contexte introductif se justifierait dans une œuvre rattachée à cette doctrine. Dans la perspective d'une obéissance pāśupata du SP, le motif de l'assemblée et son lieu participent également à créer un horizon d'attente – comment obtenir l'état atteint par Vyāsa en ce lieu sacré – qui coïnciderait avec une révélation de l'observance.

Par ailleurs, en attribuant sa révélation directement à Vyāsa, compilateur des Veda, auteur mythique du Mbh, les auteurs du SP réaffilient leur œuvre à l'orthodoxie brahmanique. En clamant sa supériorité sur un autre *purāṇa* récité dans la forêt de Naimiśa et en rendant simultanée la révélation du SP et l'atteinte de la fin du chagrin, voire fin des souffrances, par Vyāsa, les auteurs semblent proposer une nouvelle voie sotériologique, différente et supérieure à celle proposée dans cet autre *purāṇa*. La proximité entre les deux paratextes du SP et du PK et l'antagonisme possible entre les deux voies de salut de ces œuvres³⁰ permet d'envisager que le SP se présente comme une réponse au PK. On pourrait suggérer que le *purāṇa* auquel les

27. Pour une vue partielle des citations de Prayāga, on pourra consulter MANI (1975), p.606. Sur la pratique du suicide religieux à Prayāga, voir GODE (1960), RUSSELL (1981), p.66, et IRWIN (1983). Prayāga semble avoir influencé par sa réputation de confluence sacrée le nom d'autres lieux, voir BHARATI (1963), p.162.

28. Voir IRWIN (1983), p.262 :

On the other hand, Hsüan-Tsang makes it clear that Prayāga and its confluence were sacred to all religions in the area – Buddhist as well as Hindu.

29. Voir IRWIN (1983), p.265 :

In a well-known passage, Hsüan-Tsang describes Prayāga and the confluence of the two rivers as the place where many Indians choose to die. Many hundreds of people, he says, visit the spot and die by drowning themselves in the waters, in the belief that by so doing they will be re-born in heaven (*svarga*).

30. Le PK du HV encense le culte aux ancêtres et la salut par le fils. Si la fin du chagrin de Vyāsa est une fin des souffrances offerte par Śiva, alors le SP propose potentiellement une sotériologie pāśupata, ce qui est, pour le moment, une simple hypothèse.

auteurs font référence serait le HV.

6.1.5 Une révélation réservée

Bien que l’affiliation à Vyāsa confère un vernis orthodoxe au SP, certains indices contenus dans le paratexte laissent entrevoir la possibilité d’une obédience pāśupata du texte. Par les conditions de révélation du SP à Vyāsa et les termes employés, le lecteur « averti » peut concevoir le SP comme un texte expliquant comment aboutir à une fin des souffrances. D’ailleurs, les premiers vers de l’enseignement de Sanatkumāra au chapitre SP3 adressent à Vyāsa, et à l’auditeur du SP, un avertissement, qui concilie, d’une part, ésotérisme et orthodoxie apparent du SP, et d’autre part, ésotérisme et hétérodoxie des PS et leur PABh. Le SP y est défini par Sanatkumāra comme une histoire divine qui détruit tous les péchés (*imāṃ kathāṃ divyāṃ sarvapāpaprāṇāśānīm* SP3.1ab) et conforme à la *śruti* (SP3.1cd). La destruction de tous les péchés est justement le but de l’observance pāśupata. L’aspirant, notamment par la pratique du déshonneur et grâce au principe de transfert de mérite, doit parvenir à épuiser tous les mauvais actes de cette vie et des vies antérieures pour pouvoir s’unir avec Śiva. Cela étant, l’idée selon laquelle la récitation d’un texte permet la destruction de tous les péchés est un *topos* de l’éloge que les textes épiques et purāṇiques font d’eux-mêmes. Cette mention ne peut donc fournir à elle seule l’indication du contenu pāśupata du SP.

Sanatkumāra révèle également dans ce vers que l’écoute du SP permet à son auditeur, même s’il est entâché de fautes, d’obtenir la voie suprême (*paramāṃ gatīm* SP3.1f). Ici l’allusion au courant pāśupata est un peu plus explicite, même s’il n’y a pas un total parallélisme entre voie suprême (*paramāṃ gatīm*) du SP et voie suprême de la doctrine pāśupata (*atigati-*). Là encore, on peut lire des allusions à la doctrine, allusions qui passent inaperçues pour un non-initié.

Dire que le contenu du SP est conforme à la *śruti* permet de le présenter comme orthodoxe : d’ailleurs la cosmogonie qui suivra prendra appui sur le récit traditionnel de l’œuf cosmique. Dès lors, l’hétérodoxie est mêlée à une orthodoxie réclamée. Il conviendra d’analyser si le récit cosmogonique va à l’encontre de la doctrine pāśupata et révèle une conception « purement » brahmanique du monde ou s’il révèle une adaptation du récit védique à la doctrine pāśupata.

Sanatkumāra précise, en outre, que l’accès à la révélation du contenu du SP est restreint : le SP ne doit être récité ni à des athées (*nāstika-* SP3.2a), ni à des non-croyants (*aśraddadhāna* SP3.2a), ni à des hypocrites (*śaṭha* SP3.1b). Il ne doit être entendu que par des personnes pieuses, dévots de Kumāra ou fervents dévots de Śiva. Cette restriction pointe le fait que le caractère ésotérique du SP n’est pas aussi étendu qu’il n’y paraît. Cette restriction pose les conditions pour un ésotérisme limité et permettrait de

lire le SP comme une exégèse du courant ésotérique pāśupata.

Cet avertissement, sans être une preuve du caractère exégétique du SP, contribue à asseoir cette hypothèse, puisque, d'une part, le bénéfice annoncé est la destruction de tous les péchés et d'obtenir la voie suprême et que, d'autre part, la restriction de la récitation coïncide avec l'aspect secret de la doctrine pāśupata. Si on ajoute à cela le fait que cette révélation soit simultanée avec la fin des souffrances de Vyāsa, on obtient un faisceau d'indices et d'allusions rendant possible et acceptable l'hypothèse selon laquelle le SP contiendrait un moyen d'atteindre le *duḥkhānta*.

L'étude des vers introductifs du SP fournit un certain nombre d'indices pour expliquer son titre et comprendre la valeur et la portée de son contenu. Les auteurs en attribuant la révélation du SO à Vyāsa offrent au lecteur l'assurance que ce texte s'inscrit dans la tradition brahmanique, mais, en changeant le lieu et l'objet de l'assemblée de brahmanes, ils créent également un nouveau cadre de référence conforme à l'obéissance possible du texte, une obéissance qui juge le sacrifice inutile et qui n'est pas opposée au suicide rituel. L'autorité scripturaire du texte est établie en rendant simultanée sa révélation, la vision de Śiva et l'atteinte de la fin des souffrances par Vyāsa. Dès lors, le SP partage la nature du dieu, mais aussi son efficence, qui pourrait être la libération pāśupata. Cette efficence est renforcée par le fait de présenter la révélation du SP comme postérieure et supérieure à celles contenues dans le Mbh et un autre *purāṇa*, *purāṇa* qui n'est pas forcément le VāyuP, mais pourrait être le HV.

Les vers introductifs réduisent l'écoute du SP, et par conséquent la voie de salut qu'il expose, à un public averti. Le SP n'est pas destiné à tous, mais seulement à des dévots śivaïtes. Enfin, le décalage entre le titre du texte et son contenu disparaît si l'on considère que le contenu annoncé porte sur comment Skanda est venu au monde, sur les événements qui conduisent à sa naissance. Or cela revient à raconter l'histoire de la déesse : sa naissance, son mariage, son ascèse pour obtenir un fils, l'interruption du coït divin par les dieux, l'adoption de l'*aśoka* pour remplacer le fils utérin, et enfin, la naissance de Skanda. Si Vyāsa, qui vient de perdre son fils, atteint la fin des souffrances en écoutant comment la déesse, privée d'un fils utérin, trouve l'apaisement en adoptant un arbre *aśoka*, et si le SP est bien une exégèse de la doctrine pāśupata, alors le cycle de la déesse pourrait être lu comme une explicitation de la doctrine pāśupata.

6.2 Premiers enseignements pāśupata : Śiva supérieur à Brahmā et cause universelle

Le paratexte du SP a mis en évidence plusieurs indices permettant d'envisager cette œuvre comme un *purāṇa* d'obéissance pāśupata. Si tel est le

cas, les premiers chapitres consacrés à la genèse du monde doivent refléter la conception pāsupata de l'univers qui est contenue dans les *sūtra* PS5.42-45. Selon eux, Śiva est cause universelle, seigneur de toutes les créatures et de tous les savoirs, supérieur à Brahmā (PS5.42-44). Les premiers chapitres du SP, s'ils sont d'obédience pāsupata, doivent permettre de poser les jalons de cette doctrine, qui s'oppose au védisme par son absence de sacrifice au feu et son rejet du culte des ancêtres.

Or, à la lecture de ces chapitres, des éléments de la cosmogonie védique, comme l'œuf cosmique, le premier sacrifice de Brahmā, ses épithètes Pitāmaha et Prajāpati, donnent au lecteur une impression de déjà-vu et le sentiment que les fondements du védisme sont rappelés.

Par conséquent, il convient d'analyser ces chapitres pour évaluer la part de conformisme au védisme qu'ils reflètent et la part d'appartenance à la doctrine pāsupata qu'ils pourraient exprimer. Cette évaluation aura pour but de vérifier si la cosmogonie trahit une domination des principes de l'orthodoxie brahmanique dans le SP, ou si au contraire, il s'agit d'une adaptation de celle-ci aux fondements du śivaïsme pāsupata.

6.2.1 Génèse du monde : Brahmā, fils de Śiva

Résumé de SP3.1-9

Le récit cosmogonique qui s'ouvre après l'avertissement de Sanatkumāra (SP3), crée en quelques vers une nouvelle genèse du monde, dont voici le résumé³¹.

Brahmā naît de l'œuf cosmique. Ne voyant aucun être autour de lui, il pense être la cause de l'univers et ignore que Śiva est son père, et du même coup, la cause universelle (SP3.4-5). Cette ignorance est qualifiée d'obscurité (SP3.4d). Quand Śiva s'adresse à lui en l'appelant fils (*putra*), Brahmā réalise son erreur et cherche refuge auprès de lui (SP3.6). Sanatkumāra va révéler à Vyāsa la « doctrine secrète », *upanīṣad*, (SP3.8) : une fois entendue, elle permet aux *yogin* d'atteindre Maheśvara grâce à la méditation³² et consiste à reconnaître Śiva comme la cause de tout, y compris de Brahmā (SP3.9).

Védisme et śivaïsme

Ce premier récit est extrêmement bref, mais donne un condensé de la conception du monde dans laquelle s'inscrivent les auteurs du SP. Le début du récit propose une création conforme à la *śruti* en suggérant la naissance de

31. Le résumé qui suit paraphrase par endroits la synopsis de ADRIAENSEN et al. (1998), p.66-67.

32. SP3.8 :

*tad eṣopanīṣat proktā mayā vyāsa sanātanā |
yāṃ śrutvā yogino dhyānāt prapadyante maheśvaram || 8 ||*
Ce vers peut être mis en relation avec PS4.23 *mahādevāya dhīmahi*.

Brahmā à partir de l'œuf cosmique. La tradition révélée n'est donc ni niée, ni récusée, ni rejetée. Cependant, aussitôt ce cadre védique traditionnel posé, il est modifié par l'erreur de jugement de Brahmā : ne voyant personne, il pense être la cause de l'univers. Cette attitude est qualifiée d'obscurité. Puis, en mettant en scène le passage de l'ignorance à la connaissance, une nouvelle signification est créée : Brahmā, en entendant la voix de Śiva, réalise son erreur, il n'est pas la cause universelle, et va chercher refuge en Śiva.

L'intervention à ce moment-là du récit de Sanatkumāra résume l'enseignement à retenir de ce premier récit et exprime l'idée que celui-ci est réservé à des êtres choisis comme Vyāsa. En employant le terme *upaniṣad*, Sanatkumāra informe Vyāsa, et l'auditeur, du caractère ésotérique du contenu du SP : l'enseignement est réservé aux esprits éclairés sortis de l'ignorance. De même que Brahmā a réalisé que Śiva était son père, les esprits sortis de l'obscurité de l'ignorance comprendront cette nouvelle conception du monde. L'aspect doctrinal de la formule utilisée, qui résume l'enseignement de ce premier récit, avait d'ores et déjà été remarqué par ADRIAENSEN et al. (1998)³³. Cette sentence, mise en exergue par la qualification de doctrine secrète, résume la conception du monde dans le SP : Śiva est cause de tout, y compris de Brahmā, et il est atteignable par cette vérité. Cette conception, sans pouvoir attestée qu'elle n'est que pāśupata, est pour le moins śivaïte et modifie la conception brahmanique orthodoxe.

Ainsi dès ce premier récit, la tradition védique est réécrite pour se conformer à une conception śivaïte du monde, potentiellement une conception pāśupata.

6.2.2 Śiva, la cause universelle, seigneur des créatures et de Brahmā (PS5.43-44)

Résumé de SP3.10-30

La suite du chapitre SP3 raconte que Brahmā, ayant vu son père, désire à son tour être père. Pour cela, il pratique l'ascèse et obtient une vision de Śiva qui lui promet d'accéder à sa demande (SP3.10-12). L'apparition de ce fils, qui fera de Brahmā le père de Rudra-Nīlāloḥita, sera narrée au chapitre SP4 et procèdera totalement de la grâce de Śiva³⁴. L'hymne qu'entame alors Brahmā en l'honneur de Śiva, l'encense en tant que dieu suprême, créateur de l'univers, seigneur de Brahmā, celui qui possède totalement l'énergie [créatrice] (*śakti*), lui qui est sans fin et incommensurable, qui existe en dehors des sens (SP3.14), omniprésent, l'être suprême, l'incitateur, celui qui fait apparaître ce qui est fait, celui qui est la cause de l'agencement de la réalité (SP3.15), lui support et cause de l'univers, pourvu des qualités, lui qui donne

33. ADRIAENSEN et al. (1998), note 11 p.64, donnent les parallèles avec la *Śvetāśvatara Upaniṣad* et la *Kaṭha Upaniṣad*.

34. Pour lire le résumé de ce chapitre, aller p.190.

l'apaisement et la compréhension de tout, lui qui est le système lui-même (SP3.16), lui qui saisit les objets de sens, lui qui est la cause et la conséquence de l'observance et de l'esprit (SP3.17), lui qui est le créateur de toutes les créatures, lui qui donne l'énergie [créatrice], le créateur de l'œuf cosmique (SP3.18). Śiva le nomme alors Pitāmaha. Étant donné que Brahmā a pratiqué l'ascèse en vue d'une descendance (*prajā*), celui-ci sera connu comme Prajāpati (SP3.19-22). Śiva procède ensuite à la création des déesses que sont les huit matrices (*prakṛti*)³⁵ avec les facultés de perception, ainsi que les sentiments (*bhāva*) (SP3.23). Il leur ordonne ensuite de consacrer Brahmā dans son statut de Prajāpati (SP3.24-25). La sentence prononcée alors réaffirme que Śiva est la cause universelle, ainsi que le seigneur de Brahmā et des créatures (SP3.26-27). Sanatkumāra désigne Śiva comme celui qui possède la souveraineté et le yoga suprêmes (*paramaiśvarya-yogadhṛk-*) et qui a rendu le monde manifeste et non manifeste par ses pouvoirs (*māyā*) (SP3.28-29).

Réécriture de la tradition védique

Ce récit illustre l'enseignement révélé précédemment : Śiva est la cause universelle, ce qui est largement encensé dans l'hymne que Brahmā lui adresse. Le désir de Brahmā d'avoir une descendance comme son père qui en a une, suggère une adhérence des auteurs à la croyance brahmanique du salut par le fils. Cependant, le paradigme de résolution proposé transforme le salut par le fils en un salut par la grâce de Śiva. En effet, si Brahmā obtient un fils, ce n'est que grâce à l'ascèse qu'il accomplit en direction de Śiva et que grâce à la faveur que Śiva lui accorde. Dans ce bref passage, les auteurs démontrent par l'exemple de Brahmā que tout est soumis au bon vouloir de Śiva, y compris l'obtention d'un fils. Par conséquent, un auditeur qui adhérerait au salut par le fils comprendrait que pour obtenir ce fils et le salut, il faut s'en remettre à Śiva. Dès lors, la voie du salut par le fils n'est pas refusée mais est soumise au bon vouloir de Śiva.

Par l'introduction du désir de Brahmā d'avoir un fils et par le fait de faire de Brahmā le père de Rudra, qui n'est autre que Śiva, les auteurs opèrent un tour de force en conciliant d'une part, l'idée spécifiquement énoncée dans le *sūtra* PS5.44 selon laquelle Śiva est au-dessus de Brahmā³⁶, et d'autre part,

35. Ces huit matrices font certainement référence au Sāṃkhya Yoga. Cette référence n'entre pas en contradiction avec une possible obédience pāśupata du texte, d'une part parce qu'elles sont créées par Śiva et d'autre part, parce que Kauṇḍinya reconnaît des points de convergence entre le Sāṃkhya Yoga et les PS. Sur ce dernier point, on pourra consulter l'article intitulé *Pāśupata and Sāṃkhya Yoga* de HARA (2002), p.17-31.

36. PS5.44 (voir SASTRI (1940), p.145, traduction de HARA (1966), p.461) :

*āha atra kecid vidyābhūtavyatiriktaṃ brahmāṇam icchanti | tasyāyaṃ kiṃ
prabhur bhavati neti | ucyate prabhuḥ | yasmād āha |
brahmaṇo 'dhipatir brahmā || 5.44*

(Question) Here some seek for brahman who is distinguished from both knowledge and beings. Is He a ruler of him [brahman] or not ?

les appellations traditionnelles de Brahmā trouvées dans la *śruti* : Pitāmaha et Prajāpati. Dans ce récit, Śiva est le père de Brahmā. Ce dernier, quand il réalise qu’il a un père, désire à son tour avoir un fils. Ce fils apparaîtra au chapitre SP4 : il s’agit d’une manifestation de Śiva, appelée Rudra, qui est un autre Śiva. En devenant le père de Rudra, qui est semblable à Śiva, il devient le père de son père. Tout en ayant le statut de père de Rudra et de fils de Śiva, Brahmā peut en quelque sorte être vu comme étant le père de Śiva, ce qui, par voie de conséquence, en fait le grand-père de Rudra (*pitāmaha*), résolvant l’apparente impossibilité de concilier la suprématie de Śiva sur Brahmā et la qualité de *pitāmaha* de Brahmā.

Par l’emploi d’une étymologie sémantique, les auteurs expliquent que Brahmā est nommé Prajāpati, parce qu’il a émis le désir d’une descendance (*prajā*). Cette nouvelle explication renouvelle totalement le sens traditionnel de Prajāpati « seigneur des créatures ». Dans une perspective pāśupata, qualifier Brahmā de Prajāpati serait parfaitement incompatible avec le *sūtra* PS5.43 (*īśvaraḥ sarvabhūtānām*) qui stipule que Śiva est le seigneur de toutes les créatures. Mais en attribuant ce nouveau sens à l’épithète Prajāpati, celle-ci devient compatible avec la conception pāśupata.

Ainsi, les deux justifications des épithètes védiques dans ce passage les adaptent et les rendent compatibles avec les affirmations des *sūtra* PS5.43-44, selon lesquelles Śiva est le maître de toutes les créatures et supérieur à Brahmā. Par ce biais, la tradition révélée reste mais se voit attribuer une nouvelle signification.

Les vers conclusifs (SP3.26-29), qui qualifient Śiva comme seigneur de Brahmā et de toutes les créatures, comme celui qui rend manifeste le monde et celui qui possède souveraineté et yoga suprêmes, semblent d’ailleurs faire écho à ces deux *sūtra*³⁷. Si ces *sūtra* sont sous-entendus par les auteurs, les vers SP3.26-29 se présentent comme un résumé didactique reprenant les points essentiels de l’enseignement de ce chapitre permettant d’introduire une nouvelle conception du monde proprement śivaïte et potentiellement pāśupata.

6.2.3 De l’inefficacité du sacrifice au feu (PS2.9-11) : réécriture du *Śatapathabrāhmaṇa*

Le chapitre SP4 poursuit sa cosmogonie en s’appuyant sur la structure narrative du mythe cosmogonique de la tradition révélée, ce qui lui confère un tour conforme à la *śruti*, tel qu’annoncé en SP3.1cd. Dans la version du *Śatapathabrāhmaṇa*, Prajāpati parvient à multiplier et faire croître l’univers

(Answer) He is a ruler, for the scripture says,
BRAHMAN, OVERLORD OF BRAHMAN (5.44)

37. PS5.44 (voir note 36, p.188) enseigne que Śiva est au-dessus de Brahmā et PS5.43 (*īśvaraḥ sarvabhūtānām*) qu’il est le seigneur de toutes les créatures.

par son ardeur et le sacrifice. Tout d’abord, son ardeur lui permet de créer la triple science (ŚB 6.1.1.8), puis Vāc et les eaux (ŚB 6.1.1.9). Des eaux et de la triple science, Prajāpati crée l’œuf cosmique (ŚB 6.1.1.10)... ŚB 6.1.2.11 statue que Prajāpati est le créateur de chaque chose et de tout ce qui existe. ŚB 6.1.3.1 répète que seul Prajāpati était au commencement. Le récit se poursuit notamment avec la naissance de Rudra, qui est décrit comme ayant huit formes et étant équivalent à Agni (ŚB 6.1.3.8-18). Le récit cosmogonique du ŚB place Prajāpati dans la position de créateur de Rudra, il met aussi en exergue que l’ardeur mise en œuvre par Prajāpati lors de son sacrifice lui permet de faire prospérer le monde et sa création.

Comme vu précédemment, les auteurs du SP s’écartent de cette version en faisant de Śiva, le père de Brahmā sorti de l’œuf cosmique. Ils poursuivent le mythe cosmogonique en remodelant le mythe traditionnel selon une conception śivaïte, voire pāśupata. La version proposée par les auteurs du SP peut être qualifiée de palimpseste de celle du ŚB, puisqu’il est possible de voir sous les vers du SP la trace du récit cosmogonique du ŚB. Ce fait démontre que les auteurs ont une parfaite connaissance du corpus brahmanique, ce qui n’est pas incompatible avec une obédience pāśupata.

Résumé des vers SP4.1-21

Le résumé du récit qui suit ne peut faire l’économie de la discussion de certains choix éditoriaux et interprétations de ce chapitre effectués par ADRIAENSEN et al. (1998). Afin de rendre ce résumé fluide, cette discussion n’apparaîtra que dans les notes.

Brahmā, en tant que Prajāpati, émet des créatures, mais celles-ci ne croissent pas (SP4.1). Il recourt de nouveau à l’ascèse et obtient, une nouvelle fois, une vision et une faveur de Śiva, nommé une fois de plus créateur du monde et seigneur de toutes les créatures. Cette vision est celle de l’univers tout entier dans le corps de Śiva (SP4.2-4). Śiva, comprenant le désir de Brahmā de devenir père, le qualifie de « fou, insensé, égaré » (*mūḍha* SP4.5e)³⁸, puis lui répond qu’étant né de lui, il fera en sorte qu’il y ait

38. Sur le motif de cette appellation, je suis en désaccord avec la lecture d’ADRIAENSEN et al. (1998), qui surinterprètent le texte en considérant que ce qualificatif de *mūḍha* est attribué à Brahmā parce qu’il désire avoir son père pour fils. À mon sens, Śiva qualifie Brahmā de fou, parce qu’il désire avoir un fils, et non parce qu’il voudrait son père pour fils. Mon interprétation repose sur la lecture du texte et de son appareil critique. Le texte établi pour le vers SP4.5 par ADRIAENSEN et al. (1998) et la traduction que l’on peut en donner sont les suivants :

*taṃ brahmā lokasṛṣṭyartham putras tvaṃ manasābravīt |
sa jñātvā tasya saṃkalpaṃ brahmaṇaḥ parameśvaraḥ |
mūḍho’yam iti saṃcintya provāca varadaḥ svayam || 5||*

Brahmā lui dit par la pensée « [que] tu [sois mon] fils » pour émettre le monde. Parameśvara [Śiva], comprenant le projet de Brahmā et pensant « Il est insensé », lui qui offre des faveurs, lui répondit aussitôt.

un fils pour lui, Brahmā et que ce fils sera une forme incarnée de lui, Śiva (SP4.6)³⁹. En lui accordant un fils Rudra qui n'est autre que lui-même, Śiva lui promet que ce fils le sortira de l'égaré (SP4.7)⁴⁰. Les vers SP4.8-10

La lecture de l'apparat critique révèle que ADRIAENSEN et al. (1998) ont choisi de remplacer la leçon de S₁ et S₂ par une conjecture. Celle-ci me semble superflue et contestable, notamment parce qu'elle introduit un discours direct sans particule *iti*, alors même que cette particule est employée dans ce même vers, deux *pāda* plus loin. Le texte donné par S₁-S₂ pour SP4.5ab est :

taṃ brahmā lokasṛṣṭyartham putratvaṃ manasābravit ou manasāvadīt

Dans cette leçon, *putratvaṃ* désigne le fait d'obtenir une relation filiale. Cela peut se traduire simplement par :

Brahmā lui dit par la pensée [qu'il faut] une relation filiale pour produire le monde.

39. Ma lecture diffère aussi de celle d'ADRIAENSEN et al. (1998), qui rendent le texte de la façon suivante (p.66) : « Because you want your father to be your son, you shall have a son in my form (*mūrti*) ». Le texte de ce passage (SP4.6ab) est lui aussi incertain :

*āgataṃ pitaraṃ mā tvaṃ yasmāt putraṃ samīhase |
manmūrtis tanayas tasmād bhaviṣyati mamājñayā || 6*

En effet, à partir de 6a¹, le reste du chapitre est perdu dans le manuscrit S₁. Seul le manuscrit S₂ est disponible pour établir le texte original. Or, dans S₂, l'*akṣara* [*taṃ*] de *āgataṃ* est clairement retracé, cachant peut-être un *āgataḥ* (mais même sans cela, on peut supposer un accord de proximité entre *āgataṃ* et *pitaraṃ*, alors que *āgataṃ* qualifie *tvaṃ*). Le *pāda* c propose *manmūrtas tanayas*. On pourrait comprendre la phrase de la façon suivante : « Tu es venu vers moi [ton] père : puisque tu désires un fils, alors, sur mon ordre, il y aura un fils qui sera établi par moi / qui sera une forme incarnée de moi ». L'ensemble de ces éléments m'invite à toujours comprendre le désir de fils de Brahmā, comme le simple désir d'être père et non pas, le désir d'avoir un fils semblable à Śiva, et ce, en étant au plus près du texte. Considérer dès le chapitre SP3 que Brahmā désire un fils semblable à Śiva et interpréter le qualificatif de « fou, insensé, égaré » comme la conséquence de ce désir sont, à mon sens, une surinterprétation du texte, visible dans la synopsis du vol.1 (ADRIAENSEN et al. (1998), p.66). Brahmā est dans l'erreur, car il pense qu'il faut un fils pour pouvoir créer le monde et que le monde croît par des relations de filiations. Or Śiva a été précédemment établi comme la cause de tout, de toutes les créatures et du monde visible. Il n'est donc pas besoin de fils pour le créer, ni d'engendrement.

40. Ma compréhension du texte diffère à nouveau de celle de ADRIAENSEN et al. (1998), note 15 p.66 et de celle de BAKKER (2014), p.166, qui traduit SP4.6-7 en ces termes : « Because you want your father to be your son, you shall have a son in my form (*mūrti*) ; my gaṇapa Rudra shall incarnate and he will teach you a lesson ». Le choix éditorial *mūḍha tvāṃ vinayīṣyati* (il t'éduquera, ô insensé) d'ADRIAENSEN et al. (1998) pour SP4.7d est contestable et pourrait être remplacé par *mūḍhatvaṃ vinayīṣyati* (il chassera l'égaré), leçon appuyée par les manuscrits A. Au vers SP5.58d, on retrouve la même phrase. Pour ce vers SP5.58d, ADRIAENSEN et al. (1998) ont choisi d'éditer *vinayīṣyati* (il éduquera), émendation de BHĀTTARĀI (1988), alors que tous les manuscrits disponibles (S₄, R, A₂ et A₃) ont la forme *vināśīṣyati* (il détruira). Pour justifier cette correction contre tous les manuscrits, ils s'appuient sur le parallèle entre les *pāda* SP4.7d et SP5.58d, alors que les leçons du *pāda* SP4.7d posent aussi problème. En réalité, dans les deux cas, les leçons des manuscrits n'étant pas unanimes, celles de SP4.7d ne peuvent justifier celles de SP5.58d, et vice versa. À la limite, seule la leçon unanime des manuscrits A en SP5.58d, *mūḍhatvaṃ*, devrait être acceptée. Si l'on accepte la correction de *mūḍha tvāṃ* par *mūḍhatvaṃ* en

décrivent comment sera cette émanation de Śiva.

Une fois Śiva disparu, Brahmā entreprend un sacrifice (SP4.11). Fatigué, il essuie son front et une goutte de sueur tombe dans le feu (SP4.12-13). Cette goutte représente l'énergie (*tejas*) de Śiva (SP4.14). Apparaît alors du rouge (*lohita*) et du bleu (*nīla*) du feu, Nīlahita, qui est Rudra, un *gaṇapa* envoyé par Śiva qui s'était souvenu de la faveur qu'il avait accordée à Brahmā (SP4.15-17). En le voyant, Brahmā réalise alors que Nīlahita, le *gaṇapa* Rudra, possède la nature de Śiva, et surtout qu'il est la source de tout (*sarvasṛj-*) et qu'il est établi dans tous les êtres (SP4.18)⁴¹. Avec cette connaissance, établi dans le yoga et pourvu de cette souveraineté, il réussit à émettre des créatures, diffuser les mondes et les maintenir (SP4.19-20). Alors, même les fils de Brahmā, en commençant par Dakṣa, Dharma et les autres, émirent des progénitures, des dieux et des hommes (SP4.21).

La réécriture du ŚB, un indice de l'obéissance des auteurs ?

L'histoire présentée ici est une réécriture du mythe cosmogonique contenu dans l'extrait du *Śatapatha Brāhmaṇa* décrit plus haut⁴². Dans la version du SP, l'ardeur et le sacrifice sont inefficaces : seule l'action de Śiva permet la création et la croissance du monde et des créatures. Le fils né, Nīlahita, n'est rien d'autre que Śiva lui-même, il est donc tout et cause de tout : il n'est plus le produit de Brahmā. C'est en cela qu'il chasse l'égaré de Brahmā. En effet, lorsqu'il apparaît, Brahmā réalise d'une part, qu'il n'est pas la cause de la création de Rudra, et d'autre part, que feu et sacrifice sont inefficaces. Cette prise de conscience est particulièrement révélatrice des positions des auteurs. Dans le mythe du ŚB, le sacrifice est efficace, ici ce n'est pas le cas. Dès lors, cette modification du récit se rapproche de la position du śivaïsme pāsupata qui juge le sacrifice inefficace. Une fois la prise de conscience réalisée, Brahmā sort de l'égaré et est capable de faire croître les créatures. Cette croissance est vue comme le fruit de la puissance de Śiva, et non, comme celui de Brahmā. Son sacrifice n'a rien créé : le fils obtenu procède de la grâce de Śiva, comme toute la création.

En réécrivant ce mythe cosmogonique, les auteurs du SP réaffirment l'enseignement donné précédemment : Śiva est la cause universelle, il est

SP4.7d, le sens à donner à *vinayisyati* est plus clair par le synonyme donné en SP5.58d : « il chassera l'égaré » (SP4.7d), qui fait écho à « il détruira l'égaré » (SP5.58d).

41. Selon moi, se trouvent ici l'enseignement donné par le fils et la sortie de l'égaré. ADRIAENSEN et al. (1998) (note 15 p.66), ainsi que BAKKER (2014), p.166, supposent que cet enseignement n'est pas donné en SP4, mais plus tard. ADRIAENSEN et al. (1998) donnent au verbe employé en SP4.7 un sens transitif dont l'objet n'est pas mentionné, p.66 : « my Gaṇapa, Rudra, shall incarnate and he will teach you (a lesson) ». Ils considèrent que Nīlahita donnera une leçon à Brahmā et que celle-ci est narrée en SP5.37-59 (ADRIAENSEN et al. (1998), note 15 p.66). À mon sens, il n'est pas besoin de supposer un objet au verbe employé en SP4.7 et je considère que l'enseignement réside dans la seule apparition de Nīlahita.

42. Pour lire le résumé de ŚB6.1.1.8-18, voir p.190.

au-dessus de Brahmā et est le seigneur de tous les êtres (PS5.43-44). Cet enseignement se conforme à la tradition révélée en mettant en scène le même procédé de création : Prajāpati et l'ardeur de son sacrifice. Mais ici, la capacité créatrice ne revient qu'à Śiva, cause universelle. La réécriture permet, en outre, d'établir un récit des origines de l'inutilité du feu et du sacrifice, qui est soutenue dans les *sūtra* PS2.9-11 et leur commentaire par Kauṇḍinya.

6.2.4 Le fils apprend au père l'inutilité d'avoir un fils : réécritures de HV12 et ŚB

Réécriture du ŚB dans le chapitre SP4

En offrant un fils qui n'est autre que lui-même, Śiva ôte l'égarement de Brahmā et donne un nouveau sens aux épithètes Pitāmaha et Prajāpati (voir p.188). Mais cet acte évoque également deux autres passages du ŚB, qui instituent le bien-fondé et l'efficacité du sacrifice. Dans ces récits à valeur cosmogonique et étiologique (ŚB 11.1.8.1-3 et du ŚB 5.1.1.1-6), les démons, issus de Prajāpati, offrent, par orgueil, l'oblation à leur propre bouche. L'orgueil étant la source de la destruction, cela les détruit. Les dieux, issus eux aussi de Prajāpati, offrent l'oblation les uns aux autres. Prajāpati se donne alors aux dieux en créant un autre lui-même (ŚB 11.1.8.3). Prajāpati devient le sacrifice et renaît de lui-même par le sacrifice. Cet autre lui-même permet aux dieux d'exister et à ceux qui leur sacrifient de reconstituer Prajāpati. Le récit entérine la nécessité du sacrifice pour le maintien du monde.

Comme dans le ŚB, les auteurs du SP utilisent la création d'un autre soi du dieu universel et cause de tout, mais dans un tout autre but : démontrer l'inutilité du sacrifice pour la prospérité du monde.

Cet autre lui-même, Rudra, envoyé au moment même où Brahmā met toute son ardeur dans son sacrifice, est un *gaṇapa*. Ce détail semble déplacer et mettre une distance entre Śiva et cet autre lui-même, puisque l'identité de Rudra et de Śiva est établie. Il apparaît même étrange de faire de Rudra, l'autre moi de Śiva, et non l'inverse, puisque la divinité Rudra connaît une existence antérieure. Sa naissance est également racontée dans un des mythes du ŚB (ŚB 6.1.3.8-18). Les auteurs du SP semblent d'ailleurs prendre appui sur ce récit de naissance de Rudra pour décrire le *gaṇapa* avec ses huit corps⁴³.

43. Le mythe de naissance de Rudra dans le ŚB avait déjà été identifié par ADRIAENSEN et al. (1998) comme l'hypotexte de ce passage (note 19 p.66). Ils avaient, de même, mis en exergue l'accord du SP avec la tradition de la littérature des *Brāhmaṇa*, en identifiant le fait que dans le chapitre SP4, Rudra est aussi le premier résultat du sacrifice primordial de Prajāpati (ADRIAENSEN et al. (1998), note 18 p.66). Ces deux notes révèlent le caractère orthodoxe du SP, mais ADRIAENSEN et al. (1998) n'ont pas vu que cette orthodoxie n'était qu'apparente et qu'elle servait de point d'appui pour introduire la notion d'inefficacité du sacrifice et pour réaffirmer que Śiva est la cause de tout. Le fait que le *pāda* SP4.18a spécifie que Brahmā entame son éloge à la vue de Rudra par le nom Śarva semble faire écho au

En considérant une possible obédience pāsupata de cette réécriture, l'insertion de ce détail – Rudra est un *gaṇapa* de Śiva – pourrait introduire un autre point fondamental de cette doctrine dans un récit cosmogonique : l'identité entre le statut de *gaṇapa* et l'essence de Śiva.

Le but ultime de la doctrine, l'atteinte de la fin des souffrances (*duḥ-khānta*), se caractérise par une union permanente avec Śiva, par une absence de renaissance et aussi par l'acquisition des qualités de Śiva, ce qui se traduit par l'élévation au rang de *gaṇapa* (PS1.22-38). Ainsi, en spécifiant que cet autre lui-même, Rudra, est un *gaṇapa*, les auteurs prennent appui sur une évidence connue de leurs auditeurs – l'identité de Rudra et de Śiva – pour expliquer un point doctrinal pāsupata : l'idée que le statut de *gaṇapa* équivaut à être un autre Śiva.

Un des événements essentiels dans ces réécritures du ŚB est que l'ignorance et l'égarement sont dissipés par le fils. Le fils enseigne la bonne voie, le bon chemin à son père. Dans cette relation de filiation, Brahmā serait le représentant de l'orthodoxie brahmanique, lui qui est né de l'œuf cosmique et a entrepris un sacrifice dans l'espoir de faire prospérer le monde. Le fils, Rudra-Nīlahita, représentant le courant śivaïte voire pāsupata, lui permet de rester dans son statut de Prajāpati et de Pitāmaha, mais lui enseigne que ceux-ci sont le fruit de Śiva. Le courant « fils » ne renie pas les croyances de la religion du père, mais les éclaire d'une nouvelle signification et lui ôte son égarement.

Réécriture du ŚB dans le chapitre HV12

Ce schéma du fils qui enseigne à son père est également un procédé utilisé dans le PK du HV pour introduire une nouveauté⁴⁴ : la supériorité du culte des ancêtres sur celui des dieux. Le récit du PK prend, lui aussi, appui sur le récit du ŚB dans lequel les dieux s'offrent les uns aux autres l'oblation⁴⁵.

sūtra PS3.25 et au commentaire qu'en fait Kauṇḍinya (voir HARA (1966), p.334) :

śarvasarvebhyaḥ 25.

atra śarva ity etad bhagavato nāmadheyam | śarvaḥ kasmāt | vidyādikāryasya

śaraṇāc charva ity ucyate | sarvaṃ vidyādikāryaṃ rudrastham ||

TO HIM WHO IS ŚARVA AND SARVA (3.25)

Here ŚARVA is name of the Blessed One.

(Question) Why is He called ŚARVA ?

(Answer) He is called ŚARVA, because He is the source (śaraṇa) of such effects as knowledge, etc. which reside in Rudra.

C'est exactement ce que réalise Brahmā, une fois Rudra apparu, en SP4.19ab (*jñātṛā sarvasṛjam paścān mahābhūtapraṭiṣṭhitam* : ayant réalisé que celui-ci (Rudra) était celui qui produit tout et qu'il (Rudra) était établi dans tous les éléments, alors Brahmā...).

44. Il s'agit de l'enseignement promis à Mārkaṇḍeya en récompense de sa dévotion envers les ancêtres (HV12). Sur le parallèle entre l'emboîtement des récits de HV12 et celui de SP1, voir p.175.

45. Le parallèle entre ŚB 11.1.8.1-3 - ŚB 5.1.1.1-2 - RV 6.7 et HV 12.21-41 a été signalé par SAINDON (1998) (note 42 p.200).

Dans la réécriture du ŚB lisible dans le PK, l'acte des dieux est considéré comme une erreur, au même titre que celle des démons l'était dans le ŚB. Le récit du PK est le suivant : Brahmā crée les dieux pensant qu'ils lui offriront des sacrifices, mais ceux-ci se détournent de lui et sacrifient pour eux-mêmes (HV12.21). Brahmā les maudit et ils deviennent égarés (*mūḍha*) et privés de connaissance⁴⁶. Les dieux prennent alors refuge en Brahmā, qui, dans sa mansuétude, leur indique qu'ils pourront expier leur faute grâce à l'enseignement prodigué par leurs fils et qu'ils retrouveront la connaissance (HV12.24). Une fois éduqués, les dieux sont appelés « fils » par leurs fils (HV12.27). Surpris, ils en demandent l'explication à Brahmā qui leur dit (HV12.30) :

Ô dieux, vous serez considérés comme ayant façonné leurs corps.
Mais, eux qui vous ont communiqué la connaissance, seront sans
aucun doute des pères (Pitṛ) pour vous.⁴⁷

Pour remercier leurs fils devenus leurs pères, les dieux proclament que le culte aux ancêtres (Pitṛ), qu'on accomplit par des *śrāddha*, aura la préséance sur celui des dieux (HV12.35).

Ce récit a une double fonction dans le PK. Tout d'abord, il réaffirme le statut de Pitāmaha de Brahmā. Les dieux en devenant les fils de leurs fils font de Brahmā leur grand-père. Ensuite, il institue la supériorité des rites *śrāddha*, c'est-à-dire celle de la voie des Pitṛ, sur les sacrifices aux dieux, donc la voie des dieux. Ainsi l'obtention du salut pour le renonçant qui suit la voie des dieux devient dépendante de la bonne réalisation préalable de la voie des Pitṛ. Ce changement de hiérarchie des deux voies et la subordination de celle des dieux à celle des Pitṛ sont réalisés grâce à l'inversion père-fils.

La comparaison de HV12 avec le début du SP met en exergue un certain nombre de parallèles :

- L'emboîtement des récits sert à fonder l'autorité divine de la révélation qui va être donnée.
- La révélation résulte de la dévotion de celui qui la demande : celle envers les Pitṛ pour Mārkaṇḍeya, celle envers Śiva pour Vyāsa.
- La révélation renforcera le bien-fondé de ce type de dévotion : Mārkaṇḍeya apprendra qui sont vraiment les ancêtres et comment les

46. HV12.22ab :

te śaptā brahmaṇā mūḍhā naṣṭasaṃjñā vicetasah |
Ils furent maudits par Brahmā : ils devinrent égarés, ignorants et incons-
cients.

47. Traduction de SAINDON (1998), p.202 :

yūyaṃ śarīrakartāras teṣāṃ devā bhaviṣyatha |
te tu jñānapradātāraḥ pitāro vo na saṃśayaḥ ||

propitier, tandis que Vyāsa obtiendra une vision de Śiva, qui équivaut peut-être à l'atteinte du but ultime et au moyen de l'obtenir, le récit du SP.

- Dans les deux cas, la révélation de l'enseignement se fait par une inversion de la relation normale entre père et fils : le fils enseigne à son père.
- Enfin, cette révélation prend appui sur la tradition révélée en la réécrivant.

Ces deux œuvres prennent appui sur la tradition révélée et la modifient pour proposer une nouvelle voie sotériologique. Le changement de paradigme religieux se fait sans renier la tradition, dans une apparente orthodoxie.

Ainsi, le récit cosmogonique des premiers chapitres du SP, qui, à première vue, met en scène des éléments de la tradition védique, sert une obédience śivaïte pour un lecteur laïc et pourrait éventuellement poser les premiers jalons de la doctrine pāsupata pour un lecteur à initier :

- Śiva est la cause universelle.
- Il est supérieur et au-dessus de Brahmā.
- Le feu et le sacrifice sont inutiles pour le maintien ou la prospérité du monde.
- L'engendrement est un leurre et le fils n'offre pas le salut : le fils ne naît pas de son père, il est un don de Śiva.

Simultanément, ce récit cosmogonique réexplique certains points de la tradition révélée afin de rendre la doctrine pāsupata conforme à la *śruti* :

- le sens donné à l'épithète Pitāmaha : Brahmā est appelé Pitāmaha, parce que désirant un fils, Śiva lui a offert Rudra, qui n'est autre que Śiva lui-même. Par ce biais, Brahmā devenu père de Rudra, qui est lui-même Śiva, devient le grand-père.
- la signification de Prajāpati : Brahmā est appelé Prajāpati, non pas parce qu'il est le seigneur des créatures et leur créateur, mais parce qu'il a désiré une descendance.
- le sacrifice primordial accompli par Brahmā-Prajāpati au commencement du monde et son issue : dans le SP, ce sacrifice est inefficace mais révèle la cause universelle du monde et de sa création, Śiva. Suite à ce sacrifice, apparaît Rudra, mais il est issu du don de Śiva, et non pas de la création de Brahmā.
- la création d'un autre lui-même du créateur universel pour expliquer le maintien du monde : à l'image de Prajāpati qui avait créé un autre lui-même pour l'offrir aux dieux créés par lui, Śiva crée un autre lui-même pour faire comprendre à Brahmā, issu de Śiva, que tout est contenu en Śiva et est créé par lui.

- l'identité de Rudra et de Śiva : Rudra et Śiva sont une seule et même personne. En spécifiant que Rudra est un *gaṇapa* de Śiva, on introduit l'idée qu'être *gaṇapa*, c'est être un autre Śiva.

6.2.5 Variations sur le thème de Śiva, cause universelle et seigneur des savoirs, SP4.22-SP5

Résumé de la fin du chapitre SP4

Une fois ces éléments établis, le récit cosmogonique semble reprendre son cours normal. Brahmā-Prajāpati, ayant compris son erreur, peut engendrer les mondes et les créatures, qui peuvent alors croître, puisque Śiva est la cause universelle, y compris de la prospérité du monde (SP4.18-21). Suit une ellipse narrative qui conduit l'auditeur au présent *kalpa* à Prayāga. Brahmā est alors interrogé par les sages (Marīci, Atri, Vasiṣṭha, Kratu, Bhṛgu et Aṅgiras) sur l'identité du créateur, cause universelle, et surtout sur le moyen d'en obtenir la vision (SP4.26-30). Brahmā répète alors trois fois le nom de Rudra (SP4.32f). Après cette révélation énigmatique, Brahmā dit aux sages que le créateur ne peut être vu que par l'ascèse (SP4.33ab). Il leur promet alors de leur révéler le moyen de le voir et pour cela, il les transporte dans la forêt de Naimiśa⁴⁸.

Vers une lecture allégorique

Dans ce récit, il est un détail qui semble incongru car énigmatique : la triple répétition du mot Rudra en guise de réponse de Brahmā. Cet étrange réponse ressemble à un indice d'allégorie si l'on en croit la définition qu'en donne ECO (1992)⁴⁹. La lecture des premiers chapitres que je propose tend

48. Sur l'analyse de cette transition et la remise en cause de l'intervention de Vāyu en SP5, voir la note 23, p.181 et le point 6.1.4, p.178-182. L'étude de ces procédés narratifs jouant sur la temporalité et sur cette transposition magique dans la forêt de Naimiśa, voir l'annexe J, p.824 et le chapitre 8.1.3, p.320.

49. Voir p.154 :

Il est en effet typique des allégories de supporter une lecture littérale (d'ailleurs, nous lisons littéralement beaucoup d'allégories dont on a perdu la clé interprétative). On décide d'interpréter une séquence d'énoncés comme un discours allégorique uniquement parce qu'elle violerait sinon la règle conversationnelle de l'importance (cf. Grice 1967) : l'auteur raconte avec trop de détails des événements qui ne paraissent pas essentiels au discours, et par conséquent il induit à penser que ses mots ont un deuxième sens (la seconde raison pour laquelle l'allégorie est généralement identifiable, c'est que le discours allégorique emploie des images déjà codifiées, reconnaissables comme allégoriques). Au moment où l'allégorie est reconnue comme telle, ce sont les images qu'elle décrit, et non les signes verbaux que ces images évoquent, qui prennent le statut métaphorique.

d'ailleurs à lire les mythes relatés comme une forme allégorique, c'est-à-dire ayant un sens littéral et un sens symbolique.

Ce détail énigmatique, s'il est un indice de lecture allégorique du SP, est peut-être à rapprocher des *sūtra* PS3.21 à PS3.25 et du commentaire de Kauṇḍinya qui s'y rattache. Il s'inscrirait alors dans la continuité d'une lecture allégorique de ce chapitre qui expliquerait ou ferait en quelque sorte l'exégèse de certains *sūtra*⁵⁰. En effet, Kauṇḍinya dans le commentaire de ces quatre *sūtra*, PS3.21-PS3.25, explique que Rudra, la cause universelle, existe partout sous trois formes – *aghora*, *ghora* et *ghoraghoratara* – et que Śarva est dans toutes ces formes. Or c'est exactement la réponse de Brahmā aux sages qui demandent l'identité de la cause suprême: Brahmā répète par trois fois le nom Rudra. Cette triple répétition, sans expliquer explicitement à l'auditeur, ce qu'elle signifie, pourrait être un clin d'œil à destination des initiés. En ce cas, cette réponse énigmatique de Brahmā aurait un sens dans une lecture pāsupata du SP. Évidemment, d'autres explications à ce détail peuvent être évoquées, mais pour le moment, aucune n'a été avancée.

6.2.6 Les trois formes de Rudra : Aghora, Ghora, Śarva

Résumé du chapitre SP5

Au chapitre SP5, le récit se déplace : il n'a plus lieu à Prayāga, mais dans la forêt de Naimiśa. Les sages y accomplissent une longue session sacrificielle au cours de laquelle une forme divine apparaît et leur narre un *purāṇa*. Cette même forme divine leur raconte ensuite un autre mythe cosmogonique : la dispute entre Brahmā et le sacrifice au sujet de la cause primordiale. Dans ce récit, Brahmā prétend être le créateur, ce que revendique à son tour le sacrifice (SP5.22-30). Apparaît alors le Veda, qui leur indique que tous deux se trompent et que Mahādeva a donné les Veda à Brahmā et l'a institué « seigneur des créatures » et que le sacrifice, tout comme l'œuf cosmique, sont issus de Śiva⁵¹. Brahmā persiste dans son erreur en déclarant qu'il est à l'origine des Veda et du sacrifice⁵². À ce moment-là, un disque lumineux apparaît et faire choir du ciel Brahmā. Celui-ci veut connaître l'auteur de cet acte et il fait alors émerger de sa tête une cinquième face. Ce qu'il voit, a la splendeur du soleil et sa forme de cercle. Sa vue est terrifiante (*ghoradarśanam* SP5.40f) comme un son (SP5.37-41). Cette vision, qui est

50. Le *sūtra* PS3.25 *śarvasarvebhyah* est peut-être déjà sous-entendu en SP4.18-19, voir note 43, p.194.

51. Ces informations renvoient à l'enseignement donné au chapitre SP3. Elles peuvent être rapprochées des *sūtra* PS5.42 à PS5.44. Ici la place de Śiva comme seigneur de toutes les branches du savoir est davantage mise en exergue que précédemment.

52. La position tenue par Brahmā est celle contenue dans la cosmogonie du ŚB : tout d'abord Brahmā-Prajāpati crée la triple science (les Veda ŚB 6.1.1.8), puis Vāc, les eaux, l'œuf cosmique...etc. En ŚB 6.1.3.8-18, il a entrepris un sacrifice, puis fait apparaître Rudra.

qualifiée en SP5.43c de « puissance terrifiante » (*tan mahad ghoram*), coupe par mépris cette cinquième tête. Outre cette tête, Brahmā perd alors aussi son yoga et son *dharma* : il est stupéfait (*mūḍhacetā* SP5.44). Une fois revenu à lui, il commence à prier Mahādeva, qui, une fois glorifié, lui offre une vision divine (SP5.45-55)⁵³. Il voit alors un amas de *tejas* sur un char semblable au soleil (SP5.55). Au milieu de cet amas, il entend une voix limpide, solennelle, douce et forte à la fois, la même qui l’avait appelée « fils » (SP5.56)⁵⁴.

L’identité de cette apparition n’est pas exprimée explicitement ici, mais si l’on compare la description de ce que la cinquième tête a vu et celle offerte maintenant à Brahmā décapité, on constate que toutes deux évoquent une masse lumineuse resplendissante. Le *pāda* SP5.45c établit très clairement que c’est Mahādeva qui était dans le disque lumineux vu par la cinquième tête⁵⁵. Dans son chant d’éloge, Brahmā désigne lui-même Śiva comme celui qui a la couleur du soleil et lui a coupé la tête (SP5.49ab)⁵⁶. Ainsi, parce qu’il a glorifié Śiva, Brahmā va pouvoir contempler le créateur, vision qui lui a été insupportable précédemment. À ce point de texte, on comprend que la forme terrifiante qui lui avait tranché la tête est celle qu’il contemple maintenant : un amas de *tejas* dont il connaît la voix, Śiva.

Jusqu’à présent, Brahmā a eu deux visions de Śiva : la première au vers SP3.6 n’est qu’une voix qui l’appelle fils, tandis que la seconde (SP4.2-4) est celle du corps de Śiva dans lequel il contemple l’univers tout entier. Cette troisième vision est une vision terrifiante composée de lumière et d’une voix.

La fin du chapitre (notamment le vers SP5.68) répète que la récitation du SP ne peut se faire qu’après d’un certain public, de même que cela avait été fait aux vers SP3.1-3⁵⁷.

La décapitation de Brahmā, une analepse interne complétive

La dispute entre Brahmā, le sacrifice et les Veda évoque à nouveau le précédent hypotexte appartenant à l’orthodoxie brahmanique (ŚB6.1). Le contenu de ce récit peut être compris comme une analepse interne complétive, c’est-à-dire qu’il explicite ce qui s’est produit entre l’apparition de la goutte de sueur et sa chute dans le feu⁵⁸. Il s’agit d’un retour en arrière ayant pour but de faire comprendre comment Brahmā est sorti de l’égarement. Lorsque Brahmā a entrepris un sacrifice dans le but de faire croître le monde (SP4), il le fait en ayant en tête les propos qu’il tient en SP5.22-30. Lorsque Nīlahiṭa apparaît et le sort de l’égarement, il est dit que celui-ci

53. À partir de SP5.50c, le manuscrit S2 est manquant. Seul le manuscrit S4 est disponible pour la recension S.

54. Ce vers est une référence interne au vers SP3.6.

55. SP5.45cd : *maṇḍalasthaṃ mahādevam astauṣīd dīnāyā girā |*

56. SP5.49ab : *ādityavarṇāya namaḥ śīrasasḥ chedanāya ca |*

57. Sur cette restriction, se reporter à 6.1.5, p.184.

58. Pour lire l’intégralité des emboîtements de récits et la place de ce récit en tant qu’une analepse interne complétive, voir l’annexe J, notamment p.827.

est issu du *tejas* de Śiva (SP4.14). Lorsque Śiva apparaît sous la forme d'un amas de *tejas* au vers SP5.55d, il s'agit d'un indice textuel pour mettre ce passage en relation avec la chute de la goutte de sueur, *tejas* de Śiva, au vers SP4.14. Ce qui est narré dans les vers SP5.37-60 est à comprendre comme une explication de la prise de conscience de Brahmā au moment de cette chute : il s'agit de la continuité de la réécriture du mythe cosmogonique du ŚB, et potentiellement la suite d'un enseignement pāsupata concernant l'identité de Śiva. Les propos de la voix divine tenus dans les vers SP5.57-60 réaffirment que c'est Śiva qui supprime l'égaré représenté par la cinquième tête et que c'est lui qui donne le fils, et non le sacrifice entrepris par Brahmā. Par la décapitation, les propos du Veda prononcés aux vers SP5.31-34 sont aussi rendus effectifs, illustrant le *sūtra* PS5.42 qui célèbre Śiva comme seigneur de toutes les branches du savoir⁵⁹. Le récit, bien que redondant dans son message, ajoute malgré tout une illustration du *sūtra* PS5.42.

Ainsi l'apparition de Nīllohita au chapitre SP4 chasse l'égaré de Brahmā, qui prend conscience que ni lui, ni le sacrifice ne crée le fils, mais cette prise de conscience est mise en scène de façon plus explicite par la décapitation de Brahmā.

SP3-SP5, une allégorie théologique ?

La répétition de la restriction d'accès au SP (SP5.68) enferme les chapitres SP3, SP4 et SP5 de deux avertissements et invite à voir ces trois chapitres comme un ensemble. D'ailleurs, les chapitres SP3-SP4-SP5 possèdent une thématique commune – Śiva cause universelle – et suivent un schéma analogue. Dans chacun de ces trois chapitres, Brahmā est dans l'erreur, obtient une vision de Śiva et accède à la connaissance de l'identité de Śiva, cause universelle.

Au *pāda* SP4.32d, Brahmā, interrogé par les sages sur l'identité du créateur, répète trois fois « Rudra ». J'ai précédemment évoqué l'idée selon laquelle ce passage pouvait être mis en relation avec les *sūtra* PS3.21-25 et leur commentaire par Kauṇḍinya⁶⁰. Ce dernier explique que Rudra, la cause universelle, se trouve partout sous trois formes⁶¹ : « la forme non terrifiante » (*aghora*) PS3.21, « la forme terrifiante » (*ghora*) PS3.22⁶² et « la forme universelle » (*śarva*) PS3.25, c'est-à-dire celle qui est au-delà de toutes, terrifiante et non terrifiante.

La thématique commune des chapitres SP3-SP4-SP5 (Śiva cause universelle), l'analogie de leur structure et la triple répétition de Rudra en SP4.32d

59. PS 5.42 : *īśānaḥ sarvavidyānām*.

60. PS3.21 *aghorebhyaḥ* ; PS3.22 *atha ghorebhyaḥ* ; PS3.23 *ghoraghoratarebhyaś ca* ; PS3.24 *sarvebhyaḥ* ; PS3.25 *śarvasarvebhyaḥ*. Voir p.197.

61. SASTRI (1940), ligne 6 p.90.

62. HARA (1966), p.332

pourraient permettre d'interpréter ces trois chapitres comme la mise en scène mythologique des trois formes de Śiva-cause universelle décrites par Kauṇḍinya⁶³.

Le premier égarement de Brahmā au chapitre SP3 est son ignorance : il ne sait pas qu'il a un père. Cette ignorance disparaît lorsqu'il entend une voix qui l'appelle « fils » (SP3.6). Cette première apparition de Śiva est une vision bienveillante et douce, qui pourrait être considérée comme celle de la forme *aghora* de Śiva.

Au chapitre SP4, l'égarement de Brahmā réside dans son désir d'avoir un fils. Śiva, alors qu'il offre à Brahmā une vision de l'univers tout entier contenu en son corps (SP4.3-4), accède à sa demande. Cette vision peut être vue comme celle de *śarva*. L'égarement de Brahmā se dissipera à la vue de Nīlāhita, *gaṇapa* de Śiva, qui porte aussi le nom de Rudra : il comprendra alors que ni lui, ni le sacrifice ne sont les agents de la création et que Śiva est la cause de tout, y compris du fils souhaité.

Enfin, le chapitre SP5 explicite comment Brahmā passe de l'égarement précédent à la connaissance du créateur : il se déroule chronologiquement entre la production de la goutte de sueur et sa chute et est une sorte de flash-back narratif, une analepse complétive. Cette fois, l'égarement de Brahmā consiste à se croire créateur de la révélation, du sacrifice et de l'issue du sacrifice. Il est ôté par la vision de la forme terrifiante (*ghora*) de Śiva, ce terme *ghora* est d'ailleurs explicitement employé pour la désigner (SP5.40f et 43c).

Par la mise en exergue de l'hypotexte des chapitres SP3-SP5 (ŚB) et par la confrontation des réécritures de cet hypotexte avec les fondements de la doctrine pāsupata, il est possible d'envisager que ces trois récits amènent Brahmā, et l'auditeur, à la connaissance de Śiva cause universelle sous ses trois formes : *aghora* (SP3-PS3.21), *ghora* (SP5-PS3.22) et *śarva* (SP4-PS3.25). Cela se fait par une modification et une adaptation des récits cosmogoniques du ŚB, de leur structure et de leur langage⁶⁴. Le SP donne aux récits issus de la *śruti* une nouvelle interprétation et une nouvelle signification. En utilisant les termes anciennement acceptés et le déroulement cosmogonique habituel, ces récits proposent à partir des conceptions brahmaniques de la création du monde un changement de paradigme dans lequel Śiva est la divinité suprême, cause universelle, seigneur des créatures et des savoirs, une histoire de la création du monde dans laquelle le sacrifice est inefficace. Évidemment, tous ces éléments ne peuvent refléter qu'une simple

63. Que cela ait été voulu ou non par les auteurs, le texte donne des indices de lecture qui autorise cette interprétation. La mise en scène des trois formes de Śiva ne relève peut-être donc pas de l'*intentio auctoris*. Il s'agit, pour le moment, d'une interprétation fondée sur ma propre *intentio lectoris*, qui cherche à trouver des indices de la doctrine pāsupata dans ce texte.

64. Il s'agit ici de la redéfinition des termes courants comme Pitāmaha, Prajāpati, l'identité Agni-Rudra et celle de Nīlāhita-Rudra.

obédience śivaïte, mais les parallèles textuels avec les PS et leur PABh, et surtout la mise en exergue de l’inefficacité du sacrifice, semblent indiquer un substrat pāsupata. Ainsi peut-on avoir une lecture allégorique ou une sorte d’exégèse dans ces trois chapitres des *sūtra* PS5.42-44, PS3.21-25, y compris de leur commentaire par Kauṇḍinya. Il est, en outre, possible de discerner la préparation de l’acceptation d’autres *sūtra* comme PS 2.10-11, qui clament l’inutilité du fils et des sacrifices aux dieux, et ce, par la mise en exergue que tout procède de Śiva.

Par cette herméneutique, les chapitres SP3 à SP5 pourraient être lus comme une allégorie au sens théologique du terme, c’est-à-dire un récit renouvelant l’interprétation de la *śruti*, ici le ŚB, à la lumière des enseignements reçus par Brahmā lui-même et servant à divulguer le dogme pāsupata dans un cadre narratif emprunté à cette même *śruti*, cadre qui est nouvellement interprété⁶⁵. Le fondement de la doctrine pāsupata serait alors établi pour un lecteur à initier : Śiva y est cause universelle, seigneur de toutes les créatures et de tous les savoirs. Le caractère ésotérique de cet enseignement semble réaffirmé par la restriction de récitation qui encadre ces trois chapitres : seules des personnes averties semblent être destinées à recevoir cet enseignement (SP5.68), potentiellement pāsupata.

6.2.7 Un récit étiologique du crâne comme bol à aumônes

La décapitation de Brahmā narrée au chapitre SP5 ne sert pas qu’à offrir la vision de la troisième forme de Śiva, elle fournit aussi un récit étiologique de l’utilisation d’un crâne comme bol à aumônes⁶⁶. En effet, une fois décapité, Brahmā réclame de pouvoir toujours porter le crâne de cette cinquième tête, afin qu’il se souvienne toujours de ce qu’il a appris par sa décapitation (SP5.61-63).

Par ce récit, les auteurs du SP retournent la symbolique de la pratique du port d’un crâne comme bol à aumônes. Initialement, cette pratique est un moyen d’expiation le meurtre d’un brahmane en portant le crâne du brahmane tué. Ici, le port du crâne pourrait symboliser pour l’initié le meurtre du brahmane qu’il était, celui qui croyait aux sacrifices et aux autres dieux. D’orsormais, ce crâne deviendrait une forme de revendication et d’affirma-

65. Je paraphrase ici la définition de l’allégorie au sens théologique du terme, donnée par BOUYER (1963). Pour lui, l’allégorie est un « système théologique consistant à renouveler l’interprétation de l’Ancien Testament par la découverte, sous le sens littéral, d’un sens caché à la lumière des faits et des enseignements du Christ et, inversement, à exprimer la révélation évangélique dans des termes empruntés aux Écritures anciennes nouvellement interprétées ».

66. Sur cette pratique et le courant kāpālīka, voir TÖRZSÖK (2011). Sur ce récit et son rapport avec le courant kāpālīka, voir TÖRZSÖK (2020). Sur l’autre école pāsupata ayant recours à cette pratique, les lākula, on pourra consulter SANDERSON (1988), p.665-666 et (2006).

tion de la supériorité de Śiva, une marque de l'humilité dont on doit faire preuve à son égard. Cette pratique du port du crâne caractérise spécifiquement deux écoles du courant pāśupata : les lākula et les kāpālīka. On comprend aisément pourquoi cette pratique existe dans ce courant : le non-initié, en voyant un homme portant un crâne comme bol à aumônes, s'imagine que celui-ci est en train d'expier l'une des plus graves fautes de l'orthodoxie brahmanique, le meurtre d'un brahmane ; il jette alors, sur ce porteur de crâne, sans aucun doute, la plus violente des opprobres. Ayant été accusé à tort, le porteur de crâne accroît son mérite et avance vers le but ultime. Ainsi, seul celui qui connaît la véritable origine du crâne-bol à aumônes peut y voir la suprématie de Śiva, ne pas blâmer son porteur et ne pas perdre son mérite. On remarque, ici, la dépendance totale de la doctrine pāśupata à l'orthodoxie brahmanique, puisque la voie de salut s'acquiert en adoptant des comportements blâmés par la société. Si la société connaissait réellement la signification des actes pāśupata, alors ceux-ci ne seraient plus efficaces. Dès lors, la doctrine ne peut être qu'ésotérique.

C'est sans doute pour cette raison que la récitation du SP ne peut se faire qu'à un public précis et que son message peut avoir deux lectures, une littérale et une interprétée. La présence du récit étiologique du crâne pourrait suggérer une influence kāpālīka sur les auteurs du SP et son contenu. En l'absence de texte doctrinal de ce courant, il n'est pas possible de statuer sur la réalité ou la part qu'aurait eue cette influence. Si l'on considère le passage cité par BAKKER (2019)⁶⁷, il existe un autre endroit dans le SP qui inclut une référence aux lākula, qui, eux aussi, avaient recours à la pratique du port du crâne. La fin du chapitre SP5 ne permet pas de déterminer une accointance particulière des auteurs avec l'école lākula ou kāpālīka, mais suggère une volonté de représentation du courant pāśupata dans son ensemble.

Le chapitre SP6 en narrant la première offrande dans un bol-crâne faite par Viṣṇu met en scène la supériorité de Śiva sur Viṣṇu. Il reflète évidemment la part de syncrétisme du SP et demanderait à être analysé selon les obéissances possibles du texte, orthodoxie brahmanique, śivaïsme laïc ou pāśupata. Mais ce récit sort du cadre de mon étude parce qu'il ne traite pas spécifiquement de la thématique de la nécessité du fils. Je n'en donnerai donc pas d'analyse approfondie.

Les chapitres SP7 et SP8, quant à eux, semblent mêler des éléments issus de la tradition révélée (la syllabe *om*, l'équivalence de Vāc et de Sarasvatī, l'existence du lac Brahmasaras), des éléments fondamentaux de la doctrine pāśupata (la méditation sur la syllabe *om* (PS5.24), la récitation de la Gāyatrī (PS1.17)) et l'établissement de lieux saints. Ils finalisent l'enseignement donné dans les chapitres précédents, en offrant aux sages une vision de Śiva, cause universelle (SP8.36-37), vision obtenue grâce à un surplus de *tapas*⁶⁸

67. SPs167.124-130, BAKKER (2019), p.295. Voir également note 78, p.158.

68. Ce surplus de *tapas* exigé par Brahmā et cette dévotion totale à Śiva (SP8.23-26)

et par la pratique du yoga qui consiste à avoir l'esprit entièrement fixé sur Maheśvara⁶⁹.

Conclusion

En mettant en relation le titre du SP, son cadre introductif et le contenu réel de ce *purāṇa*, il apparaît que le SP n'a pas pour but de relater la geste héroïque de Skanda, mais bien de narrer l'ensemble des événements qui conduisent à la naissance du fils de Śiva. Or ces événements constituent le cycle de la déesse. Étant donné que la récitation du SP se produit lors de la vision de Śiva, il partage avec lui sa nature divine. Comme cette récitation a lieu en même temps que la fin du chagrin de Vyāsa, qui pourrait s'apparenter à une fin des souffrances, il paraît envisageable d'interpréter son contenu, et donc le cycle de la déesse, comme un enseignement permettant d'atteindre le but ultime du śivaïsme pāśupata, la fin des souffrances. Dans cette hypothèse, le SP serait une sorte d'exégèse de la doctrine pāśupata, qui ne prendrait pas la forme d'un commentaire, mais celle d'une écriture interprétative continuée du texte doctrinal ayant recours aux mythes pour l'expliquer.

La comparaison du cadre narratif du SP avec celui du *Pitṛkalpa* du *Hari-vaṃśa* a mis en exergue que les détails donnés dans les niveaux de narration entraînent en cohérence avec le contenu de chacune de ces œuvres. Ainsi ces deux œuvres, tout en étant introduites de façon similaire et en s'appuyant toutes deux sur les récits cosmogoniques du *Śatapathabrāhmaṇa*, s'opposent radicalement dans leur contenu. Alors que le PK enseigne l'origine des Pitṛ et confère au culte des ancêtres le pouvoir d'atteindre la libération, le SP présente Śiva comme la cause universelle, dont tout procède, y compris l'atteinte du salut. En décrétant que la récitation du SP est postérieure à celle du *Mahābhārata* et d'un *purāṇa*, tous deux, déclamés dans la forêt de Naimiśa et que son contenu a été révélé à Vyāsa, lorsqu'il est devenu exempt de chagrin (*apetaśokaḥ*), les auteurs du SP présentent cette œuvre comme la révélation ultime, supérieure aux deux précédentes, sans pour autant les rejeter ou les renier. ADRIAENSEN et al. (1998) avaient proposé de voir dans le *purāṇa* récité dans la forêt de Naimiśa, le VāyuP. Cette identification probable a néanmoins été remise en question par l'analyse des indices textuels du SP et par celle du parallélisme des cadres introductifs du SP et du PK,

pourraient évoquer les *sūtra* suivants : *bhūyas tapaś caret* PS2.19 et *nānyabhaktis tu śāṅkare* PS2.20.

69. Ici encore des parallèles pourraient être posés entre le SP et les PS. La pratique du yoga (*yogavidhi*) est mentionnée comme le moyen d'approcher dieu dans les lignes 13 à 19 p.6 du commentaire de SASTRI (1940). Ce dernier définit l'approche du dieu comme un processus d'union (*yoga*) (voir PS4.19 et son commentaire notamment ligne 4 p.106 (SASTRI (1940)), ainsi que PS2.19, PS2.20 et PS5.38).

qui invitent à considérer le HV comme un autre candidat potentiel.

En tant que *purāṇa*, le SP apparaît comme une œuvre exotérique, orthodoxe et syncrétique. Pourtant ces trois aspects ne sont pas incompatibles avec une interprétation du SP comme une forme d'exégèse de la doctrine pāsupata. En effet, les premiers chapitres du SP contiennent une restriction d'accès aux enseignements divulgués, limitant la nature exotérique de l'œuvre. Ils échafaudent, en outre, une cosmogonie qui s'appuie sur les mythes narrés dans le *Śatapathabrāhmaṇa*, lui conférant une coloration apparemment orthodoxe. Partant de lieux communs de la tradition révélée, les auteurs du SP leur donnent une nouvelle définition, un sens allant au-delà du précédent savoir : une sortie de l'obscurité et de l'égarement.

Ainsi Brahmā naît-il bien de l'œuf cosmique, mais il est appelé fils par Śiva, qui lui est donc supérieur et en est le créateur. Brahmā est, conformément à la tradition, appelé Pitāmaha, mais cela parce que Śiva lui a offert comme fils, Rudra-Nīlahita, qui est une manifestation de Śiva : il est alors le père de son père. De fait, Brahmā, bien que premier né du créateur, peut être qualifié de grand-père. Comme dans la *śruti*, Brahmā est nommé Prajāpati, mais cela s'explique par le fait qu'il ait manifesté le désir d'une descendance : il a réalisé une ascèse et obtenu de Śiva la faveur de devenir père. Comme de coutume, Rudra apparaît lors du sacrifice entrepris par Brahmā pour faire croître le monde, mais ici cela ne résulte ni du pouvoir créateur de Brahmā, ni de celui du sacrifice : cette apparition est le fruit de Śiva qui s'est souvenu de la faveur qu'il avait accordé à son premier fils. Dès lors, Brahmā et le sacrifice ne sont pas efficaces. En réalité, tout procède de Śiva : Brahmā, le monde, sa croissance et même la naissance d'un fils.

La réécriture des mythes cosmogoniques du ŚB par les auteurs du SP élabore une nouvelle genèse dans laquelle les étapes de la création traditionnelle sont respectées mais dépendent, toutes, de la cause universelle, Śiva. Ainsi c'est à partir de la conception orthodoxe de la création du monde que les fondamentaux de la doctrine pāsupata énoncés dans les *sūtra* PS5.42-PS5.44 sont explicités. Dès lors, les auteurs proposent de dépasser l'orthodoxie sans la renier, mais en la réinterprétant et en révélant son sens caché. Les chapitres SP3-SP5 peuvent alors être qualifiés d'allégorie au sens théologique du terme. Par ce procédé, les auteurs du SP parviennent à présenter un courant hétérodoxe, qui rejette, entre autres, le sacrifice au feu ou le culte des ancêtres, comme une doctrine orthodoxe. Ils prennent, malgré tout, la précaution de réserver cet enseignement à des dévots śivaïtes, prêts à admettre la supériorité et la toute-puissance de Śiva.

Cette cosmogonie potentiellement d'obédience pāsupata, tout en prenant appui sur la tradition, ne fait pas l'économie d'intégrer en son sein les courants concurrents, comme le viṣṇuisme. Ainsi la décapitation d'une des têtes de Brahmā permet-elle d'introduire non seulement une pratique pāsupata, mais aussi de démontrer la subordination et l'infériorité de Viṣṇu.

Cette première tentative de lecture exégétique du SP met en exergue l'établissement de Śiva comme cause universelle. En donnant le premier exemple du désir de paternité, les chapitres SP3-SP5 suggèrent un premier schéma de résolution de ce désir : propitier Śiva, car tout procède de lui, y compris obtenir une descendance. L'incipit du SP, en narrant l'acquisition immédiate de la fin des souffrances par Vyāsa, alors que c'est son fils qui a été libéré, introduit immédiatement la notion de transfert de mérite du fils vers son père et son efficacité. Cependant, ce transfert demande à être explicité. Justement, après avoir introduit le cycle de la déesse dans les chapitres SP8-14, les auteurs se pencheront de nouveau sur le désir de paternité, l'obtention du salut par le fils et son transfert au père dans les histoires de Vasiṣṭha, Nandin, Sukeśa ou encore Kāṣṭhakūṭa.

Chapitre 7

Paternités et véritables fils : la définition du *satputra*

Le désir d'enfant apparaît de façon récurrente dans le SP, que ce soit dans l'histoire de la déesse ou au travers de récits ponctuels de sages qui pratiquent l'ascèse pour avoir un fils. Dans ces récits de paternité, se lit l'affirmation selon laquelle seul un véritable fils sauve ses pères des enfers. Celle-ci donne au SP un tour parfaitement orthodoxe en accord avec la croyance en la dette congénitale et avec la pratique du culte des ancêtres.

Or le paratexte du SP, son titre, son récit cosmogonique semblent indiquer une appartenance de ses auteurs au courant *pāsupata*. Comment cette affirmation du fils salvateur peut-elle être prônée dans un texte qui serait d'obédience *pāsupata* ? Ces récits remettent-ils en cause la fonction exégétique du SP et entrent-ils en conflit avec le salut *pāsupata* exposé dans les PS et le PABh ? Les auteurs du SP concilient-ils la fonction sotériologique du fils issue de l'orthodoxie brahmanique et le dogme glorifiant l'accès au salut exclusivement par la grâce de Śiva ? Si oui, comment y parviennent-ils et en faveur de quel courant le font-ils ?

Pour répondre à ces questions, je propose de lire les différents récits consacrés au désir de paternité et de déterminer à travers leur analyse, ce que les auteurs entendent par la notion de véritable fils. À chaque fois que cela sera possible, je comparerai la version de l'histoire donnée dans le SP aux autres existantes afin de mettre en exergue le message que les auteurs induisent à travers les variations introduites par leur soin. Je confronterai ensuite le récit à la doctrine *pāsupata*, afin de révéler son adéquation ou sa divergence avec elle. Les textes de référence de cette doctrine seront, comme précédemment, les PS et le PABh.

7.1 L’histoire de la lignée de Vyāsa, premier auditeur du SP : Vasiṣṭha, Śakti et Parāśara

Après avoir décrit l’égarement dont faisait preuve Brahmā en désirant un fils, les auteurs du SP remettent cette thématique en scène avec le cycle de Vasiṣṭha qui narre une série de désirs de paternité de Vasiṣṭha jusqu’à Vyāsa, personnage de la première strate du récit interne et premier auditeur du SP. La trame mythologique de l’histoire de Vasiṣṭha se rencontre aussi bien dans la littérature épique (le Rām et le Mbh), que dans la littérature bouddhique¹ et peut donc être considérée comme une histoire connue des auditeurs, ou tout au moins des auteurs : elle narre la mort de Śakti, fils de Vasiṣṭha, dévoré par le roi cannibal Mitrasaha². Par conséquent, la manière dont les auteurs du SP traitent ce mythe connu et les modifications qu’ils lui apportent révéleront certainement le message qu’ils veulent transmettre à travers lui.

Comme l’a montré très justement WATANABE (1909), p.279, les différentes intentions de chacune des œuvres qui traite du récit du roi cannibal transparaissent dans les variations que les auteurs de ces œuvres y insèrent : celle du Mbh tente de résoudre des tensions politiques entre la classe des guerriers et celle des brahmanes en démontrant la totale soumission dont doivent faire preuve les premiers à l’égard des seconds, celle des récits bouddhiques se concentre sur la conversion du personnage³, tandis que celle du *Bhāgavatapurāṇa*, en se focalisant sur l’adultère de Vasiṣṭha avec l’épouse du roi, révèle une situation de stabilité et d’alliance entre les deux classes.

M’appuyant sur l’étude menée par WATANABE⁴ qui montre que les versions du Rām, du HV et des *purāṇa* en général dérivent de celle du Mbh, je comparerai le traitement du cycle de Vasiṣṭha dans le SP à la version du Mbh, son plus proche antécédent⁵.

1. Pour les parallèles, voir ADRIAENSEN et al. (1998), notes 99-105 p.92-93. Sur les différentes versions de l’histoire de Mitrasaha aussi bien dans la littérature épique et purāṇique, que bouddhique, jaïn voire en vieux-javanais, voir ENSINK (1976). Sur les origines de l’histoire de Kalmāṣapād et son évolution, voir WATANABE (1909), notamment son schéma récapitulatif p.305.

2. Le roi de ce récit est nommé Mitrasaha, Saudāsa ou Kalmāṣapād. Son patronyme apparaît dans la généalogie de la lignée d’Ikṣvāku, que partagent aussi bien le MP, le BḍP et le VāyuP (Voir PARGITER (1962)). Le nom de ce roi a donc connu un large spectre de diffusion.

3. Sur ce point, se reporter davantage à ENSINK (1976) qu’à WATANABE (1909).

4. Voir WATANABE (1909), p.305.

5. Cela n’exclut pas le fait que les auteurs du SP aient pu être influencés par d’autres versions que celle du Mbh. Mon propos est ici de considérer celle du Mbh, comme un cadre de référence ou comme une trame narrative de base afin de pouvoir percevoir les changements opérés dans la version du SP.

7.1.1 Vasiṣṭha, Śakti et le roi cannibal dans le Mbh

Pour cela, je donnerai un bref résumé des principaux événements de ce récit narré dans l'*ādīparvan* (Mbh 1.166-173).

Tandis qu'il s'adonnait à la chasse, le roi Mitrasaha croise la route de Śakti, fils de Vasiṣṭha. Tous deux se font face, mais aucun ne veut se retirer pour laisser passer l'autre. Le roi fouette Śakti, qui le maudit : pour ce comportement digne d'un *rākṣasa*, il se nourrira comme tel en se sustentant de viande humaine. Sur ces entrefaits, Viśvāmitra, par inimitié envers Vasiṣṭha, fait entrer un démon dans le roi. Plus tard, un brahmane voit le roi dans la forêt et lui réclame de quoi se nourrir. Le roi promet au brahmane de lui offrir à manger à son retour. Le roi, ayant oublié sa promesse, n'informe son cuisinier que le soir venu. Ce dernier ne trouvant aucune viande, s'en retourne penaud auprès du roi, qui, possédé par le démon, lui enjoint de servir de la viande humaine. Le cuisinier prépare alors un plat à partir de la viande d'un cadavre trouvé. Quand le brahmane reçoit ce plat, il maudit le roi : il sera cannibal.

Plus tard, le roi rencontre à nouveau Śakti et lui dit que, comme il est le premier à l'avoir maudit à manger de la viande humaine, il commencera par le manger lui. Viśvāmitra, par l'intermédiaire du démon qu'il a fait pénétrer dans le roi, parvient à faire périr les autres fils de Vasiṣṭha. Voyant tous ses fils dévorés, ce dernier tente en vain de se suicider. Ces diverses tentatives permettent de donner une étymologie aux noms des rivières Vipaśā et Śatadru (Mbh1.167.5-9). Le chagrin de Vasiṣṭha disparaît lorsqu'il entend le son de la récitation des Veda provenant du ventre de sa bru, Adṛśyantī, et qu'il comprend que sa lignée n'est pas perdue. Alors que le roi possédé par le démon s'apprête à attaquer Adṛśyantī, Vasiṣṭha libère le roi du démon. En retour, le roi promet de toujours honorer les brahmanes et sollicite de Vasiṣṭha la grâce que ce dernier procréé un fils pour perpétuer la lignée du roi.

Adṛśyantī met au monde un fils semblable à Śakti (Mbh1.169.1) qui prend Vasiṣṭha pour son père (Mbh1.169.4-5). C'est elle qui annonce à son fils Parāśara que son vrai père est Śakti et qu'il a été dévoré par le roi Mitrasaha. Furieux, Parāśara est résolu à brûler la création toute entière, mais Vasiṣṭha lui narre l'histoire d'Aurva. Ce dernier est l'unique enfant survivant du massacre de la lignée de Bhṛgu et veut se venger des guerriers qui ont exterminé les siens. Sa fureur est si grande qu'il pratique l'ascèse afin de pouvoir détruire le monde entier. Interpellé par ses ancêtres, il finit par comprendre que ses pères ont provoqué la colère des guerriers pour pouvoir être tués par eux et atteindre le ciel, le suicide ne permettant pas d'y parvenir. Il n'est donc nul besoin de vengeance. Aurva réclame que justice soit faite : puisque le feu de sa colère est apparu, celui-ci ne peut être éteint. Sur le conseil de ses ancêtres, il jette le feu de sa colère en Varuṇa, qui représente les mondes.

Après ce récit, Parāśara renonce à détruire le monde, mais entreprend un sacrifice de démons. Il ne le stoppe qu’après avoir réalisé que tuer tous les démons serait un péché et que la malédiction qu’a prononcée Śakti envers le roi était aussi un prétexte pour mourir sans commettre de suicide. Enfin, est expliquée la raison pour laquelle Vasiṣṭha donnera un fils à l’épouse du roi cannibal (Mbh1.173). Il s’agit du résultat d’une malédiction prononcée contre le roi cannibal, alors qu’il dévorait un brahmane qui était sur le point d’honorer sa femme. Celle-ci maudit alors le roi : il mourra s’il approche son épouse pour en avoir un fils et cette même épouse portera le fils de Vasiṣṭha, dont le roi a dévoré les cent fils.

7.1.2 Le cycle de Vasiṣṭha dans le SP : trois récits successifs de désir de paternité

Dans le SP, le récit commence bien plus en amont, puisqu’il débute avec le récit du désir de paternité de Vasiṣṭha. Śiva annonce à Pārvatī qu’il souhaite offrir une faveur à un sage en récompense de sa dévotion. Il s’agit de Vasiṣṭha, qualifié d’excellent *vipra* (*viprendra* SP15.14a), qui a pratiqué l’ascèse (*tapas*) en ayant placé Śiva en son cœur (SP15.14b). Comme il a réalisé une ascèse extrême, Śiva veut lui offrir le meilleur des vœux⁶. En lui permettant de le contempler avec ses *gaṇa*, Śiva lui accorde une faveur. Après avoir loué Śiva (SP15.19-28), Vasiṣṭha formule le souhait suivant :

dīśa naḥ paramaṃ yogam apatyaṃ matsamaṃ tathā |
brahma caivākṣayaṃ deva śamaṃ caiva paraṃ vibho |
akṣayatvaṃ ca vaṃśasya dharme ca matim akṣayām || 29

Puisses-tu nous offrir le yoga suprême, une descendance semblable à moi-même, un *brahman* impérissable, ô dieu, ainsi qu’une quiétude absolue, ô seigneur, l’impérissabilité de la lignée et une pensée impérissable [fixée] dans le *dharmā* !

En réponse à cette demande, Śiva, pleinement satisfait de son dévot, lui offre tout ce qu’il souhaite, mais en y ajoutant toujours quelque chose. Ainsi le yoga offert est-il suprême (*paramā-*), subtil (*sūkṣma-*)⁷, impérissable (*akṣaya-*) et satisfaisant tous les désirs (*sarvakāmika-*) (SP15.31cd) ; le fils sera, lui, semblable à lui-même (*tvatsama-*), divin (*divya-*) et possèdera la force de l’ascèse et du yoga (*tapoyogabalānvita-*) (SP15.32ab) ; son contrôle de soi, sa quiétude, sa renommée, sa satisfaction et son absence de colère existeront toujours pour lui (SP15.33ac) ; il possèdera toujours et en tout lieu immortalité (*amaratva-*), impossibilité d’être tué (*avadhyatva-*), irrésistibilité (*asahyatva-*) et impérissabilité (*akṣayatva-*) ; il aura une continuité

6. Il semble que les auteurs du SP tentent de fabriquer une étymologie sémantique du nom de ce sage, Vasiṣṭha, par l’excellence du vœu offert (SP15.16ab).

7. Dans la synopsis du chapitre SP15 (p.90), ADRIAENSEN et al. (1998) proposent de considérer *sūkṣma-* comme un substantif masculin désignant le *brahman*.

(*akṣati-*) de sa lignée et une joie éternelle dans le *dharma* (SP15.34). Śiva lui demande s'il souhaite autre chose. Vasiṣṭha demande si l'avenir peut être changé⁸. Śiva lui répond que cela est impossible, mais il lui accorde une dernière faveur : son fils sera impérissable (*avyaya-* SP15.37d).

Vasiṣṭha conçoit ensuite de son épouse Arundhatī : Śakti, premier né de cent autres fils (SP16.2). Commence alors le deuxième récit de désir de paternité. Dès sa plus tendre enfance, Śakti est dévoué à Śiva et c'est ce dieu qu'il propitie plus tard pour obtenir un fils (SP16.3-4). Il demande alors un *ātman* du nom de fils et semblable à lui-même par ses qualités⁹. Śiva lui accorde la faveur suivante (SP16.9-11) :

tvayāhaṃ yācītaḥ śakte sa ca te saṃbhaviṣyati |
tvatsamaḥ sarvavedajñas tvadīyo munipuṅgava || 9||
bījātmā ca tathodbhūtaḥ svayam evāṅkurātmanā |
bījātmanā na bhavati pariṇāmāntaraṃ gataḥ || 10||
evaṃ samātmanātmā [vaḥ] saṃbhūto 'patyasaṃjñītaḥ |
svenātmanā na bhavitā pariṇāmāntaraṃ gataḥ || 11 ||

Ô Śakti, tu m'as supplié et il y aura un [être] semblable à toi, qui connaîtra tous les Veda, qui sera tien, ô excellent sage. Aussi sûrement que la substance (*ātman*) d'une graine, s'étant elle-même développée dans un état (*ātman*) de bourgeon, cesse d'exister en tant que (*ātman*) graine, s'étant engagée dans le processus de maturité, ainsi [votre] ([*vaḥ*]) *ātman* une fois né en un être (*ātman*) semblable appelé descendant, cessera d'exister en tant que (*ātman*) tel, s'étant engagé dans le processus de maturité¹⁰.

Une fois ce vœu obtenu, Śakti conçoit un enfant en son épouse Adṛṣyantī. Avant que cet enfant naisse, Śakti maudira le roi Mitrasaha à devenir cannibal et sera dévoré par ce dernier (SP16.14-15). La raison de cette malédiction et de la mort de Śakti est expliquée dans le chapitre SP17.

8. Dans la suite du récit, les cent fils de Vasiṣṭha vont périr.

9. SP16.7 :

ātmanāṃ putranāmānaṃ mama tulyaṃ guṇair vibho |
icchāmi dattaṃ deveśa eṣa me dīyatāṃ varaḥ || 7

Ô seigneur, je souhaite que me soit offert un *ātman* du nom de « fils », qui me serait semblable par ses qualités, ô souverain des dieux. Telle est la faveur que je sollicite.

Cette demande rappelle la citation du *Pāraskara Gṛhyasūtra* 2.3.2, voir note 94, p.125.

10. Il y a dans ces vers un véritable jeu sur les emplois et la polysémie du terme *ātman* qui est difficilement traduisible en français. ADRIAENSEN et al. (1998) rendent ce passage de la manière suivante (note 97 p.91) :

Śiva takes Śakti's request literally and predicts that when his wish comes to be fulfilled, i.e. when his own self (like a seed, *bīja*) has evolved into something else, viz. a sprout (*aṅkura*), he himself will no longer exist, as he will have been transmuted into his issue.

Śakti, en tant que fils du *guru* du roi, sollicite du roi qu'il lui fasse servir chaque soir un plat de viande. Cette demande de Śakti résulte de sa pratique d'une observance (SP17.3). Possédé par un démon envoyé par Viśvāmitra, le roi oublie de prévenir son cuisinier, qui n'a alors pas de viande convenable à servir. Le roi lui ordonne alors de préparer un plat avec n'importe quelle viande qu'il puisse trouver, y compris de la viande humaine, prétextant que Śakti ne pourra distinguer ce qui lui sera servi. Le cuisinier trouve alors le cadavre d'un brigand laissé sans sépulture (SP17.19). Il cuisine cette viande et la sert à Śakti, qui maudit le roi pour cet acte.

La mort de Śakti provoque le chagrin de Vasiṣṭha (*putraśoka*- SP18.3e et *sutaduḥkha*- SP18.16a), à tel point qu'il tente de se suicider à plusieurs reprises en vain (SP18.3-5). Les noms de deux rivières, Vipaśā et Śatadru, honorent la mémoire de ces événements. La bru de Vasiṣṭha, Adṛśyantī, enceinte s'approche de lui pour le consoler, il entend alors le son des Veda émis par son fils, né à nouveau dans le ventre d'Adṛśyantī¹¹. Reprenant goût à la vie, Vasiṣṭha s'en retourne à son ermitage, mais est alors attaqué par le roi cannibal. Il le stoppe à l'aide de *mantra* et le libère de sa possession démoniaque. Vasiṣṭha renonce à brûler le démon qui a dévoré ses cent fils. Celui-ci s'en retourne auprès de celui qui lui a fait commettre cet acte, Viśvāmitra. Vasiṣṭha rassure le roi sur le fait qu'il n'est pas responsable de la mort de ses fils, mais celui-ci sollicite alors de Vasiṣṭha qu'il soit le père de sa descendance en engendrant un fils de la reine. Vasiṣṭha s'exécutera et le fils né de son union avec la reine dirigera le royaume (SP18.17-22).

Le fils produit par la semence de Śakti et né d'Adṛśyantī, Parāśara, étant l'*ātman* de Śakti, considère son grand-père Vasiṣṭha comme son père (SP18.24). Un jour, Vasiṣṭha révèle à Parāśara que son véritable père est Śakti et qu'il a été dévoré par un démon. Alors, furieux, Parāśara entreprend un sacrifice des démons dans lequel il brûle des centaines d'entre eux. Cela met en péril l'équilibre de la création et Brahmā en personne intervient pour raisonner Parāśara. Son discours permet de stopper le sacrifice (SP18.32-33), mais Parāśara promet de brûler quiconque se rangerait au côté de Viśvāmitra (SP18.36-37).

Le troisième récit de désir de paternité est, une nouvelle fois, initié par Vasiṣṭha. Celui-ci sollicite de Parāśara qu'il pratique l'ascèse afin d'obtenir un fils et rembourser sa dette envers ses ancêtres. Son véritable père, Śakti, l'a obtenu, lui Parāśara, en pratiquant l'ascèse, de même que lui-même, Vasiṣṭha, avait obtenu Śakti grâce à l'ascèse. De cette manière, Parāśara obtiendra un fils égal ou supérieur à lui-même pour rembourser sa dette aux ancêtres (SP19.6). Parāśara s'exécute, pratique l'ascèse, obtient une faveur de Śiva et sollicite un fils. Il trouve alors la fille des Pitṛ, Pitṛkanyā, et conçoit

11. On notera l'écho entre la faveur promise et la réalité : le fils promis connaîtra tous les Veda et aura le même *ātman* que Śakti et c'est ce murmure des Veda qui permet à Vasiṣṭha de comprendre que le fœtus est l'*ātman* de Śakti.

d'elle Vyāsa, qui lui-même engendrera Śuka, qui aura quatre fils et une fille (SP19.13).

7.1.3 Points communs et différences

Le cycle de Vasiṣṭha dans le SP se compose de trois récits de désir de paternité – Vasiṣṭha, Śakti et Parāśara – qui aboutissent à l'établissement et à la continuité de la lignée de Vyāsa. Il excède donc le récit du roi cannibal qui ne s'intéresse qu'à la mort de Śakti et à la vengeance de son fils Parāśara. Étant donné que ce cycle est en lien direct avec la première strate du récit interne du SP et qu'il narre à Vyāsa, premier auditeur du SP, l'histoire de sa propre lignée, son intention première doit être de répondre au chagrin de Vyāsa qui a perdu son fils. Comme ces trois récits de paternité se clôturent sur le fait que Śuka, le fils perdu de Vyāsa, a lui-même engendré quatre fils et une fille, cette annonce semble être la compensation et l'apaisement attendus. Si l'on s'en tient à cette première lecture du cycle de Vasiṣṭha dans le SP, on sera tenté de comprendre ces désirs de paternité comme des récits mettant en scène le salut par le fils grâce au remboursement de la dette congénitale envers les ancêtres. Ce cycle serait alors en accord avec l'orthodoxie brahmanique.

Cependant, l'analyse des réécritures et des originalités du récit révèle qu'il peut être lu et compris autrement et que son message est tout autre. Pour le découvrir, il convient dans un premier temps de relever ce qui est commun aux deux versions de l'histoire du roi cannibal, puis d'examiner avec précision ce que les réécritures et les nouveautés insérées apportent au récit afin de comprendre sa finalité.

Les événements communs au récit du SP et à celui du Mbh sont :

- Le roi est possédé par un démon envoyé par Viśvāmitra. Le récit a pour toile de fond l'inimitié entre les deux sages Vasiṣṭha et Viśvāmitra.
- Sur ordre du roi, de la viande humaine provenant d'un cadavre abandonné est servi à un brahmane.
- Cet acte vaut au roi d'être maudit et de devenir cannibal.
- En raison de cette malédiction, Śakti et ses frères sont dévorés.
- Le chagrin de Vasiṣṭha à la perte de ses fils est tel qu'il tente à plusieurs reprises de se suicider. Ces tentatives donnent le nom à deux rivières, Vipāśā et Śatadru.
- Le chagrin de Vasiṣṭha disparaît en entendant le son des Veda provenant du ventre de sa bru enceinte, Adṛśyantī.
- Vasiṣṭha stoppe l'attaque du roi-démon et libère le roi de sa possession.
- Vasiṣṭha ne se venge pas du roi et, sur la demande de ce dernier, donnera un fils à la reine.

- Adr̥syantī met au monde un second Śakti ; cet enfant, Parāśara, prend Vasiṣṭha pour son père.
- Lorsqu'il apprend que son vrai père a été dévoré par un démon, Parāśara entreprend un sacrifice de démons.
- Parāśara, sur l'intervention d'une tierce personne, stoppera son sacrifice et renoncera à détruire le monde.

Malgré ces points communs qui révèlent une trame narrative commune respectée, des événements sont réécrits et modifiés, tandis que d'autres sont des nouveautés insérées par les auteurs du SP. Comme l'avaient remarqué ADRIAENSEN et al. (1998), note 100 p.93, au sujet du motif de la malédiction, les auteurs du SP ont construit une nouvelle version du mythe.

Dans celle-ci, certains détails ne sont pas explicités, sans doute parce qu'ils sont considérés connus des auditeurs : par exemple, la raison pour laquelle le roi demande à Vasiṣṭha d'engendrer un fils à sa place pour poursuivre la lignée d'Ikṣvāku, ou encore les raisons de l'inimitié entre Viśvāmitra et Vasiṣṭha.

La première nouveauté remarquable est l'utilisation d'un schéma narratif répétitif : le désir de paternité associé à la pratique de l'ascèse. Ce schéma introduit l'intervention de Śiva et la proclamation de faveurs spécifiques, qui sont également des nouveautés introduites par les auteurs.

Ensuite, certains passages sont supprimés et réécrits. Ainsi la double malédiction proférée contre le roi dans le Mbh n'en est plus qu'une dans le SP. Le récit de la rencontre du roi et de Śakti dans la forêt est supprimée. La malédiction est bien prononcée par Śakti, qui tient le rôle du brahmane qui réclame un repas. De la même façon, l'histoire d'Aurva est totalement absente du SP. Cette dernière dans le Mbh faisait écho aux tentatives de suicide de Vasiṣṭha et servait à qualifier cet acte de répréhensible. Dans le SP, les tentatives de suicide de Vasiṣṭha restent présentes et mettent en exergue le chagrin du père.

L'idée selon laquelle le fils de Śakti est un second Śakti est reprise par les auteurs du SP, mais est développée dans un motif tout à fait particulier : l'*ātman* du père renaît dans le fils. Ceci est particulièrement remarquable et exige d'être expliqué, puisque cette idée est sous-jacente à la doctrine du salut par le fils. Vasiṣṭha abandonne son chagrin dans le SP, non pas parce qu'un fils survit pour poursuivre sa lignée, mais parce qu'il comprend que c'est l'*ātman* de Śakti qui vit en Parāśara.

Enfin, comme dans le Mbh, Parāśara se laisse aller à la vengeance de son père. Mais ce qui l'arrête dans son entreprise destructrice n'est ni le récit d'Aurva, absent du SP, ni l'intervention de ses ancêtres. Ce sont les paroles de Brahmā qui le raisonne. Le cycle se termine sur le récit de la fin de l'inimitié entre les deux sages Vasiṣṭha et Viśvāmitra, inimitié qui était la toile de fond sur laquelle reposait l'histoire de Śakti et du roi cannibal. Comme cela a été fait précédemment, je propose d'analyser ces différents

aspects du récit à la lumière de la doctrine pāsupata.

7.1.4 La mise en place d'un salut transgénérationnel

Le fils ne s'obtient que par la grâce de Śiva

La mise en place par les auteurs du SP d'un schéma narratif répétitif mettant en scène des sages désirant des fils et pratiquant l'ascèse pour assouvir ce désir est cohérent avec l'enseignement déjà prodigué au chapitre SP4 : le fils s'obtient par l'ascèse et uniquement par la grâce de Śiva. En effet, dans le chapitre SP4, Brahmā a compris que même le fils n'est pas engendré, qu'il est un effet de la grâce de Śiva, lui cause de tout. Ainsi, sous cet aspect apparemment orthodoxe, le cycle de Vasiṣṭha est en divergence avec l'idée brahmanique du fils obtenu par la réalisation du sacrifice. Le fait que chacun des fils soit obtenu par la grâce de Śiva peut être vu comme un premier jalon posé pour transformer ce récit traditionnel en un récit śivaïte voire pāsupata.

L'obtention des qualités de l'ascète pāsupata

La faveur sollicitée par Vasiṣṭha après son ascèse comporte plusieurs paramètres qui semblent se conformer au salut du brahmanisme orthodoxe : avoir une descendance, ainsi qu'un *brahman*, une lignée et une pensée fixée sur le *dharma*, tous trois impérissables. Ce premier point qui ancre l'histoire dans une logique du salut par le fils est, en réalité, une contrainte narrative due aux antécédents du récit, contrainte à laquelle les auteurs du SP ne peuvent se soustraire : d'une part, Vasiṣṭha est connu pour avoir engendré, en lieu et place du roi Mitrasaha, celui qui perpétuera l'illustre lignée d'Ikṣvāku, et d'autre part, il est l'arrière grand-père de Vyāsa, géniteur d'une lignée illustre et impérissable, celle des Pāṇḍava. Les auteurs se doivent de proposer un récit conforme à la tradition en donnant à Vasiṣṭha, une lignée impérissable.

Cependant, les détails contenus dans la faveur de Śiva indiquent une autre intention du récit. La grâce accordée par Śiva satisfait les deux demandes, le fils et la lignée, mais, bien que proche des souhaits de son dévot, elle ne s'y conforme pas. Śiva offre à Vasiṣṭha bien plus qu'une descendance et une lignée impérissables. Il serait possible d'y lire la promesse de l'atteinte partielle du but ultime pāsupata. En effet, Vasiṣṭha obtient la plupart des qualités d'un être ayant atteint la fin des souffrances¹² :

- le yoga suprême, subtil, impérissable et satisfaisant tous les désirs (SP15.31) peut être compris comme l'union obtenue avec Śiva, qui commence au début de la troisième étape de l'observance (PS5.23) pour ne devenir permanente qu'une fois la grâce de Śiva obtenue ;

12. Voir les listes données p.148.

- le contrôle de soi, la quiétude, la satisfaction et l'absence de colère (SP15.33) font partie des conditions préalables à l'union, qui doivent être totales et perpétuelles pour l'atteindre¹³ ;
- l'immortalité, l'impossibilité d'être tué, l'irrésistibilité et l'impérissabilité (SP15.34) font parties des qualités partagées avec Śiva lors de l'atteinte du but ultime (PS1.27-38).

Le début du chapitre SP15 indique que, si Vasiṣṭha reçoit de Śiva ces qualités, c'est d'une part, parce qu'il est un excellent *vipra* (SP15.14a), ce qui pourrait signifier qu'il est un parfait aspirant *pāsupata*¹⁴, et d'autre part, parce qu'il a accompli une ascèse lors de laquelle il a porté Śiva constamment en son cœur (SP15.14b), ce que recommande le *sūtra* PS5.45¹⁵. La paraphrase de ce *sūtra* ne peut être anodine et pose un indice pour une lecture différente du récit. Un lecteur connaissant les PS et leur PABh comprendra que Vasiṣṭha a atteint la fin de la troisième étape de l'observance selon les PS et leur PABh¹⁶ et qu'il peut commencer son union (*yoga*) avec Śiva.

Si l'on considère le commentaire de Kauṇḍinya pour ce *sūtra*¹⁷, on sera frappé par le fait que ce dernier cite le vers issu du *Pāraskaragr̥hyasūtra* 2.3.2 qui sous-tend la croyance védique du père qui renaît en son fils¹⁸ et que cette même citation est paraphrasée par Śakti qui sollicite « un *ātman* nommé fils »¹⁹. Ce deuxième parallèle entre les variations du récit du SP et les PS et leur PABh m'invitent à poursuivre plus avant une lecture *pāsupata* de cette histoire. Il semble que les auteurs du SP suivent à la lettre le commentaire de Kauṇḍinya qui explicite ce *sūtra*, pour réécrire le cycle de Vasiṣṭha.

Si l'on considère désormais que Vasiṣṭha est un aspirant *pāsupata* au troisième stade de son initiation et que l'on prend en compte le fait que Śuka, son arrière arrière petit-fils, a atteint la libération, l'enseignement illustré dans le cycle de Vasiṣṭha, par l'intermédiaire de l'affirmation que l'*ātman* du père renaît en son fils²⁰, pourrait être que le but ultime de la doctrine *pāsupata* peut être atteint graduellement sur plusieurs générations. Les qualités offertes par Śiva à Vasiṣṭha, qui a atteint le troisième stade de l'observance, seront transmises à son fils Śakti semblable à lui-même, qui pourra à son tour poursuivre le chemin initiatique. Parāśara, étant l'*ātman*

13. Sur les commandements prescrits par la doctrine, voir SASTRI (1940), p.19-34 et HARA (2002), p.67-75.

14. Sur le statut de *vipra* de l'aspirant *pāsupata*, qui est aussi une qualité de Śiva, se reporter à la ligne 20 p.5, sous le *sūtra* PS5.26 et aux lignes 1-3 p.126 du PABh de Kauṇḍinya.

15. Ce *sūtra* – *hṛdi kurvīta dhāranām* PS5.25 – est à mettre en parallèle avec SP15.14ab : *vasiṣṭho nāma viprendro māṃ kṛtvā hṛdi tapyate*.

16. Se reporter au tableau TAB 5.1, p.149.

17. Voir lignes 17-18 p.125, SASTRI (1940).

18. Pour lire ce vers et connaître ses occurrences, voir note 94, p.125.

19. Voir note 9, p.211.

20. Sur cette croyance, se reporter à 4.3.2, p.124.

de Śakti, avancera lui aussi sur cette route, mais à partir de là où s'est arrêté son père. Comme l'auditeur le sait par l'incipit du SP, l'atteinte du but ultime a été réalisée par Śuka, fils de Vyāsa. Ainsi, le récit de l'histoire de sa lignée ferait comprendre à Vyāsa qu'il a lui-même atteint la fin des souffrances, par le biais de son fils, et qu'il n'a donc nul lieu de s'en attrister. Cette prise de conscience ôterait immédiatement son chagrin.

Enseignement pāsupata : désirer un fils est un désir comme un autre

La mise en scène de la disparition de Śakti pourrait illustrer un enseignement pāsupata : tout objet désiré est source de souffrances, y compris le désir de fils. Śakti, fils obtenu par l'ascèse et la grâce de Śiva, disparaît dès que son fils est conçu, de même que la graine disparaît quand la plante arrive à maturité²¹. Sa disparition provoque l'immense chagrin de Vasiṣṭha, qui tente de mettre fin à ces jours. Dans la version du Mbh, les vaines tentatives de Vasiṣṭha font écho à l'histoire d'Aurva qui blâme le suicide, histoire absente du SP.

Ici, la raison pour laquelle les tentatives de Vasiṣṭha sont vaines résident dans les détails de la grâce de Śiva. Si Vasiṣṭha ne parvient pas à se suicider, c'est parce qu'il a obtenu de Śiva les qualités suivantes : il ne peut être tué et est immortel. L'une de ses tentatives montre qu'une fois libéré des liens (*pāśa*), on ne peut pas être de nouveau lié et donc qu'il ne peut y avoir de renaissances, une fois le but ultime atteint²². Bien que le nom de la rivière Vipāśā appartienne à la trame commune, il résonnerait de façon connotée pour un lecteur pāsupata. Étant donné que tout le monde connaît le récit, le futur ne peut être changé (Śuka atteindra la fin des souffrances). Cette atteinte est le fruit partiel de l'ascèse de Vasiṣṭha, qui a atteint partiellement ce but par la grâce de Śiva.

La perte du fils pourrait constituer, pour Vasiṣṭha, la poursuite de son

21. L'image de la semence qui est détruite une fois la pousse apparue, est une image utilisée par Kauṇḍinya dans le PABh au sujet de la cause du péché (SASTRI (1940), lignes 13-15 p.40, HARA (1966), p.233 .) :

*kaluṣamater iti | naimittam ca kaluṣam | na ca nimittānityatvān naimittikaṃ
nityam bhavati | bījakṣaye'ṅkuravat |*

In regard to the mind which possesses impurity we should understand that impurity is accidental (naimittika). That which is accidental is not permanent because the accident which brings it about is not permanent. This is like the case of the sprout [which cannot grow] when the seed has been destroyed.

Bien que l'on pourrait considérer cette image comme un *topos*, la retrouver dans le SP et dans le PABh est un parallèle supplémentaire entre ces deux œuvres.

22. Si l'on considère le salut comme transgénérationnel, en raison de l'identité d'*ātman*, le but ultime n'est pas atteint par Vasiṣṭha, mais comme il le sera par son arrière arrière petit-fils, Śuka, il partagera avec lui l'union avec Śiva et sera libéré du statut de *paśu*. Le but ultime est définitif pour celui qui l'atteint et il sauve par là même l'ensemble de sa lignée.

observance : cela démontrerait que l’union avec Śiva s’obtient graduellement (PS5.13). Elle permet aussi la réalisation des faveurs obtenues. Vasiṣṭha expérimente les méfaits des objets désirés : avant de les obtenir, on vit la souffrance de ne pas les avoir acquis ; une fois acquis, on souffre de devoir les préserver ; s’ils sont détruits, on souffre de les perdre²³. Le désir de fils comme tout autre désir, une fois obtenu, a procuré à Vasiṣṭha de la satisfaction, mais sa perte produit non seulement de la souffrance, mais aussi de la colère envers celui qui a détruit son fils.

La bru de Vasiṣṭha lui fait prendre conscience de la vanité de ce chagrin, puisque l’*ātman* de Śakti continue à vivre en elle. En apparence et conformément à la tradition, sa lignée va continuer à se perpétuer. En réalité, cela n’est rien d’autre que la réalisation de la faveur de Śiva : il a un fils divin et impérissable, comme lui. En accord avec le reste de la prédiction de Śiva, Vasiṣṭha doit abandonner tout désir de fils, surmonter son chagrin, atteindre la quiétude et ne pas se laisser aller à la colère contre le démon (SP18.12-15). Dans ce passage, Vasiṣṭha met en œuvre plusieurs des qualités que Śiva lui a offertes : il fait preuve d’un total contrôle de lui-même, d’une quiétude absolue et d’une absence de colère. Il ne réduit pas en cendres le démon qui a pourtant dévoré ses cent fils²⁴ et le laisse partir (SP18.15). La demande que lui fait le roi de faire naître un fils de son épouse (SP18.20) apparaît comme une compensation offerte pour remplacer la perte de ses fils. Mais la réalisation de ce souhait (SP18.20) ne fait que rendre effective la grâce de Śiva : Vasiṣṭha aura une lignée illustre et impérissable par ce fils de l’épouse du roi Mitrasaha, qui perpétuera la lignée d’Ikṣvāku. Les auteurs du SP suppriment l’histoire du Mbh dans laquelle c’est une malédiction qui fait de l’héritier de Mitrasaha, le fils de Vasiṣṭha, car celle-ci est inutile. Ici le fils obtenu de la reine n’est, une fois encore, que l’effet de la grâce de Śiva.

Ainsi la perte de Śakti met en scène la réalisation point par point des faveurs obtenues de Śiva et semble illustrer un point fondamental de la doc-

23. Le commentaire de PS5.35 par Kauṇḍinya (SASTRI (1940), p.132-137, HARA (1966), p.430-445) explique ces trois causes de la souffrance : acquisition, préservation et destruction de l’objet désiré. Il ajoute, en outre, qu’en raison de l’attachement que l’on ressent pour ces objets désirés, ceux-ci ne suffisent jamais et satisfaire un désir ne permet pas d’atteindre la quiétude, puisque cela génère de nouveaux désirs ; enfin, Kauṇḍinya montre qu’acquérir un objet quelqu’il soit, est toujours néfaste pour celui qui l’acquiert, car l’acquisition engendre nécessairement une offense envers quelqu’un. Ces deux derniers aspects de la souffrance générée par un objet acquis ne semblent pas s’appliquer à la naissance du fils.

24. Bien que le nombre cent soit présent dans les versions antérieures du récit du roi cannibal, il est possible de voir dans la répétition de la douleur de la perte du fils par cent, une mise en scène de l’exemple donné par Kauṇḍinya pour illustrer l’idée que l’union s’acquiert par degrés (lignes 7-8, p.118). L’exemple donné est le fait de percer cent feuilles de lotus par une seule pointe (HARA (1966), p.399). Ici les cent fils dévorés par le seul Mitrasaha sous les yeux de Vasiṣṭha sont comme cent expériences de la perte du fils. Évidemment, ce parallèle textuel ne peut être une preuve de l’hypothèse de lecture que je propose.

trine pāsupata : tout désir est source de souffrance. Le désir de fils est à ranger au même rang que les autres désirs. En accord avec la faveur de Śiva qui a établi une identité d'*ātman* du père et du fils, Śakti a, à la naissance, atteint le même stade d'observance que son père. Il possède donc tout naturellement les mêmes qualités que lui : il ne peut être tué et survivra en Parāśara.

Conséquences de l'identité d'*ātman*

Dans ces conditions, il est tout à fait normal que Śakti, fils de Vasiṣṭha, étant semblable à son père, soit dévoué à Śiva depuis son enfance. Cela indique qu'il poursuit l'observance entamée par son père. Pour cette raison, il obtient très facilement la vision et la grâce de Śiva. En introduisant l'application littérale de la demande de Śakti d'avoir un *ātman* du nom de fils, les auteurs opèrent un tour de force sur le plan narratif : ils expliquent pourquoi Śakti disparaît en laissant son épouse enceinte, pourquoi le fils qui naît est semblable à Śakti, et enfin, pourquoi il considère Vasiṣṭha comme son père. Ces trois éléments étaient présents dans la version du Mbh, mais en affirmant que l'*ātman* de Śakti renaît en son fils, les auteurs semblent concilier le salut par le fils et le salut par la grâce de Śiva. Établir le fait que l'*ātman* du père soit transmis au fils, entraîne, d'un point de vue orthodoxe, qu'à partir de la naissance du fils, c'est au fils qu'incombe le devoir d'atteindre le salut, et implique dans une perspective pāsupata, que le fils hérite des résultats des efforts mis en œuvre par son père pour atteindre le but ultime. Par conséquent, l'atteinte du salut peut passer par le fils qui atteindra la grâce et l'union avec Śiva. Celle-ci s'opérera alors de manière graduelle sur plusieurs générations.

Outre l'introduction de l'identité de l'*ātman* du père et du fils, les auteurs modifient les événements qui aboutissent à la malédiction jetée sur le roi. En effet, dans la version du Mbh, il y a une double malédiction. Dans le SP, ces deux malédictions sont réunies en une seule, celle prononcée par Śakti, alors que le roi lui a fait servir un plat de viande humaine. Quel peut être l'objectif de cette modification ?

Si l'on considère que Śakti a obtenu les bénéfices de la troisième étape de l'observance réalisée par son père, il doit, quant à lui, réaliser l'étape suivante. Dans celle-ci, le lieu de vie assigné est le champ de crémation. Mais, sur ce point, Kauṇḍinya spécifie que ce terme désigne le lieu où l'on abandonne les cadavres et que *śmaśāna* indique ce qui est en lien avec un cadavre. Ainsi le lieu de résidence n'est pas spécifiquement le champ crématoire mais est en lien avec lui, ce peut être un espace ouvert ou le pied d'un arbre²⁵. Lors de cette phase, l'aspirant ne doit pas révéler la vraie nature

25. SASTRI (1940), lignes 15-18, p. 130, traduction HARA (1966), p.427-428 :

*atra śmaśānaṃ nāma – yad etal lokādīprasiddhaṃ laukikānāṃ mṛtāni śavāni
parityajanti tat | śavasambandhāt śmaśānam | tasmīn ākāśe vṛkṣamūle ya-*

de l'observance qu'il accomplit (PS4.2) et son mode de purification ne doit pas transparaître dans ses propos (PS4.3). Il doit se comporter comme un insensé (*unmattavad*) aux yeux de la société (PS4.6) et ne doit manger que de la nourriture préparée par un autre et offerte (PS4.7)²⁶. Le *sūtra* PS5.32 précise qu'elle peut être de n'importe quelle nature²⁷. Les autres doivent penser que l'aspirant est un insensé (*unmatta*) ou un ignorant (*mūḍha*). L'aspirant doit abandonner sa caste et sa vie de chef de famille (PS4.9). À l'image d'Indra qui a accompli cela par le passé et a acquis des démons par la ruse du mérite (PS4.10-12)²⁸, l'aspirant subira un blâme qui n'en sera pas un (PS4.13), acquerra le mérite par la ruse en se faisant blâmer (PS4.14-15) et deviendra un homme aux actes irréprochables (PS4.15). De cette manière, il approchera Rudra (PS4.19).

Est-il possible que ce cadre de l'observance se retrouve en filigrane dans l'histoire de Śakti réécrite dans le SP ? Ce cadre peut-il aider à une meilleure compréhension du récit, une compréhension qui servirait l'exposition de la doctrine pāśupata ?

thānabhīṣvaṅgamaṛyādayā jītaadvandvena smṛtikriyāniviṣṭena vastavyam |

Here 'a cremation ground' is well known in the world and [in scripture] : it is a place where the corpses of laymen are placed. A cremation ground ('smaśāna) is so called because it is connected with the corpses (śava). The aspirant should live in that place in the open by the foot of a tree, keeping himself within the bounds of non-attachement to worldly things, overcoming the opposites [of heat, cold, etc.] and intent upon the action of being mindful [of God].

Le choix du champ crématoire est judicieux parce qu'il est normalement prohibé. Kauṇḍinya (SASTRI (1940) lignes 9-10 p.94) explicite cela en ces termes :

tasmād gūḍhavratoḥpadesāya sthānāpadesāpavādāya sthāne vastavyam |

C'est pour cette raison qu'il doit résider dans un lieu en raison de la prescription de garder son observance secrète et en fonction de l'opprobre issue du lieu prescrit.

26. Kauṇḍinya mentionne que, de manière générale, la viande fait partie du type de nourriture possible (SASTRI (1940), lignes 1-3 p.98 et HARA (1966), p.352). Le *sūtra* PS5.16 et son commentaire spécifient le caractère non condamnable de ce type de nourriture, s'il est offert. Sur la notion de nourriture préparée et le concept d'*ahimsā* dans la doctrine pāśupata, on se reportera à HARA (2002), p.67-75.

27. Le commentaire de ce *sūtra* par Kauṇḍinya précise que cela signifie qu'il doit se nourrir de tout ce qui se trouve à proximité, c'est-à-dire sans sortir de son lieu de vie, qui est le champ crématoire (SASTRI (1940), lignes 8-9 p.131, traduction HARA (1966), p.429) :

upa iti samīpadhāraṇe | tad yathāladham annapānaṃ śmaśānād anirgacchatā |

The prefix upa- is used in the sense of holding in the vicinity. Thus, what is meant is food and drink which is acquired by chance without his going out of the cremation ground.

28. Sur Indra comme premier pāśupata, on se reportera à BISSCHOP (2018) et ACHARYA (2013).

Śakti informe le roi qu'il suit une observance dans laquelle il doit manger de la viande préparée chaque nuit. Mentionner cette observance mais sans spécifier de quoi il s'agit pourrait illustrer l'obligation de cacher son observance et le savoir acquis. Par cette mention, la nourriture ne sera pas acquise par l'aumône, mais obtenue sans qu'elle soit réclamée²⁹. Le manque de sérieux dont fait preuve le roi dans le traitement de cette demande est, sur le plan narratif, mis sur le compte de sa possession par un démon. Cette possession appartient aux contraintes narratives. Cependant, sans cette possession, le comportement du roi révèle qu'il considère cette observance comme une lubie de Śakti. Lorsque le roi dit que Śakti ne pourra pas distinguer le type de viande qui lui sera offert, il montre à quel point il prend Śakti pour un idiot. Le plat de viande humaine servi à Śakti a été trouvé par hasard, ce qui pourrait rappeler la prescription du *sūtra* PS5.32. Il est constitué d'un cadavre trouvé sur le champ de crémation. Ce détail évoque la caractéristique de cette étape (selon le commentaire de Kauṇḍinya). Si Śakti est bien en train des injonctions de la doctrine pāśupata, il ne fait aucun doute qu'il mange la viande offerte³⁰. Par cet acte, il accroît son mérite par la ruse, puisque le blâme de son acte n'est pas de son fait (PS4.13), mais de celui du roi. En accord avec le *sūtra* PS4.9, Śakti abandonne sa caste et sa vie de chef de famille en se faisant dévorer par le roi et en laissant une femme enceinte. Selon le *sūtra* PS4.20, il approche ainsi Rudra et ne peut revenir au monde. C'est pourquoi, le futur ne pouvait être changé par Śiva : Śakti, s'il a réalisé la quatrième étape de l'observance, atteint l'union avec Śiva, mais pour le moment, celle-ci n'est pas permanente et éternelle. Pour que cela advienne, l'*ātman* de Śakti qui vit en Parāśara doit poursuivre la cinquième étape et obtenir la grâce de Śiva. La fin de l'histoire étant connue, l'auditeur sait que c'est Śuka qui atteindra la libération.

Abandonner la colère

Parāśara, étant l'*ātman* de Śakti, prend Vasiṣṭha pour son père et possède, à l'image de Śakti, les mêmes qualités que ces deux derniers. Par conséquent, dans une lecture pāśupata, il a atteint le même stade de l'observance que son père Śakti. Cette idée se trouve illustrée dans le fait qu'il connaisse déjà les Veda et soit capable de les réciter dans le ventre de sa mère. Lorsqu'il apprend que son véritable père a été dévoré par un démon, il entreprend un formidable sacrifice de démons qui ébranle le monde. Dans la version du Mbh, Parāśara décide d'abord de détruire le monde, puis y renonce en entendant de Vasiṣṭha l'histoire d'Aurva. Cette dernière se clôture sur l'idée que les coupables doivent être punis pour leur crime, ce qui pousse Parāśara à jeter dans le feu du sacrifice tous les démons. Dans le Mbh, il renonce à

29. Le commentaire de PS5.32 par Kauṇḍinya stipule que la nourriture ne doit pas être quémandée (SASTRI (1940), ligne 8 p.131 : *āsāditam aprārthitam ity arthaḥ*)

30. Voir SASTRI (1940), lignes 10-11 p.97.

ce sacrifice suite à deux prises de conscience : tout d’abord, il réalise que son père Śakti a mis en scène sa propre destruction et que le roi en était l’instrument, de même que les ancêtres de Bhṛgu avaient provoqué leur destruction pour atteindre le ciel par la main des guerriers ; ensuite, tous les démons ne sont pas responsables de la disparition de son père, en les tuant tous, il commettrait un péché.

Dans le SP, ce n’est pas l’histoire d’Aurva qui détourne Parāśara de son projet. Celui-ci entreprend d’ailleurs directement le sacrifice des démons et c’est parce qu’il détruit ces démons qui font partie de l’équilibre du monde, que le monde entier est menacé de destruction. Brahmā, en personne, intervient pour le raisonner. Il reconnaît que Parāśara est capable de détruire le monde. Il prononce alors ces seules paroles qui suffisent à modifier le projet de Parāśara :

yais te pitā mahābhāga bhakṣitaḥ saha sodaraiḥ |
te evāgnau ca hotavyā viśvāmitrasya paśyataḥ|
anyeṣāṃ svasti sarvatra devānāṃ saha rākṣasaiḥ || 32||
†tasya saṃkalpasam tpto manyumūlam udāharat |
vasiṣṭhasya mahābhāga tvan nivāraya putraka †|| 33³¹

Ô toi à la grande fortune, ceux par qui ton père et ses frères ont été dévorés, doivent être sacrifiés dans le feu sous les yeux de Viśvāmitra ; qu’en tout lieu cela soit le cas des autres dieux avec les [autres] démons³² ! Celui qui est tourmenté par un tel projet a implanté la racine de la colère. Ô toi qui possèdes la grande fortune de Vasiṣṭha, extirpe-[la] de toi³³, ô mon enfant !

Conformément à la version traditionnelle, le discours met en exergue que les seuls fautifs doivent être punis sous les yeux de Viśvāmitra, lui qui est à l’origine de la possession du roi. Les *pāda* SP18.32ef indiquent que les dieux aussi doivent être aussi détruits³⁴. Il faut certainement comprendre les dieux

31. SP18.32-33. Les vers SP18.18 à 33 sont absents du seul manuscrit S disponible pour ce chapitre. Ils sont donc édités en petits caractères par ADRIAENSEN et al. (1998). La mise entre deux croix † du vers 33 semble indiquer que ADRIAENSEN et al. (1998) ont perçu ce vers comme non signifiant, sans doute en raison de leur analyse fautive de *tvan* (Voir note 33, p.222).

32. Je considère que *svasti* est ici construit avec le génitif pluriel *anyeṣāṃ devānāṃ*. Sur la possibilité de construction de *svasti* avec le génitif et son sens final, voir RENO (1975), paragraphe 220 p.296. Littéralement « [qu’il y ait] partout [cet] hommage pour les autres dieux avec les démons ».

33. ADRIAENSEN et al. (1998) comprennent *tvan* comme le résultat du *saṃdhi* du nominatif singulier du pronom personnel de la deuxième personne, alors qu’il s’agit du résultat du *saṃdhi* de ce pronom à l’ablatif, cas exigé par le causatif du verbe *nivṛ-*.

34. La synopsis d’ADRIAENSEN et al. (1998) (p.94) rend ce passage et les vers qui le précèdent de la façon suivante :

Brahmā says that the deities (*devatā*) fall from their station because of these sacrifices of his ; for the Rākṣasa are the eighth class of divine beings(note 106 : The text seems corrupt here. For the eight kinds of deities or demigods

qui ont soutenu la destruction de Śakti et sont du côté de Viśvāmitra.

Contrairement à la version du Mbh, ici, ce qui convainc Parāśara de ne pas détruire le monde, ce n'est pas la crainte de commettre une faute, mais le fait qu'on lui rappelle, qu'en tant qu'*ātman* de Śakti, il est semblable à Vasiṣṭha lui-même et qu'il possède les qualités de ce dernier, à savoir l'absence de colère. Par conséquent, il ne peut s'y laisser aller. L'arrêt du sacrifice des démons est encore une fois la conséquence des faveurs accordées à Vasiṣṭha par Śiva. Les propos de Brahmā réaffirme l'identité du père et du fils, et prône l'irréversibilité de l'atteinte du but ultime, y compris dans ses paliers. Vasiṣṭha a obtenu l'absence de colère, ses descendants ne peuvent plus alors en faire preuve.

D'ailleurs, le *śrutiphala* de ce chapitre, qui n'a pas été donné dans la synopsis du vol.1³⁵, semble expliciter cet enseignement :

SP18.40-41

ya imaṃ śrāddhakāle vā daive karmaṇi vā dvijān |
śrāvayīta śucir bhūtvā na taṃ hiṃsanti rākṣasāḥ || 40
parāśarasyedam adīnasambhavaṃ
viśuddhavākkarmavidhānasambhavam |
nīśāmya vipraḥ kulasiddhisambhavaṃ
na rākṣasaṃ gacchati yonisambhavam || 41

Celui qui raconterait cela [ce récit] à des deux fois nés, soit lors d'un rite *śrāddha*, soit lors d'un sacrifice en l'honneur des dieux, devenu pur, ne pourra être tué par les démons. Cette histoire de Parāśara est la cause de l'absence de tristesse, l'origine de paroles, d'actes et de règles de conduite purs. Après avoir entendu [ce récit], le sage (*vipra*) ne va ni vers une existence utérine, ni démoniaque, mais vers l'existence de l'accomplissement complet de sa lignée.³⁶

Par l'identité d'*ātman*, les bénéfices obtenus par le père sont transmis au fils, qui, s'il atteint la fin des souffrances, fait rejaillir les bienfaits de son union avec Śiva sur ces ancêtres (*kulasiddhisambhavam*). Pour cette raison, celui qui a compris cela, ne pourra être tué par les démons qui peuplent les enfers. Il y attendra que l'un de ses descendants atteignent la fin des souffrances. La

(*devayoni*) see SP 5.7 and n. 24 on p. 68.) Parāśara answers that he will burn all worlds along with the gods; then he shall make other worlds arise. Brahmā tries to appease him by saying that it is no doubt as he says, but that, to do him a favour, it should now all be endured. Only those demons that have eaten his father and his brothers should be offered into the fire, before the eyes of Viśvāmitra. The other gods and demons should be left in peace.

35. Voir ADRIAENSEN et al. (1998), p.94.

36. SP18.40-41. Les auteurs jouent sur la pluralité de sens du mot *sambhava* : rencontre, union, cause, origine, source, existence, capacité, possibilité, conformité.

mention du contexte de récitation est particulièrement significatif, puisqu'il s'agit de deux situations, le rituel *śrāddha* et le sacrifice aux dieux, que la doctrine pāsupata juge inefficaces. Ainsi sa récitation dans ce contexte particulier vise un but de conversion de ceux qui pratiquent sacrifice au feu et culte des ancêtres. L'histoire de Vasiṣṭha dont l'illustre lignée aboutit à la libération, met en scène une obtention particulière du salut par le fils : le fils, ayant l'*ātman* de son père et ayant été obtenu par la grâce de Śiva, se doit de poursuivre l'observance entamée par son père. Lorsqu'il obtient le salut de son *ātman*, il libère par là même son père. Le cycle de Vasiṣṭha semble illustrer l'inutilité du culte des ancêtres et redéfinir le salut par le fils :

- Śiva est le seul dieu à honorer pour atteindre le but ultime.
- les ancêtres n'ont nul besoin d'être honorés, puisqu'une fois la fin des souffrances atteinte par le fils, ils acquièrent comme lui l'union avec Śiva.

Par conséquent, le *śrutiphala* pourrait désigner ce récit comme un texte à valeur dogmatique, dont la fonction principale est d'illustrer par un mythe connu les fondamentaux de la doctrine pāsupata. L'analyse des passages réécrits par les auteurs à la lumière du texte doctrinal pāsupata ouvre la possibilité d'une lecture seconde qui confère une dimension exégétique au récit.

Renouer le récit avec la tradition

Enfin, pour clôturer le cycle, les auteurs relatent que Vasiṣṭha enjoint son petit-fils Parāśara d'engendrer un fils pour rembourser la dette envers ses ancêtres. Cette injonction semble, de prime abord, correspondre à la croyance en la dette congénitale envers les ancêtres, qui a engendré la théorie du salut par le fils, qui se doit de réaliser les rites *śrāddha*. Dans une lecture seconde du texte prenant en compte les variations śivaïtes du récit, la dette ne peut être comprise comme l'accomplissement des rites *śrāddha* et la revendication du salut par le fils. La dette envers ses ancêtres qu'a contractée Parāśara est celle d'avoir obtenu grâce à eux les diverses qualités qui vont leur permettre d'atteindre le but ultime par son intermédiaire ou grâce à l'un de ses descendants. Pour ces raisons, s'il n'est pas capable d'atteindre le dernier stade de l'observance, il se doit de transmettre à son tour ces qualités à un fils capable de le faire.

Les propos de Vasiṣṭha rappellent d'ailleurs que les fils obtenus par les ancêtres de Parāśara l'ont été grâce à l'ascèse, et donc à Śiva, et que ceux-ci possédaient la connaissance et le yoga (SP19.3d). Selon les PS et leur PABh, la connaissance est ce qui est atteint après la première étape de l'observance, tandis que le yoga est ce qui est obtenu à la quatrième étape,

celle atteinte par Śakti, et de fait, par Parāśara³⁷. Vasiṣṭha annonce que le fils engendré possèdera la gloire, la connaissance et l'ascèse (SP19.5ab), ainsi que le meilleur des fils né sans procréation (SP19.5cd)³⁸. Afin de poursuivre l'observance, le fils engendré par Parāśara doit être égal ou supérieur à lui (SP19.6d). L'annonce que le fils de Parāśara, Vyāsa, possèdera le meilleur des fils indique bien que ce sera Śuka qui parachèvera l'observance pāśupata. Il est d'ailleurs qualifié de parfait connaisseur du yoga en SP19.13b (*yogavidāṃ varah*), ce qui est parfaitement justifié dans une lecture pāśupata, puisqu'il est parvenu à l'union perpétuelle et irréversible avec Śiva.

Le cycle de Vasiṣṭha illustre le parachèvement de la lignée et présente le premier exemple du meilleur des fils : Śuka né sans procréation, qui a obtenu de ses ancêtres, par la grâce de Śiva, un certain nombre de qualités propres à la divinité et qui est parvenu à obtenir la fin des souffrances³⁹.

Dans une lecture pāśupata, l'histoire de sa lignée n'apaise pas Vyāsa par la mention que Śuka a eu quatre fils et une fille, mais par le fait que ce dernier a remboursé la dette envers ces ancêtres qui avaient tous œuvré pour atteindre la fin des souffrances. Comme Śuka a atteint celle-ci, ses ancêtres l'atteignent aussi. C'est pourquoi, une fois Śuka uni éternellement à Śiva, Vyāsa peut, à son tour, voir la divinité et atteindre immédiatement l'apaisement de son chagrin et la fin des souffrances (SP1.15).

En narrant le choix de la fille des Pitṛ comme porteuse du fils de Parāśara, les auteurs raccrochent le récit à la tradition connue et annulent d'une deuxième façon la dette envers les ancêtres. En fournissant un fils à cette fille des ancêtres, Parāśara offre à ces Pitṛ une descendance, comme cela est requis dans l'orthodoxie brahmanique⁴⁰. Le fait que Śuka ait à son tour des enfants et poursuive la lignée, fait partie de la contrainte narrative à laquelle les auteurs ne peuvent se soustraire. Cependant, comme l'impérissabilité de la lignée est due dans le SP à la faveur de Śiva, elle n'entre pas en conflit avec la libération de Śuka. Ces quatre fils et cette fille sont le fruit de la grâce de Śiva accordée à Vasiṣṭha. Ce premier récit de paternité accepte une double lecture : sans le support des PS, il semble encourager le salut par le fils, mais avec lui, certains détails prennent sens et l'entiereté des réécritures se justifient.

37. Sur les différentes étapes et les choses qu'elles permettent d'atteindre dans les PS et le PABh, se reporter au tableau 2 p. 179 de HARA (2002), ainsi qu'au tableau TAB.5.1, p.149.

38. Śuka est connu pour être né uniquement de la semence de Vyāsa. Cette naissance extra-utérine n'est pas un détail anodin et pourrait expliquer pourquoi ce dernier a atteint la fin des souffrances. Sur le concept de naissance extra-utérine dans la doctrine pāśupata, on pourra se reporter à HARA (2002), p.89-104.

39. Cela fait écho au *śrutiphala* de SP18.41 : Śuka représente l'atteinte de la perfection de la lignée et a obtenu une naissance extra-utérine.

40. La naissance de Vyāsa de la fille des Pitṛ a été également utilisée par les auteurs du HV, mais dans un tout autre but : celui d'encenser et de glorifier la puissance des Pitṛ. Sur le traitement de ce récit dans le HV, on pourra consulter SAINDON (1998), p.152-153.

Conclusion

Les événements connus du mythe de Vasiṣṭha accablé de chagrin à la perte de son fils dévoré par un roi-cannibal possédé, ont ainsi été réécrits en une version légèrement altérée par les auteurs du SP. Ce qu'ils ne peuvent changer, la contrainte narrative de la lignée impérissable de Vasiṣṭha, confère au récit une apparente adhérence à la sotériologie par le fils et permet une lecture du texte comme un récit orthodoxe. Cependant, l'analyse des altérations offre la possibilité d'une lecture seconde du texte à la lumière de l'obédience pāśupata, dans laquelle l'acceptation du principe d'identité de l'*ātman* du père et du fils est au service de la mise en place d'une réalisation de l'observance sur plusieurs générations. L'histoire réécrite peut alors se lire selon deux points de vue.

Dans une lecture pāśupata autorisée par deux indices de l'incipit introductif du récit, le cycle de Vasiṣṭha explicite les troisième et quatrième étapes de l'observance, puis d'introduire l'obtention de la grâce de l'ultime stade par la naissance d'un fils non utérin, Śuka, et enfin de rendre effectif le transfert de mérite du père vers le fils, et vice versa. Les qualités acquises par Vasiṣṭha, puis Śakti et ensuite Parāśara sont transmises à Vyāsa, qui les a transmis à son tour à son fils *ayoniḥja*. Si Vyāsa obtient la fin des souffrances, c'est de manière rétroactive, parce que Śuka l'a obtenue.

Par conséquent, la dette aux ancêtres est acceptée mais prend un sens tout à fait particulier afin d'être compatible avec la doctrine pāśupata : si le père s'est engagé dans la voie de libération propre au courant pāśupata, il transmet à son fils toutes les qualités qu'il a acquises lors de son chemin de vie. En paiement de ce cadeau, le fils doit poursuivre l'observance pour s'élever à son tour vers l'union avec Śiva. S'il ne parvient pas à obtenir la grâce ultime (*prasāda*), il se doit d'obtenir, grâce à Śiva, un fils qui sera le réceptacle des qualités accumulées par son père et son grand-père, qui attendront que ce fils gagne l'union avec Śiva pour devenir à leur tour des *gaṇa*.

Ainsi, par le détournement de deux assertions védiques – l'identité de l'*ātman* du père et du fils et le remboursement de la dette aux ancêtres –, et par l'insertion de deux concepts pāśupata – le transfert de mérite et l'irréversibilité des étapes obtenues –, les auteurs du SP proposent une redéfinition de la dette aux ancêtres compatibles avec le processus sotériologique du courant pāśupata, dont les étapes de l'observance peuvent alors se dérouler sur plusieurs générations.

7.2 Nandin, un fils *ayoniya* (SP20-22)

Avec le cycle de Nandin, les auteurs poursuivent la double thématique du désir de paternité et du chagrin causé par la perte du fils. Celle-ci a été engagée dès le chapitre SP1 avec Vyāsa qui a perdu son fils et s’est poursuivie avec Vasiṣṭha qui tente de se suicider à la disparition de Śakti. De même que Śuka clôt un parcours initiatique de plusieurs générations en atteignant la grâce ultime, Nandin va lui aussi obtenir l’immortalité, pour lui, son père et les êtres qui lui sont chers. Dans ce récit, les auteurs du SP semblent à nouveau illustrer la possibilité d’un parcours sotériologique sur plusieurs générations. Cette fois, le récit de la naissance, de la consécration et du mariage de Nandin est sans doute exempt de contrainte narrative et semble quasiment créer de toutes pièces la figure emblématique de l’ascète pāśupata accompli.

Avant de discuter l’originalité de ce récit dans le SP, ses possibles antécédents ou réécritures dans d’autres *purāṇa*, et enfin, avant de lire ce récit à la lumière de la doctrine pāśupata, je propose d’en donner un résumé. Celui-ci, bien que proche de la synopsis des chapitres SP20-25 d’ADRIAENSEN et al. (1998)⁴¹, est, en certains lieux, davantage détaillé et d’autres, plus elliptique. Afin de permettre la lecture exégétique qui suivra et d’en être le support, il cite certains passages du texte.

7.2.1 Nandin, le *gaṇapa* par excellence

Comme au début du cycle de Vasiṣṭha, Sanatkumāra annonce qu’il va raconter comment Śiva accompagné de son épouse a rendu visite à un sage qui l’a propitié pour obtenir un fils, comment ce fils Nandin est né et comment il est devenu un *gaṇapa* (SP20.1-4). Ce récit se place dans la continuité du précédent en se focalisant cette fois sur un descendant de la lignée de Viśvāmitra, le sage Śilāda⁴².

Un jour, ce sage (*ṛṣi*), nommé Śilāda en raison du fait qu’il tirait sa subsistance du glânage⁴³, voit ses ancêtres suspendus à une touffe d’herbe⁴⁴

41. Voir ADRIAENSEN et al. (1998), p.96-108

42. ADRIAENSEN et al. (1998), note 113 p.96, avaient déjà pointé cette continuité narrative entre le cycle de Vasiṣṭha et celui de Nandin.

43. Sur les antécédents possibles à ce récit, ADRIAENSEN et al. (1998), note 114 p.96, proposent de considérer éventuellement le récit du sage Śiloṅchavṛtti ou Śilavṛtti, Mbh13.27.19. Bien qu’il mette en scène un ascète ayant fait vœu de glânage, ce récit ne peut être à l’origine du récit de Nandin. En effet, dans cette histoire, un sage qui pratique l’observance de glânage, reçoit un ascète couronné de succès en sa demeure. La discussion entre ces deux sages permet d’introduire un éloge de la rivière Gaṅgā, éloge qui éveille le sage qui avait fait vœu de glânage. Connaissant les bienfaits de la fréquentation de la Gaṅgā, il atteint une situation propice dans l’au-delà (Mbh13.27.102).

44. Ce motif est connu depuis le Mbh et l’histoire de Jaratkāru (ADRIAENSEN et al. (1998), note 61p.80, donnent les références suivantes Mbh 1.13.9-22 et Mbh 1.41-42 et BAKKER et al. (2014), note 251 p.74, indiquent les passages Mbh 1.41.3-5 et Mbh 3.94.13d).

qui l'enjoignent de propitier Śiva pour avoir un fils (SP20.7). Après mille ans d'une sévère ascèse, Śiva en compagnie d'Umā lui apparaît (SP20.8). Śilāda entonne alors un hymne d'éloge (SP20.10-20). Le deux fois né qui réciterait cet hymne en entier, ne pourra être tué par les *rākṣasa*, les *yakṣa* et autres créatures rôdant la nuit...(SP20.21). Satisfait de cette louange, Śiva lui accorde une faveur. Śilāda souhaite obtenir un fils semblable à lui-même, privé de mortalité et non utérin (*ātmasamaṃ putraṃ mṛtyuhīnam ayonījam* SP20.24cd). Śiva acquiesce et disparaît.

Plus tard, alors que Śilāda prépare le sol pour un sacrifice, apparaît dans le sillon creusé un jeune garçon flamboyant (SP20.28)⁴⁵. Apeuré et se demandant s'il s'agit d'un démon, Śilāda ne s'en approche pas (SP20.29), mais le garçon s'avance vers lui en l'appelant papa. Une voix se fait alors entendre⁴⁶, rappelle à Śilāda la grâce obtenue de Śiva et proclame que ce fils, faisant la joie de Śilāda, sera appelé Nandin⁴⁷. De retour dans son ermitage, Śilāda procède pour Nandin aux cérémonies de rites de passage (*saṃskāra*) de la tonsure, de l'investiture du cordon etc... (SP20.34) Puis, il lui enseigne tout ce qu'il y a à savoir des Veda à leurs auxiliaires, en passant par la médecine, la musique, la grammaire, l'art de conduire les éléphants, toutes sortes d'arts et de thérapeutiques, les traités (*śāstra*), les *purāṇa* etc..., et ce,

On pourra se reporter à la note 116, p.131 pour lire Mbh1.13.14-17. Ce motif est utilisé à plusieurs reprises dans le SP, mais toujours avec un retournement du procédé : les ancêtres réclament de leur descendant un fils pour être sauvé en expliquant que le fils est leur seule voie de salut et ce descendant parvient à les sauver sans avoir de fils. Voir 7, p.207.

45. La naissance lors du creusement d'un sillon par une charrue est un *topos* des parthénogénèses. L'un des exemples les plus connus est celui de la naissance de Sitā. Le lieu de naissance de Nandin, au milieu d'un champ, correspond au mode de subsistance de son père, le glânage. Le texte est à cet endroit peu représenté par la recension S, seul le manuscrit S3 est disponible. La leçon qu'il propose en SP20.27c montre que la présence de Śilāda sur un champ sacrificiel n'est peut-être pas motivée par l'intention d'accomplir un sacrifice. Ce passage semble être une réécriture, d'ailleurs la conjecture de Bhaṭṭarāi de quatre *pāda* perdus et le fait de n'avoir que les manuscrits R et S3 disponibles ne permettent pas d'assurer l'originalité de ce détail. Il est fort probable qu'initialement le récit narrait la découverte de Nandin au milieu d'un champ fraîchement récolté, ce qui serait cohérent avec le début du récit et le mode de subsistance de Śilāda. D'ailleurs, l'épithète utilisée en SP24.49d désignant Nandin comme « celui qui est apparu sur le chemin de la charrue » (*halamārgotthitāya*) n'implique pas spécifiquement que Śilāda préparait un sacrifice, mais peut indiquer son mode de vie, qui est de suivre les sillons pour se nourrir. L'introduction de la préparation du sol pour un sacrifice serait alors le résultat de l'influence des autres occurrences de ce type de parthénogénèses.

46. Le seul manuscrit S disponible pour ce chapitre, S3, indique que cette voix serait celle de Vāyu (SP20.31c et 34a). Cependant, comme montré précédemment, il est également possible que cette mention de Vāyu soit un ajout postérieur dans la transmission (voir note 21, p.181). Il serait même plus cohérent que cette apparition représente une forme de Śiva qui rappelle à son dévot le don qu'il lui a offert, que la divinité du vent, sans aucun rapport avec le récit. Dans cette hypothèse, la présence de *vāyus* aurait pu être une corruption d'un *vapus*, qui peut s'entendre métriquement.

47. SP20.33 :

yasmān nandīkaras te 'yaṃ sadaiva dvijasattama |
tasmān nandīti nāmnāyaṃ bhaviṣyati sutas tava || 33

durant cinq années (SP20.35-37). Nandin est alors devenu intelligent, pur, à l'âme sans tristesse, aux douces paroles, bienveillant, aimé de tous, source de joie par son comportement et son esprit (SP20.38).

Alors qu'il est âgé de sept ans, deux sages divins possédant la puissance de l'ascèse et du yoga⁴⁸, Mitra et Varuṇa, viennent visiter l'ermitage de son père. Śīlāda les reçoit avec tous les honneurs qui leur sont dus (SP20.39-42). Alors les deux dieux s'enquièreent de la satisfaction que Nandin apporte à Śīlāda. Ce dernier, plein d'amour pour son fils (SP20.45), répond que Nandin lui donne toute satisfaction, et le fait entrer. Nandin salue les deux divinités qui le bénissent, puis il se retire (SP20.46-47). Effrayé, Śīlāda demande à Mitra et Varuṇa pourquoi ils n'ont pas souhaité une longue vie à son fils (SP20.48-49). Ils lui répondent que Nandin n'a plus qu'un an à vivre (SP20.50).

Śīlāda, accablé par le chagrin (*śokasamṭaptaḥ* SP20.51a), affligé (*duḥkhiṭaḥ* SP20.51b), s'écroule au sol et se lamente. Entendant ses cris de chagrin, Nandin accourt et demande aussitôt à son père la raison d'une telle affliction (SP20.52-53). Śīlāda explique alors à son fils qu'il ne lui reste qu'une année à vivre et que c'est là la cause de son chagrin (SP20.54). Nandin lui répond que les deux sages ont dit vrai, mais qu'il n'y aura pas de mort pour lui (SP20.55). Śīlāda lui demande par quel moyen il compte surmonter la mort. Nandin lui répond :

na tāta tapasā mṛtyuṃ vañcayiṣye na vidyayā |
mahādevaprasādena mṛtyuṃ jeṣyāmi nānyathā || 57
drakṣyāmi śaṃkaraṃ devaṃ tato mṛtyur na me bhavet |
naṣṭe mṛtyau tvayā sārḍhaṃ ciraṃ vatsyāmi nirvṛtaḥ || 58

Ô père, je ne surmonterai la mort ni par l'ascèse, ni par la connaissance, je la vaincrai par la grâce de Mahādeva, et pas autrement. Je verrai Śaṃkara et alors la mort n'existera plus pour moi. Une fois la mort détruite, apaisé, je séjournerai longtemps à tes côtés!

Śīlāda rétorque qu'une seule année ne lui suffira pas, qu'il a lui-même pratiqué l'ascèse durant mille ans pour obtenir une vision de Śīva, alors comment compte-t-il y parvenir (SP20.59-60). Nandin lui explique que ce n'est ni par l'ascèse, ni par la connaissance qu'on peut réussir à voir Śīva, mais qu'un esprit pur peut le voir grâce à la dévotion (SP20.61). Il enjoint son père de le laisser partir afin qu'il puisse voir Śīva et vaincre la mort et lui dit qu'il peut maintenant être apaisé (SP20.62-64). Nandin affirme qu'il verra Śaṃkara en entrant dans une eau divine, le coeur complètement établi dans la pureté, en s'adonnant à la récitation des Rudra (SP20.65). Aucune sorte de mort ne pourra le faire souffrir lui qui se sera livré tout entier à Rudra et sera uni à lui par le murmure (SP20.66). À ces mots de son fils, bien qu'il ne soit plus

48. SP20.41b *tapoyogabalānvitau*.

affligé, c'est avec difficulté que Śilāda le laisse partir (SP20.67). Saluant son père, Nandin le quitte pour rejoindre Hara, lui qui ôte la peine de ses dévots (*praṇatārtiharam*) (SP20.69).

Nandin se rend alors à la rivière Bhuvanā, elle qui apporte le bonheur au monde entier (SP21.1). S'avancant dans un étang, craignant la mort, il entame son murmure de « Rudra » (SP21.2).

Une fois qu'il en a récité dix millions, Śiva, satisfait, lui apparaît terrifiant et avec ses cheveux en nattes tressées pour lui offrir une faveur (SP21.4). Nandin souhaite murmurer une nouvelle fois dix millions de « Rudra » (SP21.5). Śiva y consent et Nandin s'exécute une fois de plus avec toute sa concentration, ne pensant qu'à Rudra (SP21.6). Celui dont l'emblème est le taureau s'approche et lui offre à nouveau un vœu (SP21.7). Nandin voudrait, par la grâce de Śiva, murmurer, une fois de plus, dix millions de Rudra (SP21.8). Avec l'accord de Śiva éclatant qui s'en retourne à sa demeure avec Devī (SP21.9), Nandin procède à son troisième murmure et devient alors semblable au soleil de la fin des temps (*yugāntādityasaṃkāśas*) (SP21.10). Śiva à la splendeur du feu se rend alors sur place avec son épouse et ses *gaṇa* (SP21.11). Lui prenant la main, le faisant sortir de l'eau, il lui dit qu'il est complètement satisfait de son ascèse et de son murmure et qu'il peut lui dire ce qu'il désire (SP21.12-13). Nandin demande à murmurer une nouvelle fois, mais Śiva lui répond qu'il se donnerait de la peine inutilement et qu'il est prêt à lui accorder tout ce qu'il veut, que ce soit d'être Brahmā, Viṣṇu, Indra, Vāyu ou encore le Soleil (SP21.15-16). Nandin honore les pieds de Śiva et entonne un chant de louange en son honneur (SP21.18-49). Puis, il lui dit qu'il ne souhaite être ni Brahmā, ni Viṣṇu, ni Indra, mais qu'il voudrait devenir un *gaṇa* éternel et impérissable et faire partie de sa suite pour toujours (SP21.50-51). Il espère qu'il acceptera de lui accorder cette faveur, à lui son dévot qui ne connaît pas d'autre refuge que Śiva (SP21.52).

Sanatkumāra qui narre ce récit évoque alors le bénéfice obtenu pour celui qui le réciterait : après s'être coupé de son corps, il deviendra semblable à Nandīśvara. Celui qui entendrait cela, ou le ferait entendre dans une assemblée de deux fois nés, obtiendra les bénéfices d'un *aśvamedha* et se réjouira dans le monde de Rudra (SP21.56). Après avoir entendu ce chant de louange qui détruit les péchés, ne serait-ce qu'une seule fois, mort, on ne subira pas de souffrances (SP21.57). Réciter cet excellent hymne de louange honore toujours le dieu, bien plus qu'en faisant des sacrifices, des dons, des pèlerinages ou de sévères ascèses (SP21.58).

Śiva, lui qui détruit la peine ultime (*paramārtihā* SP22.2b), relève son dévot et lui sèche les larmes. Après un regard pour ses *gaṇapa*, le seigneur avec Umā, pleinement satisfait, connaissant la dévotion et la peine (SP22.4) de Nandin, lui accorde en récompense ceci :

amaro jarayā tyakto nityaṃ duḥkhavivarjitaḥ |
akṣayaś cāvyaś caiva sapitā sasuhṛjjanah || 5

mameṣṭo gaṇapaś caiva madvīryo matparākramah |
iṣṭo mama sadā caiva mama pārśvagataḥ sadā |
madrūpaś caiva bhavitā mahāyogabalānvitaḥ || 6
ṛddhimac caiva te dvīpaṃ kṣīrodam amṛtākaram |
saṃvāsam samprayacchāmi tatra raṃsyasi sarvadā || 7

Tu seras immortel, exempt de vieillesse, libéré pour toujours de la souffrance, indestructible, impérissable, en compagnie de ton père et de tous ceux qui te sont chers, tu seras le *gaṇapa* cher à mon cœur, ayant ma force et ma vaillance, toujours aimé de moi, étant toujours à mes côtés, tu auras mon apparence, tu possèderas la toute-puissance du yoga, je t'accorde aussi comme demeure un continent prospère, Kṣīroda, fait d'ambrosie où tu pourras toujours te réjouir.

Śiva prend alors sa propre guirlande de lotus et la met autour du cou de Nandin, qui devient alors semblable à un deuxième Śaṅkara, avec trois yeux et dix bras (SP22.9). Śiva demande ce qu'il peut faire d'autre⁴⁹, puis proclame qu'il fait son refuge secret du lieu du murmure (*japa*) de Nandin, qui se nommera désormais Japyeśvara. Tout ce qu'un homme pourrait faire en acte, en parole ou en pensée de pur ou d'impur ici, tout cela deviendra pur (SP22.13). Celui qui murmurerait de semblables « Rudra » en esprit, une fois mort, rejoindra le monde de Nandin (SP22.14). Śiva saisit alors de l'eau d'un des courants retenus par ses nattes (*jaṭā*) et lui ordonne de devenir une rivière (SP22.15). L'eau prend alors la forme d'une femme qui salue respectueusement Mahādeva. Ce dernier annonce que cette rivière se nommera Jaṭodā (SP22.18). Celui qui s'y baignerait, obtiendra l'équivalent de la réalisation d'un *aśvamedha* et gagnera le monde de Rudra (SP22.19).

Alors Mahādeva fait s'incliner Nandiśvara à l'éclat intense aux pieds de Devī après avoir déclaré « Voici ton fils » (SP22.20). Celle-ci hume la tête de Nandin, le caresse, puis, sous l'effet de l'affection pour son fils, le consacre de trois flots de lait à la blancheur du nacre jaillissant de ses seins, et ce, tandis qu'elle regarde le dieu. Ces trois flots deviennent une rivière que Hara sanctifie en la nommant Trisrotasī (SP22.21-22). Voyant cette rivière, un taureau extrêmement réjoui pousse un meuglement qui donne naissance à un autre flot. Du fait des circonstances de l'apparition de ce nouveau cours d'eau, le dieu à l'emblème de taureau le nomme Dhitkirikā (SP22.23-24). Śiva orne alors Nandin de sa propre tiare faite d'or, puis de boucles d'oreilles faites d'*amṛta* (SP22.25). Voyant Nandin ainsi orné, le nuage véhicule du dieu, avec sa foudre et son tonnerre, le consacre à son tour (SP22.26). De cette consécration, deux cours d'eau jaillissent : de l'or (*svarṇa*) [de la tiare], une rivière

49. L'hypothèse d'une perte de quelques vers dans la transmission entre SP22.10 et 11 semble tout à fait probable. Voir ADRIAENSEN et al. (1998), note 127 p.100. Cette question laissée sans réponse se retrouve aussi dans les occurrences de ce récit dans le *Śivapurāṇa* (ŚP) et le *Liṅgapurāṇa* (LP).

nommée Svarṇodakā et de ses dorures (*jāmbūnada*), une autre Jambūnadi (SP22.27-28). Ce sont les cinq rivières (Pañcanada) qui se trouvent à proximité de Japyeśvara. Se baigner dans l'une d'elles donne le même bénéfice qu'un bain dans la Jaṭodā (SP22.29). Celui qui y séjournerait durant trois nuits, s'y baignerait tout en honorant Śulin et donnerait satisfaction à des brahmanes, une fois mort, il séjournera à Kṣīroda en tant que suivant de Nandīśvara (SP22.31). Celui qui renoncerait à la vie, elle qui est difficile à abandonner, à Japyeśvara ou même ailleurs, deviendra un *gaṇapa*, semblable à Nandīśvara, indestructible et impérissable pour toujours et pour l'éternité, cher et honoré dans l'entourage de Śiva (SP22.32-33) ; celui qui, après s'être approché de Japyeśvara et ses cinq rivières, délaisserait son corps, deviendra le plus grand *gaṇapa* et aura pour toujours une forme splendide semblable à celle de Nandīśvara (SP22.34).

Śiva informe Devī de son intention de consacrer Nandīśvara et de convoquer pour cela les *gaṇa* (SP23.1-2). Au dieu qui a sollicité son avis, celle-ci rétorque que Nandin est son fils premier né et qu'il mérite de devenir le seigneur des sept mondes (SP23.3). Le seigneur se tourne alors vers l'Est pour convier ses *gaṇeśa*. Alors des *gaṇādhyakṣa*⁵⁰ arrivent par milliers. Suit une liste de spectres de *gaṇa*. Pour chacun d'eux, sont précisés le nom, l'apparence, les armes et le nombre de *gaṇa* constituant sa suite (SP23.4-61). Montés sur des chars ou en volant, tous ces spectres arrivent à toute vitesse. Réjouis, ils dansent et chantent au son de divers instruments (SP23.62-69).

Le chapitre SP24 narre la consécration de Nandin comme chef des *gaṇapa* en présence de tous ces spectres, des sages et des dieux. Brahmā procède à la cérémonie, tandis que Viṣṇu entonne un chant de louange en l'honneur de Nandīśvara. Le chapitre SP25 relate le mariage de Nandin avec Suyaśā, la fille des Marut. Śiva offre à Nandin une faveur en le désignant par les mots *putra*, *vatsa* (SP25.14). Celui-ci sollicite une dévotion inébranlable et une grâce appropriée pour son père Śilāda, lui qui l'a fait apparaître (SP25.15-16). Śiva promet qu'il sera, avec Pārvatī et ses *gaṇeśvara*, toujours satisfait de Nandin, qui sera le plus cher des *yogin* qui possèdera une souveraineté suprême, excellent archer à la force et au courage immenses, un conquérant respectable et respecté (SP25.17-19ab). Où qu'il aille, Śiva sera auprès de lui et où que soit Śiva, Nandin sera là (SP25.19cd). Son père, qui est un *vīpra*, deviendra un *mahāgaṇapati* de Śiva, un spectre de *gaṇa* pourvu d'une souveraineté suprême (SP25.20). Śiva lui donne la montagne

50. Le terme *gaṇa* se trouve décliné de diverses manières dans le SP, déclinaison qui établit une sorte de hiérarchisation : *gaṇapa* ou *gaṇapati* ou *mahāgaṇapati* « chef de *gaṇa* » et « grand chef de *gaṇa* », *gaṇanāyaka* « meneur de *gaṇa* », *gaṇādhipa* ou *gaṇādhipati* « maître suprême de *gaṇa* », *gaṇeśa* ou *gaṇeśvara* « seigneur de *gaṇa* », *gaṇapeśvara* « seigneur et chef de *gaṇa* ». Enfin le composé *gaṇādhyakṣa* pourrait être traduit par « surintendant de *gaṇa* », mais il semble qu'ici son emploi désigne le fait que ces *gaṇeśa* prennent une forme visible lorsqu'ils sont conviés. Pour cette raison, on pourrait le traduire par « des spectres de *gaṇa* ».

Vaibhrāja toute dorée, peuplée de gens et qui se déplace à volonté. Il se déplacera à souhait dans tous les mondes (SP25.21). Il y aura également un lieu sur la montagne Śrīparvata⁵¹ en l'honneur de Śilāda. L'homme très vertueux (*sudhārmika*) qui abandonnerait sa vie du haut de ce précipice, deviendra un *gaṇapa* de Śilāda et ira à souhait sur la montagne Vaibhrāja (SP25.22). Devī offre à son tour une faveur à Nandin qui souhaite que sa dévotion envers elle soit inébranlable (SP25.23). Śiva et son épouse, après avoir fait venir Suyaśā, la fille des Marut, lui offrent une faveur (SP25.24). Suyaśā souhaite également que sa dévotion envers le couple divin et celle envers son époux soient, toutes deux, inébranlables et que sa pensée soit toujours dans le *dharma* (SP25.25). Les *gaṇa* s'approchent alors de Nandin et lui offrent à leur tour une faveur (SP25. 26-27). Nandin sollicite se dédier à eux et que sa souveraineté soit respectée, qu'ils soient sous sa volonté et qu'il leur soit cher (SP25.28). Les *gaṇa* répondent qu'il sera leur seigneur à tous, et même le seigneur des dieux (SP25.29). Ils font son éloge (SP25.30-34).

Nandin demande alors ce que les *gaṇa* attendent de lui. En présence du dieu des dieux, les *gaṇa* sollicitent de lui, spectre créé par Śambhu parmi eux et consacré par eux, qu'il soit leur chef, favorable, bienfaisant, pourvu de vertu même dans les actes de démérites, lui qui a atteint l'apaisement, la pureté, la maîtrise de soi et qu'il accomplisse toujours ce qui leur est cher (SP25.38). Nandin fait à son tour l'éloge des *gaṇa* qui ont pour qualités d'être d'excellents *yogin*, capables de prendre des formes diverses et terrifiantes à volonté, de tuer et de ne pas l'être, d'avoir des apparences et des vêtements divers et d'être des chefs de *gaṇa* favorables et bienfaisants (SP25.39-51). Lorsqu'ils sont ainsi loués, ces *gaṇapati* apportent un bonheur incomparable, force, courage, ascèse, impérissabilité, un statut incomparable, gloire, opulence et tout ce que l'esprit souhaite (SP25.52-53). Celui qui répéterait ce chant de louange, sera libéré de tous les péchés, comme on l'est lors d'un *aśvamedha*, quelque soit le moment du murmure (SP25.54-55). Alors les *gaṇapa*, les dieux et toute l'assemblée sont autorisés à repartir. Ils saluent Śiva et s'en vont. Après avoir créé un palais pour Nandīśvara, Śiva en compagnie de Devī s'en retourne en sa demeure (SP25.56-57). Le brahmane qui réciterait la naissance de Nandin, sa consécration et son mariage ou aurait fait entendre ce [récit], une fois mort, gagnera le monde de Nandīśvara (SP25.58). L'homme discipliné, avec l'esprit concentré, courbé par dévotion à Bhava qui réciterait cela, une fois parti, se mouvra dans l'autre monde et fera partie de la suite de Śiva, tel Nandin (SP25.59).

51. Je rejoins l'interprétation de ADRIAENSEN et al. (1998), note 159 p.107 : Śilāda possèdera un lieu céleste, la montagne Vaibhrāja, mais il sera présent sur terre à Śrīparvata.

7.2.2 Originalité du récit de Nandin dans le SP

Aux origines du récit

Le récit de la naissance de Nandin, de sa consécration et de son mariage ne connaît pas d'antécédent épique⁵². La figure de Nandin en tant qu'attendant ou *gaṇa* de Śiva est connue dans les épopées, mais le récit de son origine et de son parcours ne s'y trouve pas⁵³. Dans le KS de Kālidāsa (KS3.41), Nandin désigne le chef des *gaṇa* de Śiva, mais, là encore, rien n'est dit de son accession à ce statut⁵⁴. Dans le *Nāṭyaśāstra*, Nandin est un des *gaṇa* donnant son nom à une danse effectuée lors de la destruction du sacrifice de Dakṣa⁵⁵, puis aurait également donné son nom à un tambour⁵⁶. Dans le VāyuP⁵⁷, Nandin est présent en tant que *gaṇa* de Śiva lors de la destruction du sacrifice de Dakṣa et porte un trident flamboyant. Dans le *Brahmāpurāṇa*⁵⁸, Nandīśvara désigne un *gaṇa* de Śiva.

Outre le SP, cinq *purāṇa*⁵⁹ relatent de façon plus ou moins détaillée et extensive le récit de l'ascèse de Śilāda pour obtenir un fils, la naissance de Nandin, le murmure de celui-ci, la grâce qu'il obtient de Śiva, sa consécration comme chef des *gaṇa* et son mariage⁶⁰:

- les chapitres 6 et 7 de la *Śatarudrasaṃhitā* du *Śivapurāṇa* (ŚP)⁶¹

52. Pour un panorama non-exhaustif mais relativement complet des sources traitant de la figure de Nandin, on pourra consulter BHATTACHARYA (2000), p.150-156, qui classe les textes selon la facette qu'il présente de Nandin : *gaṇa*, cocher, combattant, gardien de portes ou encore auteur ou narrateur de textes religieux ou scientifiques.

53. En Mbh 2.274.15 et 30, Nandin fait partie de la suite de Mahādeva et tient un trident flamboyant lors de la destruction du sacrifice de Dakṣa. Dans le passage en appendice Mbh2.10.22f. *03-0019, le nom de Nandīśvara est cité dans une liste, aux côtés de Mahākāla, Kāṣṭhakūṭa, Somanandin.

54. La confusion entre Nandin – attendant de Śiva – et Nandin – taureau, véhicule de Śiva – n'existe pas dans le KS, comme le remarque TUBINI (1958) (note 11 p.80). Elle spécifie que Kālidāsa distingue Nandin l'attendant de Śiva de sa monture qui est toujours désignée comme un taureau. Sur cette thématique, on pourra se reporter à ORELSKAYA (1997), qui, malgré des sources incomplètes aujourd'hui, donne quelques jalons de reconstruction de l'apparition de la confusion entre le véhicule et l'attendant.

55. Voir GHOSH (1951), chapitre IV.256, p.67.

56. Voir GHOSH (1961), chapitre XXVIII.276-279, p. 198.

57. Voir SHASTRI (1987), part. 1, 30.91 p.199.

58. Voir SHASTRI (1985), 39.15 ou encore 40.130.

59. Pour cette étude, je me suis appuyée sur le recensement des sources de ORELSKAYA (1997) et ADRIAENSEN et al. (1998). Depuis, j'ai découvert l'existence d'une version de l'histoire de Nandin dans le *Nilamatapurāṇa*, vers 1065-1168, mais celle-ci n'a pu être incluse à cette étude, faute de temps. On notera que, dans cette version, Nandin, déjà *gaṇapati* et gardien de porte de Śiva, devient fils de Śilāda suite à une malédiction de Bhṛgu. Il n'y est fait aucune mention du mariage de Nandin.

60. Pour le détail des passages spécifiques que le SP partage avec le *Śivapurāṇa* et le LP, se reporter à ADRIAENSEN et al. (1998), note 114 p.96, note 120 p.98, notes 123 et 125 p.99, notes 129-131 p.100, notes 133 et 135 p.101, notes 139 et 141 p.103, note 151 p.106 et note 156 p.107.

61. Consulter à partir de SHASTRI (1974) et SINGH (1981).

- les chapitres 37 à 44 du *Liṅgapurāṇa* (LP) ⁶²
- les chapitres 144-145 et 213.30-214 du *Varāhapurāṇa* (VarP) ⁶³
- les chapitres 40 et 41 de la deuxième partie du *Kūrmapurāṇa* (KP) ⁶⁴
- le chapitre 77 du *Kālikāpurāṇa* ⁶⁵

Parmi ces cinq sources, le chapitre 77 du *Kālikāpurāṇa* n'évoque que l'ascèse de Nandin et le lieu où il l'a pratiquée ⁶⁶ et ne peut entrer dans l'étude comparative des récits au sujet de Nandin. D'ailleurs, l'étude menée par ORELSKAYA (1997) mentionne cette source, mais ne l'utilise pas dans son analyse de la structure narrative. Cette étude, qui ne connaît pas l'existence du récit de Nandin dans le SP, met en exergue les points communs existant entre les récits présents dans le ŚP, le LP, le VarP et le KP ⁶⁷. La version du SP apporte à cette étude un tout nouvel éclairage sur la structure de ce récit et ses variations dans chacune des sources.

L'originalité du SP

La comparaison des cinq versions révèle la permanence des points suivants ⁶⁸ :

62. Consulter à partir de SHASTRI (1973) et ?, texte encodé sur le site GRETEL.

63. Consulter à partir de VENKITASUBRAMONIA (1985) et ŚĀSTRĪ (1893).

64. Consulter à partir de SHASTRI (1981) et MUKHOPĀDHYĀYA (1890).

65. Consulter à partir de SHASTRI (2008).

66. Cette source indique qu'à Jalpīśa, Nandin a propitié Śiva, obtenu de lui le statut de *gaṇapati*, qu'il a créé un étang (77.1-4). Lors de son ascèse, du lac Mānasa, est apparu la rivière Suvarṇamānasa (77.7-8). Lors du mariage de Gaurī, la rivière Jaṭodbhavā a été créée des tresses de Śiva (77.9-11). La meilleure des rivières, Trisrotā, est la Gaṅgā dans l'âge Dvāpara (77.12). Voir SHASTRI (2008), p.590-591.

67. Selon ORELSKAYA (1997) p.245, la structure commune aux récits du ŚP, du LP, du VarP et du KP se compose de cinq étapes :

1. The sage Śīlāda practises austerities to get a son.
2. The god Śiva appears to him and promises to take birth himself as the sage's son.
3. Śīlāda starts to prepare a place for the sacrifice. At that very time the wonderful child Nandī, comes into view.
4. Being taught the sacred knowledge by his father, the boy too becomes an ascetic.
5. He pleases Śiva by performing penance, achieves the chieftainship of *gaṇas* and becomes the forever young and deathless door-keeper of Śiva's abode.

La relecture des quatre sources montre que ce résumé gomme les variantes notables du KP, dont le récit est, pour certains détails, plus proche du SP que les trois autres. Ainsi, dans cette version, Śīlāda sollicite simplement un fils semblable à Śiva (2.41.20 *ayoniḥjaṃ mṛtyuhīnaṃ dehi putraṃ tvayā samam*). Nandin n'y est pas une incarnation de Śiva. L'ascèse qu'il mène pour conquérir la mort reprend les trois séries de murmures du SP, tandis que les raisons de cette conquête (la visite de Mitra et Varuṇa et leur annonce de la mort prématurée de Nandin) ne sont pas relatées.

68. Les cinq versions comparées sont celles issues du SP, du ŚP, du LP, du VarP et du KP. La version du *Kālikāpurāṇa* est exclue de l'étude. La comparaison porte sur la liste d'événements suivants considérés comme les principaux du récit dans le SP :

- Śīlāda pratique une longue ascèse pour obtenir un fils qui sera un autre Śīva⁶⁹,
- la naissance de ce fils est prodigieuse⁷⁰,

-
- l'étymologie de Śīlāda (SP20.5),
 - les ancêtres qui réclament un fils (SP20.7),
 - les mille ans d'ascèse de Śīlāda (SP20.8),
 - l'hymne à Śīva de Śīlāda (SP20.10-20),
 - la demande d'un fils non utérin et immortel (SP20.24),
 - la naissance prodigieuse d'un enfant flamboyant (SP20.28),
 - l'accueil céleste de Nandin et son nom (SP20.33),
 - les rites de passages et l'éducation durant cinq années de Nandin (SP20.34-37),
 - la visite de Mitra et Varuṇa aux sept ans de Nandin (SP20.50),
 - le chagrin de Śīlāda (SP20.51), Nandin annonçant qu'il vaincra la mort par sa dévotion envers Śīva (SP20.57-58),
 - les doutes de Śīlāda (SP20.59-60),
 - l'entrée dans l'eau de Nandin et la première série de murmures (SP21.1-2),
 - la première apparition de Śīva (SP21.4),
 - la deuxième série et la deuxième apparition (SP21.7),
 - la troisième série et la troisième apparition (SP21.11),
 - l'hymne de louange à Śīva par Nandin (SP21.18-49),
 - le souhait de Nandin de devenir un *gaṇa* (SP21.50-51),
 - le fait que Śīva relève son dévot (SP22.2-3), la grâce de Śīva (SP22.4-7),
 - la guirlande de Śīva donnée à Nandin et sa transformation (SP22.9),
 - la dénomination du lieu de l'ascèse comme Japyeśvara (SP22.13-14),
 - la rivière Jaṭodaka (SP22.18-19), la présentation de Nandin à Devī (SP22.20),
 - les trois flots de lait de la déesse qui donnent naissance à la rivière Trisrotasī (SP22.21-22),
 - le meuglement du taureau et l'apparition d'une autre rivière (SP22.23-24),
 - la couronne et les boucles d'oreilles d'où émergent deux autres rivières (SP22.25),
 - la désignation des cinq rivières (SP22.29),
 - l'intention de Śīva de consacrer Nandin comme chef des *gaṇa* (SP23.1-5),
 - l'arrivée des *gaṇeśa* et leur description (SP23.6-69),
 - la cérémonie de consécration de Nandin (SP24),
 - son mariage (SP25.1-11)
 - et enfin la deuxième grâce de Śīva accordée à Nandin qui rend sa dévotion éternelle et permet à Śīlāda de devenir un *mahāgaṇapati* (SP25.17-22).

Cette seconde grâce est la conclusion même du récit dans le SP et fait du cycle de Nandin un tout parfaitement cohérent.

69. Pour ce passage, voir les références suivantes : SP20.8 et SP20.24 ; ŚP, *Śatarudra-saṃhitā*, 6.9 ; LP, 42.12 ; VarP144.76 et 145.20-25 ; KP2.43.21.

70. Pour ce passage, voir les références suivantes : SP20.28 et SP20.33 ; ŚP, *Śatarudra-saṃhitā*, 6.37-39 ; LP, 42.14-25 ; VarP 144.77-81 et 145.25 ; KP 2.43.23-25.

- Nandin recourt au murmure après être entré dans l'eau ⁷¹,
- il obtient une grâce de Śiva, qui lui confère immortalité, absence de vieillesse et statut de meilleur des *gaṇapa* ⁷².

Ces éléments peuvent donc être considérés comme le noyau du récit.

Or, parmi eux, on observe que la formulation de la grâce accordée par Śiva à Nandin est, dans le SP, présente de façon récurrente, tandis qu'elle recouvre un caractère inédit dans les quatre autres sources ⁷³. Cette faveur appartient aux phrases stéréotypées du SP et représente, si l'on peut dire, la marque de fabrique des auteurs du SP ⁷⁴. Ainsi, malgré les variations, la formule stéréotypée utilisée dans la grâce de Śiva semble indiquer que le SP peut être la source commune aux quatre autres récits. Il n'est, cependant, pas exclu qu'une autre source soit à l'origine du récit présent aussi bien dans le SP, que dans le ŚP ou dans le LP. En effet, ces trois sources reportent une question de Śiva laissée sans réponse ⁷⁵. Celle-ci reflète, soit une omission d'une partie du texte copié d'une autre source dans les trois versions disponibles, soit une lacune dans le chapitre SP22 reproduite dans les deux autres. Dans tous les cas, l'histoire de Nandin ne présente une réelle cohérence narrative que dans le SP, puisque ce dernier clôt son récit en accord avec l'intrigue initiale : au début de l'histoire, Śilāda doit engendrer un fils pour sauver ses ancêtres et ce sauvetage aura effectivement lieu au chapitre SP25, certes grâce au fils né de Śilāda, mais ce dernier n'engendrera pas à

71. Pour ce passage, voir les références suivantes : SP21.1-2 ; ŚP, *Śatarudrasaṃhitā*, 7.1-3 ; LP, 43.16-19 ; VarP 213.30 ; KP 2.43.29.

72. Pour ce passage, voir les références suivantes : SP22.4-7 ; ŚP, *Śatarudrasaṃhitā*, 7.11-12 ; LP, 43.25-28 ; VarP213.69-75 ; KP 2.41.36-38.

73. Elle apparaît une deuxième fois dans le LP (1.107.58) dans l'histoire d'Upamanyu. Mais cette histoire est aussi relatée dans le SP et a donc pu être empruntée au SP par le LP. D'ailleurs, ce phénomène s'observe également dans le *Brahmāpurāṇa* qui utilise la formulation stéréotypée du SP dans un récit qu'il a en commun avec le SP (SP12.22-25 et BP35.23-27). Par conséquent, il est possible de conjecturer que la présence de la formulation stéréotypée du SP dans une autre source soit la marque d'un emprunt de cette source au SP.

74. Ce formulaire stéréotypé du SP (être dépourvu de souffrances, posséder jeunesse éternelle, immortalité, etc...) a été mis en exergue dès le premier volume de l'édition critique du SP. Voir ADRIAENSEN et al. (1998), p.31 :

Also characteristic of the SP is the pāda *amaro jarayā tyaktaḥ*, together with variants in the dual or plural (see note 127). In nearly half of the cases in which this formula is found, the next pāda completes the half-verse with another common stock phrase : *sarvaduḥkhavivarjitaḥ*. (see note128)

La note 127 p.31 donne les références suivantes : « SP22.5a, SP_{Bh}34.118a, SP_{Bh}35.27c, SP_{Bh}55.21a, SP_{Bh}69.42a, SP_{Bh}157.35a, SP_{Bh}162.50a. The formula is found with plurals in SP9.22a and SP_{Bh}32.87c, and with duals in SP19.35c and SP Appendix *4.57 ». La note 128 p.31 mentionne les occurrences suivantes : « Thus at SP_{Bh}34.118b, SP_{Bh} 35.27d, SP_{Bh}69.42b and SP_{Bh}162.50b ; note also SP22.5b *nityaṃ duḥkhavivarjitaḥ*. For the phrase *sarvaduḥkhavivarjitaḥ* see also SP_{Bh} 32.86b (*-tāḥ*) and SP_{Bh}76.20b (*-taṃ*) ». Pour lire la formule utilisée dans l'histoire de Nandin, voir p.230, pour son analyse, voir p.248.

75. Voir SP22.10, ŚP 7.15, LP 43.31 et ADRIAENSEN et al. (1998), note 125 p.99.

son tour de fils. La présence de la formule stéréotypée et la cohérence narrative de la version du SP m’invitent à poser l’hypothèse que le récit du SP est la source initiale des autres versions.

Que cette hypothèse soit juste ou non, on observe que les seuls éléments de la version du SP qu’on ne peut retrouver dans les quatre autres *purāṇa* sont :

1. l’étymologie du nom Śilāda (SP20.5),
2. un hymne à Śiva entonné par Śilāda (SP20.10-20),
3. le fait que Nandin ne réclame ni la nature de Viṣṇu, ni celle de Brahmā, ni celle d’Indra, mais désire le statut de *gaṇa* de Śiva (SP21.50-51)⁷⁶.
4. l’attribution d’un lieu de vie pour Nandin et ses parents, nommé Kṣīroda (SP22.7)
5. la seconde grâce de Śiva accordée à Nandin qui permet à Śilāda de devenir à son tour un *mahāgaṇapati* et d’avoir son propre lieu de vie, Vaibhrāja (SP25.20-22)

Ces cinq événements sont les éléments propres à la version du SP et font de cette version un ensemble au sens spécifique.

Nandin dans les *purāṇa* d’obédience mixte

Les autres événements principaux du récit du SP⁷⁷ peuvent, quant à eux, être lus avec des variations ou des réécritures dans au moins l’une des quatre autres sources. Ainsi, le KP et le VarP, bien qu’ils omettent la visite des deux sages qui prédisent la mort de Nandin et le désespoir de Śilāda à l’annonce de cette nouvelle, décrivent l’ascèse de Nandin comme trois séries de murmures de dix millions de « Rudra »⁷⁸. Sur ce point, leurs récits sont plus proches du SP⁷⁹ et révèlent les liens qui les unissent.

Cependant, l’histoire ne se présente pas de la même façon dans ces deux *purāṇa*. En effet, le VarP dissocie complètement l’histoire de Śilāda du récit de l’ascèse de Nandin. HAZRA (1975), p.97, considère que le VarP se compose de quatre parties distinctes, qui ont été écrites de façon indépendante et à des époques différentes. Si l’on considère l’œuvre constituée de

76. Le récit du VarP est très proche de cette demande, à la différence que Nandin rejette aussi le statut de chef des *gaṇa* (213.53). Il souhaite dans cette version que sa dévotion soit éternelle, demande que l’on retrouve dans le SP au vers SP162.16.

77. Se reporter à la note 68, p.236.

78. KP 2.41.29-34 et VarP 213.63.

79. La traduction de ce passage dans SHASTRI (1981), vol.2, p.599 (noté 2.43.40-41) ajoute que Nandin obtient la nature de Viṣṇu, ce qui pourrait s’expliquer par l’obédience viṣṇuite de ce *purāṇa*. Cependant, ce détail n’apparaît pas ni dans le texte édité par MUKHOPĀDHYĀYA (1890) p.771, ni dans le texte encodé sur GRETIL, KP2.41.40.

ces quatre parties, l'histoire de Śīlāda appartient à la deuxième partie d'obédience bhāgavata, tandis que celle de Nandin est incluse à la quatrième partie d'obédience śīvaïte⁸⁰. On observe alors que le récit de Śīlāda est abrégé et ne contient pas l'histoire de l'ascèse de Nandin dans la partie bhāgavata du VarP. La description de l'ascèse de Śīlāda, bien que possédant le même noyau, est totalement réécrite dans une perspective viṣṇuïte. Śīlāda est tellement absorbé dans sa méditation pour obtenir un fils semblable à Śīva qu'il ne remarque même pas que son vœu a été exaucé. Quand Śīva s'adresse à lui pour le lui faire remarquer, il rétorque que son ascèse ne peut avoir abouti puisqu'il n'a pas eu de vision de Viṣṇu⁸¹. Il poursuit donc son ascèse jusqu'à avoir la vision désirée.

Dans la partie śīvaïte du VarP, le récit de l'ascèse de Nandin ne mentionne pas celle de Śīlāda. Son but n'est plus de vaincre la mort, mais simplement de propitier Śīva. Sa description expose les bases de l'ascèse śīvaïte : pour obtenir une vision de Śīva, il faut se tenir les mains en l'air, en ne se nourrissant que d'eau et d'air, à la confluence de cinq feux en été et au milieu d'eau froide en hiver (213.31-32), ainsi que pratiquer le murmure (*japa*) avec une grande dévotion envers Śīva (213.33). Les marques de l'ascète sont d'être émacié et sombre de peau ainsi que de ressembler à un morceau de bois (213.34). La consécration de Nandin comme second Śīva dans ce récit permet l'introduction d'une série de *māhātmya* qui vont clôturer le *purāṇa*. Nandin étant proche de Śīva et honoré des dieux, il est leur interlocuteur et le guide idéal pour lister les lieux saints śīvaïtes.

Ainsi la réécriture de l'histoire de Śīlāda dans la partie bhāgavata du VarP, qui occulte la consécration de Nandin et offre à Śīlāda la vision de Viṣṇu sert l'obédience de ses auteurs et encense la supériorité de Viṣṇu sur Śīva. Selon HAZRA, le chapitre dans lequel se trouve ce récit est une partie interpolée, qu'il date au plus tard de 1500⁸². Quant au récit de Nandin dans la partie śīvaïte de ce même *purāṇa*, il se présente comme un procédé narratif d'introduction d'une série de lieux de saints. HAZRA suggère que cette section du VarP n'a pas pu être composée avant 1100⁸³.

Le KP relate l'ascèse de Śīlāda suivie de celle de Nandin. Sa réécriture du récit tout entier semble servir le même but que celle du VarP, à savoir l'inclusion de lieux saints śīvaïtes. En effet, la conclusion du récit est d'encenser le lieu d'ascèse de Nandin, Japyeśvara, puis d'enchaîner sur un nouveau chapitre (le chapitre 44) qui est une liste de lieux de pèlerinage. Cette partie du *purāṇa* révèle la double nature de ce dernier, qui, bien que portant le nom d'un *avatāra* de Viṣṇu, possède en son sein des éléments aussi bien viṣṇuïtes

80. Voir ROCHER (1986), p.242.

81. VarP 144.82-86, VENKITASUBRAMONIA (1985),p.403.

82. Voir HAZRA (1975), p.106.

83. Voir HAZRA (1975), p.106.

que śivaïtes⁸⁴. Si l'on suit l'hypothèse d'HAZRA⁸⁵ et que l'on considère le récit de Nandin comme un récit d'origine pāsupata, l'insertion de l'histoire de Nandin aurait eu lieu au moment de l'intervention de brahmanes pāsupata dans la rédaction du KP, soit entre 700 et 800⁸⁶.

La présence du récit de Nandin et de son père Śilāda dans ces deux *purāṇa* met en exergue l'importance de ce récit dans la mythologie śivaïte, puisque même la partie la plus viṣṇuïte de ces *purāṇa* présente une version de cette histoire. Sa réécriture sert plusieurs objectifs : introduire une liste de lieux saints, encenser la supériorité de Viṣṇu ou encore donner un aperçu de l'ascèse śivaïte. Les datations d'HAZRA montrent que l'insertion du mythe de Nandin est assez tardive, entre 700 et 800 pour le KP, 1100 pour la partie śivaïte du VarP et 1500 pour sa partie bhāgavata. Ces trois estimations de datation entérinent l'antériorité potentielle de la version du SP sur ces trois *purāṇa*.

Nandin dans deux autres *purāṇa* śivaïtes

Les récits du ŚP et du LP apparaissent, quant à eux, très proches du SP par la mention des faits suivants : l'intelligence de Nandin révélée par sa précocité lors de son éducation par son père Śilāda, la visite des sages divins Mitra et Varuṇa qui annoncent la mort tout aussi précoce de Nandin et le chagrin qui terrasse Śilāda à cette nouvelle. Cependant, ces deux diffèrent du SP par des événements qui leur sont propres et pointent des liens de filiations entre ces deux *purāṇa*. En effet, ils ont en commun les éléments suivants qui ne sont pas présents dans le SP :

1. Nandin est le narrateur de sa propre naissance, de sa consécration et de son mariage.
2. Au bout de mille ans d'ascèse, Śilāda est recouvert d'une fourmillière⁸⁷.
3. Indra lui apparaît et lui explique que souhaiter un fils non né et immortel est un vœu impossible. Cette intervention permet d'insérer

84. Pour une description de la nature du KP, voir ROCHER (1986), p.184-186. HAZRA (1975), p.58, suggère l'intervention des Pāsupata dans l'histoire de la transmission de ce *purāṇa*, ce qui confirmerait l'intention pāsupata initiale du récit de la vie de Nandin.

85. Voir HAZRA (1975), p.66 et p.71.

86. HAZRA (1975), p.77, conclut son raisonnement sur la date de la composition du KP viṣṇuïte et sa réécriture pāsupata de la façon suivante :

If a period of at least fifty years be allowed to intervene between the date of composition of the Viṣṇuïte *Kūrma-purāṇa* and that of its recasting, then the date of composition of the Viṣṇuïte *Kūrma-purāṇa* falls between 550 and 650 A.D. and that of its recasting between 700 and 800 A.D.

87. Le motif de l'ascète recouvert d'une fourmillière est un *topos*, que l'on retrouve dans la biographie mythique de Vālmīki, mais aussi dans le récit du sage Cyavana (Mbh3.121-122).

plusieurs récits⁸⁸.

4. Śilāda persiste et obtient une vision de Śiva, qui accède à sa demande en disant que les dieux ont réclamé de lui une incarnation : il prendra donc forme humaine en tant que fils de Śilāda, Nandin.
5. À la naissance, Nandin a une forme divine, mais il retrouve un corps humain de retour à l'ermitage de Śilāda.
6. Japyeśvara, le lieu d'ascèse de Nandin, est absent du récit.
7. La méthode de trois séries de murmures est passée sous silence.
8. Śiva est responsable de la visite des deux sages : ils ont été envoyés par lui. Ce détail permet d'expliquer la fin de l'incarnation humaine de Śiva.
9. La rivière nommée Dhitkirkā dans le SP est appelée ici Vṛṣadhvani.

Il apparaît clairement que l'un des buts du récit dans ces deux sources est de conférer une autorité scripturale au texte : en effet, l'enseignement contenu dans ces *purāṇa* est donné par Nandin en personne, qui est lui-même le narrateur de sa propre histoire, dans laquelle il apprend à l'auditeur qu'il est une incarnation de Śiva. Par voie de conséquence, ces *purāṇa* sont issus de Śiva lui-même. La suppression de la méthode du murmure de Nandin s'explique alors aisément, il lui suffit d'entrer dans les eaux pour que Śiva apparaisse et révèle Nandin comme un autre lui-même. Dans ces deux versions de l'histoire, Nandin n'est donc plus un dévot de Śiva, mais son incarnation, ce qui confère au texte révélé par lui le statut de parole divine. Par conséquent, l'histoire de Nandin ne peut servir à initier à l'ascèse śivaïte. En revanche, elle permet de sanctifier plusieurs rivières et d'introduire d'autres récits.

La version du LP, en 1.43.36-39, est la seule de toutes les versions à reporter la lactation spontanée de la déesse à la vue de Nandin désigné par Śiva comme son fils. Ce détail semble indiquer la forte parenté que ce récit entretient avec le SP, ce qui contribue également à souligner une certaine incohérence de cette réécriture. Si Nandin est Śiva incarné, il ne peut être fils de Devī, détail supprimé à juste titre de la version du ŚP. La chronologie du LP et de la *Śatarudrasaṃhitā* du ŚP proposée par HAZRA va dans le sens d'un emprunt du récit du SP par ces deux œuvres, puisque la composition du LP précède celle de la *Śatarudrasaṃhitā* du ŚP et que la rédaction de cette dernière dépend du premier⁸⁹. Le LP aurait été composé entre le V^{ème} et le XI^{ème} siècle⁹⁰, tandis que la rédaction du *Śatarudrasaṃhitā* du ŚP daterait au plus tôt du XIV^{ème} siècle⁹¹. Ces datations, jointes aux modifications du récit observées, contribuent ici aussi à considérer le SP, comme la source

88. Les récits insérés à ce moment de l'histoire diffèrent entre le ŚP et le LP, mais le procédé d'insertion est le même.

89. Sur ce sujet, voir ROCHER (1986), p.225.

90. Voir ROCHER (1986), p.187-188.

91. Voir ROCHER (1986), p.225-226.

possible de ces deux versions.

La présence dans toutes les versions du récit de Nandin de la phrase stéréotypée du SP, le fait que la majorité des événements de la version du SP peut se lire dans l'un des quatre autres *purāṇa*, ou encore le fait que les éléments propres au SP soient ceux qui donnent cohérence au récit, ces trois constats permettent d'identifier le SP comme la source possible de toutes les versions disponibles. À cela s'ajoute également l'estimation des dates de composition de chacun de ces *purāṇa*, qui confère au SP le statut de version la plus ancienne⁹². Cette estimation esquisse la ligne d'évolution suivante du récit de Nandin :

- le SP entre 550 et 650
- le LP entre le V^{ème} et le XI^{ème} siècle⁹³
- le KP entre 700 et 800⁹⁴
- la partie śivaïte du VarP aux alentours de 1100⁹⁵
- la *Śatarudrasaṃhitā* du ŚP au plus tôt au XIV^{ème} siècle⁹⁶
- la partie bhāgavata du VarP aux alentours de 1500⁹⁷

Sans pouvoir affirmer que le SP soit à l'origine de la mythologie de Nandin, le récit qu'il en offre est le plus complet et le plus ancien qui soit disponible. La question laissée sans réponse en SP22.10 que l'on retrouve dans la version du LP, composée potentiellement peu de temps après celle du SP⁹⁸, permet de poser deux hypothèses : soit les auteurs du SP s'inspirent d'une source aujourd'hui perdue pour composer leur version de l'histoire de Nandin et ils ont recopié cette question sans reporter la réponse, soit il s'agit d'une perte de texte, perte attestée dans le manuscrit S₂ et perte qui a été reportée par les auteurs du LP et de la *Śatarudrasaṃhitā* du ŚP lorsqu'ils ont copié le SP pour écrire leur version de l'histoire⁹⁹.

92. Il est en effet toujours possible que les auteurs du SP se soient inspirés d'une source perdue aujourd'hui.

93. Voir ROCHER (1986), p.187-188.

94. Voir HAZRA (1975), p.66 et p.71, ROCHER (1986), p.186.

95. Voir HAZRA (1975), p.106.

96. Voir ROCHER (1986), p.225-226.

97. Voir HAZRA (1975), p.106.

98. La position de narrateur de Nandin dans ce *purāṇa* suppose la popularité et l'aura de ce personnage. Il est donc difficile d'imaginer que le LP soit à l'origine de l'établissement de la mythologie de ce personnage. Pour cette raison, je considère cette version comme postérieure à celle du SP.

99. ADRIAENSEN et al. (1998), note 127 p.100, notent que le bref *māhātmya* de Japyeśvara est laissé de côté dans les versions du LP et de la *Śatarudrasaṃhitā* du ŚP et supposent que le ou les auteurs du SP tirent cet éloge d'une autre source que celle que suivent les deux autres *purāṇa*. Ils n'excluent cependant pas l'omission d'un ou deux vers dans la transmission du SP, omission reportée par les deux autres *purāṇa*. La version du KP n'entre pas dans l'argumentation de ADRIAENSEN et al. (1998). Or celle-ci a supprimé

ORELSKAYA (1997), qui n'avait pas accès à la version du SP, conclut son étude sur la mythologie de Nandin en ces termes (p.245) :

It seems that the original legend was the part of the literary canon of the Śaiva *purāṇas* and, later on, was inserted into the *Varāha* and the *Kūrma purāṇas*, which are of Vaiṣṇava canon.

La brève analyse des différentes versions montre que cette conclusion n'est que partiellement juste. Certes, la présence de l'histoire de Nandin dans le LP et la *Śatarudrasaṃhitā* du ŚP indique que ce récit fait partie des canons littéraires des *purāṇa* śivaïtes, ce qui a conduit les auteurs de la partie bhāgavata du VarP à l'introduire et la réécrire selon leur obédience viṣṇuïte. Mais son apparition dans le KP n'est pas une inclusion au canon viṣṇuïte, elle relève de l'intervention d'ascètes pāsupata dans la révision de ce *purāṇa*, révision qui révèle à la fois l'expansion de ce courant religieux et l'importance que recouvre ce récit pour ce dernier.

Le récit de Nandin est l'une des plus poignantes histoires narrées dans le SP. Il met en scène le profond respect pour ses ancêtres d'un fils, Śilāda, qui, pour payer sa dette envers eux, recourt à une terrible ascèse. Il décrit ensuite le bonheur infini du père qui éduque son fils. À l'intensité de ce bonheur, répondent les déchirantes lamentations du père à l'annonce de la mort prochaine de son fils. Comment ce récit autant empreint de sentiments d'amour filial et paternel, mettant en scène joies et peines de la paternité, pourrait-il être un vecteur de la doctrine pāsupata ? En quoi la mythologie de Nandin serait-elle essentielle à cette doctrine ? Pourquoi les auteurs pāsupata du KP ont-ils jugés utile de l'inclure à la révision de ce *purāṇa* ? Afin de répondre à ces questions, je propose d'analyser le récit de Nandin tel qu'il se présente dans sa version la plus longue, la plus complète, et sans doute la plus ancienne, celle du SP.

7.2.3 Nandin : la quintessence de l'ascète pāsupata

La version complète de la mythologie de Nandin comporte deux étapes : l'ascèse de Śilāda, puis celle de Nandin. Ces deux ascèses, bien que différentes, aboutissent à la réalisation de l'intrigue narrative : le sauvetage des ancêtres de Śilāda qui lui réclame un fils (SP20.7). Comme pour le cycle de Vasiṣṭha, une lecture non avertie pourrait faire croire que ce récit met en scène la croyance en la dette congénitale du fils. Mais, une lecture attentive indique déjà un détail signifiant : les ancêtres suspendus à une touffe d'herbe qui réclament un fils, le sollicitent par l'entremise de Śiva. Cette exigence pose, de fait, le récit dans une autre possibilité de lecture : celle d'un salut obtenu par la grâce de Śiva, c'est-à-dire conforme au śivaïsme voire au

l'incongruité de la question sans réponse et contient un bref *māhātmya* de Japyeśvara, ce qui contribue à ne pas exclure la possibilité d'une omission tôt dans la transmission du SP.

śivaïsme pāsupata. La version intégrale de l’histoire de Nandin décrit un processus complet de sauvetage des ancêtres, et ce, par la réalisation d’un parcours sur trois générations – celle des ancêtres, celle de Śīlāda, et enfin, celle de Nandin.

Śīlāda, le glâneur

La précédente analyse des différentes versions de l’histoire de Nandin a mis en exergue certains traits spécifiques de la version du SP¹⁰⁰, au premier desquels se trouve l’étymologie attribuée au nom du sage Śīlāda. Ce détail est propre à la version du SP et participe à la tendance des auteurs de cette œuvre à justifier chaque nom par un procédé d’étymologie sémantique¹⁰¹. En considérant le texte dans la perspective d’un lecteur pāsupata, l’explication étymologique du nom Śīlāda n’est pas anodine. En effet, celle-ci attribue au sage un mode de vie tout à fait particulier : le glânage. Cette activité pourrait être un premier indice révélant que Śīlāda est peut-être un ascète en cours d’observance. Ce dernier acquiert sa nourriture par chance, comme le recommande le *sūtra* PS5.32, et récupère ce qui a été laissé par d’autres ou abandonné volontairement comme le prescrit le *sūtra* PS4.7. Cette nourriture récupérée peut, en outre, être considérée comme préparée (*kṛta*)¹⁰², puisque ce sont les autres qui ont procédé à la récolte qui est source de vio-

100. Voir p.238. À cette liste, il ne faut pas oublier d’inclure la formule stéréotypée employée en SP22.4-7, qui est une caractéristique propre du SP.

101. Bien que ce procédé ne soit pas l’apanage du SP et se trouve dans une grande partie de la littérature sanskrite, les auteurs du SP y ont sans cesse recours et le SP regorge d’exemples d’étymologie sémantique plus ou moins aboutis, étymologie appliquée aussi bien à des patronymes (pour un exemple moyennement abouti, voir note 6 p.210), à des toponymes ou à des noms communs (voir, par exemple, l’explication des mots *vipra* et *brahmaṇa* en SP158.48-56, voir B.1, p.723).

102. Le commentaire de Kauṇḍinya donne la définition suivante de la notion de nourriture préparée :

atra kṛtagrahaṇādakṛtānāṃ bījakāṇḍaphalādīnāṃ pratiśedhaḥ| kṛtaṃ bhinnodbhinnād yaṃ tad bhaiḥṣyam utsṛṣṭaṃ yathālabdhaṃ vidhinā prāptam upayoḥyam | (SASTRI (1940), lignes 17-18 p.98.)

Here, from the mention of PREPARED we may understand those [foods] which are not prepared such as seeds, [sugar] cane, [raw] fruits, etc. are forbidden. [In the COURSE OF HIS VARIOUS STAGES] the aspirant should eat alms, left-overs, and food acquired by chance, each according to the rule, and all of them should be prepared [by others], whether they be food that is cut off or food that has sprouted, etc.(Traduction HARA (1966), p.350.)

Here as the term ‘kṛta’ is taken, things which are not prepared, seeds, stems and fruits, etc., are prohibited. ‘kṛtam’ means that food which is prepared by the process of separation and is a plant-product (like rice, flour, etc.) which is offered (by people out of their sweet will) and whatever is gained according to the injunction and it should be eaten. (Traduction de CHAKRABORTI (1970), p.141-142.)

lence¹⁰³. Elle peut être vue comme un reste offert, puisque laissée sur place consciemment par ceux qui ont effectué la récolte¹⁰⁴.

Le glânage n'est pas du vol, acte qui est proscrit par SASTRI (1940)¹⁰⁵, et peut être considéré comme un don volontaire. Il se distingue donc du maraudage, du grappillage et du râtelage qui sont, tous trois, des pratiques qui se font au détriment du propriétaire des cultures. L'étymologie sémantique du nom du sage, Śilāda, en indiquant son mode de subsistance, sans donner une preuve irréfutable d'une affiliation pāśupata à ce sage, peut en être un indice. Dans tous les cas, son comportement est plutôt atypique : il rôde, glâne sa nourriture et n'a pas de fils. Ces éléments ne le présentent pas comme un brahmane orthodoxe, mais plutôt comme un renonçant rappelé à son devoir envers ses ancêtres.

Le glânage nécessite d'être dans un lieu ouvert et de flâner. Ces deux éléments contribuent eux aussi à induire la réalisation possible de l'observance

103. Sur la notion de non-violence et son importance dans la doctrine pāśupata, se reporter à HARA (2002), p.67-75.

104. Le commentaire du *sūtra* PS4.7 par Kauṇḍinya précise pourquoi il faut se nourrir de restes offerts :

sūnādidoṣaparihārthatvān na steyapratigrahādidoṣāt | tac ca trividhamutsrṣtam | tad yathā nisrṣtam visrṣtam atisrṣtam iti | tatra sanimittam parityaktamannaṃ pānam vā tan nisrṣtam | gobrahmaṇādinimittam tyaktam visrṣtam | atisrṣtam anyataḥ parityaktam | (SASTRI (1940), p.98)

Because one must avoid the fault of taking life and also because of other faults [to which one would be liable] such as stealing or accepting. Left-overs are of three kinds : *nisrṣta*, *visrṣta* and *atisrṣta*. Of these *nisrṣta* is food and drink which have been thrown out for some reason, *visrṣta* is those which are left with the intention of [giving them to] cows, brahmins, etc, *atisrṣta* is those which have been thrown out from some other [cause]. (traduction HARA (1966), p.351-352)

105. Voir p.23-24, traduction de HARA (1966), p.198-202.

pāśupata, ou du moins le respect de certaines de ses prescriptions¹⁰⁶.

Pour un brahmane, le glânage entraîne, d'une part, l'abandon de sa vie de chef de famille et celui de sa fierté, ce qui est prescrit dans les *sūtra* PS1.10-11 et explicité par le commentaire de Kaunḍinya (SASTRI (1940), p.19-21)¹⁰⁷ et PS4.9. Cette pratique implique, d'autre part, la réprobation de la société : elle lui permet d'être perçu comme un fou par les autres et de gagner du mérite, ce qui est une constante dans toutes les étapes de l'observance pāśupata¹⁰⁸.

Enfin, la requête des ancêtres de Śilāda implique que le sage est célibataire. Or, faire vœu de célibat est exigé dès la première étape¹⁰⁹, afin de se prémunir de la perte de contrôle due aux femmes. L'exigence des ancêtres d'obtenir un fils par l'entremise de Śiva permet à Śilāda de poursuivre ce célibat, ce qui se traduit par la demande d'un fils non utérin (*ayoniya*). Dès

106. Lors de la première étape de l'observance, ce qui importe est la fréquentation du maître, qui peut, à lui seul, être considéré comme le lieu de résidence (SASTRI (1940), lignes 19-20 p.28). Le commentaire du *sūtra* PS1.17 précise que l'aspirant peut vivre dans une maison construite par un autre, mais aussi sur terre ou dans le ciel ou au pied d'un arbre (SASTRI (1940), lignes 18-20 p.12 : *bhūpradeśe ākāśe vṛkṣamūle bahiḥ prādakṣinyena vā yatra kvacit prativasan sidḍhamaryadayā āyatanavāsī bhavati* |). Lors de la quatrième étape, le champ de crémation indique un lieu ouvert (voir note 25, p.220). À ces deux stades, l'action requise est de flâner. Pour la première étape, cela est décrit dans le *sūtra* PS1.19. L'errance permet l'union *yoga* (PS1.20), qui se fait progressivement (voir SASTRI (1940), ligne 13 p.41 : *kramaśaḥ*). Pour la quatrième étape, cette errance ou flânerie est décrite dans le *sūtra* PS4.6 et est commentée de la façon suivante par Kaunḍinya (SASTRI (1940), lignes 7-8 p. 97 ; traduction HARA (1966), p.348-349) :

ekena kiṃ kartavyam iti ? | ucyate – vihartavyam | yasmād āha – vicareta

(Question) What should he do by himself?

(Answer) He should wander about (vihartavyam). For the scripture says vicareta.

107. La prescription de ne porter aucun vêtement ou un seul vêtement a pour but de faire perdre le sentiment de fierté.

108. Chaque étape prescrit un comportement contraire aux normes de la société, et ce, de façon graduelle. En premier lieu, comme l'explique le commentaire de SASTRI (1940) du *sūtra* PS1.6, lignes 5 à 8 p.12, l'aspirant se démarque dans le monde par le fait de prendre des bains de cendres, de dormir dans les cendres, de porter une guirlande et un simple vêtement. Son hommage au dieu est, lui aussi, contraire aux normes : il s'agit de rires, chants, danses, meuglements et salutations (PS1.8). La deuxième étape est celle qui a le plus été étudiée, car elle consiste à abuser les autres en se comportant comme un fou (voir HARA (2002) sur le transfert de mérite p.105-138, INGALLS (1962) et ACHARYA (2013)). Lors de la troisième étape, l'aspirant vit comme une vache ou un faon, ce qui signifie qu'il se comporte comme tel (PS5.18). De fait, au regard de la société des hommes, il commettra des fautes, qui n'en sont pas pour lui qui suit la prescription de se comporter ainsi (PS5.20). Quand il atteint le quatrième stade, il doit encore se comporter comme un fou aux yeux du monde (PS4.6 et PS4.8). Enfin, lors de l'ultime étape, son ascèse extrême qui lui permet de se couper de la racine de toutes les causes (PS5.35), ne peut être perçue que négativement par la société, puisqu'elle ressemble à un suicide volontaire (sur la réprobation du suicide, voir l'histoire d'Aurva dans le Mbh, 7.1.1, p.209).

109. Voir SASTRI (1940), p.19.

lors, le fait que Śīlāda ne rompe pas son vœu de célibat donne à voir un comportement qui reste conforme aux exigences de l'observance pāśupata.

Si l'étymologie du nom de Śīlāda, son mode de subsistance, sa dévotion à Śīva et son célibat ne constituent pas une preuve explicite de son adhérence au śīvaïsme pāśupata, il n'en reste pas moins que tous ces éléments sont compatibles avec la réalisation du *pāśupatayoga*. Par conséquent, il est possible de voir dans ce préambule de l'histoire une mise en scène implicite de conditions requises pour obtenir une grâce de Śīva. Aucun élément du texte n'interdit de voir en Śīlāda un aspirant pāśupata engagé dans le seul et véritable chemin (PS4.16-17) qui permet un non retour (PS4.20), et ce, afin de sauver ses ancêtres ¹¹⁰. Comme je vais le montrer, sa requête d'un fils non-utérin, outre de lui permettre de conserver son vœu de célibat, n'est pas sans importance pour la réalisation de ce non-retour et contribue à mettre en scène l'obtention d'un salut transgénérationnel.

Ainsi le préambule de la naissance de Nandin, qui semblait introduire la notion de dette congénitale, peut, en réalité, se lire dans la logique de celle du cycle de Vasiṣṭha, un salut śīvaïte transgénérationnel, une résolution du sauvetage des ancêtres par la grâce de Śīva, mais avec une lignée qui, cette fois, n'ira pas au delà de Nandin.

Avant de solliciter une faveur, Śīlāda entonne un chant de louange, dont le contenu mérite qu'on s'y attarde, d'autant que cet hymne est une autre des caractéristiques de la version du SP ¹¹¹.

Le chant de louange, *atredaṃ brahma japet*

L'hymne entonné par Śīlāda fait l'éloge de Śīva et peut a fortiori être qualifié de śīvaïte. Mais certains éléments qu'il contient permettent de supposer une coloration pāśupata. Je n'ai relevé ici que les hommages significatifs :

Références à PS5.42-44 :

- SP20.10cd : il est le créateur, le maître de tous les Sura, le maître de Brahmā.
- SP20.11b : il est celui qui est la cause et la source du yoga
- SP20.12 : le seigneur des ṛṣi, des dieux, des Veda et des *yogin*

Références à PS5.40 :

- SP20.16cd : celui qui détruit la naissance dans le cycle des renaissances, celui qui accorde tous les désirs
- SP20.20c : celui qui accorde la grâce suprême (*prasādaṃ param*).

110. Le commentaire de Kaunḍinya précise que se comporter selon les prescriptions du PS permet le non-retour, même si la grâce de Śīva n'est acquise qu'à la fin de la cinquième étape. Voir le commentaire de PS4.17, SASTRI (1940), lignes 8-9 p.105 et leur traduction (HARA (1966), p.367).

111. Pour la liste des éléments spécifiques à la version du SP, se reporter à la p.238.

La focalisation des références sur les derniers *sūtra* des PS pourrait être un indice mettant en évidence que Śilāda prie Śiva en vue de l’obtention du but ultime *pāśupata*.

Le découpage du récit en séquences révèle que ce chant de louange n’est pas isolé : comme son père, Nandin louera Śiva avant d’exprimer sa demande (SP21.18-49). Dans cet hymne, on notera que les vers SP21.47cd-49ab reprennent les qualités divines de Śiva qu’obtient un ascète *pāśupata* lorsqu’il atteint la fin des souffrances (PS1.22-38)¹¹². Afin de rendre plus évident ces possibles parallèles aux PS, je note entre parenthèses dans la traduction la référence du *sūtra* :

avaśyāyāpy avadhyāyājarāyāmarāya ca || 47

akṣayāyāvyaṅyāyaiva tathāpratihatāya ca |

anāveśyāya sarveṣāṃ dṛśyāyādṛśyarūpiṇe || 48

sūkṣmebhyaś cāpi sūkṣmāya sarvagāya mahātmane |

[Hommage] à celui qui ne peut être soumis (PS1.27-28), ne peut être tué (PS1.31-32), sans âge (PS1.35), immortel (PS1.36), indestructible (PS1.34), impérissable et aussi à celui qui ne peut être frappé, impénétrable (PS1.29-30), qui peut être vu de tous, invisible, au subtil parmi les subtils (PS1.24), [hommage] à celui qui se meut partout (PS1.23), lui le magnanime !

Ce deuxième hymne contient, cette fois, des parallèles textuels probants avec les PS. En louant ainsi le dieu, Nandin semble solliciter l’obtention de ces qualités, qui adviennent lors de la fin des souffrances. Outre de former une sorte d’écho avec l’hymne de Nandin, la grâce qu’il reçoit alors de Śiva, grâce qui contient la formule stéréotypée du SP, peut, elle aussi, réellement être mise en regard des PS. Le texte ayant été donné dans son intégralité à la page 230, je ne citerai ici que les sections du texte du SP et leurs parallèles avec les PS :

amaro : « immortel » (SP22.5a) reprend à l’identique le *sūtra* PS1.36

jarayā tyakto : « exempt de vieillesse » (SP22.5a) est une reformulation de PS1.35

nityaṃ duḥkhavivarjitaḥ : « libéré pour toujours de la souffrance » (SP22.5b) pourrait être une mention des plus explicites du *sūtra* PS5.40 qui désigne le but ultime comme étant la fin des souffrances (*duḥkhānām antam*)¹¹³

akṣayaś : « indestructible » (SP22.5c) correspond littéralement à PS1.34

cāvyayaś : « impérissable » (SP22.5c) peut faire référence à l’immortalité inhérente du dieu (PS1.36) exprimée également dans l’idée que l’union est éternelle (PS5.46-47)

112. Pour la liste des qualités, se reporter à la page p.148.

113. Ces trois premiers exemples appartiennent aux éléments notés comme récurrents dans le SP par ADRIAENSEN et al. (1998), p.31. Voir note 74, p.237.

mameṣṭo gaṇapás : « tu seras le *gaṇapa* cher à mon cœur » (SP22.6a)

mama pārs̄vagataḥ sadā : « étant toujours à mes côtés » SP22.6b

Ces deux expriment le fait de devenir un membre de la suite de Śiva, un *gaṇapa*. Ils renvoient tous deux au *sūtra* PS1.38.

madvīryo matparakrāmaḥ : « ayant ma force et ma vaillance » (SP22.6b) correspond aux qualités décrites dans les *sūtra* PS1.27-32.

madrūpaś caiva bhavitā : « tu auras mon apparence » (SP22.6c) désigne l'identité acquise avec Śiva signifiée par les *sūtra* PS5.45-47.

mahāyogabalānvitaḥ : Ce composé (SP22.6f), initialement traduit par « celui qui possède la toute-puissance du yoga » à la page 230, prend dans un contexte pāśupata un sens plus fort : celui qui possède la grandeur, l'union et la force. En effet, la grandeur est une des conséquences de l'obtention de la fin des souffrances et renvoie au *sūtra* PS2.14.

Ici les indices d'une obédience pāśupata du récit se multiplient à l'évidence. Cette succession de possibles parallèles montre par son accumulation que cette hypothèse est fort probable. La récurrence de l'expression *duḥkhavi-varjitaḥ* dans le SP semble littéralement faire écho à la fin des souffrances. Pour que cette évidence cumulative devienne encore plus probante, il faudra analyser la manière dont Nandin obtient cette grâce et évaluer sa conformité avec l'observance et la doctrine pāśupata.

En relisant le cycle de Vasiṣṭha, on constate le même phénomène d'hymne d'éloge avant obtention de la grâce de Śiva. Vasiṣṭha, une fois son ascèse accomplie, obtient une vision de Śiva et le glorifie d'un hymne (SP15.19-28) ; il en est de même pour Śakti (SP16.5-7)¹¹⁴. Précédemment, l'ascèse de Brahmā avait été suivie d'un chant d'éloge (SP3.13-17). Si, comme je le propose, les ascèses de Vasiṣṭha à Śuka correspondent à la réalisation de l'observance pāśupata sur plusieurs générations¹¹⁵, un schéma se dégage de ces différents récits : le sage accomplit son ascèse, obtient une vision de

114. L'hymne de Śakti est court et commence par une question : « Comment pourrai-je te glorifier, ô dieu, toi qui est le seigneur du monde entier ? » (*kena stoṣyāmi te deva yas tavṃ sarvajagatpatih* | SP16.5cd). ADRIAENSEN et al. (1998) s'appuient sur cette question pour expliquer la raison pour laquelle la grâce accordée par Śiva est une application à la lettre de la demande de Śakti et causera sa disparition. Selon eux, Śiva n'aurait pas été correctement glorifié et jouerait donc un tour à Śakti (voir ADRIAENSEN et al. (1998), note 95 p.91). À mon sens, l'application à la lettre de la demande de Śakti n'est pas un mauvais tour ou une ruse de Śiva. Il s'agit d'une nécessité narrative pour mettre en scène la troisième étape de l'observance, qui participe, en outre, à un processus didactique visant à faire comprendre comment l'observance peut avoir lieu sur plusieurs générations (sur ce point, voir 7.1.4, p.219). La question initiale de l'hymne de Śakti est à interpréter comme une question d'ordre rhétorique à valeur hyperbolique qui permet de réduire la longueur de l'hymne tout en augmentant sa puissance élogieuse.

115. Vasiṣṭha a atteint la fin de la troisième étape, Śakti celle de la quatrième étape et Nandin obtiendrait celle de la cinquième étape.

Śiva, entonne un hymne de louange et obtient ensuite la faveur de Śiva qui récompense cette ascèse. Si l'on admet le parallèle avec les PS, ce schéma semble reproduire la structure répétitive de la description des différentes étapes de l'observance dans ce texte. En effet, avant de donner le bénéfice de chacune des étapes accomplies, les PS prescrivent l'injonction suivante : *atredam brahma japet* qui est répétée dans les *sūtra* PS1.39, PS2.21, PS3.20, PS4.21 et PS5.41. À chaque étape, Śiva doit être glorifié, mais il l'est différemment selon la révélation qu'apporte l'étape : lors de la première étape, il est loué en tant que Sadyojāta (PS1.40-44), lors de la deuxième, il l'est par huit salutations (PS2.22-27), lors de la troisième, il est glorifié en tant que trois manifestations (PS3.21-3.26), lors de la quatrième, en tant que Mahādeva (PS4.23) et enfin lors de l'ultime stade, il est Sadāśiva (PS5.46-47), ce qui illustre la permanence et l'éternité de l'union avec le dieu. Dans cette perspective, le SP tendrait à reproduire dans ses récits l'injonction *atredam brahma japet* des *sūtra* PS1.39, PS2.21, PS3.20, PS4.21 et PS5.41, mais en créant cette fois, un nouveau matériel liturgique¹¹⁶. Si l'on considère que ces récits mythologiques ont une portée didactique et dogmatique, alors ces hymnes contribuent à offrir du matériel doctrinal aux futurs initiés.

Le vers SP21.58 clame que Śiva est pleinement satisfait par la récitation de l'hymne de Nandin et que cette récitation le comble bien plus que des sacrifices, des dons, des pèlerinages ou des sévères ascèses. L'hyperbole de ce bénéfice peut se lire comme la traduction de la quintessence même de la doctrine pāsupata. En effet, HARA (2002)¹¹⁷ a justement montré que la spécificité de la doctrine pāsupata réside dans sa définition du don, du sacrifice et de l'ascèse :

- les pāsupata contestent le don qu'ils jugent inutile et inefficace pour sortir du cycle des renaissances et le remplacent par l'*atidāna*, qui est le don de soi-même (*ātmapradāna*)¹¹⁸;
- ils rejettent le sacrifice comme l'*agniṣṭoma*, parce qu'il engendre violence et faute, et parce que ses fruits sont temporaires et impurs, ils lui préfèrent le sacrifice transcendant, l'*atijajana*, qui se pratique dans le temple ou dans le monde (c'est-à-dire aux deux premiers stades de l'observance)¹¹⁹;

116. Ces hymnes sont généralement suivis des bénéfices qu'apporte leur récitation. Sans avoir entrepris d'étude exhaustive de ces *śrutiphala*, je note que celui de Śilāda permet une protection qui permet de ne pas être tué (SP20.21, référence potentielle à PS1.31-32), celui de Nandin confère un statut égal à lui, une destruction des péchés ou encore une absence de souffrances (SP21.56-58). Ces deux exemples semblent eux aussi empreints d'une certaine coloration pāsupata.

117. Voir l'article consacré à l'*atidāna*, l'*atijajana* et l'*atitapas*, HARA (2002), p.47-55.

118. Voir le commentaire de Kauṇḍinya de PS2.15, SASTRI (1940), de la ligne 3 p.68 à la ligne 4 p.70.

119. Voir la traduction de ce passage du commentaire de SASTRI (1940) par HARA (2002), p.50.

- enfin, ils préconisent une forme particulière d'ascèse (*tapas*), l'ascèse transcendante appelée *atitapas* (PS2.16), qui consiste à supporter en esprit les différentes sortes de souffrances, celles qui viennent de soi-même, celles qui proviennent du monde extérieur, et enfin, celles qui découlent de l'agencement divin ¹²⁰.

L'endurance de ces trois types de souffrances correspond à l'attitude que doit adopter l'aspirant lors des différentes étapes, afin d'atteindre le *duḥkhānta*. L'ascèse transcendante est donc l'ensemble des prescriptions des PS. Selon Kauṇḍinya ¹²¹, c'est l'association de l'*atidāna*, l'*atīyajana* et l'*atitapas*, qui conduit au but ultime *atigati* (PS2.17). Les bénéfices attribués à la récitation de l'hymne de louange de Nandin pourrait à première vue être considérés comme des contreparties prévues pour des dévots laïcs, mais la résonance avec la doctrine pāsupata et les PS des hymnes invite à considérer ces derniers comme étant potentiellement plus que cela, un matériel liturgique pour différentes étapes de l'observance. Le bénéfice décrit au vers SP21.58 renvoie en condensé l'attitude de Nandin : il s'est complètement offert à Śiva, sans recourir à aucun autre sacrifice que lui-même et en pratiquant une ascèse extrême où il a enduré les trois types de souffrances ¹²². L'analyse de cette attitude ajoutera peut-être un élément supplémentaire en faveur d'une lecture pāsupata du récit.

La faveur sollicitée par Śilāda : un passeport pour le salut

L'ascèse de Śilāda a été initiée à la demande de ses ancêtres qui réclament d'être sauvés. Leur injonction d'obtenir un fils par la grâce de Śiva réitère l'idée selon laquelle Śiva est cause de tout, y compris du fils. Le mode de subsistance de Śilāda et son nom pourraient indiquer le choix du chemin de non retour. La faveur que sollicite Śilāda semble en accord avec cela, puisqu'il souhaite un fils semblable à lui-même, privé de mortalité et non utérin (SP20.24cd). Si son fils possède le même *ātman* que lui, ce fils naîtra tel son père. Si Śilāda s'est engagé sur la voie du non-retour pāsupata, son fils sera un ascète pāsupata promis au non retour. Si ce fils parvient à obtenir la grâce de Śiva, il sauvera par cette identité d'*ātman*, l'*ātman* de son père.

Le souhait d'un fils non utérin et immortel est une des caractéristiques du récit. Son caractère fantastique et impossible est, d'ailleurs, mis en exergue dans les réécritures qu'en font le *Liṅgapurāṇa* et le *Śivapurāṇa*, qui l'utilisent pour introduire d'autres récits et encenser la toute-puissance

120. Ces trois types de souffrances sont introduites par Kauṇḍinya dès les lignes 8-10 p.4 de son commentaire de PS1.1 (SASTRI (1940)). Elles sont désignées par les termes *ādhyātīmika*, *ādhibautika* et *ādhidāivika*, qui seront repris dans les lignes 4-5 p.69.

121. Voir le commentaire qui précède PS2.17.

122. Kauṇḍinya (SASTRI (1940), lignes 12-13 p.143) explique que la souffrance nommée *ādhyātīmika* consiste en l'ignorance, que celle *ādhibautika* réside dans l'attachement aux objets, et enfin, que celle *ādhidāivika* s'exprime par l'état d'animalité (*paśutva-*). Sur les trois souffrances endurées par Nandin, voir les pages 254 et suivantes.

de Śiva, seul dieu capable d’offrir un tel don. Pour un lecteur versé dans la connaissance des PS et leur PABh, réclamer un fils non utérin et immortel n’est pas un détail sans importance. Au contraire, le fait de ne pas être porté par une femme, de ne pas naître par voie basse et d’être immortel permettra à Nandin d’éviter quatre sortes de souffrances, telles qu’elles sont définies par Kauṇḍinya (SASTRI (1940), lignes 16-17, p.141). En effet, étant donné que le but ultime de la doctrine pāsupata est la fin des souffrances (*duḥkhānta*), Kauṇḍinya explicite largement la notion de souffrance dans son commentaire et en décrit plusieurs groupes. L’un de ces groupes est composé de cinq types de souffrances :

- celle subie lors de la vie embryonnaire,
- celle vécue lors de la naissance,
- celle de l’état d’ignorance des vies antérieures résultant de cette naissance ¹²³,
- celle endurée par l’état de vieillesse,
- et enfin, celle due à la condition d’être mortel.

Śilāda, en réclamant un fils non utérin et immortel, offre à celui-ci une vie dénuée de quatre de ces souffrances (absence de vie utérine, de naissance, de perte de la connaissance des vies antérieures, de mort). L’annonce de sa mort prématurée à l’âge de sept ans exempte Nandin de l’état de vieillesse. Par conséquent, ce n’est pas ce lot de souffrances que Nandin devra endurer lors de son ascèse, mais un groupe de trois autres souffrances défini aussi par Kauṇḍinya (SASTRI (1940)lignes 12-13 p.143) : les souffrances nommées *ādhyātīmika*, *ādhibautika* et *ādhidāivika* ¹²⁴. L’immortalité du fils, qui est promise par Śiva et qui correspond à l’une des qualités acquises à la fin des souffrances (PS1.36), ne se réalisera qu’à la fin du récit, lorsque Nandin aura acquis à son tour la grâce de Śiva. Cette qualité est donc promise, mais non acquise à son apparition.

123. L’article de HARA (2002) sur les récits de naissance de Bouddha (p.89-104) met en exergue la spécificité des versions sanskrites qui font de Bouddha un être *ayoniya*. Il montre la nécessité de cette spécificité. La naissance étant la cause de la perte de la mémoire et de la connaissance, pour que Bouddha puisse atteindre l’éveil, il ne doit pas être passé par ce stade. Cette idée de la naissance comme cause de la souffrance et comme étape lors de laquelle l’être perd le souvenir de ses existences antérieures et la connaissance, est une idée largement développée dans le commentaire des PS de Kauṇḍinya (Voir HARA (2002), p.93-94 qui cite la p.140 lignes 16 et suivantes, SASTRI (1940)). On la retrouve dans d’autres *purāṇa* (notamment dans *Viṣṇupurāṇa* (ViṣṇuP) 6.5.1 et suivants (voir, Veṅkateśvara Press 1910, p.276-277), *Brahmapurāṇa* (BP) 233.1 (voir, Poona 1895 p.561-562) ; pour d’autres références, voir HARA (2002), p.98-99). Elle est déjà présente dans la littérature des *Upaniṣad*, littérature qui reflète des réflexions qui ont conduit à l’émergence de courant tel que le courant pāsupata (par exemple la *Garbhopaniṣad*, voir HARA (2002), p.97, notamment note 37).

124. Il s’agit des trois souffrances décrites en note ¹²², p.251.

En revanche, la naissance extra-utérine¹²⁵ permet à Nandin de posséder dès son apparition une des qualités obtenues par l'ascète pāśupata accompli : il est non-né (PS5.4). La mise en scène de la naissance au milieu d'un champ a été discutée en note 45 p.228. Les premiers mots prononcés par l'enfant reprennent ceux prononcés par Parāśara prenant Vasiṣṭha pour son père, donnant au cycle de Vasiṣṭha et à celui de Nandin une certaine résonance¹²⁶. Dans les deux cas, la désignation du père par l'enfant rappelle aux deux personnages la faveur obtenue par Śiva. De même que l'étymologie sémantique de Śīlāda pourrait indiquer le statut d'ascète pāśupata en cours d'observance, de même la voix céleste qui nomme Nandin pourrait rappeler ce à quoi est destiné l'enfant : il est celui qui fera la joie de Śīlāda, ce qui serait à comprendre comme celui qui lui permettra d'atteindre la fin des souffrances (SP20.33).

Tous ces éléments sont autant d'indices du destin qui attend Nandin : il obtiendra la grâce ultime pour sauver son père et ses ancêtres.

Dépasser l'ignorance : la préparation de Nandin, un deux fois né *vipra*

Une fois correctement nommé, Nandin devient, grâce à son père Śīlāda, un véritable deux fois né. En effet, Śīlāda procède non seulement aux rites de passages (*samskāra*) pour son fils (SP20.34), mais il lui enseigne aussi tous les savoirs possibles par la maîtrise de la quasi-totalité de la littérature existante (SP20.35-37). Le fait que Nandin possède l'ensemble de ce savoir au bout de cinq années seulement le caractérise comme un *vipra*. Selon *Manusmṛti*¹²⁷, un brahmane obtient le statut de *vipra* lorsque sa cérémonie d'investiture, qui scelle la fin de l'éducation et symbolise la parfaite maîtrise des Veda, a lieu dans la cinquième année. Grâce à son père, Nandin devient un brahmane parfaitement éduqué, un *vipra*. Ce préambule est en parfaite harmonie avec l'orthodoxie brahmanique, mais cela n'est nullement incompatible avec une possible intention pāśupata du récit. Le śivaïsme pāśupata recrute théoriquement ses adeptes parmi des brahmanes sains et éduqués. Le statut de *vipra* est non seulement une condition requise pour devenir un ascète pāśupata, mais aussi une caractéristique attribuée à Śiva (PS5.26). L'acquisition de tous ces savoirs pourrait permettre à Nandin de dépasser la souffrance *ādhyātīmika*, qui consiste en l'ignorance.

Les deux sages qui rendent visite à Śīlāda sont décrits comme des sages ayant ascèse et force du yoga (SP20.41b). Or ces qualités sont celles que possèdent les ascètes pāśupata accomplis. L'entrevue de ces deux sages avec

125. Śuka, qui atteint le but ultime dans le cycle de Vasiṣṭha, est aussi issu d'une naissance extra-utérine.

126. SP20.30d et SP20.31a font écho à SP18.24c.

127. Voir *Manusmṛti* 2.37ab : *brahmavaracasakāmasya kārya viprasya pañcame* |

Nandin pourrait être comprise comme le test requis pour tout aspirant¹²⁸ et leur annonce de la mort prématurée de Nandin révélerait que ce dernier a réussi le test et est prêt pour atteindre le but ultime.

Nandin dépasse les deux autres souffrances et enseigne la voie à son père

Le récit de l'annonce de la mort prématurée de Nandin est empreint d'une forte intensité dramatique, grâce à la répétition et à l'alternance des mots *duḥkha* et *śoka* sur trois vers¹²⁹. Śilāda expérimente la puissance de la peine ressentie lors de la perte d'un enfant, peine due à l'attachement. Pour un brahmane orthodoxe, la perte d'un fils est une triple peine. L'introduction de la notion de dettes envers les ancêtres dans le récit de Nandin confère, à cette annonce de la mort prématurée et au terrassement qu'elle provoque chez Śilāda, un tour parfaitement conventionnel. Śilāda subit la triple perte, celle du fils aimé, celle du paiement de la dette envers ses ancêtres et celle de la promesse de salut. En jouant sur cette ambivalence du chagrin de Śilāda, l'aboutissement du récit pourrait avoir pour but de montrer la supériorité de la doctrine pāśupata sur l'obtention orthodoxe du salut par l'accomplissement des rites *śrāddha*. En effet, dans la croyance traditionnelle du salut par le fils, la perte prématurée du fils entraîne irrémédiablement l'impossibilité du salut pour le père. En revanche, dans la conception sotériologique pāśupata, la mort n'est pas inéluctable, elle peut être surmontée et vaincue par la grâce de Śiva.

Comme dans les récits précédents, c'est le fils qui va sortir son père de l'égarément et lui montrer la voie de l'apaisement. Le discours de Nandin dans les vers SP20.57-58 est très clair : il vaincra la mort ni par la connaissance, ni par l'ascèse, mais uniquement par la grâce (*prasāda*) de Śiva. Or l'accès au salut par le seul fait de Śiva est affirmé de façon récurrente dans les PS et leur PABh¹³⁰. La forte opposition des sentiments des personnages pourrait mettre en exergue la différence de stade dans lequel se trouvent le père et le fils. À l'égarément et au chagrin du père répondent le calme et la détermination du fils. Nandin se montre digne d'atteindre l'union, il est détaché et parfaitement serein, comme l'exigent les *sūtra* PS5.1 et PS5.5. Il

128. Ce test est décrit par Kauṇḍinya (SASTRI (1940), ligne 15 p.4).

129. On note quatre occurrences de *duḥkha* ou son dérivé *duḥkhita* en SP20.51b, 52d, 53a et 53c, qui alternent avec deux occurrences de *śoka* en SP20.51a et 52a.

130. ADRIAENSEN et al. (1998), en note 119 p.98, avaient souligné que le salut de Nandin ne repose que sur la grâce de Śiva, mais ils n'avaient pas mis ce procédé en rapport avec les PS et le PABh. Le fait que l'obtention de la fin des souffrances passe uniquement par la grâce de Śiva est répété à de nombreuses reprises dans les PS et le PABh : voir le *sūtra* PS5.40 et dans le PABh, SASTRI (1940), ligne 10 p.3 sous le terme *anugraha* (sous PS1.1), ligne 19 p.4 avec le terme *prasāda* (sous PS1.1), ligne 9 p.46 (sous PS1.26), deux fois (lignes 10 et 14 p.128) dans le commentaire de PS5.29, deux fois dans le commentaire de PS5.39 (p.140).

parvient alors à dépasser la souffrance *ādhibautika*, qui réside dans l'attachement aux objets, dont les êtres chers font partie¹³¹, et envisage de quitter son père sans le moindre regret. De fait, il attend de son père qu'il fasse de même en le laissant partir (SP20.62-64). L'expérience vécue par Śīlāda illustre parfaitement une citation de Kaunḍinya dans son commentaire du *sūtra* PS4.8 (SASTRI (1940), lignes 11-12 p.99) :

janena hi jano jātaḥ janaṃ janayase jana ! |
janaṃ śocasi nātmānaṃ mātṃmānaṃ śoca mā janam ||

Un être est né grâce à un (autre) être, tu as fait naître un être, ô être ! Tu fais le deuil de (cet) être et non de toi-même. Tu ne devrais pas moins pleurer cet être que toi-même!¹³²

En considérant l'identité d'*ātman*, Śīlāda doit pouvoir laisser partir son fils, car il lui fera atteindre la fin des souffrances. Il n'a ni à pleurer sa mort, ni à se lamenter sur son sort. Parce qu'il a souhaité un fils semblable à lui-même (*ātman*), il doit accepter que ce fils rejoigne Śīva et comprendre que si Nandin se sauve lui-même, il sauvera l'*ātman* de son père. Nandin, en affirmant que les deux sages ont dit vrai (SP22.55), endure la dernière des trois souffrances, *ādhidāivika* : il accepte l'agencement divin et sa condition de *paśu*. Ainsi le détachement de Nandin vis-à-vis de son père et son acceptation de sa condition de *paśu* sont les deux preuves de sa capacité à dépasser les souffrances *ādhibautika* et *ādhidāivika*. Enfin, les doutes émis par Śīlāda révèlent que seul Nandin connaît le moyen d'obtenir la grâce de Śīva : il possède la véritable connaissance et a dépassé la souffrance *ādhyātimika* due à l'ignorance. Ainsi Nandin se trouve-t-il au-delà des trois types de souffrances, prêt à obtenir la fin des souffrances.

Le triple murmure de Nandin : expliciter PS5.22

Les doutes du père sur la méthode choisie par son fils servent un double objectif narratif : d'une part, montrer la simplicité de la méthode, et d'autre part, souligner son efficacité. Ils pointent notamment le peu de temps nécessaire pour obtenir une vision de Śīva : moins d'un an pour Nandin, contre les mille ans de Śīlāda. Cette durée est à mettre en relation avec la procédure suivie.

Celle-ci est annoncée aux vers SP20.65-66 : entrer dans l'eau avec un cœur pur et s'adonner à la récitation des « Rudra ». À travers cette méthode simple, il est possible de retrouver plusieurs principes proposés pour

131. Sur les trois types de souffrances, voir note 122, p.251,

132. CHAKRABORTI (1970), p.144-145, propose la traduction suivante, qui ne me semble pas assez claire : « O man, one man is produced by another, you give birth to a man. You do not mourn for your relatives and you should not do so. »

HARA (1966), p.354, propose de traduire *jana-* par « people » : « People are born by people and you, oh man, give birth to people. You bewail people, but not yourself. Grieve for yourself, not for people. »

la troisième étape de l'observance dans les PS et leur PABh. Lors de cette étape, le lieu de vie peut être une maison vide ou une grotte (PS5.9), mais Kauṇḍinya précise que cela peut aussi être au bord d'une rive (lignes 11 et 12 p.116). Le *sūtra* PS5.19 (*adbhir eva śucir bhavet*) indique que l'aspirant doit être purifié par les eaux, ce que Kauṇḍinya explicite en comparant l'aspirant à un vêtement qui deviendrait plus pur une fois lavé¹³³. L'entrée dans les eaux de Nandin pourrait donc symboliser cette nécessité de purification. Cette étape nécessite d'être constamment uni à dieu (PS5.10 et son commentaire), ce que réalise Nandin en moins d'un an. Or, selon le *sūtra* PS5.12, cette union dure six mois. Lors de celle-ci, l'aspirant gagne graduellement les qualités de Śiva (PS5.13 et son commentaire). Cette idée de gradation pourrait être mise en place dans le récit de Nandin par les trois murmures successifs de « Rudra » (SP21.4-11). Le choix de la récitation de « Rudra » pourrait être mis en relation avec le *sūtra* PS5.21 qui enjoint la récitation d'hymnes, qui sont désignés en PS5.22 par *Raudrīṃ vā bahurūpī vā*. Lors de la troisième série, Nandin commence sa transformation en devenant semblable au soleil de la fin des temps (SP21.20 *yug ntāditya-saṃkāśas*). Or l'acquisition des qualités correspond, selon le *sūtra* PS2.14, à l'état de magnificence, que Kauṇḍinya décrit comme semblable à la lumière du soleil¹³⁴. Suite à ces récitation, selon le *sūtra* PS5.23, l'union avec la divinité commence. Jusqu'ici, Śiva s'est manifesté à Nandin deux fois, mais est disparu ensuite. Ceci pourrait symboliser que l'union n'est pas encore permanente. Mais à la troisième apparition, l'union permanente commence véritablement puisque Nandin est en présence de Śiva, puis, par la grâce de ce dernier, sera toujours à ses côtés (SP22.6).

Suit alors le chant de louange de Nandin (SP21.18-49) qui reprend l'ensemble des qualités acquises lors de l'obtention de la fin des souffrances¹³⁵. Il sollicite de Śiva la grâce suprême, celle de devenir un *gaṇapa* (SP21.50-51), ce qui pourrait être mis en correspondance avec le *sūtra* PS1.38. La précision faite dans le SP de ne vouloir être ni Brahmā, ni Viṣṇu, ni Indra etc... mais seulement un *gaṇapa* paraît incohérente si l'on ne se place pas dans une perspective pāśupata. En effet, pourquoi préférer être un simple *gaṇapa*, alors qu'on pourrait être Viṣṇu ou Brahmā ? Cette précision rend éclatante la supériorité du statut de *gaṇapa* sur celui d'être n'importe quel dieu, et pour cause, dans une perspective pāśupata, devenir *gaṇapa* équivaut à devenir un second Śiva et les dieux sont contenus en lui. Le statut

133. Voir SASTRI (1940), p.121, traduction HARA (1966), p.407 :

yathā adbhiś ca mṛdbhiś ca prakṣālitāni vastrādīni śuddhāni bhavanti tadvat |
That is to say, just as clothes etc., become pure when they are washed by water or clay, so in the same way he should become pure.

134. Pour les références, voir note 346, p.457.

135. Voir note 7.2.3, p.248. Ces qualités correspondent aux *sūtra* PS1.22-37. On n'omettra pas de consulter BISSCHOP (2005b) pour l'édition de ces *sūtra* et de leur commentaire.

de *gaṇapa* est donc supérieur. L'épithète attribuée alors à Śiva, *paramārtihā* en SP22.2b « celui qui détruit la peine ultime », résonne pleinement pour un auditeur averti : il le désigne comme le dieu suprême des *pāsupata*, celui qui apporte la fin des souffrances. La grâce accordée à Nandin dans les vers SP22.5-7 présente la formule stéréotypée du SP et correspond point par point aux qualités décrites dans les *sūtra* PS1.22-37 et au statut acquis par l'ascète accompli¹³⁶. Outre ces qualités, une nouveauté, introduite dans le SP, vient compléter les bénéfices de la fin des souffrances : Nandin devient un autre Śiva en possédant ses qualités, un *gaṇapa*, mais il obtient aussi un lieu de résidence pour vivre perpétuellement, Kṣīroda (SP22.7).

L'investiture de Nandin comme *gaṇapa* devient effective, lorsque Śiva le gratifie de sa propre guirlande. Ce geste n'est pas sans évoquer le *sūtra* PS1.5 qui recommande de porter une guirlande de fleurs qui a été initialement déposée au cou d'une image de Śiva¹³⁷. Par le port de cette guirlande, Nandin porte la marque de l'ascète *pāsupata*. Dans le SP, ce geste permet de transformer véritablement Nandin en un second Śiva : il acquiert un troisième œil, ainsi que dix bras (SP22.9). Bien que l'expression *dvitīya iva śaṃkaraḥ* soit une phrase stéréotypée que l'on peut trouver aussi bien dans le Mbh et le Rām¹³⁸, elle est utilisée, ici, de manière parfaitement appropriée. Cette transformation ne prend tout son sens qu'en admettant que Nandin obtient de Śiva le salut *pāsupata*. Par celle-ci, l'explication de ce qu'il implique devient évidente : Nandin obtient toutes les qualités divines et, de fait, prend l'apparence de Śiva.

Une sanctification du paysage ?

Le récit de Nandin est l'occasion d'introduire un certain nombre de lieux saints : la rivière Bhuvanā dans laquelle il s'immerge, Japyeśvara, le lieu de son murmure et cinq rivières désignées comme Pañcanaḍa, la rivière Jaṭodā née des nattes de Śiva, la rivière Trisrotasī dont le triple flot vient de la lactation de la déesse lorsque Śiva lui présente Nandin comme son fils, la rivière Dhītkirikā issue du meuglement d'un taureau joyeux, et enfin, les rivières Svarṇodakā et Jambūnadī découlant d'une couronne et de boucles d'oreilles offertes par Śiva à Nandin. La difficulté à localiser ces cours d'eau et la valeur attribuée à l'étymologie sémantique par les auteurs du SP posent la question de la réalité de ces lieux : cette géographie est-elle symbolique ou réelle ?¹³⁹

136. Cela a été démontré plus haut, voir p.248.

137. Conformément au principe de non-violence et de pureté, la guirlande doit avoir été faite par un autre.

138. Voir ADRIAENSEN et al. (1998), note 124 p.99 pour les références.

139. Je rejoins, ici, FRANCIS (2015), p.381, qui posait, à juste titre, cette même question dans sa critique de l'ouvrage de BAKKER (2014) : « Est-il aussi évident que cela que le *Skandapurāṇa* décrit un paysage culturel shivaïte réel et observé ? Ou bien ne fait-il parfois que l'imaginer, contribuant ainsi à le créer ? ».

La rivière Bhuvanā, dans laquelle Nandin s’immerge pour procéder à son murmure, n’est connue d’aucune autre source¹⁴⁰ et n’est pas référencée par DEY (1899). Il semble donc qu’en nommant cette rivière, les auteurs lui confèrent une portée symbolique. En effet, son nom est expliqué par le composé *sarvalokasukhāvahām* (SP21.1d) « celle qui procure le bonheur au monde entier ». Or la polysémie du terme *bhuvana* incluant la notion d’être vivant, de monde entier, de lieu de résidence, d’eau, mais désignant aussi Śiva lui-même¹⁴¹, donne une dimension plurielle à l’entrée dans ses eaux de Nandin : en s’unissant à Śiva, il pénètre le monde entier, en fait son lieu de résidence et devient Śiva lui-même, qui contient en lui tous les êtres. Si cette rivière Bhuvanā fait le bonheur du monde entier, elle est une représentation de Śiva en personne. Pénétrer ses eaux, c’est entrer en union avec la divinité et atteindre la fin des souffrances.

Par opposition, Japyeśvara, nom donné au lieu du murmure (*japa*) de Nandin, semble recouvrir une réalité géographique : ADRIAENSEN et al. (1998) reportent l’identification que DEY (1899) propose entre Japyeśvara des versions du LP et du ŚP et la mention de ce lieu sous le nom de Jalpīśa dans le *Kālikāpurāṇa*¹⁴². Mais ils doutent que les auteurs du SP fassent référence à ce lieu situé au nord du Bengale, tout comme SHASTRI (1974) suspecte le caractère mythique des cinq rivières associées à Japyeśvara dans la version du *Śivapurāṇa*¹⁴³. Ce même SHASTRI (1981), dans sa traduction de la version du KP, est tenté, cette fois, de situer ces cinq rivières près de la mer, car, dans cette version, Nandin n’entre pas dans une rivière pour murmurer, mais dans l’océan¹⁴⁴. La réalité géographique de Japyeśvara et de ses cinq rivières était-elle une préoccupation des auteurs du SP ?

La précédente étude des différentes versions a montré que la version du SP est sans doute la plus ancienne et a dressé une chronologie relative des versions de la mythologie de Nandin¹⁴⁵. Comme la version du *Kālikāpurāṇa* est l’une des plus récentes et l’une des moins détaillées, il est effectivement fort peu probable que son indication géographique soit celle voulue par les auteurs du SP¹⁴⁶. Le toponyme Japyeśvara est attribué au lieu de murmure

140. Voir ADRIAENSEN et al. (1998), note 121 p.98. Les versions du LP (43.18) et du ŚP (7.3) placent le murmure de Nandin dans une rivière, mais celle-ci ne porte pas de nom précis.

141. Voir MONIER-WILLIAMS (1899), p.760.

142. Voir ADRIAENSEN et al. (1998) note 134 p.101.

143. Voir SHASTRI (1974), vol.3, note 24 p.1095.

144. Il suit sur ce point, ce que propose DEY (1899), p.81, qui expose plusieurs possibilités selon chacune des versions.

145. Voir 7.2.2, à partir de la page 234.

146. BISSCHOP (2006), p.191, a mené une recherche approfondie des autres occurrences de Japyeśvara. Son argumentation montre que la localisation de Japyeśvara en Assam est fort peu probable. La question de la correspondance entre l’indication géographique du *Kālikāpurāṇa* et celle du SP a aussi été soulevée par BAKKER (2014) en note 534 p.173, sans qu’une réponse ne soit donnée. BAKKER suggère que la mention du Pañcanada soit une référence au Penjab plutôt qu’à celle de la région de l’Assam. Dans tous les cas, la

de Nandin par Śiva, qui décide d'en faire son refuge secret et un lieu de perfection (*siddhikṣetram*), perfection qui peut être comprise comme celle obtenue par l'atteinte du but ultime (SP22.11-13). Or les auteurs ont également désigné la rivière où a lieu ce murmure sous le nom Bhuvanā, dont la polysémie réalise l'identité du monde, des êtres et de Śiva. Dès lors, selon le jeu d'étymologie sémantique dont sont friands les auteurs du SP, Japyeśvara peut être compris littéralement comme le meilleur des lieux pour murmurer et symboliquement comme le lieu où l'on doit murmurer le nom du seigneur Īśvara. Or les *sūtra* PS5.40, PS5.42 et PS5.43, qui décrivent la fin des souffrances, recourent à l'appellation *īśa*, *īśana* et *īśvara*. Associée à la rivière Bhuvanā, l'appellation Japyeśvara semble faire écho aux *sūtra* PS5.42-44 qui définissent Śiva comme seigneur universel. La mention conjointe des toponymes Japyeśvara et Bhuvanā semble servir à encenser la pratique mise en œuvre par Nandin et son efficacité d'union au seigneur, tout en qualifiant ce seigneur de cause universelle. Ainsi l'aspect mythique des lieux et la valeur symbolique de leurs appellations sont réellement envisageables.

Les cinq rivières, Pañcanaḍa, pourraient être considérées, elles aussi, comme des rivières réelles à partir de la version du *Kālikāpurāṇa*, dans laquelle la rivière Trisrotasī née des trois flots de lait de la déesse correspondrait à la rivière Tistā¹⁴⁷, et la rivière Jaṭodā à l'un des affluents du Brahmaputra¹⁴⁸. Comme précédemment, l'écart existant entre la version du SP et celle du *Kālikāpurāṇa* invite à s'interroger sur la réalité géographique de ces cinq rivières, d'autant que trois d'entre elles n'ont pas de localisation particulière¹⁴⁹.

La présence de ces cinq rivières ne sert pas nécessairement la glorification de cinq rivières existantes, mais peut concourir à des fonctions narratives et dogmatiques. Dans le cours du récit, l'apparition de ces cinq rivières permet de consacrer Nandin comme un ascète accompli, tout comme Japyeśvara devient une terre d'accomplissement (*siddhikṣetram* SP22.12). Cette consécration par les eaux pourrait rendre effective la purification par les eaux exigée au *sūtra* PS5.19. Dans ce cas, elle participe à l'explicitation dogmatique des PS.

Les cinq rivières qui purifient Nandin apparaissent toutes au moment où il devient le fils de Pārvatī. La succession de ces apparitions pourrait être interprétée comme une mise en scène de l'adoption de Nandin par le couple Śiva et Pārvatī. Dans cette interprétation, les deux parents adoptifs consacrent tour à tour leur nouveau fils, Śiva par le flot issu de ses nattes et Pārvatī par trois flots de lait : ces deux écoulements auraient valeur d'acceptation du fils adoptif. Le meuglement du taureau pourrait symboliser

localisation proposée par le *Kālikāpurāṇa* ne semble pas être celle de la version du SP.

147. Voir DEY (1899), p.206 et ADRIAENSEN et al. (1998) note 130 p.100.

148. Voir DEY (1899) p.81.

149. DEY (1899) ne possède aucune entrée pour Svarṇodakā et Jambūnadī, ni pour Ḍhit-kirikā ou sa variante Vṛṣadhvani.

l'acceptation de la famille initiale dont est issu Nandin. En tant que *paśu*, il quitte cet état pour devenir un second Śiva. La réjouissance du taureau marque ce changement de statut ¹⁵⁰. Enfin, la couronne et les boucles ne sont pas sans évoquer l'anneau d'or et les boucles d'oreilles offerts au fils adoptif ¹⁵¹. L'émergence de ces cinq rivières sert sur le plan narratif aussi bien la cérémonie de consécration de Nandin que celle de son adoption par le couple divin.

Du reste, ces rivières, par leur nombre, pourraient également symboliser la quintessence du courant Pañcārtha. Ainsi le lieu où Nandin a atteint le but ultime, est-il la source de cinq rivières représentant l'essence du courant pāśupata, le pañcārtha. Évidemment le nombre cinq étant également symbolique dans d'autres courants et pour d'autres raisons, il ne peut à lui seul attester une intention pāśupata. Dans tous les cas, l'ensemble de ces propositions laissent à penser que la mention de ces toponymes peut avoir une valeur symbolique plutôt que géographique. Ces lieux saints correspondraient davantage à une géographie mythique que réelle.

À cette affirmation, on pourrait objecter le fait que les auteurs prennent la peine de détailler les bénéfices attribués à chacun de ces lieux saints. En effet, ces bénéfices semblent offrir une voie alternative à l'observance pāśupata pour atteindre le but ultime. Certains de ces bénéfices évoquent directement des bienfaits obtenus en principe par l'observance. Ainsi l'idée que tout acte devienne purifié à Japyeśvara (SP22.13) fait écho aux idées exprimées dans les *sūtra* PS2.7, PS4.13, PS5.20. Un bain dans la rivière Jaṭodā (SP22.19) ou dans les cinq rivières qui forment le Pañcanada (SP22.29) donne directement accès au monde de Rudra. Ce bain recouvre une fonction baptismal qui fait naître à nouveau l'individu, renaissance décrite dans le *sūtra* PS5.6. Mourir à Japyeśvara permet de devenir un *gaṇapati* de Śiva (SP22.32), tel que l'expose le *sūtra* PS1.38. En précisant que devenir *gaṇapati* implique d'être semblable à Nandīśvara, de posséder les mêmes qualités que lui – éternité, impérissabilité, indestructibilité (SP22.33ab) –, d'être toujours cher à Śiva et toujours à ses côtés (SP22.33d), les auteurs font la synthèse des acquis de l'ascète pāśupata accompli tels qu'ils sont expliqués dans les *sūtra* PS1.27-36. Le bénéfice d'abandonner son corps après avoir atteint Japyeśvara et

150. Dhītkīrikā est issue du meuglement d'un taureau et est l'expression de sa joie. Le nom de cette rivière a été rapproché à juste titre des PS par ADRIAENSEN et al. (1998) (note 131 p.100) qui mettent en relation le son émis par le taureau et PS1.8. La naissance de cette rivière entre en résonance avec le processus d'initiation des ascètes pāśupata, puisque le taureau symbolise l'état de *paśu* et indique le comportement à suivre pour plaire au dieu. L'atteinte du but ultime pourrait provoquer chez un être non initié, un *paśu*, une joie excessive (voir PS2.12 et le commentaire de SASTRI (1940) p.64). Ce bonheur est mis en scène par le meuglement du taureau, tandis que Nandin, lui, n'est pas soumis à ce sentiment car il est complètement détaché selon PS5.1. Sur le comportement du taureau dans la doctrine pāśupata, se reporter à ACHARYA (2013).

151. Sur la cérémonie standard d'adoption, on pourra se reporter à 12.1, p.593. Sur l'adoption par lactation spontanée, on pourra consulter WATTELIER-BRICOUT (2017).

Pañcanada (SP22.34)¹⁵² rappelle l'excellence du statut de *gaṇapa* et la possibilité de métamorphose que celui-ci octroie, ce qui est clairement spécifié dans le *sūtra* PS1.24.

D'autres bénéfiques rappellent l'acquisition spécifique obtenue par Nandin, nouveauté introduite par le SP, à savoir l'obtention d'un lieu de résidence Kṣīroda. Ainsi mourir à Japyeśvara permet d'atteindre ce lieu de résidence (SP22.14). De même, en passant trois nuits en ce lieu, en s'y baignant, en honorant Śiva et en y satisfaisant des brahmanes, une fois mort et quelque soit l'endroit où l'on meurt, on réside avec Nandin à Kṣīroda et devient l'un de ses suivants (SP22.30-31).

Ces deux derniers bénéfiques entérinent la nouveauté doctrinale selon laquelle devenir *gaṇapa* offre un lieu de résidence. Ils instaurent, en outre, une nouvelle gradation dans les formes de salut obtenues : on peut devenir directement un *gaṇapa* de Śiva, mais on peut également devenir un suivant de Nandin. Ainsi ce personnage devient une figure emblématique vers qui on peut se tourner. L'aspirant peut aussi chercher à devenir un de ses *gaṇa*.

Les bénéfiques donnés à chaque toponyme offrent un récapitulatif des acquis de la fin des souffrances, un rappel de la nouveauté doctrinale et une déclinaison de saluts partiels, qui élève le personnage de Nandin en une figure emblématique, un modèle à suivre. Par conséquent, la liste des bénéfiques peut tout aussi bien avoir une fonction didactique.

Enfin, le seul indice invitant à considérer Japyeśvara comme un lieu réel est la mention de devoir satisfaire des brahmanes à Japyeśvara. Cette injonction laisse imaginer ce lieu comme un centre de culte pāśupata réel investi par une communauté sacerdotale. Cette précision ne va pas à l'encontre d'une interprétation pāśupata, car aucun don pécunier n'est envisager. Par la satisfaction des brahmanes, on peut entendre un don de nourriture. Or ces dons sont nécessaires pour suivre correctement le commandement de non-violence. Ils correspondent aux modes de subsistance enjoins dans le courant pāśupata.

L'analyse des bénéfiques attribués à Japyeśvara et au Pañcanada révèle qu'ils concluent de manière pédagogique le récit en présentant une synthèse de l'état d'accomplissement d'un pāśupata initié. Le rappel de la nouveauté doctrinale, acquérir un lieu de résidence, participe aussi à ce récapitulatif didactique. L'injonction de la satisfaction de brahmanes en ce lieu semble trahir davantage la volonté d'instituer un nouveau lieu de culte, plutôt que d'encenser un lieu existant. Chaque maître (pāśupata) narrant cette histoire à ses disciples ou à des laïcs pourra ainsi décréter que le lieu où il enseigne est Japyeśvara, le meilleur lieu pour pratiquer le murmure. Cela est d'ailleurs parfaitement envisageable puisque ce lieu est censé être secret (SP22.11-13).

152. Cela permet de devenir le meilleur des *gaṇapa*, comme Nandin, et de prendre n'importe quelle forme.

Par l'exposition des bienfaits obtenus grâce à une pratique dans ce lieu fictif ou réel et par le récit mythologique qui narre son origine divine, les auteurs offrent à l'auditeur un pont entre le mythe et la réalité, mais semble-t-il aussi, la possibilité d'avancer sur le chemin du salut *pāsupata* en suivant l'exemple de la figure emblématique de Nandin.

La consécration de Nandin en tant que chef de tous les *gaṇeśa* : une hiérarchisation des saluts possibles

Au vu des indices textuels perçus dans le préambule du récit, dans les hymnes de louanges de Śilāda et de Nandin, dans la grâce que Śiva accorde à ce dernier, puis en considérant la possibilité d'analyser l'histoire de Nandin comme le dépassement de trois types de souffrances, et enfin, en percevant la compatibilité de son ascèse avec les prescriptions des PS, il me semble probable de lire ce récit comme celui de la consécration de Nandin en figure emblématique de l'ascète *pāsupata* accompli. Cela se traduit d'abord par l'apparition de Śiva et la grâce qu'il en obtient, puis par son adoption par le couple divin. L'entreprise de sanctification de ce personnage semble se poursuivre par la mise en scène d'une véritable consécration, qui consiste à faire de cet ascète accompli par excellence, le chef de tous les autres *gaṇapa*. Cette consécration clôt également le récit par la résolution de son intrigue initiale : le paiement de la dette de Śilāda envers ses ancêtres et leur sauvetage. La manière dont ce paiement va être effectué reflètera sans aucun doute la conception sotériologique du SP.

La consécration de Nandin est l'occasion de dépeindre plus avant le statut de *gaṇapati*, *gaṇeśa* ou encore *gaṇādhyakṣa*. L'arrivée des *gaṇeśa* de Śiva prépare la compréhension de la grâce attribuée à Śilāda. En effet, elle montre tout d'abord que de nombreux autres ascètes sont parvenus au même statut que Nandin, ce qui potentiellement peut être compris comme la fin des souffrances, et sont devenus des *gaṇeśa* de Śiva. Chacun d'entre eux est nommé et décrit comme un être puissant, armé et aux pouvoirs extraordinaires. L'hymne de louange que leur adresse Nandin (SP25.39-41) assure que ces *gaṇeśa* sont d'excellents *yogin* comme le stipule le *sūtra* PS5.2 et qu'ils possèdent les qualités décrites dans les *sūtra* PS1.24 (ils peuvent prendre des formes diverses) et PS1.31-32 (ils peuvent tuer mais ne peuvent pas être tués). La multitude de ces êtres et la répétition de leur description ancrent le récit de Nandin dans une continuité : Nandin est, certes, le premier ascète dont on décrit avec précision l'accès au statut de *gaṇapa* (et à la fin des souffrances) dans le SP, mais ce n'est pas le premier à y être parvenu. Aussi extraordinaire que puisse paraître l'élévation au statut de *gaṇapa*, celui-ci est atteignable et a été atteint par d'autres qui ont obtenu les mêmes qualités que Nandin.

La description de ces spectres terrifiants les présente tels les Preta qui font partie de l'imaginaire. Mais ici ces spectres s'en distinguent : ils ne sont

pas des revenants condamnés aux limbes faute de *śrāddha*, mais des êtres puissants capables d’aller et venir comme bon leur semble. Par ce biais, l’imaginaire des Preta semble être remplacé par celui de ces *gaṇādhyakṣa*¹⁵³ : le monde est peuplé de ces spectres qu’il est possible de se concilier en récitant l’hymne de louange que leur adresse Nandin (SP25.52-55).

La préparation de l’annonce de la grâce de Śilāda passe par la mention du nombre de *gaṇa* qui accompagne chaque *gaṇeśa*. Ces suites de *gaṇa* varient en nombre et chacune d’elles est composée de deux sortes de personnes. La première catégorie de ces attendants de *gaṇeśa* représente implicitement les ancêtres de l’ascète accompli : s’il s’est sauvé et est devenu un *gaṇeśa*, cet ascète a aussi sauvé son père et ses ancêtres qui, de fait, deviennent des *gaṇa*. Une deuxième catégorie de personnes doit être envisagée : des gens qui se seraient dévoués à l’un de ces *gaṇeśa*. L’affirmation précédente qui offre la possibilité de devenir un *gaṇa* de Nandin induit que cette suite peut aussi être composée des personnes qui se sont dévouées à un ascète devenu *gaṇapati* et parvenu à la fin des souffrances. Par cette logique du transfert de mérite, le transfert du salut ne s’opère pas que dans une relation filiale, mais peut s’effectuer par la dévotion à un ascète accompli, qui potentiellement est un maître *pāsupata*. De là, séchelonnent une hiérarchisation et une gradation des saluts *pāsupata*, qui légitiment la position des maîtres *pāsupata*. Une personne qui a atteint la fin des souffrances sauve ses ancêtres et ceux qui lui sont chers, mais peut aussi sauver ceux qui se consacraient à lui.

À l’image de ces *gaṇeśa*, Śilāda devient un *gaṇapa* suivi de ses ancêtres. Il accède à ce statut et ne devient pas un simple *gaṇa* de Nandin, et ce, sur la demande de ce dernier, qui réclame une faveur appropriée (SP25.15-16). Étant donné que Śilāda a obtenu lui aussi la grâce de Śiva, grâce qui a permis l’apparition de Nandin, il est à ce titre un véritable *vipra* (SP25.20) : il peut donc obtenir le statut de *mahāgaṇapati* et posséder un lieu de paradis Vaibhrāja (SP25.20-21). Il aura également sa suite de *gaṇa*, que sont ces ancêtres. Sa dette est ainsi payée et ses ancêtres sauvés grâce à sa dévotion envers Śiva. Il possèdera également d’autres types de *gaṇa*, ceux qui auront suivi son exemple : de même que mourir à Japyeśvara permet de devenir un *gaṇa* de Nandin, mourir à Śrīparvata¹⁵⁴, lieu dédié à Śilāda, permet de devenir l’un de ses *gaṇa* (SP25.22).

153. Sur ce terme, voir 50 p.232.

154. Ce toponyme, par sa neutralité, peut être attribué à n’importe quelle montagne. Même si la mention d’un lieu supposé réel permet de passer du mythe à la réalité, cette réalité n’est pas ici marquée géographiquement. Śrīparvata désignera dans la suite du récit le lieu où Pārvatī atteint la perfection du yoga (BISSCHOP and YOKOCHI (2018), p.37-41). BAKKER (2014) situe cette montagne en Andhra Pradesh (note 5 p.2, note 437 p.142 et note 586 p.195, voir également BISSCHOP (2006), p.201). Cette dernière est connue pour avoir été un lieu de pèlerinage fréquenté par les adeptes *pāsupata* de l’école *kāpālīka*, des adeptes reconnaissant le *Lākulasiddhānta*, mais un des principaux centres religieux des *kālamukha* (voir LORENZEN (1972), p.50-51, p.66-67, p.132, p.136-138, p.161, p.165 et p.229).

La conclusion de l'intrigue narrative sur l'obtention de ce statut par Śīlāda permet d'instituer plusieurs voies de salut : celui de *mahāgaṇapati* s'obtient par la grâce de Śīva et en se comportant comme Nandin et son père (hypothétiquement en accomplissant l'observance *pāśupata*), celui de *gaṇapa* ou *gaṇa* en étant l'ancêtre ou le père d'un ascète qui atteint le précédent statut qui semble être équivalent à la fin des souffrances, mais il est aussi possible de devenir un *gaṇa* en abandonnant son corps et sa vie là où précédemment un ascète a atteint ce statut (et la fin des souffrances). Selon la puissance de cet ascète, on deviendra simple *gaṇa* ou *gaṇapa*. Le lieu du murmure de Nandin, Japyeśvara, est, en cela, le meilleur, puisque Nandin est consacré comme chef suprême de tous les *gaṇeśa*.

Ce statut supérieur se justifie par le fait qu'il est lui-même le fruit d'un ascète accompli, Śīlāda. Il devient, par ce biais, supérieur aux dieux eux-mêmes (SP25.29). Cette supériorité est en parfait accord avec les PS et leur PABh. Selon eux, dieux et ancêtres sont contenus en Śīva. Comme un ascète ayant accompli l'observance et obtenu la grâce de Śīva devient un second Śīva, son statut est supérieur aux dieux eux-mêmes. Dès lors, la consécration de Nandin semble glorifier la supériorité du salut *pāśupata* : atteindre la fin des souffrances signifie devenir un autre Śīva, être en union permanente avec lui. Ce point théorique – l'union permanente et définitive avec Śīva – expliqué dans le commentaire du *sūtra* PS5.1¹⁵⁵ est établi en SP25.19cd qui stipule que où qu'il aille, Śīva sera auprès de lui et où que soit Śīva, Nandin sera là. Le récit de la vie de Nandin pourrait être lu comme la création de la figure emblématique de l'ascète *pāśupata* accompli, qui correspond en tout point à l'acquisition des qualités de Śīva décrite dans les PS, et qui possède, en outre, un lieu de résidence paradisiaque. L'accès à ce salut devient plus ouvert par une hiérarchisation des statuts possibles de celui de chef suprême de tous les *gaṇeśa*, en passant par celui de *mahāgaṇapati* qui possède territoire paradisiaque et suite de *gaṇa*, à celui de simple *gaṇa*, membre de ces suites.

Conclusion

L'étude des différentes versions de la mythologie de Nandin a montré la large diffusion et la grande popularité qu'a connues ce mythe, ainsi que l'importance qu'il devait recouvrir non seulement dans le courant śīvaïte, mais aussi dans le courant viṣṇuïte, qui l'a intégré à ses œuvres de diffusion moyennant quelques aménagements. La comparaison des différentes versions a mis en exergue que celle du SP, outre le fait d'être la plus longue et la plus cohérente, était sans doute celle qui avait inspiré les autres, ou du moins celle qui était la plus ancienne.

155. Sur l'inséparabilité de Śīva et l'ascète accompli, voir notamment les notes 1 p.155 et 3 p.156 de CHAKRABORTI (1970).

La lecture de la mythologie de Nandin à la lumière de la doctrine pāsupata montre que ce récit, en apparence consacré au respect du paiement de la dette envers les ancêtres, semble poursuivre l'exposition dogmatique entamée dans le cycle de Vasiṣṭha : l'explicitation du processus sotériologique pāsupata. La demande des ancêtres de recourir à Śiva pour obtenir une descendance, l'étymologie du nom Śilāda, les hymnes de louange, la méthode employée pour surmonter la mort, les détails de la grâce obtenue par Nandin forment un faisceau d'indices ouvrant sur une lecture pāsupata du mythe dont la fonction exégétique s'exprime non seulement dans la mise en valeur que tout procède de Śiva, mais aussi dans la mise en scène physique de l'acquisition du statut de *mahāgaṇapati*.

Le sauvetage des ancêtres se fait sur trois générations grâce au transfert du mérite qui se fait aussi bien de manière descendante, qu'ascendante. La dette aux ancêtres n'est donc plus perpétuelle. Śilāda, aspirant pāsupata, obtient une vision de Śiva. S'il l'obtient, c'est grâce au conseil de ses ancêtres. Le fils qu'il sollicite possède le même *ātman* que lui. Par conséquent, grâce au transfert de mérite de son père qui a obtenu une vision de Śiva, Nandin possède déjà une partie des qualités de l'ascète accompli et est déjà promis au salut. La mise en scène du chagrin du père permet de renverser le sens du transfert de mérite et offre un nouvel exemple du fils qui enseigne à son père : si Nandin se sauve, il sauve son *ātman*, son père et ses ancêtres. Cela entérine, en outre, la supériorité du salut pāsupata grâce à l'affirmation que l'*ātman* du père est transmis au fils.

L'histoire de la vie de Nandin reflète les conditions nécessaires pour atteindre la fin des souffrances. Elle explicite un détail de l'histoire du cycle de Vasiṣṭha : la nécessité d'être né *ayoniḥ* (non utérin), qui est une transposition de la qualité *aja* (non né) de Śiva. En conférant ce statut *ayoniḥ* à Nandin, un seul groupe de souffrances à surmonter est explicité. Nandin, en se donnant tout entier au dieu par son triple murmure, réalise conjointement l'*atitapas*, l'ascèse suprême, et l'*atidāna*, le don suprême qui n'est autre que le don de soi-même. Par là même, il dépasse toutes les souffrances et atteint le but ultime, le *duḥkhānta*. Ce comportement conduit conformément à ce que les PS et leur PABh enseignent, l'acquisition des qualités de Śiva (PS1.22-38) et au statut de *mahāgaṇapati* : Nandin devient un second Śiva, ce que sa consécration et son adoption mettent en scène par une métamorphose physique.

Outre l'explicitation de points doctrinaux présents dans les PS et le PABh, plusieurs nouveautés semblent être introduits, révélant une extension, une adaptation et une modification de ce qui est prescrit dans ces textes. Tout d'abord, la fin des souffrances se trouve doublée de l'obtention d'un paradis où tous les désirs sont perpétuellement satisfaits. Ensuite, le salut de Nandin institue explicitement ce qui était plus implicite dans le cycle de Vasiṣṭha : grâce à l'identité d'*ātman*, celui qui atteint le but ultime sauve ses ancêtres, qui acquièrent le statut de *gaṇa* et vivent comme

lui dans le lieu paradisiaque, tandis que grâce au transfert de mérites, il peut sauver des personnes qui se dévoue à lui. Enfin, la sanctification d'un paysage symbolique et la consécration de Nandin comme chef des *gaṇeśa*, proposent un éventail et une hiérarchisation des saluts possibles. Parmi eux, le meilleur est, bien entendu, d'atteindre le même statut que Nandin et de devenir un *mahāgaṇapati*, ce qui, dans mon interprétation du récit, revient à suivre l'observance *pāsupata*. Mais tout un éventail de pratiques, *ersatz* de phases de l'observance en des lieux réputés saints, permet de s'approcher du salut par l'atteinte d'une partie des bénéfices de celui-ci. Dès lors, on est partiellement sauvé en s'étant entièrement dévoué à un maître accompli et on devient l'un de ses *gaṇa*, ou alors on est sur le point d'être sauvé grâce à un fils. Tout acte envers Śiva se transmettra et permettra l'accès futur au salut. De cette manière, il semble que le salut *pāsupata* s'adapte à un plus large public et ouvre son accès à des non-initiés, sans pour autant enfreindre les points fondamentaux exposés dans les PS et leur PABh.

Ainsi les récits de désir de paternité de Vasiṣṭha à Śīlāda, initialement perçus comme favorables à la dette aux ancêtres, n'aboutissent pas à une valorisation du salut par le fils, mais proposent bien autre chose : l'exemple de l'obtention du salut *pāsupata* par le fils. Cela étant, les fils qui sauvent leurs ancêtres possèdent des qualités tout à fait particulières, qui font de lui le seul capable de les sauver. Il apparaît qu'à travers ces récits et ceux qui le suivent, une nouvelle définition du véritable fils se dessine.

7.3 Upamanyu (SP34.61-121) : l'enfant *pāsupata*

Le cycle de Vasiṣṭha et celui de Nandin, qui semblaient de prime abord offrir des récits en faveur du paiement de la dette aux ancêtres et du salut par le fils, se révèlent offrir une modification de la notion de dettes aux ancêtres et introduire un salut conforme aux exigences des PS et leur PABh. Après la pause du *Vārāṇasīmāhātmya* et du cycle du Vāhana, la thématique du désir d'enfant est à nouveau au cœur de récits mythologiques : tout d'abord, par la mise en scène de l'ascèse de la déesse pour avoir un fils et une carnation claire au chapitre SP34, puis, par le récit de Sukeśa qui doit sauver ses ancêtres suspendus à une touffe d'herbe, et enfin, par le sacrifice de Kāṣṭhakūṭa pour sauver ses parents de la mort. La présente partie, étant dédiée aux récits de paternité, ne présentera pas l'analyse de l'ascèse de la déesse, mais se consacra aux deux autres récits de paternité.

Étant donné que ces deux récits n'ont pas été perçus à travers la thématique du désir d'enfant, mais ont été abordés sous l'angle de la glorification de l'ascèse, ils ont été rattachés à l'histoire d'Upamanyu¹⁵⁶. Il est vrai que

156. Voir BAKKER et al. (2014), p.11-12 :

The theme of Pārvatī's *tapas* thus serves as a narrative device to introduce three additional stories about Śiva's devotees and their asceticism. The

ces trois récits ont en commun la réalisation d'une ascèse et l'obtention d'une grâce de Śiva, qui leur offre un lieu paradisiaque et le statut de *gaṇeśvara*.

La légende d'Upamanyu intervient juste après le début de l'ascèse de Pārvatī pour obtenir un teint clair et un fils. Ce récit répond à la question de Vyāsa, qui s'interroge sur l'activité de Śiva durant l'ascèse de la déesse, et se déroule durant celle-ci. BAKKER et al. (2014), p.8, ont noté le parallélisme existant entre l'ascèse de Devī et celle d'Upamanyu et justifient la présence de cette légende par sa cohérence thématique avec le cycle qui la précède et celui qui la suit :

It is worthy of note that both highlight the power of asceticism :
in Pārvatī's case it eventually gives her a son ; in Upamanyu's
case it provides him with unlimited access to milk.

L'insertion de la légende d'Upamanyu dans le SP, outre l'écho qu'elle offre à l'ascèse de la déesse, servirait, selon BAKKER et al. (2014), p.8, d'interlude entre le cycle de Vindhyaśinī et celui du Naraka, interlude pointant leur thématique commune : la puissance de l'ascèse. BAKKER et al. (2014), en note 246 p.73, suggèrent que le ton arrogant d'Upamanyu et la vivacité des dialogues de ce récit confèrent à cette légende un caractère divertissant et qu'elle ne doit pas être prise au sérieux.

Bien que cette légende ne raconte pas un désir de paternité et présente une relation filiale entre une mère et son fils, je propose de l'analyser ici pour trois raisons :

- tout d'abord, elle se présente comme un pendant de l'ascèse de la déesse qui désire un fils et offre donc son contrepoint, le désir du fils ;
- ensuite, elle se clôt sur une grâce de Śiva qui contient la formule stéréotypée présente dans le récit de Nandin, ce qui donne à ce récit une coloration *pāśupata* ;
- et enfin, Upamanyu reçoit, en plus de cette faveur, un continent entouré de l'océan de lait, ce qui évoque le continent Kṣīroda reçu par Nandin, que j'ai proposé de considérer comme une nouveauté doctrinale *pāśupata* introduite dans le SP.

Ces trois facteurs invitent à analyser le récit à la lumière des précédentes conclusions et à le considérer comme une légende *pāśupata* ayant une portée didactique et dogmatique. De fait, cela remet en question le jugement

outcome of their *tapas* is remarkably similar. Both Sukeśa and Kāṣṭhakūṭa acquire the status of Gaṇeśvaras and are provided with a magical mountain that can move at will (*kāmaḡa*). Their family members join them on this abode : Sukeśa acquires the Trikūṭa mountain for himself and his ancestors, Kāṣṭhakuṭa is joined by his parents on the heavenly Śveta mountain. Upamanyu's end result is also comparable. He receives a continent (*dvīpa*) for himself and his family, which is surrounded by an ocean of milk (Kṣīroda) and can move at will.

énoncé par BAKKER et al. (2014) qui voient en cette légende un interlude divertissant.

7.3.1 La légende d'Upamanyu dans le SP

Avant d'analyser la légende d'Upamanyu, je propose de donner un bref résumé de sa narration dans le SP. Alors qu'Upamanyu, enfant, est en visite chez son oncle maternel, il goûte du lait resté d'un sacrifice au feu. De retour chez lui, désireux d'en boire à nouveau, il en réclame à sa mère, qui lui sert un mélange d'eau et de graines. Il dit alors à sa mère que ce n'est pas du lait (SP34.65-67). Elle l'interpelle : selon lui d'où vient le lait ou la nourriture ? S'il en désire, qu'il satisfasse Śiva qui lui en donnera (SP34.68).

L'enfant, submergé de peine et de chagrin (*duḥkhaśokapariplutaḥ* SP34.69), cherche refuge en Śiva et entreprend une terrible ascèse : durant mille années divines, il se tient debout sur un pied, face au soleil, ne se nourrissant que de fruits (SP34.70) ; durant une deuxième série de mille autres années, il ne se nourrit que de feuilles tombées ; durant une troisième série de mille ans, il ne se contente que d'eau (SP34.71) ; lors d'une quatrième série, le vent est son unique aliment. Il devient alors un autre Mahādeva, ayant conquis ses sens (SP34.72).

Satisfait de lui, Śarva (Śiva) lui apparaît sous la forme de Śakra (Indra) (SP34.73) et lui dit qu'il lui offre un vœu. Upamanyu accueille avec les égards qui lui sont dus Indra et lui dit que l'ascèse qu'il a accompli est effectivement puissante, puisqu'il est maintenant capable de voir Indra (SP34.75). Upamanyu, en le désignant comme Sadasatpati, demande à Indra ce qu'il peut faire pour lui (SP34.76-77). Śakra s'adresse à lui en le nommant *vipra* et lui répond qu'il était un ami de son père autrefois. Par amitié pour son père, il est venu lorsqu'il a vu qu'Upamanyu entreprenait cette ascèse et il lui demande ce qu'il peut lui offrir (SP34.78). Upamanyu refuse son offre en prétextant qu'il est un dévot de Mahādeva et qu'il ne souhaite recevoir qu'une faveur de lui. Śakra lui répond : « Puisque même les dieux ne peuvent voir Mahādeva qui est Sadasatpati, tu ne le verras pas, ô meilleur des *vipra*, dis-moi ce que tu souhaites ! Ô toi qui a entrepris une grande observance, je suis venu par amour pour ton père, car véritablement tu es un fils pour moi. Par conséquent, exprime le vœu de ton choix ! » (SP34.80-81).

Upamanyu lui répond qu'après ces courtoisies, Śakra peut s'en retourner, il ne sollicitera qu'un vœu de Rudra. Śakra le quitte en lui souhaitant bon courage dans ses efforts pour atteindre Rudra et l'enjoint de se souvenir de lui (SP34.84). Une fois Indra parti, Rudra sans déguisement apparaît à Upamanyu et lui dit : « Upamanyu à la grande fortune, regarde-moi, toi dont la fièvre a disparu ; après y avoir réfléchi, dis-moi ton vœu que je puisse te le donner ! » (SP34.86). Voyant Deveśa, Upamanyu s'incline et lui dit sa pensée : si lui, le seigneur honoré par les Sura et les *gaṇa*, est satisfait de lui, il souhaiterait obtenir une nourriture faite de lait qui ne dépende d'aucune

source humaine ou divine (SP34.89). Le dieu des dieux répond à ce grand sage excellent deux fois né qu'il est impossible d'être dépendant d'aucune chose. Il doit nommer une source d'origine, que ce soit même de l'herbe, et formuler sa demande en fonction de cette source (SP34.90). Upamanyu rétorque que le but de son effort est d'être indépendant de toute chose par sa grâce (*prasādād bhagavan tava* SP34.91) et qu'il doit donc lui accorder ce qu'il demande. Le dieu des dieux lui répète que c'est une chose impossible et disparaît (SP34.92-93).

Ensuite, Pinādhṛk prend la forme de Brahmā et teste à nouveau Upamanyu. Il s'adresse à lui en tant que celui qui possède une grande connaissance (*mahāprajña* SP34.94), lui dit que son ascèse a été bien accomplie et qu'il se prépare à lui offrir ce qu'il souhaite. Upamanyu le salue en tant que seigneur du monde entier et créateur universel (*sarvalokeśa, sarvaṣṛk prabho* SP34.95ab), convient que son ascèse doit avoir été bien accomplie, puisqu'il peut le voir, lui le protecteur du monde (*lokapa* SP34.95cd), mais l'informe qu'étant dévot de Maheśvara, qui est son seul souhait et son but ultime, il ne sollicite pas de vœu de lui, Brahmā (SP34.96). Brahmā lui répond que Rudra n'a pas pu lui offrir une nourriture de lait toujours accessible et lui demande quel vœu supérieur il peut bien convoiter. Lui, Brahmā, lui offre le pouvoir de création, la nature de Sura ou l'immortalité ou encore de devenir Indra ou Soma ou Viṣṇu (SP34.98). Il serait alors protecteur du monde honoré du monde entier. Que pourrait lui offrir Īśāna, alors qu'il ne lui a même pas donné un brin d'herbe (SP34.99). Upamanyu le congédie en lui expliquant que tout dépend du magnanime, qui est le seigneur de tous les êtres (*īśvaraḥ sarvabhūtānām* SP34.100), qui agence tous les effets comme bon lui semble. Il recevra de lui ce qu'il lui donnera ; et s'il ne lui donne rien, cela lui est égal (SP34.101). Inutile de parler davantage, il aimera ce qu'il lui donnera, que ce soit l'enfer, la condition de *paśu* ou quoique ce soit d'autre (SP34.102). Que Brahmā ne se donne pas de peine inutilement, il ne souhaite ni la nature de Viṣṇu, ni celle de Śakra (SP34.103). Sur ces propos, Brahmā offre à nouveau à ce *brahmarṣi* une faveur, mais totalement concentré, Upamanyu reste silencieux et Brahmā disparaît.

Le seigneur aux trois yeux, ayant pris connaissance des motivations d'Upamanyu, prend alors sa véritable apparence (SP34.106-108) et se donne à voir avec ces paroles :

Fils, fils, je suis satisfait de ton ascèse. Vénérable, par ma grâce (*matprasādād* SP34.110d), tu seras immortel, libéré de la vieillesse, exempté de toutes les souffrances (*amaro jarayā tyaktaḥ sarvaduḥkhavivarjitaḥ* SP34.110ab), capable de prendre l'apparence que tu veux. Reçois cette île que j'ai créée pour toi, qui se meut à loisir et qui est complètement entourée par l'océan de lait. Possédant force, yoga et magnificence¹⁵⁷, omniscient (*sarvajñaḥ*

157. Sur la traduction du composé, voir note 7.3.3, p.275.

SP34.112b), cher à mes yeux, jouis éternellement de cette nourriture de lait, mon enfant, avec tes parents. Grâce à ton ascèse, ô toi dont l'observance a été bien réalisée (*svrata* SP34.113d), je favorise toute ta famille et les sept générations qui te précèdent. Ô *viprarṣi*, tous ceux qui te seraient liés, seront par ma grâce toujours de grands êtres qui obtiendront une nourriture de lait (*kṣīraudanāśanāḥ* SP34.114d).

Une fois cette faveur reçue, Upamanyu entonne un chant de louange (SP34.116-120). Il y désigne Śiva comme celui qui détruit toutes les peines (*sarvārtihartre* SP34.116c), celui qui ôte le chagrin (*śokaharāya* SP34.116d). Puis Śiva lui hume la tête avant de disparaître pour rendre visite à Sukeśa. C'est ainsi que par le don d'une faveur de Hara, Upamanyu s'est défait de sa rage (*manyu*) de lait (SP34.122).

7.3.2 Les différentes versions de cette légende et la spécificité du SP

Les différentes versions de la légende de la vie d'Upamanyu, dont celle du SP, font l'objet d'un article de BAROIS (2009), dont l'analyse met en évidence ce que ces versions ont de commun, tout en tentant de délimiter ce qui fait la spécificité de chacune d'elles. Malheureusement, la brièveté de l'article ne permet pas d'aboutir à une perception fine de ces spécificités, ni de comprendre les raisons de l'adaptation du récit dans une œuvre donnée. Bien que son introduction fournisse quelques repères chronologiques, la comparaison des versions de la légende d'Upamanyu est volontairement dépourvue de tentative de datation des œuvres entre elles¹⁵⁸, alors que sa conclusion propose d'identifier le milieu d'origine de cette légende, sans pour autant avoir déterminé au préalable les datations des sources étudiées. Il s'agit donc d'un état des lieux des questions que soulève la diffusion pan-indienne de ce récit, qui, néanmoins, met en exergue un point important : la fonction d'enseignement et de transmission du śivaïsme, qui sera attribué à Upamanyu¹⁵⁹. L'analyse de BAROIS (2009) ne semble pas prendre en compte les réflexions menées par SUTTON (2005) dans un article portant sur la version de la légende dans le Mbh. L'article de SUTTON n'était peut-être pas encore paru au moment de la conférence de BAROIS en 2005. On regrettera que son article paru en 2009, n'ait pas tiré profit des propos de SUTTON. L'étude de ce dernier propose pour la version de la légende dans le Mbh, une date bien postérieure à celle de la composition du SP, fait particulièrement intéressant, puisque les versions du SP et du Mbh sont assez proches et qui pourrait

158. BAROIS (2009), p.280, s'en justifie de ces termes : « The diversity of genre here (epic, Purāṇa, Sthalapurāṇa) does not allow any viable chronology at this point. »

159. Sur ce point, voir le bref aperçu des mentions d'Upamanyu donné en introduction, BAROIS (2009) p.279.

laisser imaginer une influence du SP sur le Mbh et non l'inverse¹⁶⁰. Bien que SUTTON se focalise exclusivement sur les indices de l'expression d'une dévotion émotionnelle dans la légende d'Upamanyu, il met en lumière un aspect important de l'évolution de la légende qui va associer ce sage śivaïte à la figure viṣṇuïte de Kṛṣṇa. Cet aspect fait l'objet de la deuxième partie de l'article de BAROIS (2009), p.294-298. Cette association d'Upamanyu à Kṛṣṇa étant totalement absente du SP, elle ne sera pas étudiée ici.

Afin de déterminer les spécificités de la légende d'Upamanyu dans le SP et comprendre le sens de ce récit au sein de cette œuvre, je m'appuierai sur l'état des lieux proposé par BAROIS (2009). Dans son article, elle traite la légende d'Upamanyu dans ses différentes versions selon les points suivants qui correspondent à la structure narrative commune à toutes les versions :

1. Le contexte d'introduction du récit (p.281-282)
2. L'identité bien définie du personnage et son ascendance (p.283)
3. L'origine du désir de lait (p.283)
4. Le rôle de la mère d'Upamanyu
 - 4a. la présentation d'un lait artificiel (p.283)
 - 4b. la justification maternelle sur l'absence de lait (p.284)
 - 4c. l'incitation faite par la mère (p.286)
5. L'ascétisme d'Upamanyu (p.287)
6. Le test de dévotion (p.287)
7. L'apparition du dieu et ses faveurs (p.291)
8. La relation particulière entre Upamanyu et le couple divin (p.293)

Outre une structure narrative identique, la mise en exergue des points communs révèle que la légende d'Upamanyu est un récit d'origine śivaïte qui a conservé, dans toutes ses réécritures, la marque de son obéissance : en effet, dans toutes les versions, quelle que soit la raison invoquée pour justifier l'absence de lait, la mère établit que la satisfaction de tous les désirs dépend de Śiva¹⁶¹. Ce récit présente également un trait distinctif atypique : dans toutes ces versions, c'est la mère de l'enfant qui l'incite à propitier Śiva¹⁶².

160. Pour établir cela, une comparaison approfondie des deux récits serait nécessaire, notamment en observant les variantes dans les manuscrits du Mbh. Cette étude dépasse l'objet de cette thèse et l'influence du SP sur cette partie du Mbh reste pour le moment purement hypothétique.

161. Pour connaître toutes les références et l'extrait de ce passage dans les sources consultées par BAROIS (2009), voir la note 25 p.285.

162. BAROIS (2009), p.285 :

In all the texts (KMā, LiP, MBh, SauP, SP, VāSa), except the CMā, whatever may be the extent and content of the argumentation, the mother at last reveals to Upamanyu that the satisfaction of all desires depends upon devotion to Śiva.

Bien que l'état des lieux proposé par BAROIS (2009) n'offre pas un tableau précis¹⁶³ des spécificités de chacune des sources et n'explore pas les raisons de ces réécritures, il permet de dégager plusieurs spécificités de la version du SP :

1. **Le contexte d'introduction du récit** : la version du SP fait figure d'exception pour le contexte d'introduction du récit : elle est la seule narration à situer l'action durant l'ascèse de la déesse¹⁶⁴. On note que l'obtention du statut de *gaṇapati*, sous-entendu dans le SP, est annoncée dans trois versions, celle de la *Vāyavīsamhitā* du ŚP, celle du LP et celle du *Saurapurāṇa*.
2. **L'identité bien définie du personnage et son ascendance** : la version du SP est la seule à ne pas fournir de généalogie spécifique, ni à rattacher Upamanyu à un quelconque personnage.
3. **L'origine du désir de lait** : la provenance du lait est aussi particulière dans le SP, il s'agit du reste d'un sacrifice au feu.
4. **Le rôle de la mère d'Upamanyu**
 - 4a. **la présentation d'un lait artificiel** : elle n'est aucunement dramatisée dans le SP, alors que les autres versions mettent en scène une mère profondément désolée de ne pouvoir donner du lait à son fils.
 - 4b. **la justification maternelle sur l'absence de lait** : elle est justifiée dans le SP et dans le *Kāñcīmāhātmya* par le statut d'ascètes d'Upamanyu et sa mère, alors que les autres versions prétextent une faute antérieure commise envers Śiva.
 - 4c. **l'incitation faite par la mère** : comme, dans toutes les versions, c'est la mère qui incite Upamanyu à propitié Śiva, mais, dans le SP, elle ne donne aucun enseignement à son fils sur la manière de le faire.
5. **L'ascétisme d'Upamanyu** : a contrario, la version du SP et celle du Mbh sont les deux versions qui détaillent le plus l'ascèse d'Upamanyu, en décrivant quatre phases de nutrition différentes (fruits, feuilles, eau, vent).
6. **Le test de dévotion** : le développement d'un test particulier, lors duquel des calomnies sont prononcées contre Śiva et contraignent Upamanyu au suicide, est totalement absent du SP, même si les propos de Brahmā prononcés en SP34.99 pourraient être considérés comme une insulte et expliquer un tel développement narratif.
7. **L'apparition du dieu et ses faveurs** : en ce qui concerne l'apparition de Śiva, il est sans son épouse dans le *Saurapurāṇa* et le SP,

163. Pour une justification de cette imprécision, voir note 165, p.273.

164. BAROIS (2009), p.281-282 :

The SP is the only to indicate that the grace granted by Śiva to Upamanyu is bestowed during an act of asceticism performed by the goddess.

tandis que la déesse est à ses côtés dans les autres sources. Dans le SP, Śiva apparaît entouré de *gaṇa*. Comme évoqué précédemment, la grâce accordée à Upamanyu présente la formule stéréotypée du SP, que l'on retrouve au moins dans le Mbh¹⁶⁵. Cette grâce est la seule chose reçue dans le SP avec l'île entourée d'un océan de lait, tandis que les autres versions proposent des vœux additionnels, notamment le vœu d'une dévotion éternelle¹⁶⁶.

8. La relation particulière entre Upamanyu et le couple divin : contrairement aux autres versions qui narrent une adoption d'Upamanyu par le couple Śiva et Pārvatī, le SP ne présente pas cet événement. En revanche, Śiva s'adresse à Upamanyu en le désignant comme son fils.

Une fois ces spécificités de la légende d'Upamanyu dans le SP mises au jour, je propose de les expliquer en considérant que sa narration entre en cohérence avec le chapitre dans lequel elle est insérée, voire avec l'ensemble de l'œuvre.

7.3.3 Upamanyu, écho des ascèses de la déesse et de Nandin

Le premier point notable est la mise en contexte du récit : la légende d'Upamanyu se déroule en parallèle de l'ascèse de la déesse pour obtenir un fils. Ce détail explique, à lui seul, plusieurs divergences observées avec les autres versions. En effet, cette simultanéité des deux ascèses, celle de la déesse et celle d'Upamanyu, explique pourquoi Śiva se présente sans son épouse à son dévot (point 7) et pourquoi il n'y a pas d'adoption d'Upamanyu par la déesse (point 8). Cependant, Upamanyu, appelé fils de Śiva, est *de facto* le fils de Pārvatī. La simultanéité des ascèses est cruciale pour comprendre la structure du récit. Par ce parallélisme, les auteurs du SP offrent à voir deux versions d'une même ascèse. La procédure mise en œuvre par Upamanyu pour atteindre Śiva (point 5) comprend le fait de se tenir sur

165. BAROIS (2009), p.292, résume la faveur de la façon suivante : « The manifest Śiva grants Upamanyu the ocean of milk and other boons such as immortality, omniscience, eternal youth, absence of illness, etc. ». Ce résumé donne l'impression que l'ensemble des sources présente la phrase stéréotypée du SP. Parmi les sources, j'ai vérifié la version du Mbh 13.14.191, du *Līṅgapurāṇa* 1.107.58 et de la *Vāyavīsaṃhitā* du *Śivapurāṇa* 1.35.45 : le premier présente la phrase stéréotypée, tandis que les deux autres la résument par l'immortalité et le statut de *gaṇapati*. Celle du *Saurapurāṇa* 36.43 ne mentionne que le statut de *gaṇapati*. Face à ce constat, je ne peux savoir si le *Kāñcīmāhātmya* contient la phrase stéréotypée du SP et me trouve confrontée à la relative imprécision des propos de BAROIS (2009), qui, ne voulant mettre en avant que certaines spécificités et certains points communs, oblige le lecteur à un retour systématique aux sources pour vérifier et compléter les informations concernant la version qui l'intéresse. BAROIS ne dit rien de la version du SP pour le point 4a et 4c et, concernant le point 7, elle omet de mentionner le fait que Śiva appelle Upamanyu « fils » dans le SP. La conclusion de son étude ne mentionne pas une seule fois la version du SP.

166. Sur la dévotion dans la légende d'Upamanyu, se reporter à SUTTON (2005)

une jambe, de regarder le soleil, de se nourrir selon quatre types d'aliments successifs pour enfin devenir celui dont les sens sont conquis. Elle correspond trait pour trait à celle mise en œuvre par Pārvatī : ainsi les vers SP34.70-72 sont une référence interne à SP34.41-42¹⁶⁷, référence qui ne peut être ignorée par un auditeur du SP et met les deux situations narratives en miroir. Le désir initial de chacun des protagonistes correspond à son statut : la déesse, en tant que jeune épouse, souhaite pour atteindre le bonheur dans ce statut, d'une part, plaire à son époux en obtenant une carnation claire, et d'autre part, prendre pleinement sa place d'épouse en devenant mère¹⁶⁸, tandis qu'Upamanyu, en tant qu'enfant, souhaite pouvoir toujours se nourrir de lait, ce qui comble tous ses besoins et désirs d'enfant. L'identité de la mise en scène de l'ascèse d'Upamanyu avec celle de la déesse justifie que la mère d'Upamanyu ne lui enseigne pas comment atteindre Śiva. L'ascèse de la déesse fait office de prescription et donne un schème à reproduire (point 4c).

L'insertion de la légende d'Upamanyu en récit miroir de l'ascèse de la déesse (point 1) permet donc d'expliquer un grand nombre de spécificités de sa version dans le SP (les points 4c, 5, 7 et 8). Certaines, en revanche, ne peuvent pas s'expliquer par ce contexte, comme la généalogie d'Upamanyu (point 2), les événements qui précèdent son ascèse (points 3,4a et 4b), le test de dévotion auquel il est soumis (point 6) ou la faveur accordée par Śiva (point 7).

En ce qui concerne la généalogie d'Upamanyu, sa filiation à Vyāghrapāda dans les autres versions (point 2) révèle une volonté de le rattacher à un sage śivaïte. Cette identification généalogique d'Upamanyu ne présente aucun intérêt narratif dans le SP et n'est pas mentionnée. Ce détail n'ayant aucune conséquence dans le fil narratif de toutes les versions, il peut être qualifié de parfaitement accessoire. Pour cette raison, il me paraît être un ajout dont le but est de conférer à la légende une certaine autorité. Le patronyme utilisé a de quoi surprendre, car il évoque l'apparition du tigre auprès de la déesse, événement narré juste avant la légende d'Upamanyu dans le SP.

167. SP34.41-42 :

kadācit sā phalāhārā kadācit parṇabhojanā |
kadācid ambubhakṣābhūt kadācid anilāśanā || 41
kadācid ekapādena sūryasyābhimukhī sthitā |
nīgrhītendriyagrāmā sā babhūva varānanā || 42

À comparer à SP34.70-72 :

ādityābhimukho bhūtvā pādenaikena saṃyataḥ |
manasā cintayan nityaṃ praṇatārtiharaṃ haram || 70
sahasram ekaṃ varṣāṇaṃ tasthau divyaṃ phalāśanaḥ |
dvitīyaṃ śrīṇaparṇāśī tṛtīyaṃ cāmbubhojanaḥ || 71
mahādevaparo bhūtvā caturthaṃ vai jitendriyaḥ |
tasthau sahasraṃ varṣāṇāṃ anilāśana eva ca || 72

168. Sur le statut d'épouse et de mère, se reporter à la page 125.

Pour comprendre les événements qui conduisent Upamanyu à l'ascèse (points **3**, **4a** et **4b**), je propose de considérer les bénéfices obtenus par celle-ci. À la fin du récit, Upamanyu a les sens parfaitement conquis. Le *pāda* SP34.72b (*jīhendriyaḥ*) n'est autre que le *sūtra* PS5.11. Il parvient, par la grâce de Śiva, à un état d'absence de souffrances. L'expression employée *sarvaduḥkhavivarjitaḥ*, qui appartient au phrasé typique du SP, évoque sans contester le *sūtra* PS5.40 : *apramādī gacched duḥkhānām antam īśaprasadāt*. Il devient immortel, libéré de la vieillesse, capable de se métamorphoser. Ces trois qualités font respectivement référence aux *sūtra* PS1.36, PS1.35 et PS1.24. Il possède alors force, yoga et magnificence. La force est une qualité décrite par les *sūtra* PS1.27-32 ; le yoga ou union est ce qui caractérise l'état de fin des souffrances et est mentionné dans le *sūtra* PS5.2, tandis que la magnificence est explicitée dans le *sūtra* PS2.14.. Il obtient le don d'omniscience. Cette qualité est décrite dans le *sūtra* PS1.22. Toutes ces qualités forment à nouveau un faisceau d'indices pour valider une lecture pāśupata conforme aux PS et à leur PABh. Le statut acquis par Upamanyu équivaut à celui obtenu par Nandin, c'est-à-dire celui d'un dévot pāśupata accompli¹⁶⁹. Il y a donc une réelle cohérence entre ces deux récits et cette cohérence de l'ensemble du SP peut expliquer la manière dont la légende d'Upamanyu est racontée dans cette œuvre.

Upamanyu reçoit, en outre, une île entourée d'un océan de lait. Ce lieu de résidence fait écho à celui attribué à Nandin, Kṣīroda¹⁷⁰, tandis que le fait que tous ses proches, sur plusieurs générations, bénéficient de ce lieu de résidence, rappelle la grâce accordée à Śilāda¹⁷¹. La légende d'Upamanyu contient, en son sein, non seulement la phrase stéréotypée du SP, qui révèle, me semble-t-il, son obéissance pāśupata, mais aussi la nouveauté doctrinale de l'obtention d'un paradis lors de l'accession à la fin des souffrances. Elle met en scène, une fois de plus, le transfert de mérite appliqué à la fin des souffrances : Upamanyu, par son ascèse (SP34.113), est parvenu à se sauver, mais aussi à sauver l'ensemble de sa lignée, y compris sa mère. Le chant de louange a, lui aussi, une coloration pāśupata : Śiva est loué comme celui qui détruit toutes les peines (*sarvārtihartre* SP34.116c), celui qui ôte le chagrin (*śokaharāya* SP34.116d). Tous ces éléments invitent, avec la grâce obtenue, à lire les événements qui précèdent l'ascèse d'Upamanyu dans la perspective d'une observance pāśupata.

Ainsi, si le lait goûté par Upamanyu ne peut l'avoir été auprès de sa mère, c'est qu'ils sont, tous deux, des personnes qui pratiquent l'ascèse pāśupata¹⁷². C'est lors d'une visite chez un oncle maternel, visiblement non

169. Sur les qualités reçues par Nandin et leur équivalence avec les PS, se reporter à la note 7.2.3, p.248.

170. Voir p.257.

171. Voir p.263 et suivantes.

172. Les variantes décrivant Upamanyu et sa mère comme des misérables (*Kāñcīmāhātmya* et *Saurapurāṇa*) peuvent s'expliquer par la polysémie de *tapasvin-*. Sur les significa-

pāśupata, qu'Upamanyu a goûté le lait du reste d'un sacrifice au feu. En effet, les ascètes pāśupata ne pratiquent pas de tels sacrifices¹⁷³, ce qui explique que ce fut une découverte pour l'enfant. En buvant du lait, il n'a commis aucun écart au dogme, car si ce lait lui a été offert, cet aliment est parfaitement autorisé. À son retour, sa mère ne peut lui offrir que ce qui est à sa disposition, un mélange de graines et d'eau, nourriture conforme au mode d'alimentation d'un ascète en observance. L'absence de dramatisation de la mère face à cette situation s'explique par le fait qu'elle n'en est nullement affectée : ils sont des ascètes pāśupata, leur nourriture vient donc de Śiva¹⁷⁴. Présenter une mère désolée de ne pouvoir donner du lait à son fils serait contraire à l'intention narrative du récit. Elle ne fait que montrer le bon chemin à son fils submergé de souffrances (SP34.69).

Les spécificités des points **3**, **4a** et **4b** sont cohérentes avec une interprétation pāśupata du récit : le lait bu est le reste d'un sacrifice au feu, sacrifice qu'Upamanyu ne peut vivre avec sa mère, puisque tous deux sont des ascètes pāśupata ; le lait artificiel est conforme à l'alimentation pāśupata, ce qui ne génère aucune culpabilisation de la mère d'Upamanyu ; enfin, s'ils ne peuvent avoir de lait, c'est bien par leur statut d'ascètes, qui doit être compris comme des ascètes pāśupata qui rejettent le sacrifice au feu. Ensuite, si la mère n'explique pas l'ascèse à son fils (**point 4c**), c'est qu'elle n'a pas besoin de le faire. Son fils sait parfaitement comment atteindre Śiva. Son ascèse, comme on l'a vu, fait écho à celle de la déesse (SP34.70-72).

Cette parfaite connaissance de la procédure explique d'ailleurs le ton arrogant et la vivacité des dialogues qui émaillent le test de dévotion. Je rejoins BAKKER et al. (2014) sur l'idée que les auteurs du SP se jouent de leurs auditeurs dans ce récit, mais, contrairement aux auteurs du vol.2B, je considère que ce badinage est un clin d'œil destiné à l'auditeur averti. Celui qui ne comprend pas les références internes, verra en Upamanyu un être parfaitement arrogant et provocateur. Celui qui lit entre les lignes, saisira que le message de la légende d'Upamanyu révèle, une fois de plus, la supériorité de la voie pāśupata.

En effet, le test de dévotion se déroule suivant plusieurs étapes : l'apparition de Śiva déguisé tout d'abord en Śakra, puis Rudra, suivi de Śiva sous l'apparence de Brahmā pour, enfin, aboutir à la vision de Śiva¹⁷⁵. Un

tions de ce terme, on pourra se reporter à l'article de HARA (1977).

173. Sur ce point, voir PS2.10-11 et son commentaire par SASTRI (1940), p.63-64. On pourra également consulter HARA (2002), p.47-55.

174. Les propos de la mère ne présentent aucun affect, seulement des faits (SP34.68) :

vatsa kṣīraṃ kuto 'smākaṃ kutaś cānnaṃ tapasvinām |
ārādhaya mahādevaṃ sa te sarvaṃ pradāsyati || 68

Mon enfant, d'où vient le lait et d'où vient la nourriture pour nous qui sommes des ascètes ? Après avoir satisfait Mahādeva [Śiva], celui-ci te donnera tout cela.

175. BAROIS (2009), p.291, perçoit la transcendance qu'implique le triple test : « The SP

lecteur ou un auditeur attentif notera que ces personnages ont été précédemment mentionnés et il connaîtra le statut ou la valeur de ceux-ci dans la mythologie du SP, qui est, selon mon hypothèse, dérivée de la doctrine pāśupata. Dans celle-ci, Śakra (Indra) est considéré comme le premier dieu à avoir atteint la fin des souffrances. Cette information contenue dans le *sūtra* PS4.10 a été sous-entendue dans l’histoire de Śakti¹⁷⁶. En tant que premier dieu pāśupata, il est égal à Śiva, mais sa vision ou une faveur de lui ne vaut pas celle de Śiva.

De là, l’épithète utilisée par Upamanyu pour s’adresser à Śakra – Sadasatpati en SP34.80b – est des plus étonnantes. BAKKER et al. (2014) ont relevé en note 237 p.71 qu’habituellement cette épithète est destinée à Śiva et qu’on la retrouve au sein du PABh¹⁷⁷. Ils analysent cette adresse d’Upamanyu à Śakra comme une attitude condescendante. Si l’on se place dans une conception pāśupata, il n’en est rien : Upamanyu, comme l’auditeur averti, sait que Śakra est aussi une manifestation de Śiva ; en s’adressant à lui avec une épithète désignant Śiva, Upamanyu signifie au dieu (et à l’auditeur), qu’il sait que les dieux contenus en Śiva et qu’Indra a été initié et qu’il sait que, Śiva étant cause universelle, la fin des souffrances ne peut être obtenue que par sa grâce. Plutôt que la condescendance, l’attitude d’Upamanyu révèle l’assurance et la clairvoyance de l’ascète pāśupata. D’ailleurs, Śiva sous l’apparence de Śakra s’adresse à son dévot en tant que meilleur des *vipra* (SP34.78 et 80), ce qui est bien une reconnaissance de son statut d’ascète qui mérite la fin des souffrances. Si le passage prend un ton distrayant, c’est que le dieu et son dévot jouent tous les deux : Śiva à ne pas se révéler sous sa véritable apparence et Upamanyu à accepter d’attendre de le voir sous son vrai jour.

Quand Śakra-Śiva évoque sa relation avec le père d’Upamanyu et qu’il lui révèle que cette amitié fait d’Upamanyu véritablement son fils, il se trahit en tant que Śiva (SP34.80-81). En entendant ces propos, Upamanyu, sachant son père ascète pāśupata, comprend que ce n’est pas Śakra qui se tient devant lui, mais Śiva. Comme Śiva lui assure que son père lui est cher et

puts Upamanyu to a triple test which emphasizes the existence of a form of Śiva that transcends the entire pantheon, including Rudra. ». Mais ses propos révèlent qu’elle ne considère pas le texte dans son contexte, comme pour le jeu de miroir entre la description de l’ascèse de la déesse et celle d’Upamanyu, elle passe à côté des références internes qui conduisent au choix de ces personnages en particulier.

176. Voir p.220.

177. BAKKER et al. (2014), note 237 p.71, au sujet de Sadasatpati :

Cf. SP 25.1, SP 33.96, and SP 34.80, where this epithet is used for Śiva (also in MBh 13.17.63). In MBh 14 App. 1 No. 4 l. 1537 the epithet (*sadasaspati*) is used for Viṣṇu. Minoru Hara conjectures *sadasatpatim* (for *sadasaspatim*) in the introductory *praśaṃsā* (1) of Kauṇḍinya’s *Pañcārthabhāṣya* 1.1. In the present context the use of this epithet by Upamanyu to address a lower god like Indra may be part of his condescending tone towards Indra.

qu'Upamanyu est pour cette raison véritablement son fils, Upamanyu sait que son père a atteint la fin des souffrances et est devenu un second Śiva. Selon le transfert des mérites, cette mention du père signale à Upamanyu qu'il obtiendra, lui aussi, la grâce divine.

Les dernières paroles qu'échangent Śakra-Śiva et Upamanyu sont un ultime clin d'œil en direction d'Upamanyu et de l'auditeur : Śakra-Śiva exprime à Upamanyu ses doutes sur l'obtention d'une faveur de la part de Rudra et termine en lui disant de se souvenir de lui. En réalité, Śiva prévient son dévot que Rudra n'est pas celui qui donne des faveurs. Son conseil donné – se souvenir de lui – signifie qu'Upamanyu doit se souvenir de lui en tant que Śiva, et non en tant que Śakra. L'auditeur ou le lecteur connaît cette véritable identité du dieu et doit comprendre qu'Upamanyu l'a découverte, sinon les propos du dieu paraissent incohérents. Au vu des précédents échanges (l'épithète Sadasatpati et la mention du père), l'auditeur ou le lecteur déduit qu'Upamanyu a perçu Śiva sous son déguisement et qu'il sait très bien qui lui offrira une grâce et de qui il devra se souvenir. Le conseil de Śakra-Śiva indique, en outre, à Upamanyu l'activité pour atteindre l'union telle qu'elle est décrite dans le *sūtra* PS5.34. Cette activité est désignée par Kauṇḍinya (SASTRI (1940), p.130) comme l'un des moyens d'obtention du but ultime :

*vāso dhyānam akhilakaraṇanīrodhas tathā smṛtiś caiva |
prasāda iti copāyā vijñeyāḥ pañca pañcārthe ||*

Le lieu de résidence, la méditation, la suppression de tous les sens, le souvenir ainsi que la grâce, ce sont les cinq [moyens] dans le système des cinq principes.¹⁷⁸

Ainsi ce premier dialogue très particulier du test de la dévotion d'Upamanyu, dialogue propre à la version du SP, peut avoir une portée dogmatique pāsupata : on y rappelle que Śiva peut prendre toutes les formes souhaitées, que tout peut être sa manifestation, qu'il est la cause universelle, que la fin des souffrances ne peut être accordée que par sa grâce et que cela passe par l'activité du souvenir, *smṛti*.

Le second personnage qui intervient est Rudra, dont l'apparition a aussi été narrée dans le SP. Selon le récit du chapitre SP4, Rudra est issu du *tejas* de Śiva, lorsque Brahmā, désireux d'un fils, entreprenait un sacrifice¹⁷⁹ : Rudra est un second Śiva, hiérarchiquement supérieur à Indra, mais n'est pas Śiva lui-même, ce n'est qu'une manifestation de la divinité. D'ailleurs, le vers SP34.85 considère Rudra comme une forme indépendante de Śiva, une manifestation. Cette apparition est donc différente de celle qui la pré-

178. CHAKRABORTI (1970), p.175, propose la traduction suivante : « Residence, means, control of all the senses, remembrance and grace – these are the five means for five ends. ». La traduction de HARA (1966) ne supplée pas le terme « moyen » pour ce vers, mais la lecture de l'intégralité de sa traduction le sous-entend (voir HARA (1966), p.426-426).

179. Pour l'analyse de ce récit, voir 6.2.3, p.189.

cède et de celle qui la suit, où Śiva prend l'apparence de quelqu'un d'autre. Upamanyu s'adresse à Rudra en tant que manifestation de Śiva et sollicite de lui une source de subsistance dépendante d'aucune autre source. Cette demande est en soi une requête proprement pāśupata. En effet, l'observance pāśupata requiert des modes de subsistance spécifiques à chacune de ces étapes, mais tous ces modes répondent à la même exigence : l'absence de faute, de violence, de vol dans l'obtention de la nourriture. Par cette exigence, les pāśupata dépendent de la société et des autres : Upamanyu, par sa demande spécifique, sollicite un mode de subsistance conforme à la doctrine, mais qui va au-delà de l'observance, ce qui revient à une demande de salut pāśupata. La réponse de Rudra, en suggérant de choisir de l'herbe comme source de nourriture, est un test : se nourrir d'herbe, tel un taureau, peut évoquer le stade initiatique (PS5.18), lors duquel aucune faute n'en est une (PS5.20). Si Upamanyu accepte, il n'atteindra pas le stade ultime. Upamanyu suit alors le conseil donné précédemment et se souvient de Śiva, en rappelant à Rudra que son ascèse est dirigée vers la divinité et qu'il attend sa grâce (SP34.91). Ce deuxième dialogue est donc un nouveau test de la dévotion d'Upamanyu envers Śiva, test réussi grâce à la clairvoyance d'Upamanyu qui a appliqué les conseils donnés par Śakra-Śiva. L'ensemble de ce dialogue rappelle une vérité fondamentale de la doctrine pāśupata : tout dépend de la grâce de Śiva. Rudra n'est pas celui qui offre les faveurs, comme cela avait été annoncé par Śakra-Śiva.

C'est cette vérité fondamentale – tout dépend de la grâce de Śiva – qui va constituer le troisième test de dévotion. Pour cela, Śiva prendra l'apparence de Brahmā, son fils premier né dont la mythologie a aussi été narrée précédemment dans le SP. Provoqué par les paroles de Brahmā-Śiva qui lui font entrevoir la possibilité que, si tout dépend de la grâce de Śiva, celui-ci peut très bien ne rien lui offrir (SP34.99), Upamanyu doit réaliser la dernière étape avant l'union, c'est-à-dire celle de se couper de tout le réseau des causes et des effets (PS5.36) et accepter Śiva comme cause universelle. Brahmā-Śiva teste sa capacité à ne plus rien désirer, en lui offrant le pouvoir de création, la nature de Sura, l'immortalité ou de devenir Indra, Soma ou Viṣṇu. La réponse d'Upamanyu (SP34.100-103) est diaprée d'éléments de doctrine pāśupata :

- il mentionne que tout dépend de Śiva, idée exprimée dans le *sūtra* PS5.40.
- il désigne Śiva comme *īśvaraḥ sarvabhūtānām*, ce qui n'est autre que la citation du *sūtra* PS5.43.
- il rappelle que Śiva agence les effets comme bon lui semble, concept fondamental de la doctrine que l'on trouve exprimé dans l'ensemble du PABh, et plus particulièrement dans le *sūtra* PS1.44.
- il mentionne l'état de *paśu*, terme spécifiquement pāśupata.

- en refusant la faveur de Brahmā, il rend effectif le *sūtra* PS5.44 qui établit la supériorité de Śiva sur Brahmā.

Enfin, par cet ultime test, Upamanyu se révèle tel que Brahmā-Śiva le désigne « celui qui possède la grande connaissance », *mahāprajñā* (SP34.94) : par son intellect (PS5.36 *buddhyā*), il coupe la racine des désirs (PS5.35) pour pouvoir se donner complètement à Śiva. Il a atteint l'indifférence totale, l'absence d'anxiété, il est véritablement *vītaśokaḥ* dans le sens qu'en donne Kauṇḍinya¹⁸⁰.

À la fin de ce discours émaillé d'enseignements pāsupata, lorsque Brahmā réitère son offre, l'attitude d'Upamanyu est des plus éloquente : il fixe complètement son esprit sur Īśana et demeure silencieux (SP34.105). Il accomplit alors ce qui est prescrit dans les *sūtra* PS5.38 et PS5.39, afin de devenir *apramāḍī* et obtenir la fin des souffrances (PS5.40).

Si les propos de Brahmā-Śiva frisent le sacrilège dans ce dernier test, c'est pour réaffirmer la toute-puissance de Śiva. L'histoire illustre la capacité du dévot à être au-delà de tout désir et à ne plus aspirer qu'à une seule chose : l'union avec Śiva. Śiva étant tout, cette union peut être l'enfer, l'état de *paśu* ou n'importe quelle autre chose, elle sera union. À la fin du test de dévotion mené par Śiva, Upamanyu ne désire rien d'autre que Śiva, il n'a plus cure d'avoir du lait. La conclusion du récit exprime clairement cette idée : c'est bien Śiva qui a libéré Upamanyu de sa rage de lait.

7.3.4 La sublimation des désirs

Dès lors, la légende d'Upamanyu n'est pas un simple badinage divertissant, ni un interlude encensant les pouvoirs de l'ascèse. Elle est bien plus que ça : elle explicite la sublimation de tous les désirs, y compris celui de la grâce de Śiva, dernière étape pour atteindre la fin des souffrances. Ce récit n'est certes pas dénué d'humour, mais s'il l'est, c'est parce qu'il joue sur des références internes au chapitre et à l'œuvre toute entière que l'auditeur est capable de saisir, de même que les enseignements pāsupata qu'il distille dans le test de dévotion. Le sens et le message de la légende d'Upamanyu dans le SP sont donc indissociables de son intratextualité et de son intertextualité avec les PS et son PABh. Sans ce prisme pāsupata, le fait que la mère ne puisse pas donner de lait à son fils, son absence de remord sur ce fait, la raison pour laquelle elle présente un mélange d'eau et de graines, son incitation à obtenir la grâce de Śiva apparaissent comme des détails bien superflus et n'ont pas de sens. Or ce sont eux qui font de cette version une réécriture de la légende d'Upamanyu dans le SP. Nier la valeur de ces détails serait n'attribuer aucune valeur à la réécriture. Elle serait une simple redite. Dans la version du SP, ces détails sont justement ceux qui invitent à relire

180. Voir le commentaire du *sūtra* PS5.39, SASTRI (1940), p.140, traduction HARA (1966), p.448-449.

le texte pour lui donner du sens. Sans être un auditeur ou un lecteur versé dans la doctrine pāsupata, l'épithète Sadasatpati pour s'adresser à Śakra est inappropriée ; la mention de l'amitié de Śakra avec le père d'Upamanyu et la relation filiale qui en découle entrent en conflit avec celle statuée par Śiva lors de son apparition finale ; le conseil de Śakra de se souvenir de lui reste sans suite ; on ne pourrait expliquer pourquoi Rudra ne peut offrir à Upamanyu une source indépendante de nourriture, ni pourquoi Upamanyu refuse les faveurs de Brahmā alors que Rudra ne lui a rien offert. L'ensemble du récit serait parfaitement incohérent et l'insertion de ces variantes serait parfaitement incongrue.

En contextualisant les spécificités de la légende dans le SP, celles-ci prennent tout leur sens. Ainsi une légende, même si elle se présente avec une structure narrative commune dans différentes œuvres, ne peut être comprise que par ses spécificités et ce qu'elles apportent dans le contexte dans lequel elles s'insèrent. En ne s'attardant que sur l'aspect dévotionnel qu'expriment certaines versions de la légende, sans comprendre le message spécifique de chacune des réécritures du récit, BAROIS (2009), p.298-299, pose une hypothétique origine de la légende dans le sud de l'Inde. Elle voit dans la filiation proposée entre le sage et le couple divin un indice supplémentaire de la proximité du récit avec la tradition des saints śivaïtes du sud. Alors qu'elle reconnaît l'existence de matériel pāsupata dans le *Liṅgapurāṇa* et la *Vāyavīsaṃhitā* du *Śivapurāṇa*, elle interprète l'adoption d'Upamanyu par le couple divin dans ces deux sources comme une preuve des liens qu'entretient la légende avec le courant dévotionnel tamoul. Selon moi, cette adoption découlerait, non pas d'une influence du courant dévotionnel, mais plutôt d'une origine pāsupata du récit. Si, à partir de l'étude de BAROIS (2009), on considère le noyau irréductible de la légende, c'est-à-dire ce que toutes les versions ont de commun, on trouve les éléments suivants :

1. La mère affirme que tout dépend de la grâce de Śiva.
2. Upamanyu reçoit un océan de lait.
3. Une relation filiale est établie entre le dieu et Upamanyu.

Le premier élément est l'expression de l'essence du śivaïsme en général, et de fait, de la doctrine pāsupata. Cette essence est mise en scène dans la version du SP par le fait qu'Upamanyu s'en remet, tout entier, au bon vouloir du dieu. Le deuxième élément fait pleinement écho au récit de Nandin qui reçoit un paradis en même temps que la fin des souffrances. L'étude de l'histoire de Nandin a révélé que le don d'un paradis était une nouveauté doctrinale introduite dans le SP ¹⁸¹. Enfin, toujours grâce la résonance que l'histoire de Nandin et celle d'Upamanyu entretiennent, le troisième élément – la relation filiale entre Śiva et Upamanyu – semble être une autre conséquence de l'atteinte du statut de *mahāgaṇapati* : Śiva, lorsqu'il gracie un de ses dévots,

181. Voir p.257.

l'appelle fils. La relation filiale qui découle du statut de *mahāgaṇapati* a été mise en scène dans l'histoire de Nandin, où le dieu et la déesse l'adoptent¹⁸². Dans la version du SP de la légende d'Upamanyu, il n'y a pas d'adoption de la déesse pour des raisons de cohérence narrative¹⁸³, mais le statut de fils de Śiva pour l'ascète accompli est établi deux fois : la première par Śakra-Śiva et la seconde par Śiva lors de la grâce suprême (SP34.109). Il n'est donc pas étonnant que cette adoption soit mise en scène dans deux *purāṇa* contenant du matériel pāśupata, le *Liṅgapurāṇa* et la *Vāyavīsamhitā* du *Śivapurāṇa*.

Ce noyau irréductible représente les paramètres dont les auteurs de *purāṇa* ne peuvent faire l'économie, les contraintes narratives initiales. À partir de ces contraintes, ils réécrivent toutes sortes de détails pour infléchir ou détourner le message initial et le faire coïncider avec leurs propres intentions. Or ce noyau invite plutôt à lire un message pāśupata dans la légende d'Upamanyu, plutôt qu'une légende issue de la bhakti émotionnelle ou du courant dévotionnel tamoul. Ainsi, au lieu de désigner la bhakti émotionnelle ou le courant dévotionnel tamoul comme le milieu d'origine de la légende, je suggère de les considérer comme une clé d'interprétation pouvant expliquer les spécificités de la légende d'Upamanyu dans certaines de ces versions. En définissant dans quel milieu la légende a été réécrite, il sera possible de donner une cohérence à sa réécriture, où chacune des spécificités convergera vers un même message.

Ainsi, bien que la légende d'Upamanyu ne comportait pas de mention du désir de paternité, il est apparu que celle-ci appartenait bien à l'ensemble de la mythologie pāśupata lisible dans le SP. Par les références intra et intertextuelles, les auteurs du SP poursuivent leur entreprise didactique et dogmatique pāśupata, d'abord en répétant des principes fondamentaux de la doctrine, ensuite, en récapitulant une nouvelle fois les bénéfices de l'obtention de la fin des souffrances, augmentés du transfert aux proches et de la nouveauté doctrinale de l'acquisition d'un paradis, et enfin, en mettant en scène la dernière étape de l'observance : la sublimation de tous les désirs.

7.4 Une nouvelle définition du véritable fils

Après ce récit, débute le cycle du Naraka qui commence avec l'histoire de Sukeśa au chapitre SP35 et se clôt au vers SP52.25. Il est suivi dans les vers SP52.26-131 d'une histoire particulière, celle de Kāṣṭhakūṭa. Bien que le découpage en cycles narratifs puisse se justifier, il a pour inconvénient de dissocier des histoires dont les thématiques sont communes¹⁸⁴. Ainsi,

182. Se reporter aux pages 259 et suivantes pour l'analyse de ce passage.

183. La déesse est elle-même en train de pratiquer l'ascèse, elle ne peut donc se présenter au dévot avec son époux, comme cela a été le cas pour Nandin.

184. Pour une vision du découpage du SP en cycles narratifs, voir l'annexe F, p.806. Les problèmes engendrés par le découpage en cycles narratifs concernant le *Vārāṇasīmāhātmya*, le cycle du Vahāna et le cycle de Naraka seront également évoqués au point 8.5.1,

l'histoire de Kāṣṭhakūṭa, qui sauve ses parents de la mort, fait écho à celle de Sukeśa, qui, non content d'avoir sauver ses ancêtres des enfers, parvient à libérer tous les habitants des enfers. Ces deux histoires étant propres au SP, leur analyse ne comportera pas de comparaisons avec d'autres versions ¹⁸⁵.

L'histoire de Sukeśa et celle de Kāṣṭhakūṭa mettent en exergue la fonction sotériologique du fils. Comme on l'a déjà évoqué plus tôt, le fait que le SP clame haut et fort que seul un véritable fils sauve son père des enfers, donne l'apparence d'une œuvre parfaitement orthodoxe, qui poursuivrait l'idéologie brahmanique de la dette congénitale. BAKKER et al. (2014), note 374 p 104, pointent une possible incohérence dogmatique du SP entre le vers SP52.4 et le vers SP158.10, puisque, dans le premier, il est affirmé qu'avec un *satputra*, on ne peut tomber aux enfers, et que, dans le second, il est soutenu que le seul *satputra* capable de sauver le père est un arbre adopté ¹⁸⁶. De la compréhension de ce que recouvre la notion de véritable fils *satputra* dépend donc la cohérence dogmatique entre les histoires de Sukeśa et Kāṣṭhakūṭa, exemples de fils sauveur, et l'enseignement de Śiva prodigué à la déesse au chapitre SP158.

Le contenu des chapitres consacrés aux enfers (SP37-52) a, en outre, conduit à attribuer au SP plusieurs auteurs d'obédiences différentes. Ainsi BAKKER et al. (2014) attribuent la rédaction de ces chapitres à un groupe de brahmanes *smārta*, supposition réaffirmée par BAKKER (2014) ¹⁸⁷. L'or-

p.378.

185. Aucun parallèle de l'histoire de Sukeśa n'est mentionné par BAKKER et al. (2014), alors que MANI (1975) donne deux références sous l'entrée Sukeśa : l'*Uttarakāṇḍa* du *Rāmāyaṇa* et le chapitre 15 du *Vāmanapurāṇa*. Il existe de façon incontestable un lien de parenté entre l'histoire de Sukeśa narrée dans le SP et celle du *rākṣasa* Sukeśi racontée dans les chapitres 11 à 15 du *Vāmanapurāṇa*, puisque Sukeśi y est un dévot puissant de Śiva ayant obtenu du dieu invincibilité et invulnérabilité, ainsi qu'une cité mobile (chapitre 11.5). Mais, dans la version du *Vāmanapurāṇa*, ce personnage est un démon. Cette qualité permet d'introduire tout un discours doctrinal comprenant la description des enfers. Le nom du personnage, la grâce de Śiva et la description des enfers constituent les points communs entre ces deux récits. Dans les sections 4 et 5 de l'*Uttarakāṇḍa* du *Rāmāyaṇa*, Sukeśa est un fils de démon adopté par Śiva et Pārvatī, qui en a reçu des faveurs. Son mode de vie ascétique inspirera ses fils qui deviendront des démons puissants mettant en péril l'équilibre du monde. Les liens existants entre ce récit et celui du SP sont le nom du personnage, le fait qu'il ait obtenu des faveurs de Śiva et de Pārvatī et son adoption par le couple divin. Au vu de ces minces parallèles, je n'ai pas jugé utile pour la teneur de mon propos de mener une comparaison entre ces récits et celui du SP.

186. Sur ce sujet, on pourra se reporter à la note 15, p.727.

187. L'argumentation de BAKKER et al. (2014), p.10, est la suivante :

These chapters on hells do not seem to stem from the Pāśupata environment to which we believe the composers of the *Skandapurāṇa* themselves belonged. Their origin may rather be sought in a more orthodox, Smārta milieu. As support for this supposition we may mention in particular SP 46.10b, which lists one who is attached to the cremation ground among those who go to the Raurava hell. It seems hard to imagine that an author with a Pāśupata affiliation would have written this, in particular in the light of the positive references to cremation ground asceticism in other parts of the text.

thodoxie de ces chapitres, tout comme l'affirmation que seul le véritable fils sauve, semblent aller à l'encontre de la coloration pāśupata que j'attribue au SP et de la cohérence dogmatique de l'œuvre dans son ensemble.

Les précédentes tentatives d'exégèses de la cosmogonie, du cycle de Vasiṣṭha ou encore du cycle de Nandin, ont mis en exergue le fait que la croyance védique en la dette congénitale est acceptée mais perd son caractère perpétuel par l'obtention d'une forme de salut conforme à celui exposé dans les PS et leur PABh et pāśupata, qui permet de sauver ses ancêtres définitivement grâce à l'acquisition d'un paradis. Par conséquent, je propose, à nouveau, de voir comment les deux histoires qui encadrent les chapitres consacrés aux enfers pourraient être empreints d'une coloration pāśupata et contribuer à expliciter sa doctrine, ainsi que d'évaluer la possibilité que les chapitres infernaux participent à la cohérence dogmatique de l'ensemble de l'œuvre.

7.4.1 Sukeśa, l'exemple du *satputra* (SP35)

Le sauvetage des ancêtres par Sukeśa SP35

L'histoire de Sukeśa a été brièvement résumée dans les vers SP11.1-18¹⁸⁸ et est, pour les auditeurs du SP, une histoire attendue et partiellement connue. Ces derniers connaissent l'issue de l'histoire – le sauvetage réussi des ancêtres –, mais ignorent comment Sukeśa y est parvenu. Comme sa première occurrence au chapitre SP11 a servi de cadre d'introduction de la naissance de la déesse comme fille de Himavat, les auditeurs s'attendent à ce que Sukeśa, sollicité par ses ancêtres, engendre un fils. L'écart entre cette attente et le déroulement de l'histoire est, pour les auditeurs, une véritable surprise. La mise en scène du sauvetage des ancêtres de Sukeśa n'est donc

In general it is non-orthodox behaviour and knowledge that is condemned in these chapters, while there is comparatively little that reflects distinct Śaiva values. Why, one might be tempted to ask, does one not go to hell for acts like desecrating a liṅga or the like? The style of the Sanskrit text is also markedly different, with its lack of the *Skandapurāṇa*'s characteristic humour and spirit.

Les propos de BAKKER (2014), p.9, sont les suivants :

The declaration of the Sāṃkhya as a false doctrine seems, therefore, to be out of place, and may be seen as an indication that the chapters on the thirteen hells (SP 37-51) have a non-Pāśupata background. Fascination with hell was to become a regular feature of texts belonging to the Śaiva Siddhānta corpus, in which the concept of basic hells prevails. The *Skandapurāṇa*'s representation is closer to the hell descriptions that are found in the Śivadharma corpus, a collection of texts that was intended for the Māheśvaras at large, and of which the nucleus is generally conceived of as predating the Śaiva Siddhānta.

188. Pour un résumé de ce passage, on pourra consulter l'appendice I, p.832.

pas sans importance. Par conséquent, je résumerai ici le chapitre SP35, afin de l'analyser ensuite au travers des prescriptions pāsupata.

Le brahmane dont il va être question est issu de la lignée de Vasiṣṭha (SP35.3a). Son activité est celle du pèlerinage (SP35.3c). Il est appelé *vipra* (SP35.5a). Effrayé par un tigre, il entre dans une forêt terrifiante et inhabitée (*aṭavīm prāṇivarjitām* SP35.5d). Là, il y voit des hommes suspendus à une touffe d'herbe et leur demande leur identité. Ces derniers lui répondent qu'ils sont ses ancêtres suspendus ici dans cet enfer et ajoutent (SP35.9) :

*putrān icchanti manuḥjās tārāyīṣyanti naś tv ime |
narakād iti sa tvaṃ naḥ pātayīṣyasi duḥkhitān || 9*

Les hommes désirent des fils pensant « ils nous sauveront de l'enfer ». Tu es ce fils et tu nous laisses tomber, malheureux que nous sommes.

À cela, le brahmane rétorque qu'ils pourront se sauver de ce lieu grâce à tous les actes méritoires qu'il a faits depuis sa naissance et grâce au *tapas* accumulé lors de ses pèlerinages (SP35.10). Les ancêtres répondent qu'ils ne peuvent être sauvés ni par la puissance de son ascèse, ni par aucun sacrifice, ni par aucun autre moyen : le brahmane doit engendrer un descendant pourvu de qualités et de *tapas* (SP35.11-12). Le *vipra* les informe qu'il ne renoncera pas à son vœu de chasteté, mais leur assure qu'il les sauvera (SP35.13). Il les sortira de leur souffrance (*duḥkha*) et prendra refuge en Rudra (SP35.14). Ce deux fois né entreprend alors une ascèse lors de laquelle il ne se nourrit que d'air (*vāyubhakṣaḥ*), devient semblable à un morceau de bois, à une motte de terre ou à une pierre (*kāṣṭhaloṣṭhopalībhūtaḥ*), et retient sa respiration (SP35.15). Après avoir placé son esprit en Rudra, immobile, parfaitement absorbé, il se tient sous le ciel en murmurant des « Rudra » en son cœur (SP35.16). Au bout d'un mois, un terrible orage au son terrifiant et insupportable éclate détruisant toutes les créatures (SP35.17). Il le subit sans ressentir ni souffrance physique, ni souffrance mentale (SP35.18). Au septième mois, le dieu lui apparaît sous l'apparence de Viṣṇu et dit à ce meilleur des deux fois nés : « Je suis satisfait de toi et tu m'es cher grâce à ton *tapas*, ô toi qui es vertueux, choisis le vœu de ton choix, ô *viprarṣi* » (SP35.20). Sukéśa répond alors qu'il ne désire que la faveur de Śaṃkara (SP35.21). Viṣṇu lui rétorque que même les dieux ne peuvent voir Hara, cela est donc encore moins possible pour un homme (SP35.22). Sukeśa ajoute que ce soit une bonne ou une mauvaise chose, peu importe, il ne souhaite qu'un vœu de Śaṃkara. Puisque même les dieux, y compris Viṣṇu, doivent l'honorer, c'est bien qu'il est le meilleur (SP35.23-24). Le bienheureux Hara, constatant la détermination de celui-ci, abandonne l'apparence de Viṣṇu, lui apparaît et lui dit (SP35.25) :

*tasya taṃ niścayaṃ jñātvā tutoṣa bhagavān haraḥ |
uvāca caīnaṃ viprendra gaṇapo me bhavākṣayaḥ || 25
amaro jarayā tyaktaḥ sarvaduḥkhavivarjitaḥ |*

aiśvaryeṇa ca saṃyuktaḥ priyo mama puraḥsaraḥ || 26
idaṃ ca matkṛtaṃ divyaṃ trikūṭaṃ nāma parvatam |
bhavanaiḥ kāñcanair yuktaṃ kāmagaṃ te dadāmy aham || 27
yeṣāṃ kṛte ca tvaṃ putra mām toṣayitum udyataḥ |
te ceme pītarāḥ sarve suputreṇa tvayānagha |
tāritā narakād ghorād gaṇeśatvam upasthitāḥ || 28
kiṃkarās te bhaviṣyanti nityaṃ duḥkhavivarjitāḥ |
gaṇeśvarās tavaiveme bhaviṣyanti vaśānugāḥ || 29
sukeśa iti nāmnā ca prathītas tvaṃ bhaviṣyasi |
sadā cāṣṭagaṇaiśvaryasamāyuktaś cariṣyasi || 30

Ô meilleur des *vīpra*, sois mon *gaṇapa* indestructible, immortel, sans vieillesse, exempt de toutes les souffrances, pourvu de souveraineté, cher parmi mes gens, et ce mont divin nommé Trikūṭa créé par mes soins, pourvu de demeures dorées, se mouvant à volonté, je te le donne. Ceux pour lesquels tu as ainsi agi afin de les satisfaire, toi en tant que bon fils, tous ces pères, ô être sans péché, seront sauvés du terrible enfer et seront élevés au statut de *gaṇeśa*. Ils deviendront pour toujours tes serviteurs dépourvus de souffrances, ils seront tes *gaṇeśvara*, allant où bon leur semble. Et, quant à toi, tu seras connu sous le nom de Sukeśa et tu vivras toujours en étant en pleine possession de ces huit qualités ¹⁸⁹.

Sukeśa, voyant ses ancêtres sauvés de l'enfer et élevés au statut de *gaṇeśvara*, réjoui, s'adresse respectueusement à Maheśvara (SP35.31-32) : « ô seigneur, le statut de *gaṇapa*, la souveraineté, l'immortalité, l'impérissabilité, ainsi que l'absence de vieillesse ont été obtenus ; mes pères ont été sauvés et sont devenus des *gaṇapa* ; par ta grâce, j'ai obtenu une montagne qui se meut à volonté. Je souhaite que toi Mahādeva, avec Umā et les *pravareśvara*, vous soyez toujours visibles et bienveillants » (SP35.33-35). Tout ceci est accordé.

Sukeśa, le véritable fils

L'entrée en matière du récit invite immédiatement à une lecture interprétée des événements. En effet, dès le début, l'auditeur apprend que le

189. Je considère que les huit qualités sont celles énoncées dans cette grâce, à savoir le statut de *gaṇapa*, l'indestructibilité, l'immortalité, l'absence de vieillesse, l'absence de souffrances, la souveraineté, posséder le paradis Trikūṭa, ainsi qu'une suite de *gaṇeśa*. Sept de ces qualités sont reprises dans les propos de Sukeśa aux vers SP35.33-35. La seule non évoquée est l'absence de souffrances, cette omission s'explique aisément par l'expression de sa joie dans le vers introduisant ce discours (SP35.32). La racine choisie pour exprimer cette joie, et donc cette absence de souffrances, est *hr̥ṣ-*, racine utilisée aussi dans le *sūtra* PS2.12. Par conséquent, mon interprétation du terme *aṣṭagaṇa-* diffère de celle proposée dans la synopsis du chapitre SP35 par BAKKER et al. (2014) et de celle donnée p.198-199 dans BAKKER and ISAACSON (2004).

brahmane dont il va être question est issu de la lignée de Vasiṣṭha et que c'est un *vipra*. Or l'histoire de cette lignée impérissable a été exposée plus tôt et ses principaux protagonistes se sont révélés être des dévots favorisés par la grâce de Śiva, dont le parcours reflète potentiellement des prescriptions pāsupata¹⁹⁰. Le terme *vipra* est fortement connoté dans les PS et leur PABh, selon lesquels Śiva est un *vipra* et seuls les *vipra* peuvent atteindre le but ultime. Ces deux détails peuvent être considérés comme les indices déclencheurs d'une lecture seconde et créent un horizon d'attente en préparant les auditeurs à un autre dénouement que la conception d'un fils pour atteindre le salut. L'activité de ce *vipra* est celle du pèlerinage : elle pourrait être interprétée comme conforme au *sūtra* PS3.5. Il respecte, en outre, le vœu de célibat, commandement prescrit par la doctrine¹⁹¹. Évidemment ce vœu de célibat n'est pas une exclusivité des ascètes pāsupata. Ces premiers éléments pris un par un ne donnent pas spécifiquement la preuve d'une obéissance pāsupata du récit, mais une fois encore, leur accumulation autorise à lire l'histoire de ce brahmane comme celle d'un aspirant pāsupata.

La peur du tigre est le déclencheur de la suite du récit (SP35.4). Or cette peur peut être vue comme une référence interne : elle rappelle celle des dieux qui se réfugient dans un tas de cendres et réalisent alors le *pāsupata-vrata* dans le chapitre SP32, récit dont la coloration pāsupata ne peut être niée. Par parallélisme, la peur du dieux qui permet la réalisation du *pāsupata-vrata* suggère que cette peur permettra aussi la réalisation de l'observance pāsupata. De fait, l'entrée dans la forêt vidée de ses habitants suggère l'entrée en troisième phase (PS5.9). Or la description de l'ascèse accomplie par Sukeśa semble correspondre point par point à ce qu'exige l'union :

SP35.19 :

- il accomplit celle-ci durant six mois, ce qui correspond au *sūtra* PS5.12 (*ṣaṅmāsān nityayuktasya*) ;

SP35.16 :

- lors de celle-ci, il est constamment uni avec le dieu (PS5.10 *devanityaḥ*)
- il le porte en son cœur (PS5.25 *hṛdi kurvīta dhāraṇām*) ;
- il a passé son temps à murmurer, ce que prescrivent les *sūtra* PS5.21 et PS5.22 ;

SP35.18 :

- il a complètement conquis ses sens (PS5.11 *jitendriyaḥ*), puisqu'il n'a même pas sourcillé pendant l'orage ;
- il a donc été capable de se comporter tel que le prescrivent le *sūtra* PS5.18 et son commentaire par Kauṇḍinya (*godharmā mṛgadharmā vā*) ;

190. Sur la lecture du cycle de Vasiṣṭha comme une explicitation du dogme pāsupata, voir 7.1.4, p.215.

191. Sur ce point, voir le commentaire de SASTRI (1940), p.19-21.

SP35.22-24 :

- par le test passé, il a montré que Śaṃkara était le plus grand et le seul à devoir être propitié, ce qu'affirme le *sūtra* PS5.26 (*rṣir vipro mahān eṣaḥ*);
- il rappelle que les dieux sont contenus en Śiva, puisqu'eux aussi doivent le propitier (PS2.11 *ubhayaṃ tu rudre devāḥ pitaraś ca*);
- en affirmant que sa demande peut aussi bien être heureuse ou malheureuse (SP35.23), il montre qu'aucun acte ne peut l'entâcher à ce stade (PS5.20 *siddhayogī na lipyate karmaṇā pātakena vā*).

Ainsi l'ascèse décrite fait écho au comportement prescrit dans les PS et leur PABh. Quant au bénéfice reçu, il correspond, lui aussi, à ce que les PS et le PABh promettent comme salut à l'aspirant pāśupata : Sukeśa obtient plusieurs des qualités de Śiva décrites dans les *sūtra* PS1.22-37 (indestructibilité, immortalité, absence de vieillesse, souveraineté), le statut de *ganeśa* promis dans le *sūtra* PS1.38. Il acquiert, en outre, les nouveautés dogmatiques introduites dans le SP : un paradis mobile à souhait et, par le transfert de mérite, le sauvetage de ses ancêtres et leur élévation au statut de *ganeśa* sous ses ordres. On retrouve là ce que Nandin et son père Śilāda avaient obtenu. Par conséquent, l'histoire de Sukeśa est en parfaite cohérence avec les récits précédents (Vasiṣṭha, Nandin et Upamanyua). Il semble poursuivre l'explicitation de l'observance pāśupata. Par cette cohérence, il apparaît peu probable que ce chapitre qui introduit le cycle des enfers ait été écrit par des auteurs d'une autre obédience que les précédents.

Cependant, il n'est pas une simple redite des histoires précédentes. En remettant en scène la nécessité d'avoir un fils pour sauver ses ancêtres au début du chapitre SP35, le processus sotériologique proposé est affiné : par ce biais, est introduite la restriction suivant laquelle seul un fils vertueux *suputra* ou un véritable fils *satputra* peut sauver les ancêtres. Les propos tenus par les ancêtres suspendus servent cette intention : rien ne peut les sauver, ni l'ascèse, ni le sacrifice, ni les pèlerinages. Toutes ces pratiques sont inefficaces. Il leur faut un fils qui pratique le *tapas*, ce qui pourrait être compris au vu de l'ascèse effectuée par Sukeśa comme l'*atitapas* pāśupata, et un fils pourvu de qualités, ce qui peut s'entendre comme les qualités divines de Śiva. Sukeśa s'est coupé de ses sens et s'est complètement uni à la divinité, ce qui semble faire de lui un ascète pāśupata. Par ce biais, la position du SP au sujet du fils se trouve circonscrite : les récits du SP reflètent certes une adhérence à la notion du fils salvateur, mais à l'unique condition que celui-ci soit un ascète pāśupata accompli. Dans ce cas, le salut dépend totalement de la grâce de Śiva. Les ancêtres attendent suspendus jusqu'à ce qu'un tel fils advienne pour les sauver. Dans cette lecture, l'histoire de Sukeśa donnerait l'exemple de ce qu'est le véritable fils : un ascète pāśupata accompli.

7.4.2 Les enfers (SP36-52.25) : une vision complète du système sotériologique

Ce chapitre qui introduit l'idée que les ancêtres attendent suspendus au-dessus de l'enfer qu'un véritable fils les sauve, permet de compléter le système sotériologique du SP, qui est potentiellement un système d'obédience pāsupata, et de donner à l'auditeur une représentation de son fonctionnement. Le chapitre SP36 explicite comment il est possible d'aboutir à l'obtention de ce fils prodigieux, puis est suivi de la description des différents enfers dans les chapitres SP37 à SP52.

L'inutilité du culte des ancêtres par l'inversion père-fils

Le chapitre SP36 débute par l'affirmation de Sukeśa selon laquelle ce sont les bons actes de ses ancêtres qui lui ont permis de les sauver. Par celle-ci, l'idée qu'en suivant son propre *dharma* correctement, on engendrera un bon fils qui sera capable de nous sauver est réintégrée. Cette affirmation permettra l'insertion de la conduite propre à l'orthodoxie brahmanique. Il faut rappeler que sans cette orthodoxie et les jugements qu'elle porte sur les comportements en déviant, l'ascète pāsupata ne peut se purifier totalement des mauvais actes de sa vie présente et de ses vies passées. Pour maintenir l'efficacité du système de purification pāsupata, le SP, s'il promeut ce courant, ne peut en aucun cas renier la bienséance et la morale de l'orthodoxie brahmanique. Cette acceptation du *svadharma* participe également au syncrétisme du SP. S'adressant à un large public, le SP doit se faire le relais des principes moraux de l'orthodoxie brahmanique, d'autant que, théoriquement, le courant pāsupata y recrute ses adeptes. En outre, se trouve réaffirmée la notion de transfert de mérite descendant mis en scène plus tôt. Toutes les qualités ou bons actes accumulés dans une vie sont transmis au fils, qui, lui-même, les transmettra à son fils augmentés des siens. Par conséquent, le salut peut se faire sur plusieurs générations, sans que les pères et ancêtres n'aient réellement suivi la voie pāsupata : la compréhension de Śiva comme cause universelle relève d'un long parcours de vies successives.

Sukeśa semble justement rappeler cela, lorsqu'il s'exprime en ces termes (SP36.17) :

*so 'haṃ bhavadbhir dharmeṇa pareṇa ca samādhinā |
janitas tapasā yukto bhavatām eva sarvaśaḥ |
devam ārādhya narakāt pitṛṃs tārītavān punaḥ || 15*

Je suis né de votre *dharma* et de votre extrême concentration et suis de cette manière entièrement pourvu de votre *tapas* : après m'être concilié Deva, j'ai pu en retour sauver mes pères de l'enfer.

Il montre bien une relation de cause à effet et ainsi ne dénonce pas l'attitude de ses pères comme inappropriée ou fautive. Au contraire, s'ils ne s'étaient pas comportés ainsi, Sukeśa n'aurait pu atteindre Śiva. Il utilise d'ailleurs

au vers SP36.18 une citation védique utilisée dans la KauṣU2.11, mais aussi dans le *sūtra* PS5.25, que l'on récite, entre autres, à la naissance d'un fils ¹⁹² et qui établit l'identité père-fils :

aṅgād aṅgāt saṃbhavasi hṛdayād adhi jāyase |
ātmā vai putranāmāsi sa jīva śaradām śatam || 18

De chacun de mes membres tu as été produit, de mon cœur tu es né, tu es l'*ātman* appelé « fils », puisses-tu vivre cent printemps !

Sukeśa poursuit en reprenant mot pour mot cette sentence en l'appliquant à ses pères et lui-même (SP36.19) :

aṅgebhyo 'haṃ samutpanno yuṣmākaṃ hṛdayāc ca ha |
ātmanāhaṃ tathātmānaṃ yuṣmāṃs tārītavāṃs tathā || 19

Quant à moi, j'ai été enfanté de vos membres et aussi de votre cœur, par cette âme (*ātman*), je vous ai sauvé vous, ainsi que cette âme (*ātman*).

Ainsi, grâce à l'identité d'*ātman* du père et du fils, l'ascète s'adonnant complètement à Śiva, dans une ascèse potentiellement pāśupata, lorsqu'il atteint la grâce de Śiva et le but ultime, se sauve du cycle des renaissances et sauve, par là même, ses ancêtres.

Il semble que le but de ce passage soit de démontrer l'inutilité et l'inefficacité du culte des ancêtres dans ce système sotériologique sans pour autant remettre en cause la théorie du *karman* et des renaissances : le fils est bien le fruit des actes précédents des pères et il possède d'ailleurs le même *ātman* ; chaque renaissance amène potentiellement plus près du salut, mais lorsque le fils atteint le salut, il l'atteint pour lui-même et se libère alors totalement de sa dette. Le culte des ancêtres est alors inutile et inefficace, seul compte l'acquisition du salut. Ces propos sont ceux tenus par la doctrine pāśupata. En révélant à ses ancêtres la vraie nature de leur sauvetage et en les ayant effectivement sauvés, Sukeśa instruit ses pères de la véritable voie de salut et, par ce biais, devient leur père spirituel. Pour illustrer ce fait, les pères ont recours à l'histoire des fils de Brahmā, qui n'est pas une histoire originale du SP, mais se trouve dans le *Pitrkalpa* du *Harivaṃśa* ¹⁹³. Son adaptation au contexte du SP demande à être finement analysée car ce récit, ainsi que celui des sept brahmanes, sert dans le PK à justifier le rite *śrāddha*, ce qui

192. Voir BAKKER et al. (2014) note 268 p.77 : « See Bloomfield 1906 (*A Vedic Concordance*) s.v. *aṅgād aṅgāt saṃbhavasi* and s.v. *ātmā vai putranāmāsi*. Pādas SP 36.18ab and cd separately in ŚBr 14.9.4.8, ŚBr 14.9.4.26 and BAU 6.4.8, BAU 6.4.26. The first time that these two hemistiches are combined in one verse is in Kauṣ.U 2.11. This verse (SP 36.18) is found with minor variants throughout Sanskrit literature ; it is, for instance, quoted by Kauṇḍinya in Pañcārthabhāṣya 5.25. It is to be recited either at the return from a journey or at the birth of a son. Cf. Kane V, 772 n. 1247. ».

193. Voir BAKKER et al. (2014), note 269 p.78 : « The following story of the inversion of 'father' and 'son' (SP 36.27-49) corresponds, though not verbatim, to HV 12.21-41. ».

apparaît être l'opposé du discours tenu dans le SP. Cependant, cette analyse excèderait l'objet de cette thèse et devra être traitée dans une étude ultérieure.

On constatera seulement ici que cette histoire connue de l'inversion père-fils est utilisée dans un but totalement différent du PK : il s'agit ici de montrer que par cette inversion, pour sauver ses pères, il faut se sauver soi-même et que cela passe par une ascèse conforme aux prescriptions *pāsupata* couronnée par l'obtention de la grâce de Śiva. Les pères deviennent les fils de leurs fils, quand ils apprennent de leurs fils que c'est par cette doctrine qu'ils seront sauvés¹⁹⁴. Ainsi, si les pères ont vu les enfers, c'est qu'ils étaient dans l'ignorance et méconnaissaient la voie de salut. Sukeśa demande ensuite à ses pères de lui raconter comment sont les enfers.

Les enfers et la cohérence du système sotériologique proposé dans le SP

Cette exposition s'étend des chapitres SP37 à SP50¹⁹⁵. Ces chapitres, par leur contenu moralisateur, ont été attribués à un autre groupe d'auteurs. Pourtant, ils s'inscrivent en toute logique dans l'exposition du système sotériologique entamée dans le SP. Si seuls les initiés peuvent avoir accès à la grâce de Śiva, il faut bien expliquer le devenir des autres. Le principe de purification *pāsupata* qui permet d'atteindre la grâce et le but ultime dépend entièrement du jugement issu de la société brahmanique orthodoxe. Les PS et le PABh ne remettent d'ailleurs pas en cause le jugement des comportements. On ne peut adopter un comportement jugé déviant, insultant ou fautif que lorsqu'on est dans certaines phases de l'observance. Par conséquent, le reste du temps, on doit se comporter conformément à la doctrine, dont les commandements sont décrits par Kauṇḍinya : absence de violence, célibat, absence de mensonge, absence de commerce, absence de vol, absence de colère, obéissance au maître, pureté de corps, d'âme et d'esprit, absence d'excès alimentaire, pleine conscience¹⁹⁶.

Les vers incriminés par BAKKER et al. (2014) comme portant la marque d'auteurs d'obéissance non-*pāsupata* sont les vers SP45.11, SP46.10, SP48.10 et SP49.21¹⁹⁷. Afin de déterminer si ces vers présentent réellement une in-

194. BAKKER et al. (2014), sans spécifier que la dévotion à Śiva est strictement *pāsupata*, remarquent à juste titre (note 275 p.79) : « The fathers have come to reason in the sense that they now see that they could be saved, not by the procreation of Sukeśa (SP 35.11), but by his *tapas* and devotion to Śiva. Like the fathers in the Brahmā story, they have thus been saved from ignorance by their son. »

195. Le chapitre SP51 est consacré au sauvetage de ces habitants des enfers par Sukeśa, voir BAKKER et al. (2014), p.102-103.

196. Sur ces *nīyama*, voir SASTRI (1940), p.19-34, traduction HARA (1966), p.193-221.

197. Se reporter respectivement à BAKKER et al. (2014), note 334 p.93 pour SP45.11, note 343 p.93 pour SP46.10, note 352 p.97 pour SP48.10, et enfin, note 362 p.99 pour SP49.21.

compatibilité avec l'obédience pāsupata que j'attribue à ces chapitres, je vais examiner un à un leur contenu et les arguments de BAKKER et al. (2014).

SP45.11 évoque d'autres grands courants hétérodoxes actifs au temps de la composition du SP¹⁹⁸. Cette référence en ancrant historiquement le SP en son temps recouvre un caractère exceptionnel dans l'ensemble de l'œuvre. Les auteurs, en dénonçant ces courants comme fallacieux et en établissant que ceux qui les suivent vont aux enfers, font certes une entorse à une exigence du genre purāṇique qui se veut atemporel. Cependant, cette affirmation ne va pas à l'encontre d'une obédience pāsupata du SP et œuvre, au contraire, pour la valorisation de ce seul courant hétérodoxe. L'ancêtre de Sukeśa ne fait que décrire ce qu'il a vu. Or, temporellement, Sukeśa, en appartenant à la lignée de Vasiṣṭha, peut être considéré par les auditeurs du SP comme quelqu'un ayant vécu dans le même *kalpa* et dans un passé relativement proche. Il n'y a là, semble-t-il, aucune incohérence temporelle.

SP46.10 affirme que celui qui prendrait plaisir à fréquenter les champs de crémation irait en enfer¹⁹⁹. Contrairement à ce que BAKKER et al. (2014) affirment, cette assertion ne va pas à l'encontre de la doctrine. D'une part, fréquenter le champ de crémation est proscrit à toutes les étapes de l'observance, sauf celles où l'on doit se comporter comme un fou, c'est-à-dire à la deuxième et la quatrième étapes. Ainsi un aspirant le faisant, alors qu'il n'est pas à ce stade, ou une personne non-initiée commettrait une faute. D'autre part, pour que le processus de purification pāsupata reste efficace, il est nécessaire que fréquenter les champs de crémation reste, pour le commun des mortels, un acte répréhensible. Une lecture pāsupata de cette affirmation comprend de manière implicite « quiconque procèderait à un tel acte alors qu'il n'est pas en cours d'observance, ira en enfer ». L'acte reste ré-

198. SP45.10-11 :

brāhmaṇebhyo rahasyāni āśramāntarajāni ca |
yasmīn nādihikṛto yaḥ syāc chṛṇuyād vā paṭheta vā || 10
duṣṭaśravaṇanirgranthās tathāvājīvakās ca ye |
bhaktas tebhyo dviḥ yaś ca narakaṃ saṃprapadyate || 11

[...] the one who, though he is not entitled to it, hears from brahmins and proclaims secret doctrines that belong to the hermitage; and the heretic mendicants, Nirgranthas and Ājīvakas – as well as the brahmin who supports them : to hell they go. (synopsis BAKKER et al. (2014), p.93)

199. SP46.10 :

parivittiḥ parivettā śmaśānaratir eva ca |
punarbhūsutasaṃyogī yasya copapatirgrhe |
ete sarve 'bhigacchanti narakaṃ rauravaṃ narāḥ || 10

[...] one who is attached to the cremation ground; one who has (social) intercourse with the son of a remarried woman, and one in whose house a paramour (of his wife) resides; all these go to the Raurava hell. (synopsis BAKKER et al. (2014), p.95)

préhensible pour ceux qui ne sont pas initiés et qui ne sont pas aptes à réaliser la deuxième ou la quatrième phase. Par conséquent, ce vers, en protégeant l'ésotérisme de l'observance et en respectant ses prescriptions (ce qui est exigé à une étape est proscrit à une autre), pourrait certainement avoir été composé par un brahmane d'obédience pāsupata, et semble même être justifié par la doctrine elle-même.

SP48.10c stipule, selon l'édition critique que BAKKER et al. (2014) en donnent, que la doctrine Kapila serait une fausse doctrine²⁰⁰. L'apparat critique de ce vers révèle que le texte est vraiment peu assuré dans les manuscrits. Le manuscrit S₁ propose un texte plus long qui a été rejeté et qui ne qualifie par la doctrine Kapila de fausse. Il présente un accusatif pluriel qui, s'il était accepté comme original, énoncerait l'affirmation contraire, à savoir que celui qui irait aux enfers, serait celui qui considère comme frivoles ceux qui suivent le courant Kapila. Face à un texte aussi incertain, on ne peut prendre appui sur ce vers pour dire que les auteurs dénigrent ce courant parallèle à leur doctrine.

Enfin, SP49.21 présente une référence directe à Manu, auteur mythique de la *manusmṛti*, comme source d'autorité. BAKKER et al. (2014) affirment que celle-ci indique clairement un milieu d'origine *smārta*²⁰¹. Cependant, cela ne peut en aucun cas être un argument valable. En effet, Kauṇḍinya lui-même, commentateur des PS dont on ne doutera pas de l'obédience pāsupata, en réfère à cette autorité²⁰².

200. SP48.10 :

*kapilāś ca vṛthādrṣṭīr vedadharmārthadūṣakaḥ |
nāstikāś ca durātmāna ity ete taṃ prayānti vai || 10*

[the man who] follows the false doctrine of Kapila, or who abuses the Vedic, lawful and material order, as well as the bad atheists (Nāstika)—these (all) go to that (hell). (synopsis BAKKER et al. (2014), p.97)

201. BAKKER et al. (2014), note 362 p.99 :

This seems to be a reference to the legendary author of the (Mānava) Sūtra literature belonging to the Maitrāyaṇīya branch of the Black Yajurveda and the Dharma literature (the *Manusmṛti*), viz., Manu Svāyambhuva (cf. MBh 1.111.31). It is exceptional that authority is given to an alleged source that is outside the Śaiva or Puranic domain. It may again indicate that these chapters on hells do not come from the Pāsupata environment of the composers of the *Skandapurāṇa*, but stem from an orthodox Smārta milieu (cf. above n. 343 on p. 95). In the *Manusmṛti*, the ungrateful person is ranked among the great sinners (MaS 4.214, MaS 8.89, MaS 11.191), but he or his punishment is not further specified, as our text suggests.

202. Voir SASTRI (1940), p.31 et sa traduction HARA (1966), p.214 :

*kṛtsnāṃ mahīṃ paryaṭataḥ saśailavanakānanām | apamānāt paraṃ nāsti sād-
hanaṃ manur abravīt ||*

Manu has said that a man may wander over the whole earth with its mountains and forests and find no means of perfection better than scorn from others.

Par conséquent, aucun des vers pour lesquels BAKKER et al. (2014) ont suspectés des auteurs d'obédience non-pāśupata, ne contient de remise en cause directe de cette doctrine. Tous ont pu avoir été écrits par des auteurs pāśupata. Pour preuve de cette possibilité, j'ajouterai même que le contenu de ces chapitres concorde parfaitement avec les commandements de la doctrine pāśupata. Chaque chapitre, consacré à un type d'enfer, décrit les tortures qu'endurent ceux qui y tombent, puis désigne les comportements qui y conduisent. Tous ces comportements vont à l'encontre des dix commandements précédemment cités²⁰³. Les habitants des enfers ont commis des violences, brutalités ou fautes soit envers autrui, soit envers des objets construits, soit en rapport avec de la nourriture préparée, soit encore envers des rivières. Or chacun de ces comportements est proscrit par Kauṇḍinya (SASTRI (1940), p.20-21 et p.29). En effet, l'aspirant pāśupata a besoin de maisons construites par d'autres, mais aussi de nourriture préparée par d'autres. Il ne doit pas commettre d'offense envers les rivières, ni les contaminer. Tous les habitants des enfers ont perpétré un acte sexuel proscrit, que ce soit avec des hommes, des femmes mariées ou appartenant à leur famille. Or, l'aspirant peut avoir été marié, mais doit, une fois entré dans l'observance, faire vœu de célibat. Tous les habitants des enfers sont des gens qui ont menti ou trompé les autres. Or, l'aspirant, à l'image du dieu, doit toujours dire et être dans la vérité. Ceux qui ont fait du commerce, notamment de savoir ou d'eau, se trouvent aussi parmi eux. Or, l'aspirant ne doit en aucun cas pratiquer le commerce. Tous ceux qui se sont emportés ou ont manqué de respect envers un maître ou un membre de leur famille (père, mère, frère aîné) vont aux enfers. Or, le respect du maître est fondamental dans l'initiation, tout comme celui des parents et autres personnes vénérables. Ceux qui ont bu ou mangé des choses défendues sont aux enfers. Or, l'initié doit manger léger et respecter des prescriptions alimentaires spécifiques à chaque étape. Bref, tous ces infernaux ont enfreint au moins un des commandements prescrits par Kauṇḍinya²⁰⁴.

203. C'est-à-dire absence de violence, célibat, absence de mensonge, absence de commerce, absence de vol, absence de colère, obéissance au maître, pureté de corps, d'âme et d'esprit, absence d'excès alimentaire, pleine conscience.

204. Voici un résumé succinct des fautes décrites dans les chapitres SP37 à SP49 (pour une vue plus précise, se reporter à la synopsis de BAKKER et al. (2014), p.80-102) :

- SP37.45-49 : adultère, violence ;
- SP38.15-18 : nourriture empoisonnée ou vendue, relations homosexuelles, mensonge, vente du savoir ;
- SP39.3-6 : trafic de femmes ou de bétail, mensonge, vol, manque de respect aux maîtres, parents ou autres personnes respectables, violation des lieux de cultes ou des secrets ;
- SP40.5-8 : violence envers une personne préparant de la nourriture, incendie de maison, faux témoignage, faux sacrifices, vol ;
- SP41.10-18 : la coupe et la vente d'un arbre-fils, toute offense envers les arbres, les

Ainsi, la cohérence dogmatique qui avait été remise en cause peut-elle être restaurée. Elle semble même réaffirmée dans ces chapitres, notamment dans le vers SP41.11. Ce vers stipule que l'insensé qui couperait un arbre adopté comme fils, dans un jardin ou un village, et vendrait son bois, ira dans l'enfer Asipatravana. Par conséquent, les auteurs de ce vers considèrent la coupe d'un arbre adopté comme une faute extrêmement grave. La raison de la gravité de cet acte ne trouve son explication qu'au chapitre SP158, dans lequel le dieu explique à la déesse que le seul véritable fils capable de sauver ses pères est un arbre adopté : en effet, les arbres sont dépourvus d'organes des sens et sont, par conséquent, dépourvus de fautes et parfaitement purs. En adoptant un arbre selon la prescription, un homme sera sauvé. Les auteurs du chapitre SP41 ne peuvent mentionner l'arbre-fils que s'ils sont en accord avec l'enseignement contenu donné au chapitre SP158. Or, il apparaît que l'arbre-fils est un *satputra* parce qu'il recouvre une des qualités d'un ascète accompli *pāsupata* : il est *vikaraṇa-*, au même titre que Sukeśa ou Nandin qui se sont, tous deux, coupés de leurs sens lors de leur ascèse. La notion de *suputra* ou *satputra* est la même dans les chapitres SP35 et SP158 : il s'agit d'un être qui est parfaitement pur et dépourvu d'organes des sens.

Ainsi, bien que le contenu de ces chapitres paraisse rébarbartif et dénué d'humour, il n'est pas incompatible avec une obédience *pāsupata* et pourrait participer à une fonction exégétique du SP en détaillant les commandements de la doctrine et en illustrant leur manquement dans la description des différents enfers. En effet, ces derniers sont vus comme le seul moyen d'atteindre

-
- plantes ou les rivières, tout profit tiré des ressources naturelles ;
- SP42.12-16 : offense envers les rivières, tout acte de corruption ou de contamination des eaux, destruction de biens publics, violation de femmes, vol, manque de respect ;
 - SP43.6-11 : violence ou manque de respect envers des personnes honorables, meurtre pour profit, tromperie et mensonge ;
 - SP44.5-10 : adultère, vol, violence contre les propriétés d'autrui, excès alimentaire et non respect des prescriptions alimentaires, commerce, meurtre d'un homme désarmé, fuite et absence de courage au combat ;
 - SP45.8-14 : vol, inceste, mensonge, révélation de la *śruti* à des *śūdra*, révélation des secrets (de la doctrine), ceux qui suivent les autres voies hétérodoxes, non-respect des maîtres ;
 - SP46.8-10 : meurtres, oppression, non respect des règles de mariage, non-respect des phases de l'observance ;
 - SP47.10-15 : régicide, manque de respect envers la reine, trahison, conspiration ;
 - SP48.8-10 : brahmanicide, le fait de pratiquer l'avortement, non-respect des animaux, refus de donner l'aumône, tuer une vache, athéisme ;
 - SP49.7-9 et 18-27 : le fait de pratiquer l'avortement, conspiration, rendre culte aux démons, enseignement mensonger, ingratitude, manque de respect ou violence envers les personnes respectables.

SP50 est consacré aux renaissances après avoir épuisé ses actes dans ces enfers..

l'épuisement des mauvais actes pour ceux qui les ont commis. Ayant dérogé aux règles de base de l'observance ou de la doctrine, les fauteurs ne peuvent qu'aller en enfer pour se défaire de ces infractions, ce qui est, d'ailleurs, clairement exprimé dans les vers SP51.6-8²⁰⁵. Les pères qui n'ont pas suivi l'observance ou qui n'ont pas réussi à obtenir la grâce de Śiva, sont a fortiori impurs et encore empreints de leurs fautes. Ils devront par conséquent attendre qu'un de leur descendant parvienne à être totalement purifié pour obtenir la grâce de Śiva. Durant cette attente, les pères expurgent leurs fautes, ce qui leur permettra d'atteindre la libération en même temps que leur descendant. Une sorte de temps proportionnel semble mis en place : le temps que l'*ātman* transmis parvienne à la purification totale est équivalent au temps de séjour nécessaire aux pères pour se purifier de leurs actes passés. De là, la libération du fils et des ancêtres peut se faire simultanément. L'exposition de ces différents enfers soutient la théorie du *karman* et des renaissances, sur laquelle repose le courant pāsupata²⁰⁶ et développe une conception logique de la libération des pères en même temps que le fils grâcié par Śiva.

La libération des infernaux : la réalisation du plan narratif et dogmatique du SP

L'attitude que va adopter Sukeśa face au destin de ces habitants des enfers (SP51), contribue, quant à elle, à étendre le concept de transfert de mérite tout en réaffirmant la clé de voûte de la doctrine exposée : tout dépend de la grâce de Śiva. En effet, après avoir entendu toutes les tortures subies par les habitants des enfers, Sukeśa ne voit pas d'autres moyens de les sauver que de recourir à la grâce de Śiva. Le dénouement reprend le schéma narratif de Nandin. Aux doutes émis par ses pères, tel Nandin face à Śilāda,

205. SP51.6-8 :

pitara ūcuḥ |
anāḍṛtya kṣayaṃ putra mokṣas teṣāṃ na vidyate |
karmaṇaḥ svakṛtasyeha sa ca bhogāt kṣayo mataḥ || 6
bhogaś ca narake 'vaśyaṃ jantūnāṃ sa vidhīyate |
na ca te narakāḥ śakyā hartuṃ karmaḥkṣayaṃ vinā || 7
aśakyāḥ khalu ye hy arthā na tān prājñāḥ samārabhet |
aṃvavasya prataraṇaṃ yathā tan mṛtyum archati || 8

The ancestors answer that there is no liberation for them but through 'destruction' of the karman committed here on earth by oneself, that the 'destruction' is (only) through 'consumption,' and that for them 'consumption' is inevitably ordained (to take place) in hell. Those hells cannot be overcome without the destruction of karman. A wise man does not embark upon matters that cannot be done, just like crossing the ocean leads toward death. (synopsis BAKKER et al. (2014), p.102)

206. L'appartenance de ces chapitres au plan initial trouvera un argument supplémentaire dans l'étude du chapitre SP158, voir note 372, p.463.

Sukeśa se montre déterminé et entre dans les eaux pour murmurer des « Rudra » (SP51.12-13). Śiva, sur la demande des dieux, se rend auprès de son dévot pour lui accorder une faveur. Il le reconnaît alors comme un égal de Nandin (SP51.26) et lui offre la grâce souhaitée, à savoir la libération de tous les habitants des enfers. Cette libération pourrait être interprétée comme la réalisation du plan narratif du SP annoncé au vers SP9.16 : dans ce vers, les dieux ont sollicité de Śiva la grâce qu'il soit toujours accompagné d'une déesse, d'un fils, des dieux et des *gaṇa* et qu'il leur soit toujours favorable. Outre les *gaṇādhyakṣa*, *gaṇeśa*, *gaṇapati*, qui sont tous des ascètes accomplis grâce à leur dévotion envers Śiva, ce dernier sera entouré d'une multitude de simples *gaṇa*, êtres qui ont été dans l'erreur, car ils n'ont pas suivi le bon chemin, celui qui mène à l'absence de renaissance et qui est potentiellement l'observance *pāsupata*. Ceux-ci ont été libérés de leur souffrance par la dévotion de Sukeśa qui a obtenu de Śiva la faveur d'une libération.

Ainsi la libération des infernaux et l'exposition de ces lieux de tortures participent au plan narratif des auteurs et à l'explicitation d'un système sotériologique qui adhère à la théorie du *karman* et des renaissances, qui met en place des punitions pour ceux qui ne suivent pas les prescriptions mais aussi un moyen de concilier un sauvetage des ancêtres par le fils et un salut śivaïte, certainement *pāsupata*, pour le fils. Pour ne pas aller aux enfers, il convient de respecter les commandements de la doctrine exposée qui se lisent tous au travers des chapitres SP37 à SP49²⁰⁷.

La libération des habitants des enfers remet, si l'on peut dire, les compteurs à zéro. Désormais, tout à chacun connaît les règles de bonne conduite pour éviter les enfers et la voie proposée dans le SP est instituée comme la seule salutaire. Dès lors, les auteurs peuvent exposer ce que peuvent faire les non-initiés pour ne pas tomber en enfer mais avancer sur la voie du salut, ce qui sera le propos du chapitre SP52.

Dictier une ligne de conduite aux non-initiés des quatre *varṇa*

Ces non-initiés, n'étant pas *pāsupata*, commettent évidemment des péchés, mais certaines attitudes peuvent leur permettre d'éviter les enfers. La doctrine *pāsupata*, bien qu'hétérodoxe, repose sur la société brahmanique dans son entier. Pour cette raison, les comportements des non brahmanes qui suivent ce que le dogme brahmanique prescrit, ne sont pas répréhensibles, comme on peut le lire dans ces vers (SP52.4-8) :

Ne va en enfer ni celui qui célèbre le sacrifice au feu, ni celui qui a un *satputra*, ni celui qui accomplit le *govrata*²⁰⁸, ni celui qui réalise un *aśvamedha*, ni non plus celui qui donne un millier de

207. Pour un rappel des commandements dans le PABh, voir note 203, p.294.

208. On pourrait arguer que ces vers comportent un indice d'obédience *pāsupata* des auteurs par la mention du *govrata*, pratique qui peut désigner l'une des parties de l'observance. Sur ce sujet, voir ACHARYA (2013), notamment à partir de la p.108.

vaches²⁰⁹, ni celui qui continuellement lit les textes, ni celui qui murmure les « Rudra », ni l'homme qui sauve un brahmane d'une adversité mortelle. Ainsi celui qui rendrait service à un brahmane malade, pauvre et sans activité, tant qu'il le fait dans ce but, cet homme est lié au *dharmā*²¹⁰. De même celui qui protège une vache décrépée, tombée et dépourvue de force, et ce avec beaucoup d'application, celui-là non plus n'y va pas. Celui qui, dévoué, révère Maheśa avec tout son cœur et par une méditation suprême, cela quotidiennement, celui-là ne va pas là-bas.²¹¹

Le brahmane qui réalise un sacrifice au feu, activité proscrite pour un aspirant *pāsupata*, commet en réalité un acte pieux en ce qu'il permet à cet aspirant d'obtenir les cendres nécessaires pour réaliser son observance. Celui qui a un *satputra*, est inévitablement quelqu'un qui a obtenu un fils de la grâce de Śiva²¹². De fait, ce fils sera capable de le sauver des enfers immédiatement. Si l'on suit les arguments de ACHARYA, celui qui réalise le *govrata* accomplit une partie de l'observance *pāsupata*. Il a donc commencé l'union et n'ira pas en enfer. L'assertion qui épargne celui qui réalise un *aśvamedha* est peut-être la plus orthodoxe. Elle suggère une acceptation du sacrifice *aśvamedha*²¹³, qui pourrait être justifiée par l'obligation de support de la classe dirigeante, la seule qui recourt à ce sacrifice. Le composé *gosahasraprado* peut se lire de deux manières différentes en raison de la polysémie de *go-* et *prada-* : « celui qui donne un millier de vaches » ou « celui qui

209. Le composé peut aussi se comprendre comme « celui qui murmure/récite un millier de parole védique ». En effet, *prada-* peut aussi bien signifier celui qui donne que celui qui entonne ou récite. De même, le substantif *go* est polysémique et son emploi dans le sens de « parole védique » est plus qu'attesté.

210. Ici S₁ ajoute deux *pāda*.

211. SP52.4-8 :

nāgnicīn narakam yāti na satputrī na govratī |
nāśvamedhena yo yaṣṭā gosahasraprado na ca || 4
na ca svādhyāyanityo yo rudrajāpī ca yo naraḥ |
brāhmaṇam tārayed yaś ca āpado maraṇāntikāt || 5
tam eva vyādhitam dīnam akarmaṇyam tathaiḥ ca |
śuśrūṣed yāvad arthena yukto dharmeṇa mānavaḥ || 6
tathā gām caiva saṃbhagnām patitām śaktivarjitām |
saṃrakṣati suyuktātmā sa ca tam naiva gacchati || 7
maheśam yaś ca bhāvena pareṇa ca samādhinā |
bhaktam samarcayen nityam sa ca tam naiva gacchati || 8

212. La leçon retenue *satputrī* est celle des manuscrits RA. La leçon du manuscrit S₂ révèle un texte fautif qui semble avoir été corrigé, mais la leçon du manuscrit S₁ est *satputro*, c'est-à-dire « celui qui est un véritable fils ». Je ne comprends pas ce qui a motivé le choix des manuscrits RA, mais celle du manuscrit S₁ me semble parfaitement possible et cohérente avec le reste du SP.

213. Cela étant, le texte est à cet endroit mal assuré, les deux termes renvoyant à la notion de sacrifice '*śvamedhena* et *yaṣṭā* sont partiellement attestés.

récite un millier de parole védique ». Selon le choix fait par le lecteur, cette assertion sera ou non compatible avec une obédience pāsupata, puisque dans cette doctrine le don matériel est proscrit. Par l’affirmation que celui qui se consacre à la lecture des textes ne va pas en enfer, dans la mesure où ces textes ne sont pas désignés et peuvent être les textes d’autorité scripturaire du courant pāsupata, il est possible de comprendre qu’il s’agit de celui qui s’en remet à ces saintes écritures. Celui qui murmure des « Rudra » suit l’exemple de Nandin et Sukeśa. L’aide à apporter à un brahmane peut être un acte pieux aussi bien dans l’orthodoxie brahmanique que dans le courant pāsupata, puisque les ascètes pāsupata sont théoriquement des brahmanes. Le manuscrit S₁ ajoute, en ce point du texte, quatre *pāda* : celui qui établirait un brahmane en lui fournissant vêtements et lieu de résidence, est aussi exempt des enfers²¹⁴. Cette mention des vêtements et du toit est tout à fait éloquente dans un contexte pāsupata, puisque l’aspirant doit obtenir vêtements fabriqués par d’autres et lieux de résidence construits par autrui. Toute aide à un brahmane est par conséquent génératrice de mérite. Le vers 8, enfin, n’a pas besoin d’être justifié puisqu’il proclame une dévotion totale à Śiva. De même les brahmanes, qui ne suivent pas l’observance, mais sont instruits des Veda et ont un pieux comportement, évitent aussi les enfers (SP52.9-10) :

Ne vont pas en enfer les brahmanes qui connaissent parfaitement les Veda et leurs sciences auxiliaires, ceux qui se plaisent aux six actes, ô Vyāsa, et ceux qui sont établis dans leur propre *dharma*. Ni les deux fois nés, ceux qui sont munis d’ascèse (*tapas*) et de pureté (*śauca*), ceux qui possèdent la pitié, ceux qui sont fermes dans leur observance, ceux qui renoncent aux dons, ceux qui sont dévoués au seigneur.²¹⁵

Cette liste des deux fois nés, si elle peut s’interpréter comme faisant référence à des brahmanes orthodoxes, semble également désigner des brahmanes pāsupata. La possession du *tapas* peut faire directement référence à l’acquisition de la fin de la deuxième étape²¹⁶. On notera que le refus du don, qui s’accorde parfaitement à la doctrine pāsupata, évite, à lui seul, les enfers. L’autorité des Veda n’est pas remise en cause ici et j’ai déjà évoqué

214. Les *pāda* sont les suivants : *brāhmaṇaṃ sthāpayed yas tu gṛhavāsapāricchadaiḥ | nisvaṃ svādhyāyasampannaṃ narakam na sa paśyati ||* Ils sont corrigés de la façon suivante par BHĀTTARĀI : *textitbrāhmaṇaṃ vāsayed yas tu gṛhavāsapāricchadaiḥ | niḥsvaṃ svādhyāyasampannaṃ narakam na sa paśyati ||*

215. SP52.9-10 :

*brāhmaṇās taṃ na gacchanti vedavedāṅgapāragāḥ |
 ṣaṭkarmaniratā vyāsa ātmadharmavyavasthitāḥ || 9
 tapaḥśaucasamāyuktā dayāvanto dr̥dhavratāḥ |
 pratigrahanīrvṛttās ca īśabhaktās ca ye divijāḥ || 10*

216. Voir TAB. 5.1, p.149.

précédemment l'idée selon laquelle la référence aux Veda pouvait recouvrir la référence aux textes scripturaux pāsupata²¹⁷.

Les trois vers qui suivent prescrivent les comportements pour les *kṣatriya*, les *vaiśya* et les *sūdra*, dont la fonction est nécessaire pour que d'autres puissent atteindre le salut pāsupata (SP52.11-13) :

Les guerriers qui, toujours prêts à défendre leurs sujets, abandonnent leur vie au combat, ne vont pas aux enfers. Les marchands qui, faisant leur travail, se conforment à la justice et à l'honnêteté et qui adorent constamment les dieux et les brahmanes, ceux-là ne voient pas l'enfer : ceux-là vont au ciel, on le sait. Les *sūdra* qui sont dévoués aux trois autres classes, dépourvus d'orgueil et qui, toujours, servent les brahmanes en particulier, ceux-là ne voient pas les enfers et, morts, vont vers le bon chemin (*sugati*).²¹⁸

Ces vers favorisent la poursuite du *svadharmā*, qui permet le maintien de l'ordre de la société nécessaire pour la réalisation de l'observance par les aspirants. Enfin, un moyen d'obtenir la voie suprême pour tout à chacun est proposé (SP52.14) :

Parmi les quatre *varṇa*, les hommes qui se sont offerts à Śarva en ayant Śiva en leur cœur, ont suivis l'observance et sont toujours pleinement dévoués, ceux-là ne se risquent pas aux enfers et obtiennent la voie suprême.²¹⁹

Hormis l'accès de l'observance aux quatre *varṇa* qui s'écarte des PS, ce vers résume parfaitement la doctrine pāsupata : effectuer l'*atidāna*, qui est le don de soi, en ayant suivi l'observance et en plaçant Śiva en son cœur (PS5.25).

Est ensuite proposée une série d'actions bénéfiques qui fournit aux initiés ce dont ils ont besoin : la construction de temples, de réservoirs, d'étangs, la plantation d'arbres, la pratique du don (SP52.15-16 et 18). Ils réitèrent

217. Voir note 41, p.151.

218. SP52.11-13 :

kṣatriyā ye ca rakṣārthaṃ prajānāṃ nityam udyatāḥ |
tyajanti samare prāṇān na te narakaḡāmināḥ || 11
vaiśyā vārtasamāyuktā nyāyadharmavyavasthitāḥ |
yeṣāṃ vṛttir avicchinnā devabrāhmaṇapūjane |
narakaṃ te na paśyanti svargaḡas te prakīrtitāḥ || 12
bhaktā varṇatrayaṃ ye ca sūdrā darpavivarjitāḥ |
brāhmaṇāṃś ca viśeṣeṇa ye nityaṃ samupāsate |
na te paśyanti narakān sugatiṃ ca mṛtā yayuḥ || 13

219. SP52.14 :

caturṣv api ca varṇeṣu manujā bhāvataḥ śivam |
śarvarpitakriyāvasthā bhaktā nityam anuvrataḥ |
na te prayānti narakān prāpnuvanti parāṃ gatim || 14

l'affirmation selon laquelle celui qui sauve ou aide les autres à atteindre le salut, ne va pas en enfer (SP52.17). La vérité et l'absence de colère sont deux vertus pāśupata applicables à tous et qui évitent les enfers (SP52.18-19). Le fait de suivre son propre *dharma* permet de ne pas aller en enfer (SP52.19). Cette affirmation s'explique aisément par la dépendance de la doctrine à l'ordre social établi : si chacun accomplit ses actes selon le dogme brahmanique, alors l'aspirant pāśupata pourra réaliser toutes les phases de son observance, vivre dans le temple, subir l'opprobre dans le monde et en fréquentant les champs de crémation, vivre dans une maison inhabitée, se nourrir d'aumônes et de nourriture préparée par d'autres. Ceux qui suivent leur propre *dharma*, n'iront pas en enfer, mais vers une renaissance meilleure. Enfin, le vers SP52.20²²⁰ fait un écho direct au texte doctrinal (PS5.20 *siddhayogī na lipyate karmaṇā pātakena vā*) en rappelant que le murmure évite d'être entaché.

L'analyse des actes méritoires qui évitent les enfers aux non-initiés souligne le fait que ces actes sont ceux nécessaires au bon déroulement de l'observance. Ceux-ci sont en accord avec plusieurs des commandements pāśupata, glorifient le culte à Śiva sous toutes ses formes et ne remettent pas en cause l'organisation de la société en *varṇa*. Chaque classe, en agissant conformément à ce que la société brahmanique exige d'elle, contribue à sa propre élévation vers le bon chemin et participe à la réalisation de la libération des âmes initiées. La seule entorse observée dans cette description réside dans le vers SP52.14 qui, tout en décrivant un comportement conforme à l'observance pāśupata, semble l'ouvrir aux quatre *varṇa*. Ce vers semble confirmer une volonté d'ouverture de la doctrine à un plus grand nombre, ouverture qui pourrait passer par une littérature non réservée et accessible, ce qu'est le SP.

La ligne de conduite des femmes

Enfin, un passage est consacré tout particulièrement aux femmes, à qui, faut-il le rappeler, l'initié ne doit pas adresser la parole (PS1.13) et dont les charmes sont à redouter²²¹. La ligne de conduite prescrite pour les femmes (SP52.21-25) repose tout entière sur le transfert de mérite : la femme pour s'approcher du salut et éviter l'enfer doit se consacrer pleinement à son époux

220. SP52.20 :

*liṅgārcanaratas tasmāt sarvasmāt parimucyate |
dhyānī tu sarvadā yo vai gaṇāñ japati vā śuciḥ |
yogī tu sarvapāpāni kurvann api na lipyate ||*

Celui qui pratique l'hommage du liṅga, par cette pratique, est libéré de tout cela ; celui qui toujours médite, qui précisément murmure une multitude [de *mantra*] et est pur, ce *yogī*, même en accomplissant toute sorte de péchés, n'est pas souillé.

221. Voir SASTRI (1940), p.19-21.

et lui transférer tous ses actes méritoires²²². Par sa conduite vertueuse, l'épouse participe à l'avancée de son époux vers le salut. Ses efforts seront récompensés par le transfert de mérite inverse : une fois que son époux ou son fils atteindra le salut, elle sera à son tour libérée des souffrances et prendra place aux côtés de son époux ou fils en tant que *gana*. Pour expliciter cette forme d'accès à la fin des souffrances destiné aux femmes qui n'a pas été développé dans les PS et leur PABh, cette prescription destinée aux femmes est suivie d'un récit inédit, le mythe de Kāṣṭhakūṭa. Afin de révéler quel est le comportement prescrit aux femmes dans le SP, je propose de porter une attention toute particulière à l'attitude du personnage féminin.

7.4.3 Kāṣṭhakūṭa et le salut des mères (SP52.26-131)

Résumé de SP52.26-131

L'intégralité du récit se trouve en appendice H, p.814. Je ne donne ici qu'un très bref résumé de l'histoire. Un sage du nom de Bhūmanyu de la lignée de Gautama était marié depuis longtemps à Yaśā de la lignée d'Atri. Devenu déjà très vieux, il s'inquiète de ne pas avoir de fils qui paiera sa dette aux ancêtres. Il enjoint alors son épouse d'approcher un autre homme de sa lignée afin d'en concevoir un fils. Yaśā s'en offusque et refuse catégoriquement. Elle rappelle à Bhūmanyu que nombreux sont les exemples de fils acquis grâce à une ascèse dévouée à Śiva : Parāśara, Śakti, Nandin etc... Atri en personne lui a prédit qu'elle serait la mère d'un véritable fils (*satputra*). Cette prédiction ne peut être fausse. S'il veut un fils, qu'il propitie Śiva.

Bhūmanyu, réjoui, entreprend une terrible ascèse. Au bout de plusieurs années, Śiva lui apparaît et lui annonce qu'il n'aura pas de fils. Désespéré de cette nouvelle, au lieu de rentrer chez lui, Bhūmanyu entasse un tas de bois, prêt à mettre fin à ses jours. Alors Śaṃkara, invisible, lui dit qu'il aura un fils du nom de Kāṣṭhakūṭa. De retour chez lui, il engendre un fils de son épouse et procède pour lui à tous les rites de passage.

Devenu grand, Kāṣṭhakūṭa pense que son père ne peut l'éduquer correctement à cause de son âge et sollicite de ses deux parents l'autorisation d'aller auprès d'un maître. Les parents acceptent et la mère dit à son fils : « Fils, agis comme il convient, de sorte que, tous les deux, nous puissions êtres vivants, satisfaits et rejoints par toi en vie ».

Le fils étudie et, à son retour, trouve son père décédé. Il procède aux rites qui conviennent, mais sa mère demeure affligée. Elle accepte la mort de son époux, mais énonce les regrets de son défunt mari, à savoir que Kāṣṭhakūṭa n'a pas reçu de lui le feu sacrificiel et une épouse. À son tour, elle regrette que Kāṣṭhakūṭa ne les ait pas retrouvés tous deux vivants. Sur ce, terrassée par la souffrance d'avoir survécu à son époux, elle meurt. Kāṣṭhakūṭa l'incinère, puis appelle son père défunt qui ne lui répond pas. Il entreprend alors une

222. Pour le texte SP52.21-25, se reporter à la note 402, p.475.

terrible ascèse. Entièrement dévoué à Śiva, il obtient une vision de lui. Il demande alors la résurrection de ses parents. Śiva lui rétorque que c'est impossible, car il ne reste rien de leur corps. Kāṣṭhakūṭa offre alors son corps pour ressusciter ses parents.

Satisfait de la dévotion de Kāṣṭhakūṭa envers lui et envers son père, Śiva lui accorde la grâce suprême, fait de lui un *gaṇapa*, avec un paradis, entouré de *gaṇeśvara* et surtout, accompagné de ses deux parents, devenus *gaṇapa* comme lui.

L'*atidāna* du fils : le salut des mères

L'histoire de Kāṣṭhakūṭa est un récit inédit et propre au SP. Le nom de ce personnage est, certes, connu dans le Mbh et le LP comme celui d'un *gaṇapa*, mais son histoire n'est racontée dans aucune de ces deux œuvres²²³. Le préambule de l'histoire de Kāṣṭhakūṭa ne manque pas de détails signifiants. Dès l'introduction, on apprend qu'il s'agit d'un *vipra* doté de *tapas*, qui possède une grande âme (*mahātman*) et qui a obtenu la grâce de Śiva (SP52.26-27). Pour une personne versée dans la connaissance des PS et leur PABh ou ayant appris la doctrine par les mythes relatés dans le SP, ces détails indiquent que ce personnage a obtenu le salut *pāsupata* et les qualités divines. Tout l'intérêt du récit réside donc dans la manière dont il les a obtenus.

La généalogie du personnage précise qu'il est le fruit de deux lignées illustres : celle de Gautama par son père et celle d'Atri par sa mère. Par la lignée du père qui comporte des *vipra*, Kāṣṭhakūṭa est promis à ce statut. En revanche, la lignée maternelle présage bien davantage puisqu'il est le descendant d'un sage qui a obtenu dans le SP une vision de Śiva²²⁴. Dès lors, on note un premier déséquilibre entre les qualités issues du père et celles provenant de la mère. Bien qu'il soit possible de voir dans le patronyme Atreyī une double sens faisant référence à une femme fertile²²⁵, la référence interne à ce sage pourrait également induire la destinée future du personnage féminin. Quant à son prénom, Yaśā, il est, lui aussi, porteur d'un présage heureux. Le destin favorable de cette femme lui a, d'ailleurs, été prédit par Atri en personne (SP52.39) : elle sera la mère d'un *satputra*. Or cette notion a été préalablement définie dans l'histoire de Sukeśa, créant un horizon d'attente : un fils ascète *pāsupata*.

Bhūmanyu, bien que *vipra*, représente, dans le récit, la conception traditionnelle du salut par le fils. Il l'exprime d'ailleurs en ces termes (SP52.31) :

putreṇecchanti lokāṃś ca anṛṇāś ca bhavanty uta |
jarāpariṇataś cāhaṃ na ca me dṛśyate sutaḥ || 31

223. Voir BAKKER et al. (2014), note 382 p.105.

224. Voir SP4.26-37 dans l'appendice I, p.821.

225. Cette proposition est faite par BAKKER et al. (2014), note 383 p.106.

Par leurs fils, les gens désirent [obtenir] les mondes et se débarrassent de leur dette; moi j'ai vieilli et je n'ai toujours pas de fils.

Cette absence de fils conduit Bhūmanyu à proposer une solution issue du dogme brahmanique²²⁶, qui est rejetée par son épouse. Comme l'a montré très justement TÖRZSÖK²²⁷, la femme s'oppose avec fermeté à cette proposition et s'en offusque. Elle propose, en lieu et place, une solution śivaïte. Je propose d'aller plus loin en affirmant qu'elle propose un moyen pāsupata d'obtenir un fils : la grâce de Śiva. D'ailleurs, tous les exemples donnés de fils obtenus par le *tapas* sont des références internes au SP, hormis Cyavana. Cependant, ce personnage est certainement connu des auditeurs pour avoir atteint la jeunesse éternelle et interviendra comme maître de Kāṣṭhakūṭa en SP52.69, ce qui, au vu du dénouement de l'histoire, en fait assurément un ascète pāsupata accompli. Le refus d'approcher un autre homme est motivé, à mon sens, par l'application d'un des commandements de la doctrine à la femme mariée : l'exigence de célibat devient pour une épouse, la prescription de fidélité. Si les auteurs rejettent l'œuvre de *Manusmṛti* ici, c'est parce que la pratique du lévirat va à l'encontre de la doctrine²²⁸. En mentionnant qu'elle donne tout son *tapas* à son époux pour qu'il puisse réussir dans son entreprise (SP52.40), Yaśā donne l'exemple de ce qu'une femme peut faire pour accéder au salut : elle doit considérer son époux comme seul dieu et maître et lui transférer tout le mérite qu'elle pourrait accumuler afin que celui-ci parvienne à l'union avec Śiva. Elle doit ensuite le convaincre de propitier Śiva. Bhūmanyu et Yaśā représentent deux positions opposées sur la notion de dettes envers les ancêtres et celle de salut par le fils. Par conséquent, ces deux positions seront lisibles dans le récit.

L'ascèse qu'entreprend Bhūmanyu se révèle infructueuse, puisque Śiva lui refuse un fils. Ce refus rappelle que tout dépend de la grâce de Śiva et s'explique par le fait que Bhūmanyu n'a pas pratiqué correctement cette ascèse : il s'est tourné vers Rudra la joie au cœur (SP52.42). Après le refus de Śiva, il devient affligé (SP52.43). Ces deux détails montrent que ce personnage n'est pas détaché des objets des sens et est encore totalement soumis à l'emprise des sens et des désirs. N'étant pas *vikarāṇa*, il n'est pas prêt à l'union. Bhūmanyu emprunte la voie śivaïte, mais ne semble pas parfaitement initié. Seule la décision de mettre fin à ces jours lui permet d'obtenir une faveur de Śiva, car par cet acte, il réalise en quelque sorte l'*atidāna*, le don de soi. Étant donné que la raison de cet *atidāna* est son désespoir, et

226. Recourir à un autre homme de la famille pour concevoir un fils est prescrit dans *Manusmṛti* 9.59-63, voir BAKKER et al. (2014) note 384 p.105 et TÖRZSÖK (2020), p.203-206.

227. Voir TÖRZSÖK (2020), p.205.

228. Comme vu précédemment, Kaunḍinya cite la *Manusmṛti* et les auteurs du SP ne sont donc pas forcément opposés en tout point au contenu de cette œuvre. Voir note 202, p.294.

non sa capacité à devenir *vikaraṇa*, la faveur accordée par Śiva ne peut être la grâce ultime, mais elle offre une avancée vers le salut.

Le fils obtenu par la grâce de Śiva est nommé Kāṣṭhakūṭa « tas de bois », ce qui invite à voir en lui un être dépourvu d'organes des sens : un véritable *satputra*. Il est éduqué dans la tradition védique, ce que la doctrine pāśupata prescrit. Sa décision de quitter le foyer parental pour apprendre auprès d'un autre maître est motivée par la vieillesse de son père. Ce motif pourrait cacher une aspiration pāśupata : Kāṣṭhakūṭa considère que son père ne peut lui enseigner la voie, car un vrai maître pāśupata est quelqu'un qui a atteint l'union et est, de ce fait, exempt de vieillesse. Le discours qu'il adresse à ses parents pour obtenir d'eux l'autorisation de partir vise à les convaincre tous les deux, puisqu'ils n'adhèrent pas à la même conception de la dette aux ancêtres et du salut par le fils.

Lorsqu'il dit « Je suis votre fils, né de vous non pas pour votre bon plaisir mais pour le *dharma* » (SP52.52), il rappelle que tous deux voient en lui sa fonction sotériologique, le *dharma* représentant dans chacune des doctrines le bon comportement. Il explicite, d'ailleurs, cette fonction en ajoutant :

J'ai été désiré par vous comme fils avec cette pensée : « celui-là nous sauvera ainsi que nos ancêtres, il y aura aussi une descendance ininterrompue, pas de doute. Avec un *sputra*, nous obtiendrons les mondes désirés dans tous les cas, nous pourrions être sans dettes envers les ancêtres »(SP52.52-53).

Le père, bien que s'étant tourné vers Śiva, semble, malgré tout, adhérer à la conception du salut par le fils de l'orthodoxie brahmanique. En effet, outre le vers SP52.31 qui clame le salut par le fils, les vers SP52.87-90 laissent entendre l'adhésion de Bhūmanyu à la croyance en la dette congénitale : Yaśā dit à son fils que son père désirait le marier, transmettre le feu du sacrifice et espérait que son fils ait une descendance. Ces trois souhaits reflètent la conception orthodoxe du salut par le fils. En revanche, il semble que la mère, elle, adhère au salut pāśupata par l'entremise d'un *sputra*, qui permet un salut éternel pour elle et ses ancêtres, ce qui paie la dette contractée envers eux.

Pour parvenir à offrir le salut orthodoxe ou le salut pāśupata, le fils se doit d'être éduqué aussi bien dans la *śruti* que dans la *smṛti*. Si le fils n'est pas éduqué correctement, il ne pourra pas accomplir les actes nécessaires au salut : il n'effectuera convenablement ni les rites *śrāddha*, ni l'observance pāśupata. Dans ces deux cas, ces ancêtres séjourneront aux enfers, ce que Kāṣṭhakūṭa exprime de la façon suivante (SP52.54) :

Me voici, je ne suis pas éduqué pour ce qui concerne le *dharma*, je suis exclu de la *śruti* et de la *smṛti*. Je vais faire cet acte en ignorance²²⁹, acte par lequel les ancêtres seront affligés et vous,

229. Il semble que l'ascèse de Bhūmanyu ait été pratiquée dans l'ignorance par ce dernier. Il s'est tourné vers Śiva, mais non comme un aspirant pāśupata initié.

immergés dans l'enfer, vous y séjournerez longtemps comme des gens impurs.

Pour justifier la nécessité de partir vers un autre maître, Kāṣṭhakūṭa s'adresse tour à tour à son père et à sa mère :

Vous n'êtes pas capable de m'enseigner à cause de votre grand âge qui croît de jour en jour, vous ne pourrez pas accomplir ce devoir à cause de votre amour pour votre fils (SP52.55). Quant à ma mère, elle penserait toujours « ceci est notre seul fils » et ne m'acceptera pas comme étant convenablement instruit par toi (SP52.56).

À son père, il reproche la vieillesse et l'amour paternel, obstacles à un bon enseignement (SP52.55), détails qui révèlent que le père n'est pas un ascète pāśupata accompli. La première partie du discours adressé à sa mère semble faire appel à l'amour maternel qui empêcherait Yaśā de laisser partir son fils. Cet amour maternel est le pendant de l'amour paternel qui empêche une bonne instruction, ce qui est exprimé dans la seconde partie. Mais ce déficit d'instruction peut aussi révéler que Kāṣṭhakūṭa connaît la véritable foi de sa mère : elle n'a qu'un fils qui ne pourra la sauver s'il est éduqué par le *vipra* non accompli qu'est son père.

Il peut alors proposer le maître idéal (SP52.57) : pour le père, il est présenté comme un homme intelligent et dépourvu de compassion, donc un bon enseignant ; pour la mère, il est, en tant que pāśupata, un être *vikarāṇa*-et pourvu d'un *tapas* éternel. Kāṣṭhakūṭa clôt son discours sur l'obéissance qu'il doit à ses parents, obéissance prônée aussi bien par l'orthodoxie brahmanique, que par le dogme pāśupata²³⁰.

La réponse du père est conforme à un adhérent de l'orthodoxie brahmanique et réaffirme l'idée qu'il a conçu un fils pour obtenir son statut de Pitṛ dans l'au-delà :

« L'obéissance envers les ancêtres prescrite dans la compilation sur le *dharma*, fils, obéissance qui doit être faite avec zèle par un fils dont l'âme est très noble, est faite de deux sortes (SP52.61) : l'obéissance physique est ici-bas et celle qui donne le *dharma* est

230. Le portrait fait pour chacun des membres du trio mère-père-maître semble correspondre à la glose de Kauṇḍīnya pour expliquer que le maître est le temple (SASTRI (1940), lignes 19-20, p.28) :

*liṅgakartrī yathā mātā śāstrakartā yathā pitā |
prabodhakṛd gurus teṣāṃ tad evāyatanaṃ mahat ||*

As one's mother furnishes one's outer appearance (liṅga-kartrī), as one's father furnishes the [words of] scripture, so the master furnishes enlightenment. Thus one is deeply dependent on this (mahad āyatana). (traduction de HARA (1966), p.209-210)

Pour ce vers et notamment le sens de *mahad āyatana*, HARA (1966) renvoie à la page 22 de la RT qui établit clairement que le mot « temple » doit être pris au sens de « maître » (voir HARA (1966), p.540).

dans l'au-delà, c'est par cette deuxième que les pères sont sauvés et obtiennent les désirs éternels. Parmi ces deux-là, l'acte d'ici-bas n'est pas autant désiré par nous que l'acte qui a des conséquences pour l'au-delà (SP52.62). Par conséquent ce qui serait l'acte utile pour l'au-delà, accomplis-le. Va et étudie la *śruti* et même aussi la *smṛti* qui sont destinées à ceux qui accomplissent de bons actes (SP52.63) »

La mère, quant à elle, se comporte en épouse vertueuse, puisqu'elle enjoint son fils de suivre les prescriptions de son père. Cependant, elle rappelle à son fils qu'il est le fruit d'une grâce de Mahādeva. Pour cette raison, il a une dette envers son père qui a obtenu cette grâce. Elle l'invite à demi-mots à suivre l'observance pāśupata :

Fils, fais ainsi que ton père te l'a dit, lui dont l'*ātman* est instruit, fais en sorte que le dieu Bhava soit pour toi celui qui exauce les désirs (SP52.64). Tu as difficilement été porté dans mon ventre, toi dont la pensée est noble, tu as été obtenu, en outre, par de nombreux tourments afin d'avoir du succès dans toute chose (SP52.65). Ton père, grâce à une terrible ascèse et en ayant abandonné ses souffles qui s'abandonnent si difficilement, t'a obtenu de Mahādeva : accomplis ce qui convient pour lui (SP52.66). Fils, agis comme il convient, de sorte que, tous les deux, nous puissions être vivants, satisfaits et rejoints par toi en vie (SP52.67).

Quand Kāṣṭhakūṭa revient de chez son maître, il trouve son père mort et sa mère affligée. Il tente de la rassurer en affirmant avoir procédé aux rites convenablement, mais sa mère lui objecte deux reproches. D'une part, les injonctions orthodoxes de son père ne sont pas parfaitement accomplies puisqu'il n'a pas pu transmettre à son fils le feu sacrificiel, ni lui trouver une épouse pour assurer la continuité de la lignée. D'autre part, il n'a pas respecté sa demande à elle, à savoir les rejoindre tous deux en vie (SP52.93). L'échec de la fonction sotériologique est double pour Kāṣṭhakūṭa.

L'absence de réponse du père à son fils qui se lamente provoque l'incompréhension de Kāṣṭhakūṭa, car il se sait le fruit du *tapas* de son père et d'une grâce de Śiva. Mais cette absence de réponse révèle l'inefficacité de la voie orthodoxe : le père n'est pas sauvé et ne peut parler à son fils. C'est donc à juste titre que Kāṣṭhakūṭa entreprend une ascèse tournée vers Śiva. Celle-ci met en scène le détachement total dont doit faire preuve un ascète pāśupata et justifie son nom de « tas de bois ».

L'ultime épreuve à laquelle Śiva soumet son dévot, est le don de soi, l'*atidāna*. En s'appuyant à nouveau sur l'identité d'*ātman* du père et du fils, Śiva réclame le corps du fils pour faire renaître le père. Mais ce fils étant le fruit du *tapas* de son père provoqué par sa mère, par son corps, il sauve aussi sa mère.

L'histoire de Kāṣṭhakūṭa offre aux auditrices une vision de l'obtention d'une forme de salut pāśupata pour les femmes. À travers l'attitude exemplaire de Yaśā, semble s'établir un code de conduite destiné aux femmes : être totalement dévouée à leur époux, lui transférer tous ses actes pieux, l'inciter lui et son fils à suivre la voie śivaïte pāśupata. Pour être sauvée des enfers, une femme doit être mère d'un véritable fils. Dans ce récit, le transfert de mérites du fils est étendu aux deux parents et justifie les prescriptions données dans les vers SP52.21-25 aux femmes²³¹. Dès lors, est exposé un système sotériologique pāśupata complet prenant en compte toutes les franges de la société, et ce, depuis l'histoire de Sukeśa jusqu'à celle de Kāṣṭhakūṭa. L'histoire de Kāṣṭhakūṭa semble, selon cette interprétation du récit, faire partie intégrante du cycle du Naraka, qui est entièrement consacré à la définition du *satputra*, seul fils capable de sauver ses parents. On trouve dans l'histoire de Kāṣṭhakūṭa des références internes faisant appel à tous les autres récits de paternité précédemment exposés. Il est également possible d'effectuer des parallèles avec la définition du *satputra* donné dans le chapitre SP158. De ce fait, il me semble que ce récit participe à la cohérence de l'œuvre et à sa cohérence dogmatique.

Conclusion

L'étude et l'analyse des récits de désirs de paternité du cycle de Vasiṣṭha à l'histoire de Kāṣṭhakūṭa révèlent qu'ils peuvent être lus à la lumière des PS et leur PABh et semblent en accord avec le dogme pāśupata exposé dans ces textes. Les deux affirmations issues de l'orthodoxie brahmanique – la dette aux ancêtres et l'identité d'*ātman* du père et du fils – permettent d'explicitier un système sotériologique compatible avec le salut pāśupata, qui rejette le culte aux ancêtres et encense l'accès au salut uniquement par la grâce de Śiva.

Ainsi, dans le cycle de Vasiṣṭha, ils mettent en scène l'obtention du salut sur plusieurs générations. Celle-ci se fait par l'identité d'*ātman* du père et du fils qui est rendue effective par le transfert descendant des qualités acquises par le père à son fils. Ce fils, lorsqu'il atteint le but ultime, transfère de manière ascendante son propre statut d'ascète accompli à ses pères, et ce, grâce à l'identité de leurs *ātman*. Dans cette logique, le fils ne représente pas le salut. Il n'est désiré que pour poursuivre l'observance et son obtention n'est que le résultat de la grâce de Śiva. Le salut par la réalisation d'une observance aux allures pāśupata est présenté comme transgénérationnel.

L'entreprise d'exposition du dogme entamée à partir de la réécriture de mythes connus, comme le cycle de Vasiṣṭha qui pourrait permettre une explicitation filigranée des troisième et quatrième phases de l'observance

231. Pour lire ces vers, se reporter à la note 402, p.475.

pāśupata, se poursuit par l'élaboration d'une mythologie originale, comme l'histoire de Nandin. À travers elle, il est possible de lire l'exposition des différentes souffrances qu'il faut dépasser pour atteindre le *duḥkhānta*. Ce récit semble donner vie à ce que cette fin des souffrances confère grâce à la métamorphose finale de Nandin. Véritable figure emblématique du *gaṇapa*, il est adopté par le couple divin et consacré chef de tous les *gaṇeśvara*. À cette explicitation du *duḥkhānta*, des acquisitions nouvelles sont ajoutées : devenir un *gaṇapa*, c'est aussi sauver ses ancêtres qui deviennent de simples *gaṇa* et obtenir un paradis mobile où l'on jouit de tout à profusion pour vivre avec eux. Ces nouveautés dogmatiques ouvrent tout un panel de saluts possibles ou de rapprochements du salut : de simple *gaṇa* à *mahā-gaṇapati*. Les hymnes de louanges qui émaillent chaque récit, sont empreints d'une coloration pāśupata et semblent fournir un nouveau matériel sacré pour s'approcher du dieu. Ce faisant, le SP pourrait prendre une nouvelle dimension, celle d'une véritable source dogmatique du courant pāśupata.

D'ailleurs, les récits d'Upamanyu, de Sukeśa et de Kāṣṭhakūṭa contribuent à élever le SP à ce statut. Le premier assoit, non sans humour, les nouveautés introduites dans le récit de Nandin : le paradis et l'accès illimité à une source de nourriture. Le deuxième donne une vue d'ensemble du système sotériologique proposé étendu à toutes les franges de la société. Enfin, le troisième présente une ligne de conduite et un exemple d'accès possible du statut de *gaṇa* aux femmes. Au travers des figures de Sukeśa et de Kāṣṭhakūṭa, l'expression « véritable fils » (*satputra*) se trouve clairement définie : il s'agit obligatoirement d'un ascète dont l'observance śivaïte lui a permis de se couper complètement des organes des sens. Les nombreux indices textuels relevés au fil des analyses invitent à y voir plus spécifiquement un ascète pāśupata.

La lecture de ces récits avec le soutien des PS et leur PABh met en exergue une fidélité absolue au dogme tel qu'il se présente dans ces textes, mais souligne également une certaine créativité dont le but semble de rendre les fondements de la doctrine accessibles et compréhensibles, ainsi que de concilier celle-ci avec la notion de dettes aux ancêtres. Le mythe paraît traduire de manière ludique et agréable les concepts pāśupata ; par les personnages qu'il met en scène, il offre le paradigme de différentes étapes de l'observance pāśupata en respectant les prescriptions des PS et du PABh. Cependant, pour le moment, aucun récit n'a exposé véritablement l'observance en cinq étapes qui caractérisent véritablement le système pañcārtha.

Il semble également que les mythes étudiés ne se limitent pas à l'exposition du seul contenu des PS et du PABh, mais qu'ils paraissent aussi interpréter les écritures, y introduire des nouveautés dogmatiques et les adapter, afin de les rendre accessibles à tous et compatibles avec la notion de dettes aux ancêtres. Cet élargissement de la doctrine ne remet pas en cause son ésotérisme. La restriction d'accès à l'initiation perdue au travers de la notion de véritable fils, mais chacun peut, à son échelle, avancer vers la voie du

salut. Cette avancée passe par l'observance des commandements de la doctrine et par un respect absolu de la hiérarchie des *varṇa*. Comme le mode de purification pāsupata dépend entièrement du jugement de la société, le SP ne remet nullement en cause les jugements moraux issus de l'orthodoxie brahmanique, ce qui lui confère son tour orthodoxe. Cependant, l'analyse des chapitres sur les enfers suggère qu'il s'agit plutôt d'un vernis et que le message porté par le SP s'inspirerait davantage des préceptes exposés dans les PS. L'attribution de ces chapitres à des brahmanes pāsupata n'est pas impossible.

Les récits de désirs de paternité, bien qu'ils semblaient être en faveur du culte des ancêtres, servent finalement à prôner le salut par la grâce de Śiva. La fonction sotériologique du fils n'est concédée que par la restriction de cette fonction au *satputra*, qui semble au vu des nombreux indices textuels relevés être un ascète pāsupata accompli.

Par conséquent, le désir d'enfant de la déesse qui parcourt une grande partie de l'œuvre doit certainement véhiculer la même notion de *satputra* et pourrait participer à la portée exégétique du SP et à sa fonction de diffusion de la doctrine pāsupata à un plus vaste public.

Chapitre 8

L'adoption de l'arbre *aśoka* : une exégèse de la doctrine pāśupata

Par son titre, le *Skandapurāṇa* promet de narrer la naissance du fils de Śiva et de Pārvatī. Cependant, les événements qui conduisent à cette naissance dans le SP sont des plus atypiques. En effet, contrairement à toutes les versions du mythe, la naissance de Skanda n'est pas réclamée par les dieux pour vaincre le démon Tāraka, mais est sollicitée par la déesse elle-même qui désire avoir un enfant. Après avoir pratiqué une terrible ascèse pour devenir mère, la déesse sera privée du fils tant désiré par l'intervention des dieux. Déesse en mal d'enfant malgré de nombreuses adoptions, elle ne trouvera l'apaisement de son désir de maternité qu'en adoptant un arbre *aśoka*, adoption qui fait suite à un enseignement dispensé par Śiva en personne. La thématique du désir de maternité, et en particulier la prescription et la réalisation de l'adoption de l'*aśoka*, font toute l'originalité de l'histoire de la déesse dans le SP. Ainsi, pour percevoir la réelle portée du SP, faut-il sans doute comprendre les raisons motivant son désir de maternité de la déesse et celles expliquant son apaisement par l'adoption de l'*aśoka*.

Or l'analyse des autres récits traitant du désir d'enfant dans le SP a mis au jour la possibilité d'une double lecture du SP, une littérale et une interprétée. Certains détails sont apparus comme signifiants lorsqu'ils étaient lus dans une perspective pāśupata. Alors que ces récits revendiquent dans leur préambule le paiement de la dette aux ancêtres, ils proposent finalement un salut par la grâce de Śiva qui annule la perpétuité de cette dette. Ils mettent alors en place un système sotériologique dans lequel la forme de salut la plus élevée, le statut de *mahāgaṇapati*, coïncide avec la description de la fin des souffrances dans les PS et leur PABh. Tous ces éléments ont ouvert la possibilité de voir le SP comme une œuvre potentiellement au service de l'explicitation du salut pāśupata. N'ayant à ma disposition que les PS et le

PABh comme textes doctrinaux pāsupata antérieurs à la composition du SP et n'ayant pas mis au jour une explicitation des cinq étapes de l'observance qui caractérise le système pañcārtha, il ne m'est possible, à ce stade, que de supposer une coloration pāsupata au sens large.

Cependant, l'hymne de Viśuddhamuni stipule que la déesse est la gnose du système pañcārtha et qu'elle a reçu cet enseignement de Śiva dans le *purāṇa* nommé Skanda¹. Ce témoignage non daté indique une possible adhérence du SP au système pañcārtha qui a justement été établi par Kauṇḍinya, et signale que cet auteur pāsupata attribue au SP qu'il a lu une fonction dogmatique. BISSCHOP et BAKKER avaient déjà supposé une connaissance de ce système par les auteurs du SP², sans pour autant avoir formulé l'hypothèse d'une fonction dogmatique pāsupata. Les propos de Viśuddhamuni ne signifient évidemment pas que le cycle de la déesse comme exposition du système pañcārtha appartienne à l'intention initiale des auteurs du SP, mais ils révèlent que le contenu du SP l'a autorisé à avoir cette interprétation. Dès lors, ils offrent une preuve d'une utilisation dogmatique du SP par un groupe pāsupata respectant le système pañcārtha. Dans cette optique, qui n'est pas la seule interprétation possible du SP, l'histoire de la déesse devrait servir à exposer ce système qui se caractérise, en particulier, par son observance en cinq étapes. Le désir de maternité de la déesse n'aurait alors pas une simple fonction narrative structurante, mais aurait aussi une fonction d'exposition, d'explicitation et d'illustration du dogme³ : si la déesse est l'incarnation du dogme et si son désir d'enfant n'est apaisé que par l'adoption de l'arbre *aśoka*, cérémonie enseignée par Śiva, alors le récit de sa vie devra illustrer l'observance pāsupata en cinq étapes, son apaisement par l'adoption de l'*aśoka* figurera l'atteinte de la fin des souffrances et la prescription d'adoption devra être équivalent à l'atteinte du salut pāsupata, le *duḥkhānta*.

Si le cycle de la déesse recouvre réellement une fonction dogmatique et exégétique du système pañcārtha, tous les événements la concernant dans le SP devront participer à l'exposition du système pañcārtha et à la réalisation des cinq étapes de l'observance selon les PS et leur commentaire par Kauṇḍinya. Afin de pouvoir infirmer ou confirmer cette hypothèse de lecture du SP, je propose de considérer tous les épisodes ayant trait à la déesse dans leur ordre d'apparition et de les confronter aux textes dogmatiques représentatifs du système pañcārtha, les PS et leur PABh.

Mais, si certains épisodes de l'histoire de la déesse semblent spécifiques au SP, la plupart d'entre eux paraissent parfaitement consensuels. Par consé-

1. Voir p.163, ainsi que la note 95, p.163.

2. Voir BISSCHOP (2006), p.41 (texte cité en note 72, p.156) et BAKKER (2019), p.315.

3. IPPERCIEL (1998), p.179, attribue une fonction gnoséologique et herméneutique aux mythes créés et employés par Platon : « Là où la connaissance s'avère difficile d'accès ou tout simplement ardue, il est possible de l'alléger par le recours au mythe. ». Il semble que les mythes du SP puissent tendre à cette fonction.

quent, la démonstration ne pourra faire l'économie d'une étude comparative des différentes versions du mythe lorsqu'elles existent. Par ailleurs, certains épisodes ayant déjà fait l'objet d'étude, les analyser à nouveau impliquera d'évaluer les précédentes conclusions à la lumière d'une interprétation pāsupata du SP. Enfin, étant donné que l'histoire de la déesse ne se clôt pas sur son mariage dans le SP, mon étude ne se contentera pas d'examiner les chapitres SP9 à SP14 désignés par ADRIAENSEN et al. (1998) comme le cycle de la déesse, mais s'intéressera tout particulièrement aux événements post-nuptiaux de la visite de Vārāṇasī (SP26) à l'adoption de l'*aśoka* (SP162).

Ainsi, tout au long de cette étude, je chercherai à évaluer la possibilité de trouver les cinq étapes de l'observance pāsupata au travers de la geste de la déesse, je tenterai d'identifier la raison pour laquelle la déesse trouve son apaisement dans la cérémonie d'adoption alors qu'elle est déjà mère adoptive et j'essaierai de déterminer le public auquel s'adresse ce récit.

8.1 Les conditions d'apparition de la déesse et leurs conséquences

Les récits des naissances successives de la déesse, en tant que Satī puis en tant qu'Umā, tels qu'ils se présentent dans le SP, sont partagés par de nombreuses œuvres purāṇiques. Le SP ne semble donc pas faire œuvre originale dans les chapitres SP10 et SP11. Pourtant, les auteurs du SP introduisent un prélude à ces deux récits qui narre l'apparition de la déesse comme fruit de la grâce que Śiva accorde à Brahmā et aux six sages. Ce prélude est, en outre, inséré dans le récit cosmogonique du SP, qui semble lui-même être le préambule de l'œuvre toute entière.

Le caractère original de ce prélude invite à évaluer la portée de ce récit d'apparition et l'influence qu'il exerce sur les deux autres récits traditionnels. Son insertion dans le préambule du SP, qui contient en son sein l'annonce de la fin des souffrances pour Vyāsa par la récitation du SP, pose la question des implications de la présentation de la déesse comme l'émanation du *tejas* de Śiva par sa bouche. Enfin, si, comme je le suggère à partir de ma précédente analyse des récits de paternité et en m'appuyant sur l'hymne de Viśuddhamuni, la déesse met en scène tout au long du SP l'observance pāsupata, les récits de sa naissance doivent rendre possible son accès à la révélation du dogme et au secret de son observance.

Par conséquent, pour étudier les tenants et les aboutissants de l'apparition de la déesse dans le SP, il faut étudier non seulement les chapitres SP9 à SP12, mais aussi tous ceux qui les précèdent. Les chapitres SP9 à SP12 font l'objet d'un résumé en 8.1.1, p.314, tandis que leur insertion dans le préambule du SP est rendue dans plusieurs documents, qui ont été, pour la lisibilité du propos, placés en annexes. Pour saisir l'essentiel du contenu des chapitres SP1-SP12 et pour apprécier l'arborescence complexe des procédés

narratifs affectant la temporalité mise en œuvre en leur sein, le lecteur se reportera aux annexes **J**, p.824 et **I**, p.821. Pour obtenir une vision complète des événements qui participent à la naissance de la déesse, le lecteur consultera l'annexe **K**, p.835.

Par l'étude des chapitres SP1 à SP12, je chercherai à évaluer l'importance et l'impact de l'apparition de la déesse à partir du vers SP9.17, mais aussi à comprendre en quoi l'ajout d'un récit préliminaire aux deux récits traditionnels changent leur signification et leur portée. Enfin, j'examinerai ces récits à la lumière de mon hypothèse d'interprétation de la geste de la déesse, à savoir comme la mise en scène de son observance pāsupata.

8.1.1 Devī, Satī et Umā : résumé SP9-SP12.3

Le cycle de la déesse débute au chapitre SP9 et est inséré au cœur du récit cosmogonique du SP. Alors qu'ils sont devenus de parfaits *yogin* (SP8.36) grâce à l'enseignement de Brahmā, les sages obtiennent une vision de Śiva⁴. Alors, Brahmā, en leur nom, entonne un chant de louange à l'adresse du dieu (SP9.1-10)⁵. Ainsi propitié, Śiva leur accorde une faveur. Brahmā, en tant que porte-parole des sages et des dieux, souhaite que le dieu soit toujours favorable (*śivaś*)⁶, doux (*saumyaś*) et visible (*drśyaś*) (SP9.14cd) en toute circonstance, et ce, en étant (toujours) accompagnée de Devī, d'un fils, des dieux ainsi que de *gaṇa* (SP9.16). Śiva, en parfait connaisseur du yoga (*sarvayogavit* SP9.17), émet son propre *tejas* divin et puissant. De sa bouche, sort un éclair constitué de la moitié de son *tejas*. Alors, lui qui possède toutes les apparences (*viśvarūpadhr̥k* SP9.18d), dit à cet éclair : « Deviens une femme ». Il enjoint ensuite cette apparition de propitier Brahmā, afin d'en obtenir une faveur (SP9.20). Devī commence à pratiquer l'ascèse, tandis que Śiva accorde aux dieux et aux sages la grâce suivante :

amarā jarayā tyaktā arogā janmavarjitāḥ |
madbhaktās tapasā yuktā ihaiva ca nivatsyatha || SP9.22

Immortels, libérés de la vieillesse, bien portants, exempts de naissance, que vous résidiez en ce lieu en tant que mes dévots, unis

4. Les sages avaient demandé à Brahmā comment voir Śiva au vers SP4.35. On notera que la description de l'ascèse finale de ces sages fait écho à la fin de l'observance pāsupata selon les PS. Ainsi au vers SP8.26, tels des pierres immobiles (*niscalopalavat*), ils ont l'esprit entièrement fixé sur Maheśvara, ce qui fait écho au *sūtra* PS5.38.

5. Comme vu précédemment, le chant de louange peut être vu comme la transposition d'une injonction pāsupata et précède l'obtention de la grâce ultime. Ici encore, Śiva est encensé en des termes qui trahissent, semble-t-il, une obédience pāsupata : il est celui qui offre la grâce (*varadātre* SP9.6a, *varadāya* SP9.8), la cause universelle (SP9.9cd), le maître de toutes les créatures (*sarvabhūtādhipāya* SP9.10b). Sur la possibilité de voir le chant de louange comme la transcription d'une injonction pāsupata, se reporter à 7.2.3, p.247.

6. Cette demande semble faire écho aux *sūtra* PS5.45-47 (*śivo me astu* PS5.45, *sadā* PS5.46, *śivaḥ* PS5.47), qui établissent, selon le commentaire de Kauṇḍinya, la permanence de l'union avec Śiva, une fois la grâce de la fin des souffrances obtenue.

[à moi] par l'ascèse.⁷

Les dieux seront, en outre, en permanence avec Śiva (SP9.29) et le lieu de résidence offert aux dieux et aux sages deviendra un lieu saint (SP9.23-31)⁸. Śiva disparaît alors.

Comme cela lui avait été demandé par Śiva, Devī entreprend immédiatement une ascèse : d'abord, en jeûnant, ensuite, en ne mangeant qu'une seule feuille, puis, que du vent, et enfin, en s'abstenant totalement de nourriture (SP10.1). Suite à cela, elle obtient une faveur de Brahmā et sollicite de devenir l'épouse de Tryambaka (SP10.2-3). Brahmā lui répond alors : « le corps par lequel cette ascèse extrême a été faite ne peut obtenir Śambhu Parameśa comme époux. À partir de ce yoga, que vous (*bhavatī*) naissiez comme descendance de Dakṣa. Une fois devenue sa fille, vous obtiendrez Rudra comme époux » (SP10.4-5). À ces mots, Devī, suprême *yoginī*, grâce au yoga, naît comme fille de Dakṣa, sous le nom de Satī (SP10.6)⁹. Dakṣa la donne en mariage à Tryambaka et, selon la demande de Brahmā¹⁰, elle crée des fils spirituels, des milliers de Rudra, exempts de mort et de vieillesse (SP10.7-8). Voyant toutes ces créatures immortelles, Brahmā demande à Śiva de s'arrêter et de créer des êtres mortels (SP10.9-10ab). Śiva accepte d'en rester là et sera appelé, pour cette raison, Sthāṇu (SP10.10cd). Il ne créera pas d'êtres mortels et tous ceux qui sont nés de son esprit, possédant une force et une âme magnifiques, seront toujours à ses côtés et tous posséderont les bénéfices des sacrifices (SP10.12).

Sous l'effet d'une malédiction, Dakṣa invite ses filles et leurs époux et les reçoit avec honneur, sauf Satī et Tryambaka (SP10.13-14). Apprenant la chose, Satī se rend auprès de Dakṣa et lui dit qu'étant donné que c'est elle l'aînée et la meilleure de ses filles, il ne doit pas honorer ainsi ses autres filles avec leurs époux (SP10.15). Furieux, les yeux brûlant de rage, Dakṣa lui répond alors que ses autres filles, avec leurs époux, l'ont honoré affectueusement, mais qu'il n'a reçu aucun hommage d'elle et son époux (SP10.17). Par conséquent, il les lui préfère (SP10.18). Quoi qu'il ait fait de propice

7. Cette grâce établit que le statut des dieux et des sages est issu de la grâce de Śiva. Elle utilise la formulation stéréotypée du SP, dont les liens avec les PS a précédemment été mis en exergue. Par ailleurs, la grâce est en accord avec le *duḥkhānta* selon la définition de la notion de souffrance donnée par Kauṇḍinya (SASTRI (1940), p.141). Par cette faveur, les sages et les dieux ne souffriront ni de la mort, ni de la vieillesse, ni de la maladie, ni de la naissance. Sur la notion de souffrances dans les PS et le PABh, se reporter à HARA (2002), p.77-87. Pour une analyse similaire de la grâce en rapport avec les différents types de souffrances, voir 7.2.3, p.254.

8. Les bénéfices du lieu ou de la récitation peuvent évoquer le but ultime pāśupata : un homme, qui verrait ce lieu, même si son âme est pleine de désirs, obtiendra la grâce de Śiva (SP9.28) ; celui qui entendrait ce récit ou le ferait entendre, sera libéré de la mort (SP9.31).

9. Il semble que les auteurs veuillent justifier le nom de Satī à partir des propos de Brahmā, qui s'est adressé à la déesse en l'appelant Bhavatī, forme dérivée de *bhū*.

10. Il s'agit de la première étape de la réalisation de la demande faite en SP9.16, qui veut que Śiva soit toujours accompagné de Devī, d'un fils, des dieux et des *gaṇa*.

ou de non propice, elle devra s'en contenter comme salutation de sa part ou aller où bon lui semble (SP10.19). Puisqu'il ne lui offre que cette irrespectueuse salutation, à elle qui doit être honorée, elle qui est immaculée et la meilleure (SP10.21), Satī abandonne son corps, corps qui est né de l'*ātman* de Dakṣa (SP10.22)¹¹. Saluant en pensée Tryambaka, elle souhaite que, quel que soit le corps dans lequel elle surgisse à nouveau, ce soit en tant qu'épouse dharmique de Tryambaka, consciente¹², unie, pieuse et vertueuse (SP10.24). Avec cette ardente résolution, elle brûle son corps du feu émanant d'elle (SP10.25).

Apprenant le sort de Devī, Tryambaka dit à Dakṣa : puisqu'il l'a insulté et que ses filles et ses gendres ont été honorés, ses gendres naîtront à nouveau comme ses gendres dans un autre âge lors d'un sacrifice (SP10. 27) et lui, Dakṣa, naîtra comme un roi guerrier, fils des Pracetas et d'une dryade. Il commettra un acte de mauvais augure, destructeur de *dharma* (SP10.28). Dakṣa rétorque : quand bien même il a renoncé à sa propre fille, il n'en reste pas moins le maître de sa fille et n'a donc cure de lui, Śiva (SP10.29). Puisque Śiva a prononcé une malédiction contre lui, il le maudit à son tour : il vivra pour toujours sur terre, et jamais au ciel (SP10.30) ; lorsque les deux fois nés lui auront offert une part dans les sacrifices, ils toucheront toujours de l'eau ensuite (SP10.31). À cela, Śiva répond en souriant que la terre est la racine de tous les mondes (SP10.32) ; pour le bien-être de tous, il soutient ce monde et les autres ; c'est pour cette raison qu'il reste toujours sur terre, et non à cause de sa malédiction (SP10.33). Si les deux fois nés touchent l'eau avant de lui offrir une part, c'est pour se purifier et s'ils la touchent après, c'est pour accroître leur *dharma* (SP10.34). En effet, lorsque des personnes pures portent la guirlande offerte d'abord au dieu, puis sont désireuses de toucher quelque chose d'impur, elles abandonnent la guirlande et touchent l'eau ensuite (SP10.35). De la même façon, les meilleurs des brahmanes touchent l'eau avant d'offrir aux autres dieux. Il n'y a pas de quoi y voir une insulte (SP10.36). Śiva ajoute : « Entièrement consumé par ma malédiction, toi qui es un homme vil et pervers, l'esprit égaré, tu engendreras un fils de ta propre fille » (SP10.37)¹³.

11. Je traduis ici la leçon des manuscrits S *ātmajam* non retenue dans l'édition critique (ADRIAENSEN et al. (1998)) et qui qualifie le corps et non la déesse elle-même. En effet, il est plus cohérent que Devī ne se considère pas comme née de Dakṣa : elle est née de la bouche de Śiva et a choisi de prendre corps en tant que fille de Dakṣa pour pouvoir obtenir Tryambaka. C'est donc ce corps né de l'*ātman* de Dakṣa qu'elle quitte. Cette leçon trouve un écho dans la version du *Brahmapurāṇa* (BP) 34.21 : *tasmāt tyajāmy ahaṃ deham imaṃ tāta tavātmajam*. La leçon, *ātmajā*, retenue par ADRIAENSEN et al. (1998) est celle des manuscrits R et A. Selon cette leçon, Devī se considérerait réellement comme née de Dakṣa, ce qui n'est pas le cas : elle est et reste dans toutes ses naissances une manifestation de Śiva.

12. La traduction que je propose pour le terme *asaṃmūḍhā* fait écho à l'expression *apramadī* présente dans le *sūtra* PS5.40. Au sujet de la traduction de *mūḍha-* précédemment, voir note 52, p. 151.

13. SP10.37 :

Au chapitre SP11, commence le récit de la nouvelle naissance de la déesse. Un jour, Himavat demande à Kaśyapa comment atteindre une renommée impérissable (SP11.1-2). Kaśyapa lui répond que tout cela peut être obtenu par une progéniture et il va lui raconter ce qu’il sait (SP11.3-4). Un jour, alors qu’il se rendait à Vārāṇasī, il vit un *vipra* pur et abstinent, qui, parce qu’il avait été terrifié par un tigre, était entré dans une caverne (SP11.5-8). Dans celle-ci, ce deux fois né découvrit des sages suspendus à une touffe d’herbe, accablés de chagrin. Tourmenté, il leur demanda pourquoi ils étaient ainsi suspendus la tête en bas et comment ces malheureux pouvaient être libérés (SP11.9-10). Alors, ils lui répondirent qu’ils étaient ses ancêtres et qu’ils souffraient ainsi par sa faute (SP11.11), que cette caverne était l’enfer et que, lui, était leur touffe d’herbe (SP11.12). Aussi longtemps qu’il sera en vie, ils seront suspendus. Une fois qu’il sera mort, ils tomberont en enfer (SP11.13). Ils ne seront libérés que s’il engendre une descendance : ni l’ascèse, ni le bénéfice des lieux saints ne pourraient les sauver (SP11.14-15). Le deux fois né accepta, commença à propitier Vṛṣadhvaṇa (Śiva) et libéra ses ancêtres de la caverne, qui devinrent des *gaṇapa* (SP11.16). Quant à lui, il devint un *gaṇapa* cher à Rudra nommé Sukeśa (SP11.17).

Suite à ce récit, Kaśyapa enjoint Himavat de pratiquer l’ascèse, puis d’engendrer une sublime et excellente progéniture. Alors il atteindra la gloire (SP11.18). Himavat pratique l’ascèse jusqu’à ce que Brahmā soit satisfait (SP11.19) et qu’il lui accorde une faveur (SP11.20). Himavat sollicite un fils pourvu de toutes les qualités (SP11.21). Brahmā lui promet une fille du meilleur des statuts, grâce à laquelle il atteindra une gloire suprême (SP11.22). Il sera honoré de tous les dieux et deviendra un lieu saint. Sa fille aînée sera suivie de deux autres (SP11.23). Brahmā disparaît et au bout d’un certain temps, Himavat conçoit de Menā : Aparṇā, Ekaparṇā et Ekapāṭalā (SP11.24). Ekaparṇā réside dans un arbre *Nyagrodha*, Ekapāṭalā dans un arbre *Pāṭalā*, tandis qu’Aparṇā, sans demeure, entreprend une ascèse extrêmement difficile pendant une centaine de milliers d’années (SP11.25). Ekaparṇā se contente d’une seule feuille, Ekapāṭalā d’une seule fleur (SP11.26). Mais Aparṇā reste sans manger encore et encore. Sa mère, tourmentée, par amour maternel, lui dit « Oh ! Non ! » (*U mā*) (SP11.27), ce qui explique qu’Aparṇā soit connue à travers les mondes sous le nom Umā (SP11.28). Aussi longtemps que la terre existera, l’ensemble du monde avec ses êtres mo-

*tvaṃ tu macchapanirdagdho viparīto narādhamah |
svasyāṃ sutāyāṃ mūdhātmā putram utpādayisyasi ||*

Cette traduction reprend celle proposée par ADRIAENSEN et al. (1998), p.79 : « However, Dakṣa, stricken by Śiva’s curse, shall beget a son upon his own daughter ». En note 59 p.79, ADRIAENSEN et al. (1998) reconnaissent qu’ils ne savent pas de quel fils ni de quelle fille il s’agit. Si l’on choisit le sens « to bring forward », ou encore « to quote, mention » donné dans le dictionnaire de MONIER-WILLIAMS (1899), p.180, col.2, pour le causatif du verbe *utpad-*, une traduction alternative peut être proposée : « tu seras présenté (nommé, cité) comme fils de ta propre fille ». Sur les pistes d’interprétation de cette phrase et de celle du mythe de Dakṣa dans le SP, voir 8.1.5, p.327 et 8.5.6, p.402.

biles et immobiles sera le fruit de l'ascèse de ces trois jeunes filles (SP11.29). Toutes les trois, ces excellences, possèdent un corps d'ascèse, la force et le yoga ainsi qu'une jeunesse éternelle (SP11.30). Ces mères du monde célibataires favorisent toujours les mondes de leur propre ascèse (SP11.31).

De ces trois éminences, Umā est la meilleure et l'incomparable, pourvue de la magnificence, du yoga et de la force (*mahāyogabalopetā*)¹⁴, entièrement dévouée à Mahādeva (SP11.32). Elle prend pour fils adoptif, Uśanas, le fils de Bhṛgu; Ekaparṇā engendre un fils Devala d'Asita (SP11.33). La troisième de ces trois jeunes filles, Ekapāṭalā est entièrement dévouée au fils de Śataśālāka, Jaigīṣavya, dont les deux fils, Śaṅkha et Likhita, ne sont pas des fils utérins (SP11.34).

Voyant que le triple monde souffrait de l'ascèse et du yoga menés par l'éminente Umā, Brahmā lui dit : « Ô suprême déesse, pourquoi brûles-tu les mondes de ton ascèse ? Après avoir fait émergé tout de toi, ne le détruis pas (SP11.35-36) ! En effet, tu portes tous ces mondes par ton propre *tejas*, dis-moi l'objet de tes désirs, sois nous favorable, ô mère du monde ! » (SP11.37). Devī lui répond qu'il connaît parfaitement le but de son ascèse et que ce n'est pas la peine de le lui demander (SP11.38). Brahmā dit alors : « Celui pour qui tu t'épuises en ascèse, ô Lokabhāvanī, il te choisira ici même, après s'être approché de toi en personne (SP11.39). Le suprême seigneur de tous les dieux, l'excellent souverain de tous les mondes, le dieu des dieux, le suprême seigneur des seigneurs, le protecteur du monde, viendra en ta présence, lui à la forme majestueuse sous une apparence transformée (*vikṛtābhirūpavān*), lui Maheśvara qui réside dans le monde et sur les montagnes, le seigneur de tous les êtres, l'incommensurable, lui dont le visage est orné d'une lune, il se tiendra ici, sans lune, terrifiant sous une apparence formidable (SP11.40-42) ». Puis gentiment, Brahmā ajoute : « Celui que tu as choisi et celui par lequel tu as été créée, le seigneur des dieux deviendra ton époux, cesse ton ascèse ! » (SP12.1). Après l'avoir saluée, Brahmā disparaît (SP12.2). Trouvant cela approprié, la déesse, après s'être appuyée sur un *aśoka* né à l'entrée de son propre ermitage, se redresse (SP12.3).

8.1.2 Trois récits successifs : une originalité du SP ?

La lecture des différentes naissances de la déesse laisse, pour un auditeur du SP, ou du moins pour un lecteur assidu des *purāṇa*, une forte impression de déjà vu. En effet, la majorité de ce qui est narré entre le chapitre SP10 et le chapitre SP12 l'est dans d'autres *purāṇa*, et souvent, dans un phrasé similaire. Ainsi la vie de la déesse comme fille de Dakṣa, insultée par son père, et qui s'achève par une auto-combustion (SP10.7-37) semble appartenir à une mythologie convenue et consensuelle de la déesse. On la retrouve essentiellement dans le *Purāṇapañcalakṣaṇa*, le VāyuP, le *Brahmāṇḍapurāṇa*

14. Sur la traduction de ce composé, voir note 7.3.3, p.275. Pour une autre occurrence, voir note 157, p.269.

(BḍP)¹⁵. De même, sa naissance comme fille de Himavat et de Menā, et sa terrible ascèse pour obtenir Śiva qui lui vaut d’être connue sous le nom d’Umā (SP11.27) avaient déjà été narrées dans le *Kumārasaṃbhava* de Kālidāsā¹⁶. Le passage dans lequel Himavat et Menā ont trois filles – Aparṇā, Ekaparṇā et Ekapāṭalā –, SP11.24-34, se lit communément dans le VāyuP, le BḍP et le *Harivaṃśa*¹⁷. L’intégralité du récit introduisant l’ascèse de Himavat (SP11.1-17) jusqu’au double test de la déesse par Śiva narré au chapitre SP12 se retrouve dans le *Brahmapurāṇa* (BP)¹⁸. Le SP ne fait donc pas œuvre originale en narrant ces événements¹⁹.

Cependant, il est la seule œuvre qui assemble ces différents événements de façon successive et continue²⁰. Certes, dans les autres œuvres, il est connu que Satī est une forme de la déesse précédant celle de Pārvatī, mais aucune de ces sources ne présente la succession du récit exhaustif de Devī comme Satī, puis sa naissance comme l’aînée des trois filles de Himavat, Aparṇā-Umā. Cet agencement est donc propre au SP, qui, en outre, ajoute une précédente apparition de la déesse avant ces deux naissances en Satī et en Umā. Or le récit de cette apparition (SP8.36-SP9) et celui de l’ascèse que cette émanation entreprend (SP10.1-5) ne se trouvent, quant à eux, nulle part ailleurs. Ainsi, bien que de nombreux matériaux constituant le cycle de la déesse soient partagés par plusieurs œuvres, l’agencement du SP est totalement original et précédé d’une mise en scène atypique : la déesse comme émanation du *tejas* de Śiva, sortie de sa bouche sous la forme d’un éclair, et ce, en guise de faveur sollicitée par les sages, les dieux et Brahmā (SP8.36-SP10.7).

Étant donné que le récit de cette émanation est totalement propre au

15. Pour les parallèles textuels, se reporter à ADRIAENSEN et al. (1998), notes 52 à 55 p.78 et 56-58 p.79.

16. Se reporter à ADRIAENSEN et al. (1998), notes 65-66 p.81.

17. Voir ADRIAENSEN et al. (1998), notes 63-64 et 67 p.81. Pour une vision des différentes versions des ascèses et progénitures des trois sœurs, on consultera GANDADHARAN (1976), qui dresse un listing des différentes mentions des noms Aparṇā, Ekaparṇā et Ekapāṭalā dans la littérature sanskrite. Selon lui (p.161), il semble que l’histoire de ces trois sœurs ait fini par tomber en désuétude.

18. Pour les parallèles textuels, se reporter à ADRIAENSEN et al. (1998), notes 60 p.80 et 71 p.82.

19. Je ne discuterai pas ici des datations possibles des différentes versions de ces récits. En effet, en l’absence d’édition critique de certains *purāṇa*, les comparaisons des leçons des textes sont lacunaires et ne peuvent aboutir à des conclusions valides. Par conséquent, aucune chronologie d’apparition de ces récits ne peut être établie. Je ne chercherai donc pas à trouver quel texte est l’original, mais plutôt ce que le SP a d’original par rapport aux autres.

20. Le *Brahmapurāṇa* (BP) enchaîne lui aussi la naissance de Satī et celle d’Umā, mais omet le passage expliquant l’épithète Sthāṇu, récit qui se trouve aussi dans le VāyuP et le BḍP. Ainsi le SP reste le plus exhaustif. On notera, par ailleurs, que le BP est largement considéré comme un *purāṇa* composé d’extraits d’autres textes empruntés ailleurs (ROCHER (1986), p.154-155) et donc qu’il n’est probablement pas la source du texte du SP, mais plutôt sa copie.

SP, je propose dans un premier temps d’analyser le contexte dans lequel il est introduit, soit les chapitres SP1 à SP9.

8.1.3 L’apparition de la déesse, véritable commencement du SP

La figure de la déesse est totalement absente des chapitres SP1 à la fin du chapitre SP8, ce qui pose la question des motifs et du contexte de son entrée dans le fil du récit. La temporalité des chapitres SP1 à SP8 est rendue complexe par l’utilisation de plusieurs procédés narratifs et invite à une remise en ordre selon une chronologie linéaire des événements narrés du début du SP jusqu’à la première apparition de la déesse.

La chronologie des événements révèle que c’est à partir du présent *kalpa* que la déesse vient à l’existence et qu’elle est le résultat de l’obtention d’une faveur de Śiva sollicitée par Brahmā, les dieux et les six sages assemblés à Prayāga²¹. Ce dernier point établit la déesse comme une création de Śiva et invite à comprendre les motifs de cette création. Pour cela, il faut saisir l’enchaînement des événements qui conduisent à son apparition.

L’étude des procédés narratifs jouant sur la temporalité dans les chapitres SP1-SP8²² montre une arborescence très complexe de plusieurs analepses, tantôt partielle²³, tantôt complète²⁴, tantôt complétive²⁵ et de plusieurs ellipses narratives. Cette arborescence de procédés jouant sur les temps du récit contribue à créer des superpositions de situations tendant à faire fusionner le temps du récit du SP et celui vécu par l’auditeur.

Le début du chapitre SP1 est un incipit proleptique, c’est-à-dire qu’il annonce la narration d’un récit passé. Cependant, en proposant un récit-cadre traditionnel – une assemblée de sages réclamant la récitation du SP à un barde –, cet incipit (SP1.1-14) reproduit la situation de récitation du SP lui-même pour son auditeur²⁶, ce qui a pour effet de superposer, voire

21. Pour se donner une idée de l’ordre chronologique des événements narrés de SP1 à SP12.3, on se reportera à l’annexe I, p.821, qui met en exergue la non-linéarité du récit.

22. Cette étude détaillée constitue l’annexe J, p.824 et inclut les chapitres SP9 à SP12. Je ne vais en donner ici que les principales conclusions.

23. Une analepse partielle est, comme l’analepse complète, un retour en arrière du récit à partir d’un point A. À la différence de l’analepse complète, la fin de l’analepse partielle ne coïncide pas avec le moment du début de l’analepse, c’est-à-dire le point A. Pour voir un exemple d’analepse partielle dans les chapitres SP1 à SP12, voir J.5, p.825.

24. Une analepse est dite complète, lorsqu’à un point A du récit, les auteurs effectuent un retour en arrière et reviennent ensuite au point A, point du récit précédant l’analepse. Pour deux exemples d’analepse complète entre les chapitres SP1 et SP12, voir J.2, p.824 et J.6, p.827.

25. Une analepse est dite complétive, lorsque le retour en arrière permet d’explicitier un moment du récit, en en donnant les détails ou les causes. Pour un exemple d’analepse complétive dans les chapitres SP1 à SP12, voir J.6.2, p.827.

26. Pour simplifier le propos, je ne parlerai que de l’auditeur du SP, mais sa mention inclut la position du lecteur actuel du SP. Ainsi lorsque je dirai que le temps du récit fusionne avec le temps de l’auditeur, cela signifie qu’il fusionne aussi avec celui du lecteur

de fusionner le temps de la récitation aux sages et celle de la récitation à l'auditeur. Vient ensuite une analepse complète (SP1.15-26), dans laquelle le barde narre comment le SP a été révélé pour la première fois à Vyāsa. Cette révélation a eu lieu simultanément avec l'atteinte de la fin des souffrances pour Vyāsa et la vision de Śīva. Cette analepse confère au récit son autorité divine²⁷ et contribue à rendre équivalentes l'écoute du SP, une vision de Śīva et l'obtention de la fin des souffrances. À la fin de cette analepse (SP1.27-SP2.3), le barde promet de raconter le SP tel qu'il a été révélé à Vyāsa, ce qui superpose le temps de la révélation du SP à Vyāsa avec celui de la récitation aux sages. Or, comme ce temps a déjà été superposé à celui de l'auditeur, ce dernier va pouvoir vivre la révélation comme Vyāsa en personne. Le barde expose ensuite le sommaire de l'œuvre et prévient son auditeur de sa teneur śīvaïte (SP2.4-SP3.3).

Ce premier préambule fusionne le temps de l'auditeur – le présent –, avec celui du temps de la récitation aux sages assemblés à Prayāga – un passé proche –, mais aussi avec le temps de la révélation à Vyāsa – un passé antérieur²⁸. Il établit, en outre, une équivalence entre l'écoute du SP et le bénéfice obtenu lors de sa première révélation : une vision de Śīva et l'obtention de la fin des souffrances.

Commence ensuite une analepse partielle, suivie d'une ellipse narrative, qui projette l'auditeur au temps des origines pour revenir à une situation parallèle à celle des sages de l'incipit. Cette analepse (SP3.4-SP4.21) peut être lue comme la mise en place des premiers jalons de la doctrine pāśupata²⁹ et est une préambule obligatoire pour montrer que Śīva est cause universelle, y compris des événements du SP. Après une ellipse narrative qui transfère l'auditeur au présent *kalpa*, l'analepse partielle propose comme point de reprise du récit, non pas l'assemblée de sages à Prayāga de l'incipit qui interroge le barde, mais une autre assemblée de six sages à Prayāga qui interroge Brahmā en personne. Ce dernier promet à ces six sages une vision de Śīva (SP4.35). Par cette promesse et grâce à l'équivalence préalablement établie³⁰, on comprend que ces six sages vont atteindre comme Vyāsa la fin des souffrances et avoir la révélation du SP.

Seulement cette vision ne peut s'obtenir immédiatement. Pour cela, les auteurs créent une nouvelle analepse à la fois complète et complétive (SP4.37-SP8.37) : elle est complète en ce sens qu'elle débute sur la promesse d'une

du XXI^{ème} siècle.

27. Sur la fonction autoritative et les indices textuels pāśupata de cette analepse, se reporter à 6.1.2, p.174.

28. Le tableau TAB. 8.1, p.322 donne une vue synoptique de la superposition des différentes couches narratives jusqu'au noyau du SP.

29. Voir 6.2, p.185. L'analyse du récit cosmogonique a établi plusieurs parallèles avec des aspects fondamentaux du śīvaïsme en général, et serait parfaitement lisible dans une perspective pāśupata.

30. L'équivalence préalablement établie est celle qui met sur le même plan la vision de Śīva, l'obtention de la fin des souffrances et la révélation du SP.

Strate	Temps	Émetteur	Récepteur	Lieu	Message	Bénéfice
1	Présent : Temps de l'écoute ou de la lecture du SP	Le manuscrit du SP	L'auditeur ou le lecteur	Indéfini	Contenu du SP	Vision de Śiva potentielle et fin des souffrances
2	Passé proche : Incipit proleptique SP1.1-14	Discours du barde	Des sages assemblés pour un bain	Prayāga	Contenu du SP	Vision de Śiva potentielle et fin des souffrances
3	Passé antérieur : analepse SP1.15-26 voir J.2	Discours de Sanat- kumāra	Vyāsa après la libération Śuka	Indéfini	Contenu du SP en Śiva	fin des souffrances
4	Temps des origines, antérieur au présent <i>kalpa</i> : analepses SP3.4-SP8.37 voir J.5 et J.6	Discours de Brahmā	Six sages nommés	Prayāga	Promesse de voir Śiva	Vision de Śiva Grâce ultime SP9.1 et 22
Noyau du récit	Présent <i>kalpa</i> : Actions divines SP9.1- fin du SP	Śiva	Brahmā, les 6 sages, les dieux	Maināka	Vers la naissance de Skanda (système pañcārtha ?)	Union permanente fin des souffrances

TAB. 8.1 – Des superpositions temporelles engendrées par les analepses au noyau narratif du SP

vision de Śiva et se clôt sur l'obtention de celle-ci, tandis qu'elle est complétive, en ce qu'elle explicite la raison pour laquelle d'autres révélations ont précédé celle du SP.

Dans cette analepse, les six sages vont être transportés à Naimiśa, forêt mythique de la récitation du Mbh et de nombreux *purāṇa*. Ils vont, tout d'abord, obtenir la révélation de Vāc-Sarasvatī (SP5.1-17)³¹, puis celle de Gāyatrī (SP8.3-22). Ces deux révélations précèdent celle du SP. Par ce procédé, les auteurs justifient la position postérieure du SP par rapport au *Mahābhārata* (Mbh) et à un *purāṇa*, mais ils entérinent aussi sa supériorité, puisque sa révélation est équivalente à une vision de Śiva. L'analepse se clôt sur l'obtention de cette vision, ce qui la rend complète malgré un changement de lieu. Ce lieu, Maināka, peut être analysé comme un indice textuel à valeur prophétique³² : il annonce la naissance future de la montagnaise fille de Menā.

Grâce à cette analyse, il apparaît que la portion de texte s'étalant de SP1 à SP8.37 sert de préambule du SP. En effet, les auteurs ont établi que le SP était équivalent à une vision de Śiva. Or cette vision se réalise à la fin du chapitre SP8. Dès lors, le contenu du SP ne commence réellement qu'au chapitre SP9, avec l'hymne de louange de Śiva et la grâce sollicitée par Brahmā. Or, ce point du récit coïncide avec la première apparition de la déesse. La fin de l'analepse partielle est donc le début de la genèse du SP, c'est-à-dire le début des événements qui vont conduire à la naissance de Skanda, ce que Vyāsa avait demandé à Sanatkumāra. La première mention de la déesse correspond au véritable début du SP.

8.1.4 La construction en spirale des apparitions de la déesse

Le préambule de SP1 à SP8.37 permet d'établir, d'une part, une équivalence entre le contenu du SP, une vision de Śiva et la fin des souffrances, et semble, d'autre part, introduire les fondements du śivaïsme, potentiellement pāśupata, par un retour aux origines du monde. Dès lors, Śiva étant cause universelle, il est également cause de l'apparition de la déesse et de l'ensemble des événements du SP, qui peuvent se lire comme un récit pāśupata.

Le véritable début du SP, le chapitre SP9, se trouve, en outre, être le chapitre qui distingue la version du SP des autres sources narrant les naissances de la déesse, ce qui a justifié l'extension de l'étude des procédés narratifs de temporalité aux chapitres SP9 à SP12.3. Cette étude met en lumière la création d'un temps narratif en spirale, dans lequel le passé explique, explicite ou détermine la suite des événements. La contextualisation des deux récits

31. Cette première révélation a été l'occasion d'introduire une analepse complétive qui assoit davantage les fondements śivaïtes, voire pāśupata (SP5.22-SP7). Sur ces chapitres, voir 6.2.5, p.197, 6.2.7 et p.202.

32. Sur mon argumentation sur l'aspect mythique de ce lieu et l'absence de volonté d'ancrage géographique des auteurs, voir J.6.6, p.829.

qu'on qualifiera de « traditionnels » – la naissance de la déesse comme Satī, fille de Dakṣa, et sa renaissance comme fille de Himavat et de Menā–, leur donne un tout autre sens. Ils sont, d'une part, justifiés par des événements antérieurs et justifient, d'autre part, des événements postérieurs.

La déesse, fruit de la grâce de Śiva

La première originalité du SP par sa contextualisation est de donner une cause originelle à l'apparition de la déesse. Cette cause est le résultat de l'ascèse des six sages accompagnés des dieux et de Brahmā (SP8.36). Une fois la vision de Śiva obtenue, ils entament un chant de louange, sorte de bénédiction initiale avant l'œuvre, chant de louange qui a une coloration pāśupata et pourrait dans le SP représenter une mise en scène des PS1.39, PS2.21, PS3.20, PS4.21, PS5.41 *atredaṃ brahma jāpet*³³. Puis, Brahmā, en tant que porte-parole, sollicite une faveur (SP9.14-16) : que le dieu leur soit favorable, doux et visible en toute circonstance, et ce, en étant (toujours) accompagnée de Devī, d'un fils, des dieux ainsi que de *gaṇa*. Cette faveur conditionne l'ensemble des événements du SP et se présente comme la contrainte narrative que devront respecter les auteurs. Ainsi c'est la demande de Brahmā qui provoque l'apparition d'une déesse. Elle est le fruit d'une faveur de Śiva.

Ce point est essentiel. Dans la logique mise en place dès le récit cosmogonique, la déesse, comme l'ensemble de l'univers, est une production de Śiva, cause universelle. D'ailleurs, le récit de la première apparition de la déesse l'établit clairement comme une part de Śiva : elle est une émanation du *tejas* de Śiva, sortie de sa bouche sous la forme d'un éclair, à qui Śiva ordonne de prendre la forme d'une femme et de propitier Brahmā pour obtenir un vœu. Elle pourrait alors incarner une représentation du *paśu*, qui doit retrouver le chemin pour s'unir à nouveau au dieu. Cette vision et cette introduction de la déesse qui sont tout à fait originales et hors du commun, ont pourtant, pour l'auditeur du SP, un air de déjà vu.

La déesse, fusion de l'incarnation originelle de Śiva (Nīlāhita) et de la déesse Vāc-Sarasvatī

Même si le récit de l'émanation de la déesse, fruit d'une conception śivaïte voire pāśupata du monde, est unique et propre au SP, sa lecture donne un effet de déjà vu. Et pour cause, les auteurs, dans leur préambule, ont créé les conditions pour que ce récit n'apparaisse pas comme nouveau, mais comme la répétition d'événements antérieurs. Je qualifie ce procédé, qui prend appui sur la conception cyclique du temps et sur l'idée de la répétition des causes et des effets, de spirale narrative. L'étude complète de cette spirale pour les naissances successives de la déesse constitue l'annexe K, p.835. J'en donne ici les principales conclusions.

33. Sur ce point, voir 7.2.3, p.247.

Bien que l'émanation du *tejas* de Śiva sous la forme d'une déesse soit bien la première apparition de la déesse, le niveau 0 de la spirale narrative de la naissance de la déesse, celle-ci est précédée de l'entrelacement de deux anneaux antérieurs, tous deux situés au temps des origines : le premier anneau est le récit de l'apparition de Nīlālohita, le second celui de l'émergence de la déesse Vāc-Sarasvatī. De ces événements passés, plusieurs motifs narratifs sont reproduits dans l'apparition de la déesse :

Motifs issus de l'apparition de Nīlālohita :

- Śiva émet son *tejas* pour réaliser une faveur accordée à Brahmā
- l'émanation de ce *tejas* est brillante
- l'émanation de ce *tejas* possède les qualités du dieu, elle est une incarnation de Śiva

Motif issu de la naissance de Vāc-Sarasvatī:

- une déesse sort de la bouche du dieu suite à une faveur accordée à Brahmā

La duplication de ces motifs engendrent l'attente de la répétition d'autres motifs appartenant à ces deux anneaux antérieurs. Ainsi retrouvera-t-on une nouvelle émanation du *tejas* de Śiva, qui sera le fruit de l'union du dieu avec la déesse dans le chapitre SP72, qui aura également la brillance et les qualités de Śiva : Skanda. De même, la déesse se doit de devenir « maîtresse de tous les savoirs », celle qui purifie et sauve les mondes, à l'image de Vāc-Sarasvatī³⁴. L'entrelacement des deux anneaux précédant l'apparition de la déesse permet de supposer qu'elle endossera à la fois la figure de l'aspirant pāśūpata au travers de son parallélisme avec Nīlālohita, mais aussi qu'elle sera le véhicule de sa doctrine, celle qui connaîtra et divulguera la voie pāśūpata, par analogie avec Vāc-Sarasvatī.

La spirale narrative : absorption de la tradition et émergence d'un nouveau sens

Cette construction en spirale, en introduisant des éléments nouveaux à chacun des anneaux, ajoute de nouveaux motifs à reproduire ou en attente de reproduction. C'est ainsi que, dans le chapitre SP9, se mêlent deux anneaux précédents qui construisent un récit original et inédit. Au sein de ce récit issu de l'entrelacement des deux anneaux antérieurs, sont introduit des motifs nouveaux à dupliquer :

- la localisation de cette apparition de la déesse sur le mont Maināka,
- l'obligation pour la déesse de propitier Brahmā et en obtenir un vœu,

34. Pour une vue d'ensemble des motifs en attente de reproduction créés par la spirale narrative des naissances de la déesse, voir [K.2.5](#), p.839.

- le procédé ascétique qui est une succession de jeûnes qui va jusqu'à l'abstention totale de nourriture,
- la formulation du vœu de la déesse qui veut être épouse de Tryambaka,
- sa désignation comme Bhavatī.

Ces motifs vont se déployer, pour les uns, dans le récit de la naissance de la déesse en Satī, fille de Dakṣa³⁵, et pour les autres, dans le récit de sa naissance comme fille de Himavat et de Menā³⁶. Dès lors, l'agencement spécifique qui fait précéder les deux récits traditionnels de la naissance de la déesse par le récit de son apparition de la bouche de Śiva offre à ces deux récits des causes antérieures et justifient la plupart de ces détails.

Dans le récit de sa naissance en fille de Dakṣa, si Satī se nomme ainsi, c'est parce que Brahmā l'a nommée Bhavatī dans sa vie antérieure. Si elle quitte le corps né de l'*ātman* de Dakṣa (SP10.22)³⁷, c'est parce qu'elle est une manifestation de Śiva et ne dépend donc pas de ce corps. Si elle fait vœu de devenir l'épouse de Tryambaka en quittant son corps, c'est que Brahmā lui a précédemment dit de quitter son corps pour obtenir le dieu. Son auto-combustion rappelle qu'elle possède la nature du *tejas* divin et brillant du dieu.

Quant au récit des trois sœurs, Ekaparṇā, Ekapāṭalā et Aparṇā, si ces trois naissent de Himavat et de Menā, c'est que Brahmā avait obtenu sur le mont Maināka la faveur de Śiva et avait sollicité la présence d'une déesse. L'ascèse de Himavat qui aboutit à une faveur de Brahmā, répète le motif de l'ascèse de la déesse gratifiée d'une faveur de ce dieu. Les noms des trois sœurs et leur mode ascétique sont une dissociation des jeûnes successifs menés antérieurement par la déesse. Les qualités que ces trois sœurs possèdent sont le reflet des qualités de Śiva. La manière dont Brahmā s'adresse à Aparṇā prouve qu'il voit en elle sa véritable nature : une incarnation d'une part de Śiva. Il en est de même lorsqu'il reconnaît en elle, le pouvoir de créer et soutenir les mondes. Une fois encore, si la déesse pratique l'ascèse et obtient un vœu de Brahmā, c'est que cela lui avait été enjoint par Śiva à sa première apparition. Le vœu qu'elle espère obtenir ayant été par deux fois énoncé, n'a même plus besoin d'être mentionné.

La déesse, de l'aspiration à la maîtrise

La spirale narrative mise en place par les auteurs éclaire les deux récits traditionnels d'un tout nouveau jour. Ils se trouvent pleinement justifiés, voire prennent une nouvelle signification : la déesse y est une incarnation partielle du dieu cherchant à s'unir à nouveau à lui. Pour y parvenir, elle

35. Pour le détail des motifs reproduits dans la naissance de Satī, voir [K.2.2](#), p.837.

36. Pour le détail des motifs reproduits dans la naissance d'Aparṇā-Umā, voir [K.2.3](#), p.838.

37. Sur la traduction de ce passage en désaccord avec le choix éditorial d'ADRIAENSEN et al. (1998), voir la note [11](#), p.316.

a dû, par deux fois, se défaire de son corps et renaître. Elle pourrait donc être vue comme un *paśu* deux fois né aspirant à l'union permanente avec Śiva : par cette mise en scène, elle possède la qualité requise pour devenir une aspirante *pāśupata*, autorisant de divulguer à une femme, la déesse, l'observance initialement réservée aux hommes.

Par les deux récits antérieurs de la vie de la déesse, l'auditeur s'attend à ce qu'elle se défasse une nouvelle fois de son corps d'ascèse pour atteindre l'union avec le dieu. Cela se produira au chapitre SP58, lorsqu'elle quittera sa peau noire pour devenir Gaurī³⁸. D'ailleurs, lors de cet épisode, la déesse quitte non seulement ce corps d'ascèse, mais obtient aussi la promesse d'un fils de Śiva, ce qui entre en parfaite cohérence avec la faveur sollicitée par Brahmā au vers SP9.16 : que Śiva soit toujours accompagné de la déesse et d'un fils. Dès lors, l'auditeur présume que l'union aboutira à la naissance d'un enfant, ce qui n'est autre que le sujet annoncé du SP.

Le récit originel de Nīlahita, l'un des deux anneaux antérieurs de la spirale narrative, élève la déesse au même statut que Nīlahita : elle est une émanation de Śiva. Mais n'étant qu'une partie du *tejas* de Śiva, elle doit s'unir à lui pour retrouver son intégrité. Quant au deuxième anneau antérieur, le récit originel de Vāc, il induit une dimension supplémentaire à la fonction de la déesse dans le SP : en tant qu'émanation du *tejas* de la bouche de Śiva, elle aura pour mission, telle la déesse de la Parole, de diffuser le savoir śivaïte, qui est dans le SP, selon Viśuddhamuni, celui du système *pañcārtha*. Dès lors, la construction en spirale de l'apparition de la déesse avec les deux anneaux entrelacés qui la précèdent semble la présenter comme celle qui suit la voie et est la voix *pāśupata*.

8.1.5 La spirale narrative et la projection du SP

La grâce sollicitée par Brahmā dans les vers SP9.14-16 délimite le sujet du SP et donne un horizon d'attentes : Śiva sera toujours favorable, doux et visible pour les six sages, les dieux et Brahmā en toute circonstance et il sera toujours accompagné de la déesse, d'un fils, des dieux et des *gaṇa*. Cette grâce se trouve ensuite complétée par les détails successifs ajoutés dans les deux anneaux de la spirale qui suivent la première apparition de la déesse, les récits de naissance en Satī et en Umā. Ces deux récits offrent donc une projection de ce que sera le cœur du SP.

La destruction du sacrifice de Dakṣa et sa conversion à la doctrine *pāśupata*

Le récit de la naissance de la déesse en Satī devient celui de la cause originelle de la destruction du sacrifice de Dakṣa, l'anneau zéro de la spirale narrative de cette histoire, que l'on retrouve, elle aussi, dans de nombreux

38. Ce passage sera analysé en 8.6.4, p.438.

purāṇa. Cette destruction avait, en outre, été prophétisée à la fin du chapitre SP5³⁹. Sa cause originelle sera doublée plus loin dans le récit d'un autre anneau : l'inimitié entre Dadhīca et Kṣupa narrée dans le chapitre SP31.

Dans la version du SP du mythe de Satī, deux détails ne se trouvent nulle part ailleurs et donnent un sens tout à fait particulier au repentir de Dakṣa narré dans le chapitre SP32 :

- l'affirmation de Dakṣa, stipulant qu'il reste maître de sa fille (SP10.29)
- la dernière partie de la malédiction prononcée par Śiva qui annonce que Dakṣa engendrera un fils de sa fille (SP10.37).

Étant donné que la première partie de la malédiction de Śiva comporte déjà une renaissance particulière pour Dakṣa (SP10.27) – fils des Pracetas et d'une dryade –, le texte reste sibyllin à ce point du récit. En réalité, il faut chercher la réalisation de la naissance d'un fils de sa fille dans la conjonction des deux détails spécifiques au SP. Dans le chapitre SP32, Dakṣa, en tant que fils des Pracetas, commettra bien la faute annoncée et son lien de parenté avec la déesse sera rappelé par Śiva (SP32.9). Ainsi Dakṣa reste bien maître de sa fille, malgré sa naissance comme fils de Pracetas. Pārvatī peut alors être considérée comme sa fille. Il commet pour la deuxième fois une faute à l'égard de son gendre, ce qui justifie la destruction du sacrifice. Mais il se repentira et deviendra un *gaṇeśa*. Si l'on considère ce repentir dans une perspective pāsupata, en devenant *gaṇeśa*, il renaît à nouveau (PS5.6 *abhijāyate*). Comme l'élévation à ce statut dans le SP revient à devenir fils de Śiva et de Pārvatī, Dakṣa renaît comme fils de sa fille. Le fils dont il était question dans la malédiction, dans cette lecture du texte, n'est autre que Dakṣa lui-même converti au śivaïsme pāsupata⁴⁰. Dès lors, outre le préambule du SP qui fait de la naissance traditionnelle de Satī une conséquence de la faveur de Śiva, l'ajout de deux détails inédits contribue à anticiper et justifier la destruction du sacrifice de Dakṣa et à lui donner un tout autre sens : une conversion à la doctrine pāsupata.

En se plaçant sur un plan symbolique, Dakṣa représente l'incarnation du védisme et de ses croyances. Par la destruction du sacrifice de Dakṣa, les auteurs du SP clameraient la supériorité du courant pāsupata sur le védisme, mais en pérennisant le lien de parenté entre la déesse et Dakṣa, ils maintiendraient l'affiliation existante entre le védisme et le courant pāsupata, lien nécessaire car tout aspirant doit être un brahmane deux fois né. En mettant en scène le repentir de Dakṣa, sa conversion et le pardon de Śiva et de Pārvatī, les auteurs semblent ouvrir la voie aux brahmanes les plus orthodoxes et rendre possible la conversion même tardive au courant.

Étant donné que la déesse est apparue comme Vāc-Sarasvatī, la déesse védique de la parole, elle pourrait alors endosser ce rôle dans le courant

39. Se reporter à ADRIAENSEN et al. (1998), p.70.

40. Ici même, l'obédience pāsupata du récit est difficilement contestable, puisque le chapitre SP32 évoque l'initiation des dieux au *pāsupatavrata*.

pāśupata : elle serait la nouvelle incarnation de la Parole et des savoirs, fille du védisme. D'ailleurs, c'est grâce à la déesse qui sort à son tour de sa bouche, Kālakarṇī, que, suite à la destruction du sacrifice, les dieux vont être initiés à la doctrine (SP32.100-112). C'est aussi grâce à elle que Dakṣa sera pardonné et trouvera sa place comme *gaṇeśa* (SP32.167).

La spirale narrative contient en son sein la projection d'un passage crucial du SP : la destruction du sacrifice de Dakṣa. Ce récit semble instaurer non seulement un fondement de la doctrine pāśupata – l'inutilité du sacrifice –, mais aussi placer le courant pāśupata dans la continuité du védisme tout en le révolutionnant totalement.

Effet d'annonce et effet miroir

Un autre passage entre en résonance avec l'ensemble de l'œuvre : l'histoire de Sukeśa qui introduit la naissance de la déesse comme fille de Himavat (SP11.1-17). Cette histoire résume les chapitres SP35 à SP52. Ces chapitres narrent comment Sukeśa sauvera ses ancêtres, non pas en ayant un fils, mais en recourant à la grâce de Śiva et comment il sauvera par le même procédé l'ensemble des habitants des enfers, qui deviendront des *gaṇa*, ce qui réalise la grâce de Śiva accordée à Brahmā au vers SP9.16. Cette anticipation semble problématique, si on tente de la replacer sur un axe chronologique des événements du SP. En effet, ce récit est raconté comme un événement déjà vécu, une analepse, et est posé comme incitateur de l'ascèse de Himavat. Dans cette logique, il aurait eu lieu avant la naissance d'Umā. Pourtant, lorsque cette histoire est à nouveau racontée dans les chapitres SP35-SP52, elle se déroule après l'élévation de Nandin au rang de *mahāgaṇapa* de Śiva et de fils de la déesse : les dieux inquiets du *japa* de Sukeśa sont introduits auprès de Śiva par Nandin (SP51.21) et Śiva compare Sukeśa à Nandin lui-même (SP51.26). Il paraît alors impossible que l'histoire de Sukeśa se soit déroulée avant l'ascèse de Himavat, c'est-à-dire avant la naissance d'Umā. Par conséquent, les vers SP11.1-17 ne peuvent être qu'une analepse proleptique⁴¹.

La lecture du contenu de cette analepse proleptique donne à penser que ce récit se présente surtout en annonce de la problématique centrale du SP : le fils est-il le moyen de sauver les pères des enfers ? Comme il anticipe le message de l'œuvre, il ne se révèle qu'à moitié. Ainsi, bien que l'impression générale de ce bref récit est qu'il faut un fils pour sauver les ancêtres⁴² et que c'est par la progéniture que s'obtient la renommée convoitée par Himavat, il n'est jamais dit que Sukeśa aura un fils. En revanche, la résolution du problème du sauvetage des ancêtres est déjà clairement énoncée : Sukeśa

41. Le récit se présente comme une analepse, un retour en arrière, mais est, en réalité une prolepse puisqu'il se déroulera plus tard. Voir J.7.6, p.832.

42. Voir notamment SP11.14-15 où les ancêtres clament qu'il n'y a aucun autre moyen pour être sauvés.

a propitié Śiva, a libéré ses ancêtres, qui sont devenus des *gaṇapa*, et est lui-même devenu *gaṇapa* cher à Śiva (SP11.16-17). Sukeśa incarne la figure du bon ou véritable fils, celui qui offre la renommée impérissable⁴³.

L'insertion de ce récit à ce point du texte complète le sommaire annoncé de l'œuvre au chapitre SP2 et a une fonction programmatique. Elle place la question du sauvetage des ancêtres comme problématique centrale du SP et introduit la question du désir d'enfant. Le récit de Sukeśa dans son intégralité (SP35-SP52) est une partie de la réalisation de la grâce sollicitée par Brahmā au vers SP9.16 : il narre comment sont nés les *gaṇa* de Śiva. En tant que récit introducteur de la naissance d'Umā, il projette un nouvel horizon d'attentes sur la vie de la déesse, dont l'exemplarité se doit d'égaliser celle de Sukeśa, malgré son statut de fille.

La fille de Himavat, pendant féminin de Sukeśa ?

L'insertion de cette analepse proleptique, ajoutée aux précédentes attentes générées par la spirale narrative, semble offrir une projection du contenu de l'œuvre : le parcours de la déesse, comme aspirante pāśupata, jusqu'à son union avec le dieu, l'acquisition du statut de maîtresse des savoirs et enfin, sa fonction sotériologique d'autres âmes à l'image de Sukeśa. Pour le moment, cette projection semble en accord avec l'hymne de Viśudhamuni qui présente la déesse comme la gnose du système pañcārtha et comme celle qui pense à la délivrance de tous.

Ce parcours pourrait commencer aux vers SP12.1-3 avec la reproduction du motif de l'ascèse qui permet d'obtenir une faveur de Brahmā. L'objet de cet ascèse n'est même plus répété : la déesse veut devenir l'épouse dharmique de Tryambaka, consciente, unie, pieuse et vertueuse (SP10.24). Lorsque Brahmā lui annonce l'apparition prochaine de Śiva, la déesse cesse son ascèse. Un détail textuel ne peut alors passer inaperçu : un arbre *aśoka* est né durant cette ascèse et la déesse prend appui sur lui pour se redresser. Elle qui, jusqu'alors n'avait pas de refuge (SP11.25), en trouve désormais un en cet arbre *aśoka*, dont l'apparition coïncide avec la promesse de l'obtention de Śiva.

Étant donné que la lecture intégrale de l'œuvre indique que le vœu de la déesse – devenir de l'épouse dharmique, vertueuse et pieuse – sera réalisé au vers SP162.108⁴⁴, lorsque la déesse aura adopté un arbre *aśoka*, cette

43. Pour lire l'analyse de ce récit, se reporter à 7.4.1, p.284.

44. Le vœu de SP10.24 résonne de façon stupéfiante dans les paroles de Śiva en SP162.108 :

SP10.24
yatrāham upapadyeyaṃ punar dehe svayecchayā |
evaṃ tatrāpy asaṃmūdhā sambhūtā dhārmikā satī |
gaccheyaṃ dharmapatnītvam tryambakasyaiva dhīmataḥ || 24
 SP162.108
devī satī ca sādhvī ca sahadharmacarī ca me |

naissance de l'arbre apparaît comme un indice de lecture pour décoder le message du SP. La déesse obtiendra l'*a-śoka*, l'absence de chagrin, lorsqu'elle obtiendra Śiva. J'ai déjà mis en évidence dans l'analyse de l'incipit du SP que l'expression *apetāśokaḥ* employé pour Vyāsa pouvait renvoyer au terme *vītaśokaḥ* du *sūtra* PS5.39. Il me semble possible que le terme *a-śoka* soit employé sciemment pour évoquer le terme *duḥkhānta*. Ainsi l'analyse des trois récits successifs du SP montre que leur agencement et la spirale narrative qu'ils contiennent donnent à l'auditeur attentif les clés pour comprendre le message caché de cette œuvre : une mise en scène de l'obtention de la fin des souffrances réalisée par la déesse.

Conclusion

L'étude des chapitres qui précèdent le cycle de la déesse, SP1-SP12, révèle une arborescence complexe de procédés narratifs jouant sur la temporalité. Ceux-ci permettent de superposer le temps de l'audition du SP, celui de sa révélation à Vyāsa par Sanatkumāra, mais aussi celui de la vision de Śiva par les six sages et Brahmā. Par ce biais, le bénéfice acquis par ces sages, qui n'est autre que l'atteinte du but ultime, se trouve transférer à la révélation faite à Vyāsa et à l'écoute du SP pour tout auditeur. La superposition temporelle confère ainsi au contenu du SP le bénéfice obtenu par Vyāsa, qui peut être interprété comme la fin des souffrances.

Ces chapitres introductifs du SP se présentent comme un préambule de l'œuvre⁴⁵, dont la narration ne commence qu'au vers SP9.16 avec la grâce

brahmaṇyā ca śaraṇyā ca tvam me nityam priyā priye || 108

45. Ces premiers chapitres remplissent les fonctions de préface de l'œuvre définies par GENETTE (2014). La mise en scène de la première révélation à Vyāsa recouvre la fonction de persuasion et d'attrait du lecteur, elle fait office de *captatio benevolentiae* (GENETTE (2014), p.201). Elle participe également à la déclaration d'intentions des auteurs (GENETTE (2014), p.225) : en rendant équivalents, la vision de Śiva, la révélation du SP et l'apaisement de Vyāsa, ils annoncent le contenu du SP comme un enseignement permettant l'accès au salut. Le dialogue initial entre le barde et les brahmanes commente le titre et le justifie (GENETTE (2014), p.216). La restriction d'accès qui encadre les chapitres SP3-SP5 spécifie clairement le public auquel l'œuvre s'adresse (GENETTE (2014), p.215), tandis que ces mêmes chapitres contribuent à la déclaration d'intentions (GENETTE (2014), p.225). En effet, ils révèlent totalement l'obédience des auteurs et indiquent le « vrai sens » que ces derniers donnent à la conception du monde. La succession des récitations faites aux six sages – le Mbh, un *purāṇa*, puis le SP – inscrit l'œuvre dans la tradition tout en démontrant son originalité, ce qui contribue également à persuader le lecteur de son intérêt et confère à l'œuvre sa véridicité (GENETTE (2014), p.203). La narration des événements qui permettent aux six sages de voir Śiva et d'en obtenir une grâce définit les circonstances de la genèse de l'œuvre (GENETTE (2014), p.213). Cette même grâce donne, quant à elle, le cadre narratif de l'œuvre toute entière et justifie son contenu. Les chapitres SP1 à SP9 forment ainsi un préambule qui doit « assurer au texte une bonne lecture » (GENETTE (2014), p.200) : le lecteur a été choisi et averti de son contenu et possède la clé d'interprétation de l'œuvre.

que Śiva accorde à Brahmā et aux sages. Cette grâce contient le noyau narratif de l'œuvre : le SP narrera la réalisation complète de cette faveur, à savoir comment le dieu se trouve toujours en compagnie de la déesse, d'un fils et de *gaṇa* et comment il se montre toujours visible, doux et bienveillant envers les dieux⁴⁶. Cette grâce justifie la naissance de la déesse.

Celle-ci est incluse dans une spirale narrative, dont l'entrelacement de deux anneaux antérieurs semble conférer à la déesse non seulement le statut de *paśu* exemplaire, mais aussi celui de dispensatrice du savoir *pāsupata*. En tant qu'émanation partielle du *tejas* de Śiva, elle cherchera à s'unir de nouveau à lui pour recouvrer son intégrité (et se défaire de son statut de *paśu*). En tant qu'émanation de la bouche de Śiva, à l'image de la déesse Vāc, elle sera la voix de Śiva. Par cette identité avec la déesse Vāc et par la pérennité de sa filiation à Dakṣa, la déesse se présente comme fille du védisme, même si elle incarne une voie révolutionnaire, qui serait celle du courant *pāsupata*.

L'inclusion des deux récits de naissance de la déesse en Satī et en Umā dans la spirale narrative donne à ces deux récits mythiques consensuels une toute autre signification. Par ces deux naissances, la déesse obtient la condition préalable nécessaire à son initiation : elle est deux fois née. L'insertion du récit de Sukeśa en préambule de la naissance en fille de Himavat introduit le sujet central du SP : l'exposition d'un système sotériologique qui se passe de l'exigence d'un fils et du culte des ancêtres. Le but de l'ascèse de la déesse a été exprimé dans les récits précédents, mais n'est pas énoncé dans le chapitre SP12. Cette absence d'énonciation du but ne se justifie peut-être pas par un souci d'économie narrative, mais pourrait être un indice fort du motif de cette ascèse : si la déesse veut obtenir Śiva par l'observance *pāsupata*, la déesse se plie à la règle fondamentale de cette doctrine ésotérique, elle cache ses marques sectaires. L'apparition de l'arbre *aśoka* est le premier bourgeon annonçant la narration de la réalisation de l'observance *pāsupata* par la déesse, bourgeon dont la floraison sera complète dans le chapitre SP162, lorsque la déesse adoptera l'arbre *aśoka*.

8.2 Étape 1 : fréquentation du maître et apparition de l'*aśoka*

La spirale narrative des naissances successives de la déesse ont mis en place les conditions préalables pour pouvoir la considérer comme une aspirante potentielle au salut *pāsupata*. L'apparition de l'*aśoka*, arbre sans chagrin, semble indiquer le début de l'observance, qui a pour but le *duḥkhānta*,

46. Par conséquent, la lecture que je propose à travers l'étude de la thématique du désir d'enfant est partielle. Pour avoir une vue globale de l'*intentio operis*, il faudra étudier comment chacun des points de cette grâce se réalise dans le SP et évaluer s'ils confirment l'intention d'explicitation de la doctrine *pāsupata* que je suppose.

la fin des souffrances. Une fois qu'elle a obtenu la promesse d'obtention de Śiva, la déesse stoppe son ascèse et attend la venue de ce dernier. Il se présente à elle sous une forme formidable, afin de tester sa dévotion. Puis une fois assuré de celle-ci, Śiva disparaît. Il prend alors une autre forme, celle d'un crocodile et d'un enfant, et soumet la déesse à un second test.

Si l'observance de la déesse débute en ce point du texte, alors le récit donné dans le chapitre SP12 doit correspondre aux exigences de la première étape de l'observance. Or, les événements narrés dans ce chapitre peuvent se lire dans d'autres *purāṇa*. Par conséquent, pour affirmer que ce chapitre explicite la première étape de l'observance *pāsupata*, il est nécessaire de mettre en exergue en quoi la narration de ces événements « traditionnels » dans le SP diffèrent en certains points des autres versions, puis de démontrer que ces divergences servent l'explicitation de la doctrine.

Pour ce faire, je donnerai, dans un premier temps, un résumé détaillé du chapitre SP12, puis en dégagerai la structure narrative. La comparaison de celle-ci avec les autres versions du même mythe permettra, ensuite, de faire ressortir les spécificités propres à la version du SP. Enfin, je procéderai à la lecture de ces spécificités à la lumière des exigences doctrinales contenues dans les PS et leur PABh.

8.2.1 Dialogues entre Śiva et la déesse : résumé du chapitre SP12

Une fois la promesse d'obtenir Śiva obtenue, la déesse stoppe son ascèse et se redresse en prenant appui sur l'arbre *aśoka*. Alors, Śiva, lui qui ôte la peine des dieux (*tridaśārtiharo* SP12.4b), lui apparaît sous l'apparence d'un nain difforme qui lui demande sa main (SP12.4-5). Umā, elle dont le yoga a été parfaitement accompli (*yogaśamsiddhā* SP12.6a), elle qui est parfaitement pure par ses existences antérieures (*antarbhāvaviśuddhā* SP12.6c), sachant que c'est Śaṅkara qui s'approche, par désir d'entreprendre le rite (*kriyānuṣṭhānalipsayā* SP12.6d) l'accueille et le salue, comme on le ferait pour un brahmane (SP12.6-7). En le nommant excellent deux fois né (*divijapuṅgava* SP12.8d) et *vīpra* (SP12.9c), elle lui répond qu'il faut demander sa main à son père et que, si ce dernier y consent, elle se fera une joie d'être sienne (SP12.8-9). Śiva, toujours sous son apparence difforme, s'exécute et demande sa main à Himavat qui, reconnaissant Rudra, effrayé et craignant une malédiction, lui répond (SP12.10-11)⁴⁷ : « je n'ai rien contre les brahmanes qui sont les dieux sur terre (*brāhmaṇān bhūmidaiivatān* SP12.12b),

47. SP12.10-11 :

tataḥ sa bhagavān devas tathaiva vikṛtaḥ prabhūḥ |
uvāca śailarājaṃ tam umāṃ me yaccha śailarāt || 10
sa taṃ vikṛtarūpeṇa jñātvā rudraṃ athāvayayam |
bhūtaḥ śāpāc ca vīmanā idaṃ vacanam abravīt || 11

écoute, ô grand ascète, ce qui a déjà été décidé. Pour ma fille, il y aura un *svayaṃvara* célébré par des *vipra*, que celui qui sera choisi lors de celui-ci, devienne son époux » (SP12.13).

À ces mots de Himavat, le seigneur à la bannière de taureau revient auprès de la déesse et le magnanime, lui dit (SP12.14) : « ô déesse, ton père a ordonné un *svayaṃvara* en ton honneur, celui que tu y choisiras sera ton époux. Je te salue et pars, tu es inaccessible, ô belle femme ! Avec une apparence telle que la mienne, comment pourrais-tu me choisir ? » (SP12.15-16). La déesse déclare alors que ce qui a été proclamé ici doit être fait (SP12.17ab) ; puis, après avoir complètement atteint, à partir de son esprit, la réelle grâce offerte par Rudra, elle dit : « Ne change pas de résolution, je te choisirai, cela ne sera pas autrement (SP12.17cd-18) ou s’il y a quelque doute envers moi, ô *vipra*, je te choisis ici même comme celui de mes désirs, ô toi qui possède une grande fortune » (SP12.19). Puis, après avoir pris un rameau fleuri⁴⁸, et après avoir saisi l’épaule du seigneur⁴⁹, la déesse dit : « je te choisis » (SP12.20). Alors le divin seigneur, choisi ainsi par la déesse, s’adresse à l’*aśoka* comme s’il est vivant (SP12.21) :

Puisque je suis choisi par ton rameau bien fleuri, tu deviendras immortel, exempt de vieillesse (SP12.22), possédant l’apparence de ton choix, les fleurs de ton choix, allant où tu le souhaites, cher à mon cœur, tu abonderas en fleurs de toutes sortes qui seront des ornements, tu seras couvert des fruits de tous les arbres (SP12.23), tu donneras aussi des mets composés de toutes sortes d’aliments, et aussi de la sève à la saveur d’ambroisie, tu posséderas tous les parfums, tu deviendras intensément cher à la déesse, complètement délivré, tu iras de par les mondes dépourvu de crainte (SP12.24). Pour cette raison, ce refuge sera connu sous le nom de Citrakūṭa. Celui qui, cherchant le bien, s’en approcherait, obtiendra [l’équivalent d’] un *aśvamedha* et, mort à cet endroit, il ira dans le monde de Brahmā (SP12.25). Celui qui, uni par ses observances, abandonnerait ses souffles comme il convient en ce lieu, uni à l’ascèse de la déesse, il deviendra un *mahāgaṇapati* (SP12.26).⁵⁰

48. La leçon des manuscrits S, rejetée par ADRIAENSEN et al. (1998), propose un nominatif féminin singulier, *saṃsthitā*, et pourrait être traduit par : « Après avoir saisi un rameau, résolue, ... ».

49. Sur l’emploi du locatif avec les verbes signalant l’action de saisie, voir MACDONELL (2000), paragraphe 203 e.

50. SP12.22-26 :

yasmāt tava supuṣṣeṇa stabakena vṛto hy aham |
tasmāt tvaṃ jarayā tyaktaḥ amaraḥ sambhaviṣyasi || 22
kāmarūpaḥ kāmapuṣpaḥ kāmago dayito mama |
sarvābharaṇapuṣpādhyah sarvavṛkṣaphalopagaḥ || 23
sarvānnabhakṣadaś caiva amṛtasrava eva ca |

Sur ces mots, après avoir pris congé de la fille de Himavat, Īśvara, le dieu, créateur du monde (*jagatsraṣṭā*), seigneur de tous les êtres (*sarvabhūta*), disparaît (SP12.27). Une fois le seigneur à l'*ātman* incommensurable parti, la déesse, dans l'attente, s'assoit sur un rocher (SP12.28). Une fois le seigneur des créatures, le grand archer disparu, elle dans l'attente et abattue, ressemble à la nuit privée de sa lune (SP12.29).

La fille de la montagne entend alors le cri d'un enfant venant de l'étang à proximité de son refuge (SP12.30). Le dieu des dieux en personne, Śiva, après avoir pris l'apparence d'un enfant, pour jouer (*krīḍāhetoh* SP12.31c), se tient au milieu de l'étang dans la gueule d'un crocodile (SP12.31). Après avoir recouru au pouvoir de son yoga (*yogamāyām*) pour faire naître cette manifestation, et après avoir pris cette apparence au milieu de l'étang, il se met à crier : « Quelqu'un peut-il me sauver, en s'approchant ici, moi dont le cœur a été ravi par un crocodile ? (SP12.32) Hélas, je ne suis qu'un enfant dont le désir et l'intention n'ont pas pu être atteints, je vais finir dans la gueule de ce cruel crocodile (SP12.33). Même saisi par cette bête, tourmenté (*duḥkhitah* SP12.34b), ce n'est pas pour mon propre corps que je pleure, mais pour mon père et ma malheureuse mère (SP12.34) ! Lorsqu'ils apprendront que j'ai fini dans la gueule d'un crocodile, inquiets pour leur fils unique chéri, ils renonceront tous deux à la vie (SP12.35). »

Ayant entendu la plainte de ce malheureux *vipra* (*viprasyaṛtasya* SP12.36b), la magnifique déesse se redresse et accourt à l'endroit où ce deux fois né (*dvi-jaḥ* SP12.36d) se trouve (SP12.36). Elle, au visage de lune, voit alors le gracieux petit enfant saisi par le crocodile, tremblant et emprisonné (SP12.37). Mais le majestueux crocodile, voyant la déesse s'approcher, saisit l'enfant et le conduit au milieu de l'étang (SP12.38). L'enfant traîné, plein de fougue, pousse un cri de souffrance. Alors, la déesse, tourmentée et affligée (*duḥ-khārtā*), elle dont l'observance est grande (*mahāvratā*), à la vue de cet enfant, dit (SP12.39) : « Ô roi des crocodiles, majestueuse créature (*mahāsattva*), toi à la force redoutable (*bhīmaparākrama*), aux longues dents, relâche immédiatement cet enfant, car c'est un fils unique ! » (SP12.40).

Le crocodile lui répond : « Autrefois, il a été établi par les créateurs du monde que celui qui s'approcherait de moi le sixième jour du mois constituerait mon repas (SP12.41). Le sixième jour étant [aujourd'hui], cet enfant que voici est mien, ô toi à la grande fortune, fille du meilleur des monts. Cela est institué par Brahmā, je ne peux en aucun cas le libérer (SP12.42). ».

sarvagandhaś ca devyās tvam bhaviṣyasi dṛḍham priyah |
nirbhayaḥ sarvalokeṣu cariṣyasi sunīrvrataḥ || 24
āśramaṃ caivam atyartham citrakūṭeti viśrutam |
yo 'bhiyāsyati puṇyārthi so 'śvamedham avāpsyati |
yatra tatra mṛtaś cāpi brahmalokaṃ gamiṣyati || 25
yaś cātra niyamair yuktaḥ prāṇān samyak parityajet |
sa devyās tapasā yukto mahāgaṇapatiḥ bhavet || 26

La déesse réplique : « Par la terrible ascèse que j'ai pratiquée sur le mont Himavat, libère cet enfant, ô maître des crocodiles ! (SP12.43) ».

Le crocodile rétorque : « Ne gaspille pas ton ascèse, ô fille du meilleur des monts ! Celui-ci, même s'il était le roi des dieux en personne, ne peut être sauvé ! (SP12.44) Par le seigneur satisfait, Śarva, le terrible Śūlin, il m'a été donné immortalité (*amaratvam*), impossibilité d'être tué (*avadhyatvam*), impérissabilité (*akṣayam*) et force (SP12.45), la capacité de saisir ou relâcher [quelqu'un] de mon propre chef (*svayamgrahaṇamokṣaś*), la connaissance (*jñānam*) ainsi que l'indestructibilité (*avyayaṃ*), je te répète que celui-ci ne peut atteindre la libération (SP12.46)⁵¹. Ou alors si tu as vraiment de la compassion pour cet enfant, ô déesse au beau visage, je te dis ce que tu dois faire ; alors il sera libéré (SP12.47). »

La déesse répond : « Ô roi des crocodiles, dis-moi vite, ce qui n'est pas condamné par les vertueux sera fait, il n'y a aucun doute là-dessus, je tiens les brahmanes en très haute estime (SP12.48) ». Le crocodile dit : « Quelle que soit l'ascèse qui a été faite, jusqu'à la moindre parcelle, toute entière tu dois me la donner, alors il atteindra la libération (SP12.49). »

La déesse accepte en disant : « Ô suprême crocodile, quel que soit l'acte sacré accompli depuis ma naissance, je te le donne tout entier. Libère sous mes yeux cet enfant (SP12.50). »

Alors le crocodile devient étincelant, grandi par cette ascèse, sa vue est insoutenable comme celle du soleil à son zénith (*āditya iva madhyāhne*) (SP12.51). L'*ātman* pleinement satisfait, il dit à la déesse, elle qui soutient le monde : « Ô déesse à la grande observance, pourquoi as-tu fait cela sans même réfléchir ? En effet, le gain d'ascèse est difficile et son renoncement n'est pas indiqué (SP12.52). Prends et cette ascèse et cet enfant, ô toi au sourire pur, je suis satisfait de ta dévotion envers les *vīpra*, pour cela je t'accorde cette faveur (SP12.53) ».

À ces mots du crocodile, elle répond à son tour en disant : « Ô majestueux crocodile, c'est après avoir bien réfléchi, que j'ai fait cela pour obtenir la libération de l'enfant : aucune ascèse ne vaut les *vīpra*, je considère les brahmanes comme ce qu'il y a de meilleur (SP12.53). Après l'avoir donnée, je ne la reprends pas, ô excellent crocodile, tu le sais bien. Aucun homme ne peut reprendre ce qu'il a donné (SP12.55). Ce que je t'ai donné, je ne le reprendrai pas. Réjouis-en-toi et que cet enfant soit libéré (SP12.56) ».

Sur ce, le crocodile loue la déesse, relâche l'enfant, la salue, elle resplendissante comme un véritable soleil (*ādityasadbhāsam*), puis disparaît (SP12.57). Quant à l'enfant relâché par le crocodile sur la rive de l'étang, il disparaît à son tour comme un trésor acquis en rêve (SP12.58). Pensant son ascèse disparue, la déesse, fille du meilleur des monts, entreprend de pratiquer à nouveau l'ascèse et s'y attèle avec effort (SP12.59). Lorsque Śaṃkara perçoit son désir de pratiquer à nouveau l'ascèse, en personne, il l'enjoint de ne

51. SP12.45-46 sont absents de la version du BP.

pas le faire (SP12.60) : « C'est à moi que cette ascèse a été donnée, ô toi à la grande observance, ainsi, par cet acte, il deviendra pour toi impérissable par milliers (SP12.61) ». La déesse, après avoir reçu cette suprême faveur, l'impérissabilité de son ascèse, ivre de bonheur et de joie, se met à attendre son *svayaṃvara* (SP12.62). L'homme qui réciterait cette section de la grâce de l'enfant par le Seigneur, toujours, après avoir atteint la dissociation de son corps, sera un *gaṇa* purifié semblable à cet enfant (SP12.63).

8.2.2 Originalité du SP par rapport aux autres occurrences du récit

Structure du récit dans le SP

Le présent récit peut être divisé en deux parties distinctes qui constituent les deux tests auxquels est soumise la déesse :

Premier test (SP12.4-29) : Śiva sous l'apparence d'un nain

- présentation des deux protagonistes et premier échange SP12.4-9
- dialogue Śiva et Himavat SP12.10-13
- deuxième échange entre le dieu et la déesse SP12.14-20
- grâce accordée à l'*aśoka* et au lieu SP12.21-26
- séparation provisoire du dieu et de la déesse SP12.27-28

Second test (SP12.30-63) : Śiva dédoublé dans le crocodile et l'enfant

- introduction de la mise en scène du test SP12.30-40
- dialogue entre le crocodile et la déesse SP12.41-56
- faveur accordée à la déesse SP12.57-61
- séparation provisoire du dieu et de la déesse SP12.62-63

Le découpage du récit révèle que ces deux tests sont structurés en quatre phases identiques :

1. la mise en scène du test avec un travestissement du dieu
2. le test proprement dit, qui se réalise dans une forme dialogique
3. une grâce accordée par le dieu
4. et enfin, la séparation provisoire du dieu et de la déesse.

Étant donné qu'il existe des occurrences de chacun de ces tests dans d'autres *purāṇa*, pour déterminer la signification et la portée de ces deux tests dans le SP, il est nécessaire de définir ce qui est propre à leur narration dans cette œuvre.

Le *topos* du test de dévotion revisité

En ce qui concerne le premier test, ADRIAENSEN et al. (1998) ont déjà mentionné le fait que l'apparence de Śiva comme un nain difforme est une originalité du SP⁵². Habituellement, lorsqu'il teste l'amour et la dévotion de sa future épouse, Śiva apparaît sous la forme d'un brahmane⁵³, brahmane qui dénigre le choix de la déesse de vouloir obtenir un époux comme Śiva. Dans les autres récits, la déesse ne reconnaît pas Śiva sous son déguisement. Furieuse d'entendre des propos injurieux sur son futur époux, elle fait l'éloge de ce dernier. Une fois son amour et sa dévotion exprimés, Pārvatī se détourne du calomniateur, qui se révèle alors sous sa véritable apparence. À ce moment-là, Śiva déclare qu'elle l'a totalement conquis. Suivent la demande en mariage et la cérémonie.

La modification de l'apparence de Śiva en un nain difforme engendre un déroulement du récit bien différent du standard du *Kumārasaṃbhava* ou des autres *purāṇa*. D'une part, en présentant le dieu sous l'apparence d'un nain répugnant, les auteurs mettent en scène un tout autre test de la dévotion de Pārvatī : pure grâce à ses existences antérieures (*antarbhāvaviśuddhā* SP12.6c), elle donne à voir la puissance de son ascèse, qui lui permet de reconnaître le dieu, ce dont elle est incapable dans les autres versions. Elle voit donc au-delà des apparences et choisit Śiva, quelle que soit la forme qu'il puisse prendre. Elle exprime, en outre, son désir d'entreprendre le rite (SP12.6d *kriyānuṣṭhānalipsayā*) : cette expression peut être comprise littéralement comme le rite de la cérémonie de mariage, mais, dans le cadre d'une lecture exégétique du chapitre, elle pourrait s'entendre comme le désir d'entreprendre l'observance pāśupata. Ce premier test révèle la déesse comme un être clairvoyant, capable de voir Śiva en un être difforme, et n'aspirant qu'à une chose, s'unir à lui.

52. ADRIAENSEN et al. (1998), note 73 p.82 :

As appears from SP 12.7 Śiva has assumed the shape of a brahmin in order to woo Pārvatī; this is a standard component of all variants of this myth (e.g. *Kumārasaṃbhava* 5.30, LiP 1.102.9, ŚiP *Rudrasaṃhitā* 26.3). In the present version, however, in order to put her to the test, he masquerades as a deformed dwarf, a feature that may be found here for the first time. Cf. VarP 22.9.

Les chapitres 35 et 36 du BP présentent, comme le SP, le test du nain, celui du crocodile et l'enfant, puis le récit du *svayaṃvara*. ROCHER (1986) (p.154-156) mentionne que ce *purāṇa* partage de nombreux textes avec d'autres, dont il semble un conglomérat. Pour le chapitre 36, BAKKER (1996) (en particulier p.15) a montré que le BPn'est pas la source originale du récit du *svayaṃvara* et qu'il emprunte son texte au SP. Étant donné que le *svayaṃvara* résulte d'éléments narratifs décrits en SP12, il apparaît logique que SP12 soit également le texte source du chapitre 35 du BP.

53. Outre les références données par ADRIAENSEN et al. (1998), note 73 p.82 (*Kumārasaṃbhava* 5.30, LP 1.102.9, ŚP, *Rudrasaṃhitā* 26.3), pour les occurrences du test présentant Śiva sous la forme d'un brahmane, on pourra aussi consulter les récits du VarP 22.9-28 (VENKITASUBRAMONIA (1985), p.80-81) et du *Vāmanapurāṇa* (VāmP) 51.45-65 (JOSHI and BIMALI (2005), p.207-208).

La deuxième grande différence entre cette version et les autres consiste à présenter Śiva dans un statut de prétendant : il n'est pas le calomniateur, mais se dénigre lui-même testant ainsi la détermination de la déesse. Par ce biais, sont mises en place les conditions nécessaires pour introduire un épisode essentiel : le *svayaṃvara* qui implique un choix conscient de la déesse. La désignation de Śiva comme époux sous l'apparence d'un nain difforme par une branche d'*aśoka* dès le chapitre SP12 pose le choix de la déesse comme inconditionnel et dénué de toute emprise des on-dit. Cette mise en scène prépare le déroulement du chapitre SP13, qui présente un traitement à nul autre pareil du mariage du couple divin ⁵⁴.

Enfin, cet échange de consentements dans l'intimité conduit Śiva à offrir une grâce à l'*aśoka*, grâce dont le contenu est intimement lié à l'intrigue du SP et contribue à la cohérence stylistique de l'ensemble de l'œuvre par l'emploi de la phrase stéréotypée ⁵⁵. Ainsi, bien que le test de la déesse par le dieu travesti soit un *topos* de l'avant-mariage de Śiva et Pārvatī, son traitement dans le SP est tout à fait original : alors que la déesse s'y montre parfaitement clairvoyante et dévouée, cette attitude ne lui vaut pas l'acquisition totale du dieu. La version du SP produit, en outre, une seconde originalité dans le récit standard de l'union du dieu et de la déesse : le *svayaṃvara*. Enfin, il entre en résonance avec l'ensemble de l'œuvre, et ce, jusqu'aux vers SP162.49-50 où Śiva offrira à nouveau une grâce à l'*aśoka*.

Le second test : dédoublement de Śiva

Le récit du test sous la forme d'un crocodile se retrouve, quant à lui, dans deux autres *purāṇa*, le *Varāhapurāṇa* et le *Māheśvarakhaṇḍa* du *Skandapurāṇa* (SkP) ⁵⁶, mais l'agencement et le sens du récit y sont bien différents ⁵⁷. En effet, dans ces deux versions du test, la personne à sauver n'est

54. Bien que l'épisode du *svayaṃvara* se trouve lui aussi dans d'autres *purāṇa* et qu'il connaisse des antécédents mythologiques, l'étude de BAKKER (1996) révèle que le SP offre une version tout à fait nouvelle du mythe en liant deux thèmes, celui de la mutilation des dieux et celui de l'enfant cosmique. Par une reconstruction philologique, BAKKER (1996) a également montré que le SP est la version source des autres versions (celles du LP, du *Māheśvarakhaṇḍa* du SkP et du BP, voir en particulier BAKKER (1996), p.15).

55. Voir SP12.22. Au sujet de cette phrase stéréotypée, on se reportera à ADRIAENSEN et al. (1998), notes 127-128 p.31 et note 7.2.3, p.248. Cette grâce est également le support de la cohérence narrative du cycle entier de la déesse. Sur ce point, se reporter à la page p.488.

56. Les références ont été données par ADRIAENSEN et al. (1998), note 75 p.83 : *Māheśvarakhaṇḍa* du SkP 2.25.36-48 et *Varāhapurāṇa* 22.12-21.

57. Le récit du *Varāhapurāṇa* se déroule de la manière suivante : Śiva, déguisé en vieux brahmane, se présente à la déesse et sollicite d'elle une offrande de nourriture. Elle promet de le nourrir dès qu'il aura pris son bain dans la rivière. Le brahmane entre dans l'eau et est menacé par un animal marin. La déesse entend ses cris et hésite à donner sa main à ce brahmane. Mais la crainte d'être responsable d'un brahmanicide la décide. Elle saisit alors la main du dieu qui recouvre sa véritable apparence et lui révèle que par ce geste,

pas un enfant, mais un brahmane, tandis que le sauvetage ne se fait pas de la même manière : dans le SP, il s'agit d'un transfert de *tapas* de la déesse au crocodile, alors que, dans ces deux autres récits, la déesse, en offrant sa main au brahmane pour le sauver et en le saisissant, s'offre elle-même comme épouse au brahmane, ce qui est un renoncement au dieu, renoncement qui place les brahmanes au dessus de celui-ci. Le brahmane se révèle être Śiva, ce qui a pour conséquence qu'aucun *svayaṃvara* ne suivra ces deux versions.

La comparaison de ce second test aux autres versions s'apparentant à lui révèle deux spécificités. La première particularité de la version du SP réside dans le dédoublement de Śiva : il est à la fois le crocodile et l'enfant. Le dialogue qui décide la déesse a sauvé le personnage en détresse a lieu entre la déesse et le crocodile, alors que, dans les versions du *Varāhapurāṇa* et du *Māheśvarakhaṇḍa* du SkP, il se déroule entre le brahmane et la déesse. La seconde particularité de ce test du sauvetage dans le SP est qu'il ne permet pas à la déesse d'obtenir le dieu. En revanche, elle est gratifiée, par le don de son *tapas* au crocodile, de l'impérissabilité de son ascèse par Śiva.

Dans toutes les autres versions des deux tests de dévotion de la déesse, la réussite du test donne immédiatement l'accès au dieu : le test est donc unique et aucune grâce spécifique n'est corrélée à son succès. Étant donné que la grâce offerte à l'*aśoka* lors du premier test fait explicitement référence à des qualités de Śiva telles qu'elles sont décrites dans les PS et que l'acquisition d'un *tapas* impérissable dans le second test est un concept exposé dans ces mêmes PS, ces deux éléments suggèrent la possibilité d'analyser ce double test comme l'exégèse des chapitres 1 et 2 des PS et de leur commentaire par Kaunḍinya.

elle l'a choisi et ne peut revenir en arrière. La déesse est d'abord stupéfaite et muette, puis indique à Śiva, qu'elle est actuellement sous l'autorité de son père Himavat. De ce fait, elle se rend auprès de son père pour en obtenir le consentement.

Dans la version du *Māheśvarakhaṇḍa* du SkP, Śiva, sous l'apparence d'un brahmane, attend, entouré des amies de la déesse, de la voir, alors qu'elle est en train d'accomplir son ascèse pour obtenir le dieu. Il se rend alors près d'un étang et tombe dedans. À ses cris, les jeunes filles accourent et lui tendent la main, mais il refuse de saisir la main d'une jeune fille qui n'aurait pas atteint l'achèvement spirituel. Pārvatī arrive et lui tend la main gauche qu'il refuse en lui disant qu'elle n'est pas pure. Il réclame sa main droite, mais Pārvatī refuse d'abord car elle la réserve au dieu. Le brahmane rétorque que lui aussi ne dérogera pas à son vœu et ne saisira que sa main droite ou mourra. Alors, elle doit choisir entre ce qu'elle estime être supérieur, le salut d'un brahmane ou épouser Śiva. Elle finit par sauver le brahmane, puis entreprend une nouvelle ascèse pour brûler son corps et renaître. Suit alors le test de l'insulte de Śiva comme dans le KS, test lors duquel Śiva sous l'apparence du brahmane dénigre et insulte Śiva, ce qui provoque la colère de la déesse. Suite aux propos de la déesse qui expriment sa totale dévotion à Śiva, le dieu lui apparaît et lui révèle qu'il est désormais son esclave, qu'elle l'a acquis par son ascèse. Dans cette version dont la fin coïncide avec celle du KS, il n'y a pas de *svayaṃvara*.

8.2.3 Exégèse allégorique du premier test

La naissance d'un *aśoka*

Le premier *sūtra* des PS annonce l'explication de l'observance pāśupata qui conduit à l'union par la grâce de Paśupati. Celle-ci a été enseignée par Paśupati en personne⁵⁸. Cette union conduit à la fin des souffrances, *duḥ-khānta*. Ce concept semble traduit dans le SP par la naissance de l'arbre *aśoka*, arbre « sans chagrin », au vers SP12.3. Comme cela a été le cas pour Vyāsa dans l'incipit du SP, il paraît possible de voir dans l'emploi du terme *aśoka* un équivalent du terme *duḥkhānta*. Si cela est sous-entendu, l'apparition de l'*aśoka* (SP12.3) peut s'interpréter comme un équivalent narratif du premier *sūtra*, PS1.1 : il annonce l'enseignement pāśupata qui sera dispensé au travers de l'histoire de la déesse. Cet enseignement commence au moment où la déesse se redresse en prenant appui sur cet *aśoka* au vers SP12.4.

Le lieu de la première étape : au pied d'un arbre

La première étape de l'observance de l'aspirant pāśupata doit se dérouler, selon le *sūtra* PS1.7 (*āyatanavāsī*), en résidant dans le temple. Kauṇḍinya, dans son PABh, explicite ce *sūtra* en précisant que le lieu de cette phase de l'observance peut être sur terre, au ciel ou au pied d'un arbre⁵⁹ et que résider dans le temple signifie fréquenter le maître d'initiation⁶⁰. La mention de l'arbre *aśoka* au vers SP12.3 pourrait ainsi annoncer que l'enseignement pāśupata va être expliqué, tandis que le vers SP12.4 désignerait le lieu de la première étape de l'observance : au pied d'un arbre.

Une aspirante triplement purifiée, parfaitement déterminée

La déesse est ensuite décrite comme celle dont le yoga a parfaitement été accompli (*yogasamsiddhā* SP12.6a) et comme celle qui est parfaitement pure par ses existences antérieures (SP12.6c). Celles-ci sont les trois naissances successives de la déesse, qui abandonne une première fois son corps pour atteindre l'union avec le dieu (SP9), puis, dans une deuxième vie, brûle son corps (SP10), et enfin, le consume par une ascèse extrême (SP11). Ce

58. L'idée selon laquelle les PS ont été énoncés par Paśupati lui-même est explicitée par la glose du terme *paśupateḥ* de Kauṇḍinya dans son PABh (voir SASTRI (1940), lignes 5-6 p.2).

59. SASTRI (1940), lignes 18-20 p.12, traduction HARA (1966), p.180 :

*bhūpradeśe ākāśe vṛkṣamūle bahiḥ prādakṣiṇyena vā yatra kvacit prativasan
śiṣṭamaryādayā āyatanavāsī bhavati |*

[That is to say], wherever he dwells whether in the open, in the foot of a tree or beyond the pilgrim's circumambulatory path [of the temple], so long as he is within the limit recognized by the elect, he is "dwelling at the temple".

60. Voir texte et traduction voir note 230, p.306 (SASTRI (1940), lignes 19-20 p.28, traduction HARA (1966), p.209-210).

triple don de son corps pourrait correspondre à la triple purification prescrite dans le *sūtra* PS1.2 et à la glose qu'en fait Kauṇḍinya : c'est un triple don de soi⁶¹. La succession des trois récits de naissance pourrait avoir pour but de présenter l'injonction de triple purification dans le sens spécifique qu'en donne Kauṇḍinya.

Purifiée par trois fois, la déesse, en tant qu'aspirante, se montre totalement prête à entamer son observance.

Le choix du maître d'initiation

Après ces ascèses purificatrices, la déesse réserve un accueil digne d'un brahmane à Śiva sous son apparence répugnante. Bien que cet accueil puisse paraître inapproprié à un lecteur non averti, celui-ci est expliqué par la clairvoyance de la déesse (SP12.6-7). Le composé *kriyānuṣṭhānalipsayā* pourrait trahir son aspiration : le rite qu'elle désire n'est pas la cérémonie du mariage, mais l'accomplissement de l'observance qui mène à l'union définitive et permanente Śiva. Au fond, elle désire l'union dans son sens le plus plein. L'accueil du dieu comme un brahmane et sa dénomination comme *vīpra* et excellent deux fois né (SP12.8-9) peuvent être vus comme des indices textuels qui manifestent la fonction de maître d'initiation du dieu pour la déesse. En effet, selon Kauṇḍinya, le maître doit être un brahmane lettré, un *vīpra*, qui possède toutes les qualités du dieu, notamment être capable de changer de formes⁶². Il doit d'ailleurs être considéré comme le dieu, le seigneur, le père et la mère⁶³. C'est justement sous ces traits que se manifeste

61. SASTRI (1940), lignes 2-5 p.9, traduction HARA (1966), p.173 :

triṣavaṇam iti | dviguḥ samāsaḥ | trīṇīti samkhyā | savanam iti kālanirdeśaḥ | pūrvasaṃdhyā madhyāhnaśāṃdhyā aparasaṃdhyeti saṃdhyātrayam | triṣavaṇam trisaṃdhyam trikālam ity arthaḥ |

[The sūtra says] THREE TIMES. triṣavaṇam is a dvigu-compound. Three is number. savanam indicates the time. The three dividing points (sandhyā) are sunrise, noon and sunset. triṣavaṇam means at the three dividing points, at the three times.

Ce qui est prescrit lors de ces trois moments, est un bain de cendres, mais Kauṇḍinya (lignes 8-9 p.9) précise que cela signifie la purification de soi-même :

paramārthatas tu snānādi puṇyaphalasaṃyogadharmātmavacanād ātmaśaucam evaitat |

But in the deeper or true sense, bathing [lying on ashes], etc., means purification of the self [soul], for the sūtra speaks of [the aspirant] "filled with merit (PS5.31)" from its meeting the reward of such virtuous acts. (traduction HARA (1966), p.173)

62. SASTRI (1940), p.2-3, HARA (1966), p.156.

63. SASTRI (1940), lignes 1-2 p.28, traduction HARA (1966), p.208 :

gurur devo guruḥ svāmī guruḥ mātā guruḥ pitā | yasyaivaṃ nīcīto bhāvaḥ śreyas tasya na dūrataḥ |

The master is one's god, the master is one's lord ; the master is one's mother and father. For one who feels convinced of this the highest bliss is not far off

Śiva à la déesse.

La déesse semble passer une première étape du test recommandé par Kauṇḍinya⁶⁴ : elle s'est approchée du maître en ne désirant rien d'autre que l'union avec lui, maître capable d'assumer toute sorte de forme, brahmane *vipra*, qui est Śiva en personne⁶⁵. En s'en remettant complètement au maître, elle peut devenir un disciple souhaitant atteindre la fin des souffrances. En accueillant Śiva sous son apparence difforme comme un maître *pāśupata*, elle révèle qu'elle a trouvé son dieu et maître, mais c'est en le choisissant à l'aide d'une branche d'*aśoka* qu'elle clame son aspiration à la fin des souffrances (SP12.20) et que l'observance commence.

L'intermède lors duquel Śiva sous son apparence effrayante se rend auprès de Himavat pour demander la main de la déesse joue une fonction narrative essentielle, car il introduit le *svayaṃvara* de la déesse, qui tiendra lieu de deuxième étape de l'observance. La réponse de Himavat est parfaitement appropriée et consciente⁶⁶. Himavat a reconnu Śiva (SP12.10-11) et agit selon les volontés du dieu en proposant un *svayaṃvara*. En effet, s'il s'agit de mettre en scène le déroulement de l'observance, il faut que Pārvatī choisisse d'elle-même cette voie, de même que l'aspirant doit de lui-même choisir l'observance. Lorsque Himavat reconnaît que les brahmanes sont des dieux sur terre, il est possible d'y voir une référence au statut des brahmanes *pāśupata* : ces derniers, ayant acquis l'union et les qualités de Śiva, sont l'équivalent du dieu (SP12.12). Cela correspond au commentaire de Kauṇḍinya sur le statut du maître *pāśupata*⁶⁷. Par conséquent, la déesse devra choisir son maître lors de cette cérémonie (SP12.13). Au vers SP12.14, le dieu procède au test de la détermination de la déesse et l'oblige à exprimer

64. SASTRI (1940), ligne 15 p.4 (voir HARA (1966), p.159) précise que le disciple doit être testé (*parīkṣita*), il ne doit pas vouloir autre chose que la fin des souffrances.

65. Sur l'idée que Śiva est lui-même un *vipra*, voir PS5.26 et le commentaire de Kauṇḍinya (SASTRI (1940), lignes 1-3 p.26).

66. L'interprétation de l'attitude de Himavat décrite dans les vers SP12.10-11 telle qu'on peut la lire dans la synopsis d'ADRIAENSEN et al. (1998), p.83 ou dans BAKKER (1996), p.7-8, est la suivante : « He, however, recognizing Rudra, becomes uneasy and foolishly, due to a curse, declares that, though he duly respects brahmins, he already intended to hold a *svayaṃvara* for his daughter ». Celle-ci relève selon moi du contre-sens en présentant deux affirmations contradictoires : pourquoi, alors qu'il a reconnu Śiva, Himavat agirait-il contre les intérêts de celui-ci ? Je propose plutôt de traduire le nominatif *vimanās* qualifiant Himavat avec l'ablatif *śapāt* dans le sens de « hostile ou réticent à une malédiction ». Dans cette traduction, il est cohérent que Himavat, ayant reconnu le dieu, craigne une malédiction et propose une solution qui le satisfasse. S'il a su reconnaître le dieu, il est sûr que sa fille le reconnaîtra et le choisira.

67. Voir SASTRI (1940), lignes 11-12 p.28, traduction HARA (1966), p.209 :

ācāryamūrtim āsthāya śivo jñānaṃ prayacchati |
tasmād vai nāvamantavya ācāryaḥ śreya icchatā ||

Śiva imparts knowledge by incarnating himself in a teacher. Therefore a teacher must not be scorned by one who wishes the highest bliss.

en privé son véritable choix. Celle-ci, comprenant réellement ce que ce choix signifie, saisit la branche d'*aśoka* : elle choisit et Śiva, et l'absence de chagrin (SP12.20).

Par cette attitude, elle incarne le principe de vérité (*satya*) tel qu'il est défini par Kauṇḍinya⁶⁸ : aux *pāda* SP12.17ab, elle établit les faits tels qu'ils ont été prononcés et au vers SP12.19, elle réaffirme la sincérité de ses propos en choisissant Śiva. Elle est totalement sincère par l'alignement de son intention et de ses actes.

Du *duḥkhānta* à l'*aśoka*

La grâce offerte ensuite à l'*aśoka* participe à la création du point de départ de la spirale narrative de l'histoire de la déesse. Cette spirale se déploiera pour atteindre sa réalisation complète en SP162, chapitre dans lequel cette faveur à l'*aśoka* se trouvera répétée. Cette grâce confère à l'arbre un statut quasiment équivalent à un ascète *pāsupata* accompli, et donc à Śiva en personne : il sera dépourvu de souffrances, immortel, éternellement jeune. Comme lui, il pourra aussi aller où bon lui semble et prendre l'apparence de son choix (SP12.23-24), ce qui est conforme aux *sūtra* PS1.24 et PS1.29. L'immortalité et l'absence de vieillesse promise au vers SP12.22 correspondent aux qualités de Śiva décrites dans les *sūtra* PS1.35-36 et deviendront effectives au vers SP162.50. L'absence de peur (SP12.24) coïncide avec la qualité mentionnée dans le *sūtra* PS1.33 et deviendra une association au bonheur dans le vers SP162.49b, tandis que la libération de la malédiction de Dakṣa donnée au *pāda* SP162.49c et l'absence de peine au *pāda* SP162.50b se feront l'écho de la libération promise en SP12.24, qui semble exprimer l'atteinte du but ultime *pāsupata*.

La faveur que Śiva accorde dans les vers SP12.22-24 établit que l'*aśoka* lui sera cher. Cette place privilégiée dans le cœur de Śiva est identique à celle des ascètes qui atteindront la grâce ultime dans le SP⁶⁹. Il sera aussi intensément cher à la déesse⁷⁰. Cet amour de la déesse s'épanouira dans le récit de l'adoption de l'arbre *aśoka*, que, dans un élan d'amour maternel, elle arrosera de son lait (SP162.65).

68. Voir SASTRI (1940), ligne 12 p.21, traduction HARA (1966), p.196-197 :

*tathā satyaṃ tantre siddham | tac ca dvividham | tad yathā paridrṣṭār-
thabhūtārthaṃ vacanaṃ vāksatyaṃ ceti |*

Similarly, truth (*satya*) is established in the system. It is of two sorts, the speaking of words whose meaning accords with the true facts which one has discovered, and truthfulness of speech.

HARA (1966), note 1 p.197, précise : « The distinction between the two varieties is between truthfulness in respect to fact and truthfulness in respect to intention ».

69. Nandin au vers SP22.6, Upamanyu au vers SP34.112, Sukeśa au vers SP35.26, Kāṣṭhakūṭa au vers SP52.121 deviennent, tous les quatre, chers à Śiva.

70. SP12.24 *devyās tvaṃ bhaviṣyasi dṛḍhaṃ priyaḥ* prophétise SP162.51 *bhaviṣyati na samdeho devyās ca sudṛḍhaṃ priyaḥ*.

Outre ces qualités et cette place privilégiée auprès du dieu et de la déesse, l'arbre obtient des pouvoirs particuliers : il abondera en fleurs, en fruits et en parfums (SP12.23-24). Il deviendra une source inépuisable de nourriture et intarissable de boisson. Ces pouvoirs, en fournissant le moyen de ne manquer de rien, sont équivalents aux paradis offerts à Nandin et à Upamanyu⁷¹. La sève de l'*aśoka* partage la nature de l'ambroisie, de même que Kṣīroda en est constitué (SP22.7 et SP34.112-114). Dès lors, la nouveauté doctrinale du paradis observée dans les récits de Nandin, Upamanyu, Śilāda, Sukeśa ou encore Kāṣṭhakūṭa prend ici la forme d'un arbre à souhait semblable à une corne d'abondance permettant de ne jamais souffrir ni de la faim, ni de la soif. Cette double transformation de l'*aśoka* se retrouve exprimée plus explicitement dans la grâce offerte au vers SP162.51 : il est celui qui accorde tous les désirs et dont les fleurs et les fruits comblent les souhaits.

Enfin, la dernière partie de la grâce de Śiva (SP12.25-26) sanctifie le lieu où se trouve cet *aśoka*⁷². Le bénéfice accordé à celui qui y abandonnerait son corps comme il convient, ce qui peut être compris en ayant suivi les injonctions pāsupata, est en parfaite harmonie avec le salut pāsupata décrit dans le *sūtra* PS1.38 : il deviendra un *mahāgaṇapati*. Les qualificatifs du dieu après cette grâce rappellent qu'il est Īśvara, créateur du monde (*jagatsraṣṭā*), seigneur de tous les êtres (*sarvabhūta*) à l'*ātman* incommensurable, ce qui, d'une part, reprend l'enseignement prodigué par le récit cosmogonique des chapitres SP3-5⁷³, et, qui, d'autre part, est explicité dans la glose introductive de Kauṇḍinya et résume le *sūtra* PS5.43⁷⁴.

71. Śilāda, Sukeśa et Kāṣṭhakūṭa obtiennent, eux aussi, des paradis célestes, les monts Vaibhrāja, Trikūṭa et Śveta, capables de se mouvoir à loisir, mais le texte ne dit pas explicitement qu'on y jouit de tout, même si cela peut être supposé.

72. Ici comme pour la sanctification du paysage dans le mythe de Nandin, il ne me semble pas nécessaire d'attribuer une réalité géographique à la localisation de Citrakūṭa. Pour des références sur les possibilités de localisation de ce mont, voir ADRIAENSEN et al. (1998), note 74 p.83.

73. Sur l'analyse exégétique de ces chapitres, se reporter à 6.2, p.185 et 6.2.5, p.197.

74. Voir les lignes 19-23 de SASTRI (1940), p.5, traduction HARA (1966), p.162 :

*patih kasmāt | āpti pati ca tāt paśūn ity atah patir bhavati | tāt kenāpnoti
kena rakṣati | tato vibhuśaktyā | yasmāt tatrāpi śaktim asyānantāṃ nāti-
vartante | vipratvāc cāsyānantā jñānaśaktih aparimitā | tayā aparimitayā
aparimitān eva pratyakṣān paśūn āpnotīti patih | tathā pālayatīti prabhuśak-
tiḥ |*

(Question) Why is he called the Lord ?

(Answer) He is the Lord (pati) because he pervades (āpti) and because he protects (pāti) the Cattle.

(Question) By what means does he pervade and protect them ?

(Answer) By the fact that his power has greater extension than they (tatas). Because even there [in the life after mokṣa ?] no one can surpass his endless power. His power of knowledge (jñāna-śakti) (also) is endless and unlimited, because (of the scriptural evidence that) he is a sage (vipra) (PS5.26). By means of this unlimited [power of knowledge] he pervades (āpnoti) the cattle who are unlimited as present to his eyes, therefore [he is called] the

Ainsi le premier test passé par la déesse pourrait être une représentation de celui que tout aspirant pāsupata doit passer : il doit s’approcher du maître et n’aspirer à aucun autre but, que celui de la fin des souffrances ⁷⁵. La mention selon laquelle le yoga de la déesse a été parfaitement accompli et celle précisant qu’elle désire entreprendre le rite (*kriyānuṣṭhānalipsayā* SP12.6-7) pourraient apparaître comme un écho du *dvandva yogaviddhiṃ* du *sūtra* PS1.1. Kauṇḍinya glose justement le terme *vidhi* par *karma* l’action ⁷⁶. Dans cette optique, l’observance de la déesse pour atteindre la fin des souffrances serait à lire au travers des actes de la déesse.

8.2.4 Exégèse allégorique du second test

Après avoir choisi Śiva et l’*aśoka*, choix qui pourrait désigner l’union et le *duḥkhānta*, la déesse est soumise à l’épreuve mettant en scène un enfant à la merci des crocs d’un crocodile. Cette épreuve pourrait alors être considérée comme le début de son observance, la réalisation de la première étape. Ce qui est enjoint lors de cette phase est justement la fréquentation du maître (PS1.7) ⁷⁷. L’aspirant doit lui poser les questions et le maître lui répondre, et ce, afin de dépasser la fausse connaissance.

Śiva, le maître par excellence

L’ensemble de l’épisode est construit sur la notion de jeu : le vers SP12.31 attribue, d’ailleurs, cette intention au dieu (*krīḍāhetoḥ* SP12.31c). Or le jeu est, selon Kauṇḍinya, une des caractéristiques de la divinité :

*tathā devādibhyaś ca krīḍādharmivāt krīḍānimittā īśvarapravṛt-
tiḥ |*

The activity of the Lord (Īśvara) springs from the playfulness which is His nature, as we know from [the scriptural epithets] deva (cf. PS1.9, 5.10) etc. [for the root div- means to play] . ⁷⁸

Lord (pati). Similarly he has the power of lordship (prabhuśakti) because he protects.

75. La fin des souffrances n’est promise qu’au disciple testé. Voir SASTRI (1940), lignes 15-16 p.4, traduction HARA (1966), p.159 :

*āha kiṃ parīkṣitāya śiṣyāya duḥkhāntaḥ pratijñataḥ utāparīkṣitāyeti | ucyate
parīkṣitāya |*

(Question) Is the end of suffering propounded to a pupil who has been carefully examined or to a pupil who has not been carefully examined ?

(Answer) To one who has been carefully examined.

76. SASTRI (1940), ligne 18 p.6 : *vidhiṃ iti karma*.

77. Sur ce *sūtra* et sa glose, voir note 230, p.306.

78. SASTRI (1940) ligne 9 p.3, traduction HARA (1966), p.155. La note 1 p.155 ajoute : « For this folk-etymology of Kauṇḍinya ad PS1.9 (p.14, line 21) and PS2.2 (p.56, lines 11-12) ».

Kauṇḍinya ajoute même que le nom, *deva*, dérive du substantif *divu* dans le sens de jeu :

*atra deva iti divu krīḍāyām | krīḍādharmitvāt | agnyuṣṇatvavat |
krīḍāvān eva bhagavān vidyākalāpaśusamjñakam trividham api
kāryam utpādayati anugrṇāti tirobhāvayati ca | uktaṃ hi |
apracodyaḥ pracodyais tu kāmakāra karaḥ prabhūḥ |
krīḍate bhagavān lokair bālaḥ krīḍanakair iva ||*

The word God (*deva*) is derived from the root *div-* in the sens of to play, because it is God's nature to play just as heat is the nature of fire. [That is] it is simply in play that the Blessed One produces, maintains, by his favour, and destroys the three-fold effect consisting of knowledge (*vidyā*), material component (*kalā*) and cattle (*paśu*). For it is said,

Uncommanded by those he commands, acting according to his wish, powerful, the Blessed One plays with the worlds as a child plays with toys.⁷⁹

En tant que maître d'initiation de la déesse, Śiva se présente de façon dédoublée : il est l'enfant et le crocodile. L'enfant est un *vipra*, comme doit l'être le maître⁸⁰, tandis que le crocodile a, lui, atteint l'accomplissement : il est capable de changer de forme à souhait, ce dont est aussi capable un maître⁸¹. Kauṇḍinya précise que cette capacité distingue le maître d'Indra ou de Kauśika ou des autres disciples : le maître est un être divin d'une grande majesté et avec le pouvoir inné du jeu⁸². Or cette définition du maître se trouve incarnée dans ce second test par Śiva, que ce soit sous son apparence d'enfant ou sous celle de crocodile⁸³.

79. SASTRI (1940), lignes 20-23 p.14 et 1-2 p.15, HARA (1966), p.184-185.

80. SASTRI (1940), ligne 1 p.3 : *vipratvād*. Selon Kauṇḍinya, et le maître, et Śiva, possèdent cette qualité (SASTRI (1940), lignes 1-3, p.126, glose de PS5.25).

81. SASTRI (1940), ligne 3 p.3.

82. SASTRI (1940) lignes 12-14 p.3, traduction HARA (1966), p.156 :

*tathā kāmītvād indrakauśīkādhībhyaś cācārya divyo nīratīśayakrīḍaiś-
vāryasvābhāvvyād ity arthaḥ | codanopasadanasaṃskāraśyādīduḥkhair
abhibhūtatvāc cādivyā indrakauśīkādyāḥ śīṣyā iti |*

The teacher (*ācārya*) is divine as opposed to [such pupils as] Indra, Kauśika and so forth, because he has the power of transformation at will (PS1.24, 2.6) that is to say, he is by nature master of unlimited means of amusing himself. Indra, Kauśika and so forth are not divine, because they are subject to many sorts of suffering such as command, attendance, purificatory ceremonies, control by others, etc. They are pupils.

83. Śiva est qualifié de majestueux aussi bien en tant qu'enfant (SP12.37b), qu'en tant que crocodile (SP12.38a et 40a).

La fréquentation du maître

La vision offerte à la déesse, l'enfant saisi par un crocodile qui ne peut être sauvé, pourrait de manière imagée représenter la conception pāsupata de l'existence : l'enfant est un *paśu*, emprisonné par les liens que sont les crocs du crocodile, qui n'est autre que Paśupati lui-même. En effet, la description que le crocodile donne de lui-même dans les vers SP12.42-45, vers absents de la version du BP⁸⁴, correspond à la nature divine de Śiva : il est immortel (PS1.36), impérissable (PS1.34), indestructible et omniscient (PS1.22) il ne peut être tué (PS1.31-32), ni soumis (PS1.27-28). Enfin, il a la capacité de saisir ou relâcher quiconque, ce qui semble évoquer la toute-puissance de Śiva qui décide seul d'accorder ou non sa grâce. Ce dernier détail révèle que le crocodile n'est autre que Śiva lui-même. Ainsi, si la déesse saisit bien les propos du crocodile et voit l'existence selon une conception pāsupata, elle perçoit que le crocodile est en réalité Śiva et que, de lui seul, découle la libération de l'enfant.

Une fois instruite de cette réalité, la déesse s'enquiert auprès du crocodile du moyen de libérer l'enfant, ce qui revient à s'instruire de la manière dont on peut obtenir la grâce de Śiva. Ainsi de même que, dans l'observance, le maître donne les instructions pour que l'aspirant obtienne la grâce⁸⁵, et de même qu'il est interrogé par son élève⁸⁶, Śiva, sous la forme du crocodile, est interrogé par la déesse et lui révèle le moyen d'obtenir sa grâce : le don d'ascèse.

Le don transcendant et la magnificence

Le don est justement défini de manière très spécifique dans les PS et leur PABh : il est le don de soi-même⁸⁷ et conduit à l'état ultime (PS2.17). Ce don est le seul à offrir des fruits impérissables⁸⁸. La glose du *sūtra* PS2.16

84. Le fait que ces vers soient absents de la version du BP contribue à attribuer à ce texte le statut de plagiat. En effet, ces vers portent farouchement l'estampillage de phrase stéréotypée du SP, qui se fait, quant à elle, l'écho des *sūtra* PS1.33-38. Dès lors, leur présence dans le chapitre SP12 entre en parfaite harmonie stylistique et dogmatique avec le reste du SP. Leur omission dans le BP pointe, quant à elle, une volonté d'adaptation peut-être moins sectaire du récit.

85. SASTRI (1940) ligne 10 p.3, traduction de CHAKRABORTI (1970) p. 48 :

anugrahārthā cācāryasya pravacanavaktṛtve pravṛttiḥ |

The Āchārya is inclined to pronounce the injunctions for the sake of favour.

86. SASTRI (1940) décrit l'élève comme celui qui interroge (*pr̥ṣṭavān*, ligne 8 p. 4) et le maître comme celui qui répond (*praśnaprativaktā*, lignes 1-2 p.3).

87. SASTRI (1940), ligne 10, p.68.

88. SASTRI (1940), lignes 12-13, p.68, traduction HARA (1966), p.288 :

*atidānaṃ cātmapradānam | kasmāt | ātmanaḥ dātṛtvād bhūyo dānaprayo-
janābhāvāt | sthānaśarīrendriyaviṣayādyaprapakatvāt | aikāntikātyantikaru-
drasamīpaprāpter ekāntenaivānāvṛttiphalatvād asādharaṇaphalatvāc cātma-
pradānam atidānam |*

établit une équivalence entre don transcendant, sacrifice transcendant et ascèse transcendante. Toutes ces pratiques sont définies comme celles qui naissent du corps de l'aspirant au moyen des activités de son corps, de celles de ses paroles et de celles de son esprit⁸⁹. Le sacrifice transcendant doit s'accomplir dans le temple ou dans le monde, c'est-à-dire lors de la première ou de la deuxième étape de l'observance⁹⁰. Le don, le sacrifice ou l'ascèse transcendants produisent la naissance de la joie (*harṣa*) et la magnificence (*māhātmya*) (PS2.16).

La déesse en offrant l'intégralité de son ascèse, s'offre totalement au crocodile. Par cet acte, elle accomplit le sacrifice transcendant, mais incarne aussi l'attitude exemplaire du disciple qui obéit aveuglément à son maître et doit placer les *vīpra* au-dessus de toute chose⁹¹. Lorsque la déesse offre son ascèse au crocodile, il devient étincelant comme un soleil à son zénith (*āditya iva madhyāhne* SP12.51), prélude du bénéfice de cet acte. Lorsqu'elle refuse de reprendre ce qu'elle a donné, elle resplendit à son tour comme un véritable soleil (*ādityasadbhāsaṃ* SP12.57). Elle obtient alors la magnificence (PS2.14), telle qu'elle est définie par Kauṇḍinya : elle ressemble à la lumière du soleil⁹² et possède la force de l'ascèse de quelqu'un qui l'avait auparavant perdue ou comme quelqu'un qui ne s'est pas écarté de la bonne

TRANSCENDENT GIVING is the offering of one's self. Why? Because one's self is [the ultimate] agent of giving and there exists no need of any other gift than that. (It is transcendent also) because it does not lead him to [the cycle of transmigration] such as place [of birth], body, sense-organs, object, etc. The offering of one's self is called transcendent giving, because it leads him to the presence of Rudra finally and absolutely, because it brings about the final non-return [to the cycle of transmigration] and because its result is unique.

89. Voir SASTRI (1940), p.69. Sur ce sujet, on pourra consulter HARA (2002), p.47-55.

90. SASTRI (1940), ligne 17 p.68 : *atijajanaṃ nāma yad āyatane loke vā*.

91. Les lignes 1-4, p.28 (SASTRI (1940)) encensent l'obéissance au maître et son statut. Les deux lignes qui suivent pointent le fait que ce sont les mots du maître qui révèlent la voie.

92. SASTRI (1940), ligne 7 p. 67, traduction HARA (1966), p.285 :

māhātmyaṃ nāma aryam aprakāśavat |
GREATNESS is like the light of the sun.

conduite⁹³. L'acquisition de cette magnificence est accompagnée d'un sentiment de joie intense (SP12.62 *prītimudāyutā*), qui semble illustrer le *sūtra* PS2.12 (*harṣapramādī*)⁹⁴. Ce qu'elle obtient en retour de cet acte, c'est un fruit permanent : l'impérissabilité de son ascèse. Heureuse mais non abusée par ce bénéfice, elle attend l'étape suivante, son *svayaṃvara*.

Le dédoublement du dieu en enfant et crocodile semble, dans une lecture allégorique du récit, poser la vision de l'existence selon la doctrine pāśupata, puis met en place les conditions nécessaires de la réalisation de la première étape : la fréquentation du maître qui se joue dans les échanges entre le crocodile et la déesse. Le maître, par ses mots, guide l'aspirant sur la voie du but ultime, tandis que ce dernier exécute promptement et sans hésiter les recommandations de son maître (SP12.53). Ensuite, le duo crocodile-enfant démontre la toute puissance du maître, qui, à l'image du crocodile, a atteint l'accomplissement et obtenu les qualités de Śiva, tout en mettant en exergue son statut supérieur de *vipra*, puisque, pour lui, comme l'enfant *vipra*, il faut tout sacrifier. Le don d'ascèse de la déesse enseigne la voie pour obtenir le but ultime : le don transcendant, seul don capable d'offrir des fruits permanents. Il est associé à l'acquisition de la joie et de la magnificence.

93. SASTRI (1940), lignes 16-18 p.67, traduction CHAKRABORTI (1970), p.111 :

*āha kiṃ tad iti || ucyate yad etat prabhraṣṭasya tapaso vīryaṃ tapobalaṃ
tapaḥśaktis tan mātmyam | katham gamyate | caryānantaroktatvāt | yad
anantaram yadavāpnoti tata eva tad āsādayatīty arthaḥ |*

Now what is that ? The answer is – greatness is that force of penance, that strength or power of penance of one who was previously lost. How is it known ? Because greatness has been mentioned as the immediate consequent of practises. It means that one gets the thing from that immediately after he gets it.

HARA (1966), p.286, propose de comprendre le texte différemment en remplaçant *aprabh-
raṣṭa* par *prabhraṣṭa* (note 2 p.286) :

(Question) But what is this greatness ?

(Answer) Greatness is the force, the strength, the power of the asceticism (tapas) of one who has [not] strayed [from correct conduct].

(Question) How is this known ?

(Answer) Because it is mentioned [in the scripture] directly after "conduct" (PS2.13). Whatever one achieves immediately after something else is acquired from that something else.

L'éditeur du texte SASTRI (1940) ne fait, pour sa part, aucune émendation en ce point du texte.

94. SASTRI (1940), ligne 8-9 p.65, traduction HARA (1966), p.281 :

*atra harṣo nāma divyeṣu viṣayeṣu vidhānājadharmaprakāśiteṣu prītiṣṭipra-
modāḥ*

Here delight means pleasure, satisfaction and joy in divine objects which have been manifested by the merit produced from [the performance of] prescribed regimen.

8.2.5 De la réécriture interprétative des PS par les auteurs du SP

En lisant cet épisode sans son hypotexte, on y verra un simple récit mythologique ayant pour but de faire l'éloge des brahmanes et de leur place dans la société. Les nombreux détails du récit n'ont pas de sens particulier dans une lecture littérale, alors qu'ils sont de toute importance dans la lecture allégorique. Deux lectures parallèles du récit sont donc possibles. La mise en scène du sacrifice de Pārvatī en personne pour sauver un seul d'entre eux, donne au SP l'apparence d'un texte parfaitement orthodoxe. Cette lecture littérale du texte se retrouve dans les versions du mythe observables dans le *Māheśvarakhaṇḍa* du SkP (2.25.36-48) et le *Varāhapurāṇa* (22.12-21). En effet, dans ces deux versions, le dieu ne s'est pas dédoublé. Il n'y a donc plus de dialogue initiatique entre le crocodile et Pārvatī. Seul le sauvetage du brahmane par la déesse est conservé, sauvetage qui encense encore davantage la supériorité des brahmanes⁹⁵.

La présence dans le premier test de la phrase stéréotypée du SP (SP12.22-24) et la référence explicite aux qualités de Śiva dans la bouche du crocodile (SP12.45-46), font écho aux *sūtra* PS1.22-38. Ces quatre vers sont les indices textuels les plus apparents et semblent révéler les relations d'hypertextualité que le récit entretient avec les PS. En lisant le mythe à la lumière du PABh, il est possible d'y voir une explicitation de la sélection de l'aspirant pāsupata et de la première étape de l'observance. Le chapitre SP12 illustrerait le test que doit passer l'aspirant et la détermination dont il doit faire preuve. Il semble suivre le commentaire de Kauṇḍinya en considérant que la première étape est la fréquentation du maître, maître qui est l'égal de Śiva. Il rend manifeste comment agir (*vidhi*) pour atteindre le but ultime – le don de soi – et suit la glose de Kauṇḍinya pour décrire l'état de magnificence que l'atteinte de ce but procurera. Les parallèles textuels invitent à voir dans ce chapitre l'explicitation des premiers *sūtra* des PS, et ce, en suivant de près le commentaire de Kauṇḍinya. Ainsi, ce récit à l'apparence orthodoxe peut également se lire comme une réécriture interprétative des PS et de leur PABh, une exégèse mythologique de la sélection de l'aspirant et de la première étape de l'observance.

Cette réécriture conduit à certains aménagements de la doctrine. Ainsi, en suivant le commentaire de Kauṇḍinya, le triple bain de cendres recommandé dans le *sūtra* PS1.2 se transforme en une triple purification de la déesse qui fait don par trois fois de son corps. De même, le don de soi qui est recommandé au *sūtra* PS1.8 et qui comprend rire, chant, danse, émission du son *ḍumḍum*, salutation, murmure et don, consiste dans le chapitre SP12 en un don d'ascèse de la déesse. Si l'on suit le commentaire de Kauṇḍinya, l'impérissabilité de l'ascèse ne s'obtient qu'à la fin de la deuxième étape⁹⁶.

95. Pour le détail des récits, se reporter à la note 57, p.340.

96. Pour une vue synoptique des bénéfices acquis à chaque étape, on pourra se reporter

Or dans le SP, son acquisition est anticipée au vers SP12.61 : la déesse obtient déjà ce bénéfice. Enfin, cet épisode n'explique qu'une partie, et non l'intégralité des *sūtra* des chapitres 1 et 2 des PS et de leur glose.

D'aucuns pourraient voir en ces aménagements un contre-argument à l'exégèse allégorique proposée, mais il semble, au contraire, traduire d'une part une volonté dogmatique du SP – suivre le commentaire de Kauṇḍinya – et d'autre part, relever d'une contrainte textuelle liée au genre. En effet, en admettant que le SP soit une tentative de réécriture interprétative du PABh, celle-ci se trouve sujette au genre dans lequel elle s'insère : il ne s'agit pas d'un commentaire qui glose un à un chacun des *sūtra*, mais d'un récit mythologique qui répond aux contraintes de la narration. Dans cette dynamique, l'intégralité des *sūtra* n'a pas besoin d'être explicitée et certaines notions peuvent être introduites au moment où cela semble opportun dans le fil de la narration⁹⁷. Justement, l'anticipation de l'impérissabilité de l'ascèse au vers SP12.61 peut en toute vraisemblance s'expliquer par les contraintes dogmatiques et narratives, ce que je développerai dans l'analyse de l'épisode suivant du *svayaṃvara* : le bénéfice de la deuxième étape est donné préalablement au *svayaṃvara* afin de permettre la réalisation de cette dernière conformément aux injonctions de la doctrine, injonctions qui imposent de ne pas révéler la vraie nature de ses actes.

Par conséquent, lire le SP à la lumière des PS et des PABh n'oblige aucunement à ce que les chapitres du SP suivent l'ordre de présentation des PS et du commentaire de Kauṇḍinya. Le SP répond d'abord aux contraintes du genre dans lequel il s'inscrit, mais celles-ci n'empêchent pas une mise en scène des PS au travers des récits mythologiques narrés, qui participerait à un type d'écriture exégétique particulier, une réécriture interprétative sous forme de mythes⁹⁸.

aux tableaux 1 et 2, p.178-179 de HARA (2002) ou au tableau TAB. 5.1, p.149.

97. D'ailleurs, même le commentaire linéaire de Kauṇḍinya fait lui aussi appel à certains *sūtra*, avant que ces derniers ne soient énoncés. L'œuvre de commentaire, comme la réécriture allégorique, implique que leurs auteurs connaissent et maîtrisent l'intégralité du texte à commenter ou à réécrire de manière allégorique.

98. Ce type particulier d'écriture exégétique est défini par BATSCH dans le chapitre 2 intitulé « La canonisation de la Bible hébraïque au filtre des manuscrits de Qumrân » dans AMIR-MOEZZI and DE SMET (2014). Parmi les textes participant au processus de canonisation de la bible, il fait référence aux « Rewritten Scriptures » et note l'existence de deux types d'exégèses : « d'une part, des exégèses de type traditionnel, fondées sur le couple citation-commentaire ; d'autre part, la réécriture interprétative de récits et de narrations appartenant au corpus autoritatif ». Il s'appuie sur la distinction déjà proposée par C.PERROT entre « texte expliqué » et « texte continué ». L'idée de concevoir le SP comme une réécriture interprétative des PS et leur PABh et celle de voir le SP comme une forme exégétique de la doctrine pāsupata sont, toutes deux, inspirées de cette distinction établie par BATSCH au sujet des textes parabibliques. S'il est possible de voir dans le SP ce type d'exégèse des PS, alors il pourrait être rangé au sein de la littérature dogmatique pāsupata.

8.2.6 Représenter Pārvatī Tapasvinī

Le récit de l'épreuve que subit la déesse au chapitre SP12, épreuve qui pourrait s'interpréter comme la fréquentation du maître, peut être considéré comme une ressource pour les historiens de l'art. En effet, la figure de la déesse comme *godhikāvāhinī*⁹⁹, c'est-à-dire dont le véhicule est un alligator ou crocodile, semble leur poser question.

JOSHI and SRIVASTAVA (2016), p.260-267, dépeignent les différentes représentations de la déesse sous sa forme ascétique avant son mariage. Parmi celles-ci, il en est une pour laquelle la présence d'un animal auprès de la déesse, voire véhicule de celle-ci, interpelle les historiens de l'art, animal qu'ils identifient comme une *godhā*. Selon JOSHI and SRIVASTAVA (2016)¹⁰⁰, bien que la présence du varan ou alligator aux côtés de Gaurī soit fortement attestée iconographiquement, aucune référence littéraire ou épisode ne l'explique.

Étant donné que les textes décrivant l'iconographie de la déesse ne mentionnent pas de véhicule pour Gaurī et que la présence de la *godhā* est dominante, HAQUE (1992), p.223, propose d'y voir l'influence et l'assimilation d'une représentation d'une déesse non aryenne. HAQUE (1992), p.227, évoque le fait que vingt et une de ces sculptures de la déesse la présentent au milieu d'arbres et entourée d'un lion et d'un cervidé, représentations plutôt circonscrites à la région du Bengale.

Si l'on considère la présence de la *godhā* comme une représentation de l'épreuve subie par la déesse telle qu'elle est décrite au chapitre SP12, cette association constante pourrait s'expliquer aisément, d'autant que le SP a connu une réelle circulation dans la région du bengale. La présence d'arbres dans certaines de ces représentations de la déesse avec *godhā* interpelle d'autant plus que le chapitre SP12 place cet épisode sous le signe de l'arbre *aśoka*. Bien entendu, la description de l'ascèse de la déesse dans le *Kumārasambhava* de Kālidāsa (KS5.14) pourrait aussi expliquer la présence d'arbres, mais pas la présence simultanée des arbres et de l'alligator.

BHATTACHARYA (2000) (p.181-186), quant à lui, pose aussi clairement le problème d'identification d'un type de représentation de la déesse avec cet animal, *godhā*, au milieu d'une forêt, spécifique au bihar et au bengale. Des indices clairs, comme la présence de Kārkitteya ou Gaṇeśa, imposent d'y voir une représentation d'Umā, mais la présence de la *godhā* laisse BHATTACHARYA (2000) sceptique, puisqu'il conclut son étude de ce type iconographique sur cette phrase, p.185 :

Unfortunately no explanation can be offered for the presence of the *godhā* or *godhikā* on the pedestal of the Siddhā and Lalitā.

L'évaluation de l'ensemble de ces sculptures à la lumière des différents

99. Ce type iconographique apparaît sous cette appellation dans HAQUE (1992), p.220
100. JOSHI and SRIVASTAVA (2016), p.261.

récits de l'ascèse de la déesse dans le SP pourrait peut-être amener une meilleure compréhension de ce type iconographique, d'autant que la présence de Kārttikeya ou d'un tigre peut s'expliquer par le récit de l'ascèse entreprise par la déesse dans les chapitres SP34 à SP72. La représentation en une seule sculpture de la *godhā*, des arbres, du cervidé, du tigre et de Kārttikeya pourrait être une synthèse de tous les efforts ascétiques entrepris par la déesse dans le SP. Il s'agit là de simples hypothèses et pistes de travail qu'il conviendra d'explorer.

Conclusion

Bien que les tests passés par la déesse dans le chapitre SP12 puissent se lire dans d'autres sources, il est apparu que la version relatée dans le SP comporte plusieurs spécificités. L'apparition de Śiva sous l'apparence d'un nain difforme plutôt que sous celle d'un brahmane permet d'introduire une autre originalité du SP : la réalisation d'un *svayaṃvara* pour la déesse. Le choix immédiat de la déesse de s'unir à Śiva même sous cette apparence répugnante en tenant l'épaule du dieu et une branche d'*aśoka* semble représenter de façon allégorique l'attitude que doit avoir un aspirant pāsupata : elle s'est approchée du maître, ne désirant qu'une chose, la fin des souffrances. Ce premier récit peut se lire comme la présentation de la déesse en tant qu'aspirante testée et parfaitement purifiée par ses naissances antérieures. Ceci explique que, bien qu'il soit réussi, ce test ne lui donne pas un accès direct au dieu comme dans les autres versions. Il lui offre la promesse de pouvoir réaliser l'observance pāsupata. La grâce offerte à l'*aśoka*, spécifique à la version du SP, confère à l'œuvre toute entière, non seulement une cohérence stylistique, mais aussi une cohérence narrative et dogmatique. L'apparition de l'*aśoka* au vers SP12.3 apparaît comme un indice textuel fort marquant le début de l'observance pāsupata de la déesse. Cet arbre symbolise, à lui seul, le but ultime auquel se dédie la déesse et le lieu spécifique à la première étape.

La réalisation de cette étape peut se lire au travers du second test. Ce récit se distingue des autres versions par le dédoublement de Śiva, qui est, à la fois, l'enfant et le crocodile. Cette mise en scène projette la situation dans laquelle se trouve le *paśu*, qui n'obtiendra sa libération que par le don de lui-même et par la grâce de Paśupati. Le dialogue qu'entretient la déesse avec le crocodile lui permet d'obtenir la connaissance du mode de libération offert par le dogme pāsupata. Dans une lecture allégorique, ce dialogue correspond à l'activité exigée lors de la première étape : la fréquentation du maître. En donnant l'intégralité de son ascèse au crocodile, la déesse réalise le don de soi prescrit dans le *sūtra* PS1.8. Suite à ce don, la déesse obtient, non pas le dieu, mais l'impérissabilité de son ascèse, qui n'est autre que le bénéfice de la deuxième étape de l'observance. S'il est anticipé, cela peut s'expliquer par la conciliation des prescriptions dogmatiques de la réalisation de la deuxième

étape et des contraintes narratives du genre. En effet, lors de la deuxième phase, l'aspirant ne doit en aucun cas révéler ses vœux. L'obtention anticipée du bénéfice de cette étape permettra à la déesse de ne dire mot durant l'intégralité de son *svayaṃvara*.

L'analyse du chapitre SP12 à la lumière des PS et de leur PABh met en exergue que ce chapitre peut être lu comme une mise en scène du test de l'aspirant et de la première étape de l'observance. Elle révèle également que, bien que les PS et leur PABh puissent être l'hypotexte du SP, celui-ci ne peut le suivre ni à la lettre ni de manière linéaire. La mise en mythes de la doctrine est soumise aux contraintes du genre purāṇique et à ses impératifs narratifs.

Enfin, la compréhension de l'épisode du crocodile comme partie intégrante de l'ascèse de la déesse, non comme un simple test de dévotion, permet de proposer le chapitre SP12 comme une source possible pour expliquer la présence de l'animal *godhā* dans des représentations de Pārvatī Tapasvinī, ce que sa compréhension comme simple test de dévotion ne permet pas. La présence d'autres éléments propres aux ascèses de la déesse dans le SP, comme le tigre ou l'arbre, invite à reconsidérer l'ensemble de ces représentations sous un nouvel angle d'interprétation. La majorité de ces œuvres sont situées au bengale et au bihar, régions sont déjà identifiées comme aire de circulation du SP. Par conséquent, si l'étude de ce corpus iconographique à la lumière de l'interprétation donnée du chapitre SP12 permet une meilleure compréhension de ces représentations, il sera possible d'identifier ces régions non seulement comme une aire géographique fortement influencée par cette œuvre, mais aussi potentiellement influencée par le courant pāśupata. Dès lors, pour asseoir ce dernier point, il sera aussi nécessaire de croiser ces résultats avec l'étude des inscriptions de ces régions à l'époque de la production de ces images.

8.3 Étape 2 : le *svayaṃvara* ou subir le démérite

Le chapitre SP12 se clôt sur l'attente de son *svayaṃvara* par la déesse. L'auditeur sait que la déesse a déjà choisi le dieu, alors qu'il avait l'apparence d'un nain difforme, et ce, grâce à une branche d'*aśoka*. Ce choix, qui peut être vu comme celui de la voie de libération pāśupata, présage du déroulement du *svayaṃvara* lors duquel, faisant fi des apparences et des on-dit, Pārvatī choisira Śiva sous l'apparence d'un enfant avec cinq touffes de cheveux. Dans la ligne d'interprétation du cycle de la déesse comme une exégèse de l'observance pāśupata, ce récit s'annonce comme la réalisation de la deuxième étape de l'observance : la pratique du déshonneur et l'acquisition du mérite par l'opprobre.

BISSCHOP (2006), alors qu'il pointait les liens forts unissant le SP et le courant pāśupata, s'étonnait de ne trouver ni trace, ni mention de cette

pratique dans le SP, alors que cette étape est la plus caractéristique de la doctrine¹⁰¹. En réalité, il est possible que cette pratique soit mise en scène par le mythe du *svayaṃvara* de Pārvatī, mais, de même que l’aspirant ne doit en aucun cas révéler ses vœux lors de cette étape, de même son explicitation demeure cachée à l’auditeur non averti.

Afin de procéder à l’analyse de ce récit comme deuxième étape de l’observance, je propose, dans un premier temps, un résumé du chapitre SP13. Puis, à partir de l’étude des antécédents mythologiques et des autres versions de ce récit menée par BAKKER (1996), je redéfinirai la valeur exégétique de ce récit. Enfin, je montrerai comment le *svayaṃvara* de Pārvatī peut se lire comme la mise en scène l’étape la plus spectaculaire de la doctrine pāśupata.

8.3.1 Pārvatī quitte sa tenue d’anachorète pour prendre les atours de l’épousée

Himavat, seigneur des monts, expert en méditation, après avoir appris la décision de sa fille au sujet du dieu des dieux, le sachant pertinemment, par désir de se conduire de façon vertueuse, annonça, de par les mondes, le *svayaṃvara* de sa fille (SP13.1-3). Il le fit d’une part, en ayant pensé qu’il était convenable et plus honorable pour lui qu’elle choisisse publiquement et devant l’ensemble des habitants des mondes Parameśāna, et d’autre part, en ayant placé son cœur en Maheśvara (SP13.4-5)¹⁰². Alors, s’assemblèrent

101. Voir BISSCHOP (2006) note 109 p.39, déjà cité en note 103, p.167.

102. SP13.2-5 :

atha parvatarājo 'sau himavān dhyānakovidah |
duhitur devadevena jñātvā tad abhimantritam || 13.2
jānann api mahāśailah samācārakriyepsayā |
svayaṃvaram tato devyāḥ sarvalokeṣv aghoṣayat || 13.3
devadānavasiddhānām sarvalokanivāsīnām |
vṛṇuyāt parameśānaṃ samakṣaṃ yena me sutā || 13.4
tad eva sukṛtaṃ ślāghyaṃ mamābhyudayaśaṃmatam |
iti saṃcintya śailendraḥ kṛtvā hṛdi maheśvaram || 13.5

La particule *api* au *pāda* 13.3a peut aussi bien recouvrir un sens concessif que remplir sa fonction de valeur d’emphase. Le vers 13.3 juxtapose deux faits apparemment contradictoires concernant Himavat : sa connaissance de l’engagement de sa fille envers Śiva et l’organisation d’un *svayaṃvara*. Plusieurs éléments justifient la décision de Himavat, montrant qu’il n’agit pas de manière inconsidérée mais en toute connaissance de cause. Himavat est un expert en méditation (SP13.2b), ce qui lui permet de connaître l’intention de sa fille. Sa décision d’organiser un *svayaṃvara* est prise après avoir placé Śiva en son cœur (SP13.5d) et est soutenue par la volonté de bien agir (SP13.3b). Par conséquent, l’organisation du *svayaṃvara* par Himavat répond à une exigence posée par Śiva et à la bienséance. Cette double justification souligne le bien-fondé de la décision de Himavat. Elle ne va pas à l’encontre de son bon sens et ne s’oppose pas au choix de Śiva, ce que laisse comprendre l’interprétation soutenue par ADRIAENSEN et al. (1998) selon laquelle Himavat agit sous le coup d’une malédiction (voir note 66, p.343). Les vers SP13.2-5 montrent au contraire une prise de décision mûrement réfléchie.

dieux et autres habitants des mondes (SP13.7-23)¹⁰³. La cause de la procréation des trois mondes, la mère de ces Sura et Asura, l'épouse de Śambhu, lui qui a l'éclat du *puruṣa*, elle qui est chantée dans le *purāṇa*, désignée aussi comme *prakṛti*, elle l'épouse de Parameśa était arrivée en la demeure de Himavat à cause de sa colère envers Dakṣa dans l'accomplissement de ce but (SP13.24). Comme les dieux ne la connaissaient pas, un égarement extrême les saisit. De là, complètement inconscients, ils vinrent dans le but d'être choisis, raison pour laquelle ils ont été rendus honteux par Īśa (SP13.25).

Tandis que les *apsaras* dansaient et les *gandharva* jouaient de la musique et chantaient, la déesse, elle dont les membres étaient rafraîchis par des éventails agités, se tenant sur un char d'or et de pierres précieuses, après avoir saisi une guirlande possédant les parfums des fleurs de toutes les saisons, s'avança tout à coup (SP13.27). Quand la déesse fut installée au milieu des dieux pour faire son propre choix parmi les dieux en commençant par Śakra, eux qui étaient venus et s'approchaient, et après qu'elle eut saisi la guirlande (SP13.28), le seigneur Śambhu, afin de se faire connaître de la déesse¹⁰⁴, après avoir pris l'apparence d'un nouveau-né avec cinq mèches de cheveux, apparut soudainement profondément endormi sur les genoux de la déesse (SP13.29). Alors, de manière inattendue, la déesse, le reconnaissant grâce à la concentration de son yoga, au comble de la joie, prit dans ses bras le nouveau-né aux cinq mèches qui se trouvait là (SP13.30). Puis, elle dont la résolution est pure, sachant le véritable fruit recherché obtenu, comme délivrée, demeura le tenant sur sa poitrine (SP13.31)¹⁰⁵.

À cet instant, les dieux, voyant ce nouveau-né qui se tenait dans le giron de la déesse, se demandant qui était cet enfant, furent pris d'une violente colère (SP13.32). Le tueur de Vṛtra leva le bras pour lancer son foudre, mais immobilisé par le nouveau-né, fut incapable de le faire (SP13.33-34). Le dieu nommé Bhaga saisit son sceptre étincelant pour le jeter, mais son bras fut

103. Pour une description plus détaillée de l'arrivée des personnages, se reporter à la synopsis d'ADRIAENSEN et al. (1998), p.85

104. Ma traduction du substantif *jījñāsā*, formé sur le désidératif de *jñā-* diffère de celle d'ADRIAENSEN et al. (1998), p.85 (« in order to put her to the test ») et de celle de BAKKER (1996), p.8 (« in order to test his bride to be »). Ils voient dans cet épisode la répétition du *topos* du test de la future mariée. À mon sens, l'apparence prise par Śiva n'est pas un test de dévotion, mais contribue à réaliser l'épreuve de la deuxième étape de l'observance *pāsupata*. Le fait de se présenter en tant que Sadyojāta avec cinq mèches est un indice qui permettra à la déesse de le reconnaître et de poursuivre observance. Les deux lectures du texte, celle que je propose et celle donnée par ADRIAENSEN et al. (1998) et BAKKER (1996), sont possibles de manière simultanée et révèlent la possibilité de lire un même texte de manière différente selon le référentiel du lecteur.

105. SP13.30-31 :

akasmād atha taṃ devī śiśuṃ pañcaśikhaṃ sthitam |
jñātvā yogasamādhānāj jahrṣe prītisaṃyutā || 30
atha sā śuddhasaṃkalpā kāṅkṣitaprāptasatphalā |
nirvṛteva tadā tasthau kṛtvā hṛdi tam eva tu || 31

lui aussi paralysé (SP13.35). Alors que Viṣṇu regardait de toutes parts en secouant la tête de colère, le dieu lui fit perdre ses cheveux (SP13.36)¹⁰⁶. Pūṣan égaré regardait Śarva en montrant les dents : Śambhu les lui fit perdre (SP13.37). Le bâton de Yama, le *tejas* de Vahni, l'éclat de Śaśin, la fougue de Vāyu, et la force, l'énergie et le yoga de tous les autres, le seigneur les stupéfia (SP13.38).

Au milieu de ces Sura enragés, Brahmā, profondément bouleversé, après être entré dans un état de méditation respectueuse, comprit que celui qui se tenait sur les genoux d'Umā était le dieu des dieux (SP13.39). Ayant perçu cela, aussitôt, il s'agenouilla aux pieds de Śambhu et le loua par des noms secrets, profondément sacrés, anciens et contenus dans des chants védiques (SP13.40) : « Ô dieu, toi qui es non né, immortel, toi qui émetts et détruis, le seigneur suprême, le *puruṣa* primordial, la réalité (*tattva*), le *brahman* à contempler, indestructible (SP13.41), éternité et *ātman* suprême, Īśvara, la grande cause, celui qui a fait Brahmā, le créateur de la *prakṛti*, le créateur universel, Parameśvara (SP13.42) ; la *prakṛti* est cette déesse, ayant pris l'apparence de ton épouse toujours dans le but de la création, elle est arrivée en ce monde pour cela (SP13.43). Hommage éternel à toi, Īśana, hommage éternel à la déesse ! C'est par ta grâce et par mon devoir qu'existent ces créatures (SP13.44). Tous ces dieux ont été créés confus et égarés par ton yoga, accorde-leur ta grâce, afin qu'ils redeviennent comme autrefois (SP13.45) »¹⁰⁷.

Puis, Brahmā s'adressa à tous les dieux, les qualifiant d'insensés n'ayant pas perçu Śaṅkara, le dieu des dieux, Rudra, Mahādeva, le terrifiant aux nattes tressées, le terrible Īśana, l'Ātman, le non-né, Śaṅkara, sa majesté, le suprême dieu des dieux, Īśa, Paśupati, le seigneur, le créateur du monde, celui qui le préserve et qui est la cause de son maintien (SP13.46-49). Il les enjoignit de prendre refuge auprès de l'*ātman* suprême éternel (SP13.50). Alors les dieux immobilisés s'inclinèrent devant Śarva en leur cœur (SP13.51). Le dieu des dieux leur rendit alors leur corps d'avant (SP13.52). Après cela, le

106. Sur l'originalité de ce vers absent de la version du LP et du *Maheśvarakhaṇḍa* du SkP, voir BAKKER (1996), note 30, p.12.

107. SP13.41-45 :

ajas tvam amaro deva sraṣṭā hartā vibhuḥ paraḥ |
pradhānapuruṣas tattvaṃ brahma dhyaṃ tad akṣayam || 41
amṛtaṃ paramātmā ca īśvaraḥ kāraṇaṃ mahat |
brahmakṛt prakṛteḥ sraṣṭā sarvasṛk parameśvaraḥ || 42
īyaṃ ca prakṛtir devī sadā te sṛṣṭikāraṇam |
patnūrūpaṃ samāsthāya jagatkāraṇam āgatā || 43
namas tubhyaṃ sadeśāna devyāś caiva sadā namaḥ |
prasādāt tava deveśa niyogāc ca mayā prajāḥ || 44
devādyaś ta ime sṛṣṭā mūdhās tvadyogamohitāḥ |
kuru prasādam eteṣāṃ yathāpūrvaṃ bhavantu ime || 45

seigneur des dieux prit son apparence prodigieuse possédant trois yeux. Sa fulgurance fit demander aux dieux un œil divin pour pouvoir le contempler, que le dieu des dieux leur concéda (SP13.53-54). Tous les dieux en commençant par Brahmā s’inclinèrent devant le suprême seigneur (SP13.55). Alors, la déesse réjouie, aux yeux de tous les habitants du ciel, déposa aux pieds de celui à l’éclat incommensurable, la guirlande de fleurs (SP13.56). Après avoir approuvé, les dieux, avec la déesse, rendirent hommage en posant leur tête au sol (SP13.57). Sur ce, Brahmā enjoignit Himavat d’organiser les festivités du mariage. Le reste du chapitre narre les préparations et le mariage du dieu et de la déesse.

8.3.2 Antécédents mythologiques et autres versions du *svayaṃvara*

BAKKER (1996) a consacré un long article au chapitre SP13, article qui rassemble de précieuses informations sur les antécédents du mythe du *svayaṃvara* de Pārvatī et les différentes versions existantes de ce dernier ¹⁰⁸. Par l’étude philologique de celles-ci, BAKKER montre que la version du BP emprunte clairement son texte à la version du SP, que celles du LP et du *Maheśvarakhaṇḍa* du SkP comportent de nombreuses omissions, corruptions et additions. De ces deux, celle du LP est plus proche du SP, tandis que la seconde présente un texte dont l’hypotexte est au croisement de la version du Mbh et celle du SP ¹⁰⁹ et semble être une version corrompue du SP ¹¹⁰.

Selon BAKKER (1996), p.7, la version du Mbh réunit trois motifs mythiques qui encensent la puissance du pouvoir de Śiva, et ce, de façon assez maladroite : la destruction de Tripura par Śiva, son apparition en enfant cosmique et l’attaque des dieux suivie de leur immobilisation par Śiva. Il propose de considérer le chapitre SP13 comme l’exégèse du passage du Mbh ¹¹¹. Certes, la version du SP peut éclairer l’aménagement du texte du Mbh, mais il ne me semble pas que l’intention des auteurs du SP soit d’explicitier ce passage du Mbh. En revanche, il est possible que ce passage poursuive la réécriture interprétative des PS et du PABh entamée au chapitre SP12. D’ailleurs, observant la cohérence narrative du chapitre SP13 vis-à-vis de la version du Mbh, BAKKER (1996), p.15, évoque la possibilité du processus « composition-in-transmission » pour tenter d’expliquer pourquoi la version du SP semble mieux conservée que celle du Mbh. Très prudent, il pose

108. Outre BAKKER (1996), les références des parallèles textuels sont données par ADRIAENSEN et al. (1998), note 78, p.85.

109. BAKKER (1996), p.9.

110. BAKKER (1996), p.15.

111. BAKKER (1996), p.7 :

The relevance, alluded to earlier, of the *svayaṃvara* myth in SP 13 for the exegesis of the MBh passage at issue becomes evident when we study this myth in more detail.

un certain nombre d'hypothèses pour expliquer cette manifeste incohérence dans la préservation des textes, puisque la lecture des deux versions, en dehors de toute chronologie, donnerait celle du SP comme originale ¹¹². Comme BAKKER l'a justement affirmé, l'apparition de l'enfant et l'immobilisation des dieux forment dans le SP un tout nouveau mythe possédant sa propre signification :

In contrast with the Mahābhārata text, however, the encompassing myth of Pārvatī's *svayaṃvara* unites these two themes into a new, meaningful and logical whole. ¹¹³

La signification qu'il donne à cet épisode éclaire les autres versions du mythe, mais est, à mon sens, incomplète. Évidemment, on pourrait considérer, comme lui, que Pārvatī subit, comme en SP12, une épreuve de reconnaissance du dieu, elle qui n'a pas besoin dans cette version de demander qui est l'enfant, et que cette épreuve met en exergue l'échec des dieux qui, eux, ne l'ont pas reconnu. Cet échec, j'en conviens, asseoit la supériorité du śivaïsme sur les dieux védiques, d'autant qu'ils se trouvent paralysés par la force d'un nouveau-né, constate souligné très justement par BAKKER ¹¹⁴. L'interprétation du passage de BAKKER est tout à fait envisageable. Cependant, si l'on lit cet épisode à la lumière des PS et de leur PABh, il est possible d'attribuer à ce mythe une signification plus profonde qu'une simple supériorité du védisme sur le śivaïsme, une signification qui est cachée à l'auditeur non-initié comme l'exige la deuxième phase de l'observance pāsupata.

8.3.3 Pārvatī, mère célibataire

Le chapitre SP13 s'intègre parfaitement à la suite du chapitre SP12, lors duquel le *svayaṃvara* de Pārvatī avait été annoncé. Précédemment, j'ai montré que Himavat prend la décision de cette cérémonie, non pas sous l'effet d'une malédiction, mais dans la crainte de celle-ci ¹¹⁵, et qu'il agit de la sorte conformément aux intentions de Śiva, et ce, si l'on adhère à une lecture seconde du texte, afin que sa fille puisse entamer l'observance

112. BISSCHOP (2005a), p.568, est confronté au même type de problème de chronologie entre le Mbh et le SP et suggère la possibilité que les auteurs du Mbh et du SP se réfèrent à une source commune. Il est également possible de supposer, ce que l'on fait avec certains livres du Mbh, une entrée tardive de ce récit dans la transmission de l'épopée.

113. BAKKER (1996), p.8.

114. BAKKER (1996), p.8, exprime cette idée en ces termes :

Not recognizing Śiva, they [the gods] are embarrassed by the child's presence at the *svayaṃvara*. They become angry and consequently are immobilized/mutilated. When their delusion is removed by Brahmā, they have no choice but to recognize Śiva's superiority and to accept that he is Pārvatī's choice. In this way the Śaiva cosmic order proved to be superior to the ancient world represented by the Vedic gods.

115. Voir note 66, p.343.

pāśupata. Le début du chapitre SP13 semble confirmer cette interprétation, notamment par le parallélisme entre le désir de la déesse exprimé au vers SP12.6 (*kriyānuṣṭhānalipsayā*) et celui de son père dans le vers SP13.3 (*samācārakriyepsayā*), qui, en se comportant de manière vertueuse ou orthodoxe, va mettre en place les conditions nécessaires à la réalisation de la deuxième phase de l’observance. C’est parce qu’il a parfaitement compris le choix de sa fille – s’unir à Śiva, qui revient, dans une lecture interprétée, à suivre l’observance pāśupata –, qu’il procède à l’organisation de cette cérémonie. Deux raisons sont d’ailleurs données pour justifier cette décision de Himavat : la bienséance et sa dévotion à Śiva (SP13.3d). Cette deuxième justification n’a aucun sens, si l’on considère que Himavat agit sous l’effet d’une malédiction. La duplication des motifs de son acte permet les deux niveaux de lecture : le niveau littéral, représenté par la bienséance, donne au SP son vernis orthodoxe, tandis que le niveau exégétique, inclus dans la dévotion de Himavat, indiquerait la véritable obédience du texte, le courant pāśupata.

La deuxième phase de l’observance pāśupata est celle qui caractérise le plus spécifiquement cette doctrine, car elle contient la quintessence d’un des principes sur lesquels elle repose : l’épuisement de tous les mauvais actes grâce au transfert de mérites¹¹⁶. Elle est largement décrite et commentée dans le chapitre 3 des PS. Lors de celle-ci, l’aspirant doit quitter le lieu de la première étape, son maître et ses marques sectaires, c’est-à-dire celles qui le désignent au monde comme un aspirant pāśupata (PS3.1). Cachant ses vœux et son savoir, il doit errer de par le monde et adopter une attitude déshonorante (PS3.11-17), afin de subir à tort l’opprobre (PS3.4-5). Il gagne ainsi le mérite de ceux qui le dénigrent et leur transfère ses mauvais actes antérieurs : ce faisant, il détruit ses péchés (PS3.6-9). Il s’agit là de l’*atiyajana* ou sacrifice transcendant, qui consiste à se conformer aux injonctions de la doctrine¹¹⁷. L’aspirant devient alors complètement purifié et obtient l’impérissabilité de son *tapas* (PS3.19).

Lors de la cérémonie du *svayaṃvara*, la déesse quitte le pied de l’*aśoka* et revient au monde. Son entrée sur le lieu de la cérémonie se fait au milieu de la foule et la présente sous des atours royaux, éventée sur un char couvert d’or et de pierres précieuses. Par cette mise en scène, elle apparaît bel et bien revenir au monde sans porter aucune trace de ses vœux pāśupata, conformément aux *sūtra* PS3.1-2 et PS3.4. Elle a également quitté son maître d’initiation, puisque Śiva a disparu à la fin du chapitre SP12. Avant cette disparition, Śiva a offert à la déesse le bénéfice obtenu par la deuxième phase de l’observance : l’impérissabilité de son *tapas* (PS3.19). Si le bénéfice de la deuxième étape est dévoiler par anticipation, c’est pour pouvoir narrer

116. Pour en savoir plus sur cette étape, on pourra consulter HARA (2002), p.105-138 et INGALLS (1962).

117. Cette injonction peut se faire lors de la première ou deuxième étape. Voir SASTRI (1940), ligne 17 p.68 : *atiyajanaṃ nāma yadāyatane loka vā*.

celle-ci sans la trahir. En effet, ayant déjà obtenu l'impérissabilité de son ascèse, la déesse sait qu'elle obtiendra Śiva lors de ce *svayaṃvara* et n'aura pas besoin de désigner verbalement son savoir pour le choisir. En effet, selon la doctrine, l'aspirant se doit de dissimuler ses vœux. De ce fait, la déesse doit, elle aussi, ne pas révéler qu'elle a choisi la voie pāsupata. Comme l'a justement argumenté BAKKER (1996), p.11, dans sa reconstruction des différentes versions, le fait que la déesse connaisse la nature véritable de l'enfant et n'ait pas besoin de demander de qui il s'agit, appartient originellement au récit, y compris dans le Mbh. Cet élément semble crucial pour la réalisation correcte de cette phase de l'observance selon la doctrine. Ainsi la déesse ne prononce-t-elle pas un mot à l'apparition de l'enfant et ne révélera son choix en déposant la guirlande de fleurs à ses pieds, qu'une fois les dieux défaits de leur illusion (SP13.56). Elle attend la réalisation complète de la deuxième phase pour dévoiler son choix.

La pratique du déshonneur décrite dans les PS et leur PABh prescrit un certain nombre de comportements pour s'attirer l'opprobre physique ou verbale (PS3.5), comme faire semblant de dormir, mimer des tremblements, ou une claudication, avoir des gestes obscènes, tenir des propos insensés etc... (PS3.11-17). Dans le SP, il semble que cette pratique soit illustrée par l'apparition de la déesse à son *svayaṃvara* en tant que mère célibataire. Il s'agit assurément de la plus grande des provocations et la réaction des dieux est à la mesure de celle-ci. En prenant l'enfant dans ses bras, en se montrant réjouie et en assumant pleinement ce statut (SP13.30-31), elle attise la colère de ses prétendants. En effet, il suffit de citer deux des plus célèbres exemples de mères célibataires dans la littérature épique pour convenir du fait que le statut de mère célibataire est largement décriée dans la société brahmanique : Kuntī, abandonnant son premier enfant Karṇa conçu en dehors de tout mariage, et Satyavatī, mère de Vyāsa, qui sollicite du sage Parāśara la faveur de redevenir vierge après la naissance de son fils, afin d'éviter tout déshonneur.

La joie que Pārvatī ressent lorsqu'elle reconnaît Śiva, est bien entendu celle que génère l'obtention de l'union avec le dieu (PS2.12). D'ailleurs, une fois qu'elle reconnaît en l'enfant Śiva, elle est « comme délivrée » et se considère comme « celle qui a obtenu le fruit recherché » (SP13.31). Ces deux détails n'ont pas de sens dans une lecture littérale du texte. En ce qui concerne l'intention de Śiva lorsqu'il prend l'apparence d'un enfant, je propose une interprétation différente de celle d'ADRIAENSEN et al. (1998) et BAKKER (1996). Lorsque Śiva choisit cette apparence, il ne le fait pas pour tester une nouvelle fois la déesse, mais pour lui signifier sa présence : il se présente, conformément au *sūtra* PS1.40, en tant que Sadyojāta. La glose de Kauṇḍinya de ce *sūtra* explique que l'aspirant, à ce niveau de l'observance, doit s'approcher du dieu, prendre refuge en lui et le saluer en tant

que Sadyojāta¹¹⁸. Or c'est exactement ce que fait Pārvatī : en prenant le nouveau-né dans ses bras, elle s'approche du dieu et prend refuge en lui. Elle ne sourcillera pas à la réaction des dieux et assumera pleinement de subir aux yeux de tous le déshonneur de se présenter en mère célibataire à son *svayamvara*. Elle réalise l'*atiyajana*. Le bénéfice de cet acte est déjà acquis, ce qui permet au texte de ne pas en trahir son sens profond à un lecteur non initié.

Dans une interprétation allégorique du passage, l'apparence d'un nouveau-né fait écho aux *sūtra* PS1.40-41¹¹⁹, tandis que les cinq touffes de cheveux pourrait évoquer le système pañcārtha¹²⁰. Ces deux indices permettent à la déesse et à toute personne versée dans la doctrine pāsupata de comprendre que cet enfant n'est autre que Śiva Sadyojāta. BAKKER (1996) voit en cette manifestation, un enfant cosmique, dont les cinq touffes de cheveux représenteraient les cinq éléments constituant le monde matériel¹²¹ et appuie, p.13, cette interprétation en trouvant sept des huit noms de l'*aṣṭamūrti* dans les paroles que prononce Brahmā, lorsqu'il tance les dieux au vers SP13.48.

Ce vers pointe, certes, l'aspect cosmique de Śiva, mais il est précédé par un hymne d'éloge que BAKKER n'a pas pris en compte. Cet hymne (SP13.41-45) est adressé à Śiva par Brahmā, seul des dieux à l'avoir reconnu. Le vers SP13.40 précise même que cet éloge contient les noms secrets de la divinité, qui sont profondément sacrés, anciens et contenus dans des chants védiques. Dans une lecture allégorique, cette précision indique que l'hymne de Brahmā est à comprendre comme une révélation de ce que signifie la manifestation en nouveau-né de Śiva.

L'incipit de cet hymne résonne étrangement avec la glose du mot *sadyojātam* (PS1.40) faite par Kauṇḍinya. En effet, ce dernier décompose cette

118. Voir SASTRI (1940), lignes 11-12, p.53, traduction HARA (1966), p.256 :

*śaraṇam abhyupagantavyam ity arthaḥ | āha atra prapannaḥ kiṃ kariṣyati |
kiṃ vā dāsyati | tad ucyate pūjāṃ kariṣyaty ātmānaṃ ca dāsyati | yathāha |
sadyo'jātāya vai namaḥ || 41*

The meaning is that one should take refuge [with God.]

(Question) Having betaken himself, what shall [the aspirant] do? And what shall he give?

(Answer) He shall worship [God] and he shall give himself [to God]. For the scripture says,

HOMAGE VERILY TO THE EVER-UNBORN (1.41)

119. PS1.40-41 : *sadyojātaṃ prapadyāmi || sadyojātāya vai namaḥ ||*

120. Évidemment, d'autres symboles peuvent être attribué au chiffre cinq et aux cinq mèches de Śiva. Cependant, la juxtaposition de ce détail avec le déshonneur subi et la présence d'un nouveau né autorise à voir ce symbole particulier.

121. BAKKER (1996), p.7 :

[...] his five tufts of hair (*pañcaśikha*) may symbolize his embodiment of the five elements that build the material world.

épithète en trois mots : *sat*, *ādya* et *ajātam*¹²². Il définit ainsi Śiva comme originel, existant depuis toujours et non-né, ce que rappelle le *pāda* SP13.41a : *ajas tvam amaro deva*. De même que le terme *sadyojāta*, signifiant littéralement nouveau-né, se voit attribuer un sens caché par Kauṇḍinya, de la même façon, il est tout à fait possible d’imaginer que ces premiers mots de Brahmā à l’adresse de Śiva nouveau-né explicite le sens caché de cette manifestation. Le vers SP13.42 réaffirme l’idée que Śiva est la cause universelle, ce que Kauṇḍinya rappelle dans son commentaire du *sūtra* PS1.40. Ainsi les noms par lesquels Brahmā s’adresse à Śiva peuvent être vus comme les noms sacrés et cachés de la doctrine. Ses propos révéleraient en quelque sorte pourquoi il est à propitier en tant que *sadyojātam* (PS1.40). La précision selon laquelle ces noms sont anciens et contenus dans des chants védiques, se justifierait par le fait que les *sūtra* PS1.40-44 peuvent être vus comme la citation d’un *mantra* védique : *Sadyojātam prapadyāmi sadyojātāyam vai namaḥ | Bhave bhava nātibhave bhajasva mām bhavodbhavam*¹²³. L’introduction de l’hymne de Brahmā et les premiers mots qu’il prononce peuvent concourir à voir dans la manifestation de Śiva, certes l’enfant cosmique, mais aussi la transposition mythologique des *sūtra* PS1.40-44.

L’hymne se poursuit dans les vers SP13.43-44 avec le rappel de la grâce offerte au vers SP9.16, qui peut également se lire comme l’affirmation d’un des fondements de la doctrine pāsupata : l’union avec Śiva ne procède que de sa grâce. Ainsi est-il possible de voir dans cet hymne une alternance entre hypotexte et hypertexte, renvoyant tantôt à la glose des *sūtra* PS1.40-41, tantôt aux précédents chapitres, qui introduit au vers SP13.45 une possible explicitation du *sūtra* PS1.43, tel qu’il est commenté par Kauṇḍinya : s’approcher de la divinité Sadyojāta, c’est solliciter son amour, ce qui revient à obtenir sa faveur et à être sauvé¹²⁴. Cette grâce est celle promise à Pārvatī

122. Voir la glose de PS1.40, SASTRI (1940), p.52-53, traduction HARA (1966), p.255-256.

123. Ce *mantra* correspond à *Taittīriyāraṇyaka* 10.43.1 ou *Mahānārāyaṇopaniṣad* 17.1 (voir BLOOMFIELD (1964), p.964 et VARENNE (1986a)). BISSCHOP (2018), p.2-5, expose plusieurs arguments probants montrant que l’origine védique des cinq *mantra* des PS est contestable, et qu’il est possible d’imaginer plutôt le phénomène inverse, c’est-à-dire une influence des PS sur le corpus de la *Taittīriya Āraṇyaka*. Cela étant, le SP étant composé après les PS et l’inclusion des cinq *mantra* dans le corpus védique, il est tout à fait possible que les auteurs ne soient pas au fait de ce phénomène et qu’ils attribuent une origine védique à ces *mantra*. L’association de ces *mantra* à la tradition védique sert, en outre, l’apparence orthodoxe du SP, qui sert à préserver l’ésotérisme de la doctrine qu’il expose.

124. SASTRI (1940), p.54, traduction HARA (1966), p.258 :

bhajasva mām || 1.43

*atra bhaja ity anugrahe || sva iti kāraṇāpadeṣe || mām ity ātmāpadeṣe ||
bhajasva mām trāyasva mām anugrḥṇīṣva mām ity arthaḥ||*

LOVE ME (1.43)

Here Love (bhaj-) is used in the sense of granting one’s favour. The verbal ending -sva refers to [God as] the cause. [The pronominal form] ME refers to the self [viz. the aspirant himself]. "Love me" means "save me", "grant

par son union future avec le dieu, mais il s'agit aussi de la réalisation de celle obtenue au vers SP9.16 en faveur des dieux. Śiva a promis d'être bienveillant envers eux. Dans une lecture allégorique du SP, ce point du texte annonce l'initiation pāsupata des dieux qui se fera en parallèle de celle de la déesse : ils atteindront la fin des souffrances, lorsqu'ils seront libérés de l'oppression de différents démons, notamment grâce à Skanda, fruit lui aussi de la faveur de Śiva ¹²⁵.

La lecture exégétique de ce passage montre qu'il est possible de voir dans l'apparition de Śiva sous la forme d'un nouveau né une mise en image du commentaire de Kauṇḍinya, ainsi que son interprétation de l'épithète Sadyojāta. L'utilisation du sens littéral des *sūtra* PS1.40 prend vie dans les bras de la déesse pour mettre en scène sa deuxième étape de l'observance : la purification par le déshonneur. Pārvatī s'y soustrait à la perfection : parée de ses atours royaux, elle retourne à la mondanité, abuse les dieux en leur faisant croire qu'elle est une mère célibataire, ne trahit pas une seule fois ses vœux envers Śiva, ni son savoir ; aspirante pāsupata, elle s'approche de Sadyojāta et prend refuge en lui et réclame son amour en déposant la couronne destinée à son élu de son cœur. Ayant déjà l'impérissabilité de l'ascèse (PS3.19), elle est, seule, capable de voir Śiva sous ses trois formes, comme le prescrivent les *sūtra* PS3.21-26 :

- enfant, il est *aghora*,
- tandis qu'il immobilise les dieux et les mutilent, il est *ghora*,
- enfin, sous son apparence prodigieuse aux vers SP13.53-54, il est le tout, Śarva ¹²⁶.

Là où les dieux sont abusés, la déesse, par son savoir pāsupata et l'observance dans laquelle elle est engagée, perçoit la réalité. Ainsi, ce mythe n'illustrerait pas seulement la supériorité de Śiva sur les dieux védiques par leur mutilation ¹²⁷, il mettrait aussi en exergue que la connaissance de la doctrine et de l'observance pāsupata conduisent à l'obtention de l'union avec Śiva.

8.3.4 Iconographie de la jeune accouchée : Pārvatī et Śiva-Sadyojāta

BAKKER (1996), par l'analyse fouillée des différentes versions de cet épisode, a mis au jour l'impact que ce mythe a eu dans la littérature purāṇique. Il note que certains historiens de l'art ont discuté ce mythe pour expliquer un type de sculptures, dans lequel on peut voir une jeune femme allongée,

me thy favour”.

125. Analyser la manière dont le SP met en scène l'initiation pāsupata des dieux sort du cadre de recherche de cette thèse.

126. Sur les trois apparitions de Śiva, voir 6.2.6, p.198.

127. BAKKER (1996), p.8, souligne à juste titre que ce mythe prouve que l'ordre cosmique śivaïte est supérieur à l'ancien monde des dieux védiques.

richement vêtue, à ses côtés, prêt à prendre le sein, un nouveau-né. BAKKER (1996), prenant appui sur le mémoire de maîtrise de ZEHMKE (1995), expédie la possibilité que ces sculptures fassent référence au mythe relaté dans le SP¹²⁸. Pourtant, l'article publié en 1991 par BHATTACHARYA¹²⁹ atteste l'existence d'au moins une de ces sculptures portant une inscription, qui désigne clairement celle-ci comme une représentation de Gaurī. MEVISSSEN (2003), p.460, convient que désormais, ce type de sculpture est identifiée comme Gaurī accompagnée de Śiva Sadyojāta. Néanmoins, il doute que les sources textuelles de l'épisode du *svayaṃvara* soient à l'origine de ce type iconographique en raison des grandes différences existant entre les textes et les images¹³⁰. Il avance plus clairement dans son article de 2004, l'hypothèse selon laquelle cette image serait issue d'une tradition locale dont la source textuelle n'aurait pas encore été découverte¹³¹. En effet, il faut noter que ce type de sculptures se trouve principalement au Bengale et aurait été produit dans une période estimée entre le X^{ème} et le XII^{ème} siècle.

Cependant, JOSHI and SRIVASTAVA (2016) posent également le problème d'identification d'une sculpture nommée Sarpaṇīmātā. Celle-ci, provenant du centre de l'Inde (Rani Mahal, Jhansi, Uttar Pradesh), ne peut être que d'origine śivaïte puisqu'on y trouve la présence de Kubera et d'un *gaṇapati*¹³². Y voir une représentation du *svayaṃvara* de Pārvatī est envisageable. De même, la sculpture du Jardine Museum de Khajuraho (Madhya Pradesh) datée du XI^{ème} siècle, toujours non-identifiée, est d'autant plus intéressante, puisque, outre la figuration de Śiva-Liṅga, de Durgā et d'un *gaṇapati*, JOSHI and SRIVASTAVA (2016), p.395, mentionnent la présence énigmatique d'un *kalpavṛkṣa*¹³³.

128. BAKKER (1996), note 8m p.3.

129. Cet article intitulé « The Munificence of Lady Catuṣsamā » a été republié dans BHATTACHARYA (2000), chapitre 26, p.284-291.

130. Voir MEVISSSEN (2003), note 14 p.460 :

However, a detailed analysis of the three major *paurāṇic* texts describing the event (*Liṅgapurāṇa* 1.102; *Brahmapurāṇa* 36; *Skandapurāṇa* 1.2.25 [cf. STOYE (1991) Motivtabelle, s.v. 'svayaṃvara'; ZEHMKE (1995): 72–78]) reveals so many iconographic differences between the texts and the actual images that it is still doubtful whether the images represent a faithful adaptation of the pan-Indian mythological tradition reflected in the Purāṇas, and it cannot be unequivocally stated that these texts served as the only, the major or even one of the sources of inspiration for the creation of this image type.

131. Voir MEVISSSEN (2005), p.307. Plus loin, alors qu'il tente d'identifier un groupe de cinq divinités, il répète cette hypothèse en affirmant : « This question is difficult to answer, since the textual source on which this image – as well as all the other images of the Reclining Gaurī with *sadyojāta*– is based is still not known. ».

132. Sur la question de l'identification de cette sculpture, voir JOSHI and SRIVASTAVA (2016), p.395. Les références de cette sculpture, accompagnées d'une photo et d'une gravure sont données par JOSHI and SRIVASTAVA (2016), p.416.

133. Les références de cette sculpture, accompagnées d'une photo et d'une gravure sont

Sans affirmer que la lecture allégorique du chapitre SP13 que je propose résolve ces problèmes d'identification de sculptures, il me semble possible de mieux lire cette iconographie de la déesse avec une meilleure compréhension de ce qui se joue dans cet épisode. Ainsi, il est surprenant que les divinités représentées au-dessus de la déesse n'aient pas été comparées aux dieux mutilés lors du *svayaṃvara*. De même, alors que MEVISSEN (2005), p.304-305, décrit les objets tenus par deux compagnes de la déesse comme étant des chasse-mouches et des éventails, il ne met pas ces objets en rapport avec la description de l'entrée de la déesse dans les vers SP13.26-27, d'autant que ces femmes qui éventent la déesse sont présentes sur de nombreuses autres sculptures¹³⁴. L'impossibilité de rendre cohérent les différents agencements des personnages figurés au-dessus de la déesse, notamment les *navagraha*, rend MEVISSEN (2005) perplexe¹³⁵. Auparavant, il avait pourtant mis en avant le fait que les sculpteurs avaient intégré les *navagraha* dans l'iconographie de Pārvatī Tapasvinī. Dans ces représentations de la déesse ascétique, l'ordre des *navagraha* est aussi assez aléatoire¹³⁶. Il avait, en outre, fait le parallèle entre les représentations de Pārvatī Tapasvinī et de celle de Lakulīśa¹³⁷. Partant de ces deux remarques, il est possible d'imaginer que la présence des *navagraha* participe à identifier cet épisode comme faisant partie de l'observance pāśupata de la déesse. Dans cette optique, il conviendrait de comparer l'iconographie de Lakulīśa dont l'obédience pāśupata est sans conteste, aussi bien avec les représentations de Pārvatī Tapasvinī, qu'avec celles dites de Gaurī et Sadyojāta. Ce rapprochement pourrait peut-être expliquer la figuration d'un homme tenant un long objet et celle d'une épée sous le lit de la déesse allongée avec un enfant, dans la sculpture śivaïte non identifiée nommée Sarpaṇīmātā¹³⁸. La présence sur une des sculptures d'un personnage masculin avec un trident apparenté à Śiva pourrait s'expliquer comme la représentation des deux moments de l'apparition de Śiva lors du *svayaṃvara*, d'abord enfant, puis sous sa forme prodigieuse à trois yeux¹³⁹.

D'autres spécimens appellent à approfondir la possibilité d'interpréter

données par JOSHI and SRIVASTAVA (2016), p.417-418, qui, dans leur description, mentionnent la présence d'un arbre.

134. Voir les descriptions des sculptures référencées par JOSHI and SRIVASTAVA (2016), p.414, p.419, p.421, p.423, p.426. On notera que celle qui porte l'inscription identifiant la déesse comme Gaurī, p.426, présente de part et d'autre deux femmes qui éventent la déesse.

135. MEVISSEN (2005), p.311 :

When comparing all the images of this type one gets the impression that the artists were always eager to invent new and apply previously unknown arrangements.

136. Voir MEVISSEN (2003), p.462 et MEVISSEN (2001), p.579-580.

137. Voir MEVISSEN (2001), p.580.

138. Pour les détails de cette représentation, voir JOSHI and SRIVASTAVA (2016), p.416.

139. Sculpture 67.19, Dhaka Museum, Bangladesh, X^{ème} siècle, JOSHI and SRIVASTAVA (2016), p.425.

ces images comme une représentation du *svayaṃvara* en tant que phase de l’observance *pāsupata* réalisée par la déesse. Ainsi, la sculpture de Jardine Museum sur laquelle est figuré un arbre, qui est au centre de la représentation, suscite l’interrogation. Si l’on considère l’*aśoka* devenu une sorte de *kalpavṛkṣa* au chapitre SP12 comme le symbole du but ultime *pāsupata*, cet arbre central dans cette sculpture figurerait-il le début de l’union de la déesse avec le dieu et son atteinte future du *duḥkhānta* et n’indiquerait-il pas une obédience *pāsupata* ? Ceci est une hypothèse parmi bien d’autres possibles, mais elle mérite peut-être qu’on s’y attarde.

Ensuite, la présence de dévotes sur ces sculptures¹⁴⁰, le fait qu’il y ait au moins une preuve attestant le don de ce type de sculpture par une femme¹⁴¹ et la présence récurrente de *gaṇapati* invitent à ajouter une nouvelle hypothèse pour justifier l’émergence de ces images. Serait-il possible que ce type de sculpture ait été commanditée par des femmes choisissant la voie *pāsupata* ?¹⁴² En offrant la représentation de ce choix mis en scène dans l’épisode du *svayaṃvara*, la donatrice ne révélerait qu’à ceux qui sont initiés une preuve de son adhérence au courant *pāsupata*. La présence de *gaṇapati*, en tant que symbole de l’obtention du but ultime, pourrait symboliquement représenter, d’une part, la grâce recherchée par la donatrice, et d’autre part, les hommes pour qui elle espère la fin des souffrances. Kubera, Skanda et Gaṇeśa étant tous fils de la déesse dans le SP, leur figuration dans cet épisode permet de bien identifier l’enfant comme Śiva, et non l’un des autres enfants de la déesse. Ainsi, même si rien pour le moment ne permet d’affirmer que ces images de la déesse soient le fruit de dévots ou dévotes *pāsupata*, une nouvelle analyse de l’ensemble de cette statuaire à la lumière de la lecture *pāsupata* de cet épisode serait à envisager, notamment en la comparant avec le type iconographique de Lakulīśa de la même période. Celle-ci montrerait peut-être que cette hypothèse est une ineptie, mais étant donné que rien ne l’interdit et que ces images restent inexplicables, l’entreprendre se justifie¹⁴³.

140. Voir les quelques exemples suivants : JOSHI and SRIVASTAVA (2016), p.413 (une miniature d’une femme allongée avec un bébé est représentée sous la déesse, pourrait-il s’agir d’une représentation de la dévote qui figure par cela son engagement envers Śiva), p.414 (deux femmes sont représentées tenant des objets non identifiés), p.418 (une jeune femme assise dans la posture *namaskāra*).

141. Voir BHATTACHARYA (2000).

142. Évidemment, d’autres interprétations sont possibles, y compris en partant du témoignage du SP. En effet, étant donné que la déesse y désire ardemment un fils et que Śiva est dans ce texte le dieu à propitier pour obtenir un fils, il serait aussi possible d’imaginer que le don d’une telle sculpture soit effectuée par une femme désirant un enfant et propitiant ainsi Śiva pour l’obtenir.

143. L’étude des reliefs d’Elephanta par COLLINS (1982) analyse ces derniers à la lumière des PS et leur PABh et met en relation chacun des panneaux avec l’hommage à rendre à la divinité dans le temple. Dans sa conclusion, p.617, COLLINS évoque la possibilité pour le dévot de se projeter en futur *gaṇapati* et de se voir comme fils de Śiva et Pārvatī face au dernier panneau qui représente le couple divin, ce que, finalement, le SP semble mettre en scène par l’adoption de Nandin ou la désignation d’Upamanyu comme fils de

Conclusion

L'étude du *svayaṃvara* à la lumière des PS et de leur PABh donne un tout autre sens à l'ensemble des événements de ce passage original. Certes, la mutilation des dieux met en scène la supériorité du śivaïsme sur le védisme et l'interprétation du passage par BAKKER est tout à fait possible, mais elle n'explique pas pourquoi le dieu se manifeste sous la forme d'un enfant nouveau-né, ni pourquoi la déesse le choisit sans dire un mot. Ces deux événements font du *svayaṃvara* un épisode atypique, qui ne se retrouve pas dans toutes les versions du mariage du dieu et de la déesse. Il ne se lit ni dans le PP¹⁴⁴, ni dans le ŚP¹⁴⁵, ni dans le VāmP¹⁴⁶, ni dans le VarP¹⁴⁷ et est totalement absent du KS de Kālidāsa, œuvre pourtant connue des auteurs du SP et influençant sa narration¹⁴⁸.

En revanche, lorsqu'on lit le *svayaṃvara* comme la mise en scène de la deuxième étape de l'observance, l'arrivée de la déesse pourvue de ses atours royaux au milieu de la foule marque le changement de lieu imposé par les PS. Son mutisme reflète le *sūtra* PS3.1, qui exige de l'aspirant de cacher ses marques lors de cette phase. L'apparition de Śiva sous la forme Sadyojāta avec cinq mèches de cheveux est aussi bien un indice pour la déesse, que pour l'auditeur averti : l'enfant n'est autre que le dieu à propitier lors de la deuxième étape, prendre refuge en lui qui a cinq mèches de cheveux pourrait symboliser le choix du système pañcārtha. Assumer de se montrer comme une mère célibataire à son propre *svayaṃvara* revient à s'assurer le plus grand des déshonneurs : la déesse acquiert ainsi le mérite de ses accusateurs. L'hymne adressé par Brahmā à Śiva Sadyojāta semble trahir la glose que Kaundinya donne du terme Sadyojāta et est peut-être un indice textuel laissé visible pour comprendre le message caché de cet épisode. L'attribution préalable de l'impérissabilité du *tapas* à la déesse permet de poursuivre le fil narratif exigé par le genre. Une fois Śiva Sadyojāta choisi, on procède à la cérémonie du mariage qui marque le début de l'union de la déesse et de Śiva. Si l'on suit les prescriptions des PS, cette union débute mais n'a pas encore un caractère permanent. Enfin, la mutilation des dieux ne servirait pas qu'à glorifier le śivaïsme, elle annoncerait, dans le SP, la réalisation

Śiva. Cette étude montre qu'il est aussi possible d'interpréter la statuaire à la lumière des enseignements des PS et en ayant recours à une étude épigraphique parallèle qui permet de déterminer les promoteurs de celle-ci. Or étant donné que, jusqu'à présent, aucun lien n'avait été fait entre les représentations de Gaurī allongée aux côtés de Śiva-Sadyojāta et le courant pāśupata, aucune recherche n'a été entreprise pour lier ces représentations avec des sources épigraphiques, des centres de culte pāśupata ou des codes iconographiques des adeptes de ce courant. De même, il semble que les relations entre le SP et cette statuaire n'ont pas été réellement approfondies.

144. Voir PP.II.43.

145. Voir le chapitre 30, *Rudrasaṃhitā*, partie 2, *Pārvatīkhaṇḍa*, section 3 de ce *purāṇa*.

146. Le chapitre 53 de ce *purāṇa* suit la version du KS.

147. Voir le chapitre 22 de ce *purāṇa*.

148. Sur ce sujet, voir WATTELIER-BRICOUT (2016).

de la grâce accordée au vers SP9.16 : pour que Śiva soit toujours doux, bienveillant, visible pour les dieux, ces derniers doivent, comme la déesse, suivre l’observance de la voie pāśupata.

8.4 Du mariage à Vārāṇasī : l’intégration de la déesse dans le dogme pāśupata

Le chapitre SP14 narre la cérémonie de mariage du dieu et de la déesse et laisse croire que la déesse a finalement obtenu le dieu. Dans une lecture allégorique de la geste de la déesse comme mise en scène du système pañcārtha, si cette dernière n’a réalisé que les deux premières étapes de l’observance, cette union avec le dieu a certes débuté, mais ne peut déjà être permanente. Si le chapitre SP14 ne clôture pas le cycle de la déesse, qu’apporte la narration de ce chapitre et ceux qui le suivent à l’histoire de la déesse ?

L’institution officialisée de l’union du couple divin par le mariage fait apparaître la déesse dans certains récits avant qu’elle ne redevienne un personnage central au chapitre SP26. Par conséquent, je propose ici de considérer ce que les chapitres SP14 à SP25 apporteraient s’ils contribuaient, eux aussi, à l’explicitation de la doctrine pāśupata.

8.4.1 SP14, la fin du cycle de la déesse ?

La fin du chapitre SP13 narre la cérémonie de mariage de la déesse et du dieu. Une fois accomplie, elle est suivie, dans le chapitre SP14, par un hymne d’éloge de Śiva par les dieux. Ainsi propitié, Śiva réitère sa grâce accordée au vers SP9.16 : il sera bienveillant envers eux (SP14.26)¹⁴⁹. Mais, comme on l’a observé dans les différents anneaux de la spirale narrative de la déesse, la répétition d’un fait ajoute, en général, un nouvel élément : c’est également le cas ici. Un autre vœu, dont le contenu est inconnu pour le moment, sera accordé aux dieux (SP14.27). Par ce procédé de spirale narrative, la narration du chapitre SP72 se trouve préparée puisque c’est dans ce chapitre que la faveur sera accordée. Or ce chapitre semble essentiel pour la complétude de l’observance réalisée par la déesse¹⁵⁰. De ce fait, de même que le chapitre SP12 avait permis la mise en place de la deuxième étape, l’épisode *svayaṃvara* semble contribuer à poser les conditions nécessaires de la suite de l’observance entreprise par la déesse, .

Selon ADRIAENSEN et al. (1998), le cycle de la déesse se clôt au chapitre

149. Si la mutilation des dieux est une étape de la réalisation de l’observance pāśupata de ces derniers, il est cohérent que celle-ci se termine par un chant d’éloge et l’obtention d’un bénéfice. Cela correspond à la structure répétitive des *sūtra* PS1.39, PS2.21, PS3.20, PS4.21 et PS5.41, déjà observée dans les précédents récits du SP. Sur cette structure et sa transposition dans le SP, voir 7.2.3, p.247.

150. Pour l’analyse allégorique de ce chapitre, voir 8.6.4, p.445.

SP14, une fois son mariage avec Śiva célébré¹⁵¹. Il est vrai que la déesse a gagné officiellement le statut d'épouse et que les chapitres SP12 à SP14 ont relaté la réalisation d'une partie de la grâce accordée aux dieux par Śiva : le dieu est désormais accompagnée d'une déesse. Cependant, dans une perspective allégorique de la geste de la déesse, cette union n'est pas encore permanente. D'ailleurs, la déesse se séparera du dieu lors de son ascèse pour obtenir une carnation claire et un fils. Les chapitres qui narrent cette ascèse, bien que définis comme constituant le cycle de Kauśikī, ont pour personnage principal la déesse et mettent en scène son désir d'enfant, désir qui participe à la structure narrative du SP. Celle-ci, annoncée au vers SP9.16, promettait la naissance d'un fils. Par conséquent, cette ascèse poursuit l'histoire de la déesse, et selon l'interprétation allégorique proposée, la réalisation de son observance pāsupata.

De même, les chapitres SP158 à SP162 se focalisent, eux aussi, sur la déesse et appartiennent à son cycle narratif. Comme vu en 4.4.1, p.138, le cycle de la déesse est un cycle discontinu englobant la quasi-totalité de l'œuvre. C'est pourquoi, il semble qu'il faille considérer les apparitions de la déesse dans la suite du récit comme autant d'épisodes participant à son cycle narratif, et potentiellement, à son élévation en ascète pāsupata accomplie ayant réalisé l'observance.

8.4.2 Les apparitions de la déesse de SP15 à SP25 : une nouvelle définition du dogme

Dans les chapitres SP15-SP19 qui suivent immédiatement le mariage et qui sont consacrés au cycle de Vasiṣṭha, la déesse n'apparaît pas explicitement, bien que sa présence puisse être supposée. Ces chapitres ont fait l'objet précédemment d'une analyse exégétique¹⁵². Le mythe connu de Vasiṣṭha est réécrit dans le SP avec une succession de trois récits de désirs de paternité. Cette réécriture pourrait expliciter les troisième et quatrième phases de l'observance. Elle redéfinit le concept de dette envers les ancêtres en réaffirmant la renaissance de l'*ātman* du père en son fils. Étant donné qu'ils sont narés juste après le *svayaṃvara* qui peut être lu comme la réalisation de la deuxième phase de l'observance de la déesse et qu'ils pourraient expliciter les troisième et quatrième phases, leur insertion à ce point du récit semble tout à fait cohérente. Elle viserait à introduire les fondements nécessaires pour pouvoir découvrir la réalisation de ces étapes par la déesse.

Dans le cycle suivant (SP20-SP25), la déesse apparaît, cette fois, explicitement. Dès les vers SP20.1-4, Sanatkumāra annonce qu'il va narrer comment Śiva accompagné de son épouse est apparu à un sage qui l'avait propitié pour obtenir un fils. Ce mythe met en scène ce que signifie payer sa

151. Pour un récapitulatif des cycles narratifs dans le SP, on se reportera à l'annexe F, p.806.

152. Se reporter au chapitre 7.1, p.208.

dette envers ses ancêtres et ce que recouvre le salut dans le SP. En effet, par la mise en scène du chagrin du sage Śilāda à l'annonce de la mort prochaine de son fils et l'attitude de Nandin face à cette nouvelle, la notion de souffrance semble expliciter, de même que le moyen d'atteindre le but ultime, la fin des souffrances *duḥkhānta*. L'acquisition des qualités de Śiva se traduit par la métamorphose de Nandin qui devient physiquement un autre Śiva. L'attribution d'un lieu paradisiaque, Kṣīroda, à Nandin pourrait introduire une mise en image de ce que signifie « ne plus souffrir » : cela correspond à une satisfaction perpétuelle offerte par ce lieu paradisiaque. L'enseignement précédemment inculqué avec le cycle de Vasiṣṭha, selon lequel le salut atteint par l'un des membres d'une famille permet à l'ensemble de cette famille d'en bénéficier, est ici réaffirmé. Ainsi Śilāda devient-il lui-même un *gaṇapa* ayant son propre lieu paradisiaque et est-il suivi de ses ancêtres devenus *gaṇa*¹⁵³.

Ce récit instaure une hiérarchie dans les saluts accessibles à des non-initiés ou partiellement initiés : de simple *gaṇa* à *mahāgaṇapati*. Il semble alors que cette hiérarchisation soutienne et légitime une organisation sacerdotale auprès de laquelle des non-initiés pourraient obtenir une forme de salut conforme à la doctrine¹⁵⁴. Ceux qui composent cette organisation, sont à l'image de Nandin ou Śilāda. Si Nandin représente la figure emblématique de l'ascète *pāsupata* accompli, les conditions sélectives de l'atteinte du salut *pāsupata* sont préservées, mais en mettant en scène l'accès à des formes intermédiaires de salut, la doctrine s'ouvrirait à un plus vaste public, sans que ses fondements soient reniés. L'extension du transfert de mérite aux membres de la famille permet d'inclure les mères ou épouses à l'obtention du salut.

Enfin, lors de l'atteinte du salut par Nandin, la déesse joue un rôle fondamental : elle adopte Nandin comme son premier fils en le bénissant de trois flots de lait¹⁵⁵. Dès lors, un nouveau schème paradigmatique du salut *pāsupata* s'établit. Désormais, tout en restant la cause universelle, Śiva est en partie incarnée en Pārvatī. Par conséquent, l'acquisition du statut de *mahāgaṇapati*, ou second Śiva, se traduit par une relation de filiation et confère à l'ascète accompli le statut de fils, et de Śiva, et de la déesse. À partir de là, Nandin, en tant que premier *mahāgaṇapati*, sollicite, en plus d'une dévotion éternelle à Śiva, une dévotion éternelle à sa partie incarnée en la déesse, de sorte que, désormais, c'est le couple qui est à propitier par l'ascète *pāsupata*. La naissance de la déesse de la bouche de Śiva et son union au dieu célébrée par son mariage en SP14 semblent donner un tour nouveau à la doctrine en incluant la déesse comme une émanation de Śiva. Bien que la déesse ne soit pas encore totalement initiée et donc unie au dieu, l'union officielle du couple prononcée au chapitre SP14 permet à la déesse

153. Pour le détail de ce salut, voir p.263.

154. Pour le détail des saluts possibles dans ce récit, voir p.263.

155. Sur la mise en scène de l'adoption de Nandin par la déesse, voir 7.2.3, p.259

de jouer pleinement son rôle dans une adaptation de la doctrine pāśupata où elle devient la parèdre de Śiva.

Dans la continuité de l'inclusion de la déesse, on notera la mise en scène du mariage de Nandin et Suyaśā. Cette dernière sollicite, pour sa part, une perpétuelle dévotion, non seulement envers le couple divin, mais aussi envers son époux. Si l'on considère le cycle de Nandin comme une adaptation de la doctrine pāśupata à un public de non-initiés, alors le mariage de Nandin donne un paradigme de comportement à suivre pour les femmes choisissant la voie pāśupata : être totalement dévouée au couple divin et à son époux. En effet, si ce dernier choisit la voie pāśupata, et qu'elle-même a suivi l'observance, la femme pourra espérer un salut semblable à celui de Suyaśā. Comme elle, elle sera en permanence avec son époux, qui sera lui-même un autre Śiva, et vivra avec lui dans un lieu paradisiaque.

Ainsi les chapitres qui suivent directement le mariage de Śiva peuvent se lire non seulement comme une exégèse des trois étapes non abordées jusqu'alors, mais aussi comme une adaptation de l'accès au salut aux femmes et une ouverture à des formes de salut pour les non-initiés. Cette adaptation de la doctrine remplacerait alors l'unique divinité Śiva par le couple divin. Cependant, ce remplacement reste conforme au non-dualisme du courant pāśupata, puisque la déesse est perçue comme émanation de Śiva. À partir de l'établissement de la figure emblématique de Nandin, atteindre l'union avec Śiva, c'est-à-dire le *duḥkhānta*, inclurait l'obtention des qualités de Śiva définies dans les *sūtra* PS1.22-PS1.37 et le statut de *mahāgaṇapati* (PS1.38), mais signifierait aussi l'obtention d'un lieu paradisiaque et l'acquisition d'une troupe de *gaṇa*, qui ne sont autres que les ancêtres sauvés des enfers. Enfin, le salut pāśupata ferait désormais, de son *siddhayogin*, un fils de Śiva et de Pārvatī.

8.5 Étape 3 : se retirer du monde

Les chapitres SP15-SP25, par les mythes qu'ils relatent, semblent rendre la doctrine accessible à des non-initiés et introduire les troisième et quatrième étapes de l'observance pāśupata. Le chapitre SP26 initie le cycle de Vārāṇasī, qui se révèle être le premier *māhātmya* d'un lieu clairement identifié¹⁵⁶. La déesse y joue un rôle crucial, puisque c'est à sa demande que le

156. Au vers SP7.13, les auteurs donnent le récit de la création de la rivière céleste Sarasvatī, qui crée le lac Brahmasaras dans le monde de Brahmā. L'équivalence de ce lac sur terre porte le nom de Śivataḍāga. BAKKER (2014), p.167-169, par une série de déductions qui font appel à d'autres textes, tente d'identifier ce lieu et le localise comme étant l'étang connu aujourd'hui sous le nom de Brahma Sarovar. Cependant, il reconnaît que le SP ne dit pas explicitement où se situe Śivataḍāga (p.167-168 : « A hermeneutic problem is created by the fact that our text does not say explicitly where this 'there' (*tatra*), 'the foremost spot in this world' is situated »). Il n'est donc pas certain que les auteurs aient en tête un lieu réel pour cet étang. La localisation de Citrakūṭa (SP12)

couple divin va investir la ville de Vārāṇasī.

Cependant, l'intervention spécifique de la déesse dans ce *māhātmya* n'a, pour le moment, pas été étudiée. En effet, BAKKER and ISAACSON (2004), lors de l'édition des chapitres SP26 à SP31, se sont focalisés sur la structure narrative des mythes, afin de dégager de ce récit une certaine historicité et de reconstruire un panorama de l'évolution de ce lieu saint en prenant pour point de départ l'éloge qu'en font les auteurs du SP.

L'analyse des mythes que je propose dans cette étude repose sur une méthodologie et une conception de la fonction du mythe différentes de celles utilisées par BAKKER and ISAACSON (2004). Il ne s'agit pas, pour moi, de retrouver des éléments historiques sous les mythes, mais de voir, dans ces récits, une procédure didactique pour rendre explicite un message dogmatique. Bien entendu, ces deux conceptions ne s'excluent pas et les *purāṇa* peuvent être vus comme des documents historiques, dont les mythes portent les traces d'événements réels. Pour autant, ce n'est pas l'angle par lequel je les aborde, puisque je suggère de lire le *māhātmya* de Vārāṇasī, de la même façon que les autres mythes analysés précédemment, c'est-à-dire comme la réécriture interprétative et exégétique des PS et de leur PABh. Dans cette optique, je considère les chapitres SP26 à SP31, mais aussi les chapitres SP32-33¹⁵⁷, comme la poursuite de l'enseignement pāśupata initié depuis le chapitre SP3 et comme la continuation de l'exposition du parcours initiatique de la déesse, qui en entame la troisième phase.

Afin de rendre manifeste cette lecture, je donnerai, dans un premier temps, un résumé succinct de ces chapitres en m'appuyant sur l'analyse de mes prédécesseurs, tout en mettant en évidence les problèmes qu'elle soulève. Puis, je rappellerai les prescriptions dogmatiques pour réaliser la troisième phase de l'observance telles qu'elles apparaissent dans les PS et leur commentaire par Kauṇḍinya. Enfin, j'exposerai et analyserai les passages clés de la geste de la déesse, qui permettent d'explicitier la troisième phase de l'observance à l'auditeur du SP.

8.5.1 Le *Vārāṇasīmāhātmya* (SP26-SP31.14)

Les chapitres SP26-SP31.14 ont déjà fait l'objet d'une analyse narrative. Ainsi BAKKER and ISAACSON (2004) en donnent-ils un découpage précis en strates narratives, que je reprendrai ici pour donner au lecteur un aperçu du contenu de ces chapitres. Cependant, étant donné la richesse et le nombre de ces chapitres, je ne résumerai pas chacun d'entre eux comme je l'ai fait pré-

demeure incertaine (voir ADRIAENSEN et al. (1998), note 74 p.83). De même, les différentes rivières et lieux saints dont le mythe de Nandin relate l'origine (SP22), ne correspondent pas forcément à une réalité géographique (voir p.257).

157. Ces deux chapitres ont été édités dans le volume 2B, voir BAKKER et al. (2014). Je les inclus à l'étude de la troisième phase de l'observance, considérant que la quatrième phase débute au chapitre SP34.

cédemment. Pour cela, j'invite le lecteur à se reporter à la synopsis toujours très fouillée de ces chapitres établie par BAKKER and ISAACSON (2004)¹⁵⁸.

La structure narrative du *māhātmya* de Vārāṇasī

La structure narrative du *Vārāṇasīmāhātmya* établie par BAKKER and ISAACSON (2004)¹⁵⁹ est la suivante¹⁶⁰ :

1. *Prélude céleste*

1.1. La déesse demande un nouveau lieu d'habitation

1.1.1. SP26.1-19 : Devī rend visite à sa mère Menā, puis demande un nouveau lieu d'habitation à Śiva

1.1.2. SP26.20-25 : Śiva ordonne à Nikumbha de jouer un tour à Divodāsa, roi de Vārāṇasī, afin de procéder à son évacuation

2. *Préhistoire*

2.1. Mythe de Divodāsa et évacuation de Vārāṇasī

2.1.1. SP26.26-62 : Divodāsa règne sur Vārāṇasī, mais est abusé par Nikumbha

2.1.2. SP26.63abc : Évacuation de Vārāṇasī

2.1.3. 26.63d : Les *mṛga* investissent Vārāṇasī qui a été vidée de ses habitants

2.2. Entrée de Śiva et sa suite dans Vārāṇasī

2.2.1. SP26.64 : Śiva, Pārvatī, Nandin et les *gaṇa* font leur entrée dans le ville

2.2.2. SP26.65-66 : Śiva construit un palais (Mānasa) Vimāna

2.2.3. SP26.67-68 : Śiva crée un jardin Udyāna

3. *Dans le palais divin*

3.1. Dialogues entre Śiva et Pārvatī dans le Vimāna

3.1.1. SP27.1-47 : Exposition des mérites de la dévotion envers Śiva

3.1.2. SP28.1-72 : Exposition du culte et des observances (*vrata*)

4. *Dans le jardin divin*

158. La synopsis suit le découpage en strates narratives et n'est donc pas continue. Ainsi consulter BAKKER and ISAACSON (2004) p.181 pour SP26.1-25 ; p.187-188 pour SP26.26-63 ; p.193 pour SP26.64-68 ; p.195-196 pour SP27.1-47 ; p.202-205 pour SP28.1-72 ; p.211 pour SP29.1-7 ; p.212-214 pour SP29.8-59 ; p.228-229 pour SP29.60-95 ; p.235-239 pour SP29.96-237 ; p.249 pour SP30.1-18 ; p.255-256 pour SP30.19-59 ; p.263 pour SP30.60-75 et p.269-270 pour SP31.1-14.

159. Voir BAKKER and ISAACSON (2004), p.4-6, et en particulier, p.15-17, qui exposent le plan et le découpage des chapitres SP26 à SP31.14.

160. Je me suis permise de fournir une numérotation plus détaillée de cette structure, que celle proposée par BAKKER and ISAACSON (2004), p.15-17, en espérant qu'elle facilitera le repérage des différents passages.

4.1. La première visite d'Udyāna

4.1.1. SP29.1-4 : Śiva et Pārvatī partent visiter Udyāna

4.1.2. SP29.5-7 : Brève description

4.2. Description d'Avimuktakṣetra

4.2.1. SP29.8-59 : Description des *svayambhuliṅga* et de ceux installés par les dieux

4.3. Arrivée des *yogin pāśupata* etc.

4.3.1. SP29.60-73 : La présence de Śiva attire les *yogin pāśupata*

4.3.2. SP29.74-95 : Śiva raconte à la déesse que sa présence attire les dieux, les brahmanes instruits, les Siddha, ainsi que tous les autres *tīrtha* à Vārāṇasī

4.4. Les histoires particulières de Jaigīṣavya, Kubera et les Pañcacūḍā

4.4.1 SP29.96-124 : Śiva confère la maîtrise du yoga au sage Jaigīṣavya

4.4.2 SP29.125-177 : Śiva accorde à Kubera dévotion et amitié

4.4.3 SP29.178-237 : Devī accorde aux *apsaras* Pañcacūḍā le pouvoir sur les hommes

5. Le mythe du *yakṣa Piṅgala-Harikeśa* (première partie)

5.1. L'ascèse de Piṅgala

5.1.1. SP30.1-18 : Le *yakṣa* se réfugie à Vārāṇasī et commence son ascèse

6. À nouveau dans le jardin divin

6.1. Seconde visite d'Udyāna

6.1.1. SP30.19-22 : Śiva et Pārvatī sont de retour à Udyāna

6.2. L'éloge (*māhātmya*) d'Udyāna et Avimukta

6.2.1. SP30.23-43 : longue description d'Udyāna

6.2.2. SP30.44-59 : éloge d'Avimukta (*Avimuktamāhātmya*). Récapitulatif des histoires des *yogin*, des *tīrtha*, de Jaigīṣavya et de Kubera (voir SP29.60-177)

6.3. La prophétie de Śiva

6.3.1. SP30.60-61 : Śiva annonce l'arrivée à Vārāṇasī de son dévot Saṃvarta, de Vyāsa proclamant la tradition védique

6.3.2. SP30.62-63 : Śiva prédit que les dieux et les *yogin* lui rendront un culte à Vārāṇasī

6.3.3. SP30.64-65 : Śiva présage qu'Alarka repeuplera Vārāṇasī avec des gens des quatre *varṇa*

6.3.4. SP30.66-75 : Śiva prédit que tous les maîtres de maison et les ascètes qui vivent dans cette ville seront libérés

7. Le mythe du *yakṣa Piṅgala-Harikeśa* (seconde partie)

7.1. Le *yakṣa* devient le protecteur de Vārāṇasī

7.1.1. SP31.1-6 : Śiva et Pārvatī rendent visite au *yakṣa* Piṅgala qui pratique l'ascèse et le voient

7.1.2. SP31.7-14 : Le *yakṣa* Piṅgala est institué protecteur (*kṣetrapāla*) de Vārāṇasī

L'analyse historique du *māhātmya*

À chaque strate de ce découpage, BAKKER and ISAACSON (2004) attribuent des étapes chronologiques censées représenter l'histoire de la ville de ses origines mythiques à des événements supposés réels. Je reporte ici cette reconstruction au conditionnel, car je reconsidérerai certaines de ces hypothèses.

Le prélude céleste (1.1) correspondrait au préambule de l'histoire divine du lieu qui sera narrée aux points 4.2.1, 4.3.1, 4.3.2, 4.4.1, 4.4.2, 4.4.3, 5.1.1. Ce prélude est suivi, selon BAKKER and ISAACSON (2004), du début de l'histoire légendaire de Vārāṇasī comme capitale politique en 2.1.1. En 2.1.2, la ville aurait été désertée à cause d'une calamité. BAKKER and ISAACSON (2004) supposent que le point 2.1.3 représenterait la mise en scène de l'arrivée des bouddhistes dans la ville¹⁶¹. Le point 2.2 symboliserait l'arrivée du śivaïsme et marquerait le début de l'histoire divine de la ville, qui n'est représentée que par les points 4.2.1, 4.3.1, 4.3.2, 4.4.1, 4.4.2, 4.4.3, 5.1.1. Chacun d'eux relaterait un événement particulier de l'histoire de Vārāṇasī¹⁶² :

4.2.1. (SP29.8-59) l'origine des premiers *liṅga*

4.3.1. (SP29.60-73) l'arrivée de la communauté pāśupata

4.3.2. (SP29.74-95) l'arrivée de l'hindouisme catholique

4.4.1. (SP29.96-124) la consécration de la communauté ascétique

4.4.2. (SP29.125-177) la consécration des commerçants¹⁶³

4.4.3. (SP29.178-237) la consécration des prostituées¹⁶⁴

5.1.1 (SP30.1-18) la consécration supposée (?)¹⁶⁵ des miséreux et hors-castes

Viendrait ensuite la narration de l'arrivée dans la ville des différents groupes religieux prophétisée par Śiva : celle du courant dévotionnel śivaïte et de la

161. Sur la réinterprétation de ce passage, voir p.386.

162. Je reporte ici les notes des pages 15 à 17 de BAKKER and ISAACSON (2004), qui tentent de donner une chronologie des événements en rapport avec les mythes relatés.

163. Sur la réinterprétation de ce passage, voir 8.5.5, p.395.

164. Sur la réinterprétation de ce passage, voir 8.5.5, p.396.

165. Je reproduis le point d'interrogation apposé à cette hypothèse par BAKKER and ISAACSON (2004), p.16.

religion védique (6.3.1), puis celle de la congrégation de *yogin* (6.3.2), celle, des centaines d'années après, de la communauté hindoue (6.3.3). Suivrait la narration de la transformation de la ville en une place sacrée de l'hindouisme catholique (6.3.4). Enfin l'histoire divine de la ville se clôturerait sur l'installation d'une divinité locale, le *yakṣa* Piṅgala, comme protecteur de la ville (7.1.2).

Cette reconstruction de l'histoire légendaire de la ville transformée en mythe dans le SP a été le pré-texte, au sens étymologique du terme, permettant à BAKKER and ISAACSON (2004) de présenter une étude de l'histoire religieuse de la ville de la période précédant les Gupta à celle de la conquête islamique, étude fouillée et argumentée de nombreux documents épigraphiques, iconographiques et archéologiques¹⁶⁶.

Antécédents ou autres versions du cycle de Vārāṇasī

L'autre éminent apport de BAKKER and ISAACSON (2004) est d'avoir mis en exergue le caractère original de la version du SP par rapport aux autres versions existantes de ce même *māhātmya* dans d'autres *purāṇa*. L'étude de chacun des parallèles textuels et de chacune des citations de ces versions dans les compilations médiévales ont permis une reconstruction chronologique des différentes versions.

Ainsi BAKKER and ISAACSON (2004) établissent que les versions du *Matsyapurāṇa* (MP) et du LP ne sont pas à la source de celle du SP, mais lui empruntent nombre de passages¹⁶⁷. Ils parviennent, p.40-41, à classer l'ordre d'apparition des différentes versions et donnent, p.53-54, une datation approximative de chacune des versions. Celle du SP apparaît comme la plus ancienne et la plus originale.

Étendre l'étude du *māhātmya* à SP33

Pour BAKKER (2014), p. ix et p.10¹⁶⁸, le SP est un *purāṇa* essentiellement constitué de *māhātmya*, à tel point qu'il en réduit presque la fonction de l'œuvre à celle d'éloges de lieux saints. En attribuant cette fonction au SP, BAKKER n'a pas besoin de justifier la place faite à Vārāṇasī et son *māhātmya* dans ce *purāṇa*.

Cependant, si l'on considère les chapitres SP26-SP31.14 selon cette unique fonction¹⁶⁹, force est de constater que certains passages semblent inutiles et superflus. Comme le révèle la structure narrative précédemment exposée,

166. Voir BAKKER and ISAACSON (2004), p.19-82.

167. Voir BAKKER and ISAACSON (2004), p.8.

168. Passages déjà cités en note 67, p.155 et p.155.

169. Je ne mets pas en cause cette fonction de sanctification du paysage du SP, mais propose simplement d'analyser le texte selon une autre fonction possible : une fonction dogmatique et didactique, qui ferait du SP une œuvre doctrinale de diffusion.

les deux dialogues entre Śiva et Pārvatī (SP27 et SP28) ne servent nullement l'exposition de l'histoire légendaire de la ville, de même que les deux visites du jardin Udyāna (SP29.1-7 et SP30.19-59). Cette approche possède l'inconvénient de conférer à certaines parts du récit le statut de bagatelle.

Ensuite, en abordant le SP en cycles narratifs, se pose un autre problème au sein du cycle de Vārāṇasī, puisque, selon cette logique, le chapitre SP31 contient à la fois la fin d'un cycle et le début d'un autre¹⁷⁰. La transition d'un cycle à un autre au sein d'un même chapitre dans le SP est inhabituelle¹⁷¹. Pour les chapitres qui suivent le *Vārāṇasīmāhātmya*, BAKKER et al. (2014), p.3, expriment la difficulté rencontrée pour leur donner un tour cohérent et concèdent que le découpage en cycles ne permet pas de révéler l'intégralité de leur contenu. Ces deux éléments invitent à reconsidérer ces bornes textuelles et à suggérer que la logique qui sous-tend les chapitres SP26 à SP52 n'est pas celle des cycles narratifs proposée par BAKKER and ISAACSON (2004) et BAKKER et al. (2014).

Par conséquent, je ne suivrai pas la borne textuelle donnée comme fin du *Vārāṇasīmāhātmya*, mais étendrai mon étude jusqu'au chapitre SP33. Si, comme je le suggère, le SP a, outre sa fonction de glorification de lieux saints, celle d'explicitation du dogme pāśupata, l'analyse de ces chapitres devrait expliciter la troisième étape de l'observance selon la doctrine exposée dans les PS et le *pañcārthabhāṣya* de Kauṇḍinya.

8.5.2 Les fondamentaux de la troisième étape de l'observance

La deuxième phase de l'observance pāśupata exigeait de l'aspirant de retourner dans le monde en cachant ses marques sectaires. Le passage à l'étape suivante est marqué, avant tout, par un changement de lieu. L'enseignement donné par le dieu lui-même (PS5.8) est que pour atteindre le contrôle des sens, l'aspirant doit vivre dans une maison vide ou une grotte (PS5.9)¹⁷². Kauṇḍinya glose le terme *agāra* par *gr̥ha*, *veśman* et *sadana*. L'objectif de ce lieu d'habitation est de cacher ou couvrir l'aspirant ; sa demeure peut être faite d'argile, de paille ou de bois, ou être une caverne rocheuse cachée¹⁷³. Le but de cette étape est d'atteindre la conquête des sens, ce qui signifie être capable d'abandonner les objets des sens et de contrôler ses sens (PS5.11 et

170. SP31 est découpé par BAKKER et al. (2014), p.27, selon les bornes textuelles suivantes :

SP31.10-14 : conclusion du *māhātmya*

SP31.15-35 : intermède de transition avant le cycle du Vahāna

SP31.36-116 : début du cycle narratif du Vahāna

171. Pour le constater, voir l'appendice F, p.806 et G, p.808

172. Voir le commentaire de Kauṇḍinya, SASTRI (1940), p. 116, traduction HARA (1966), p.394-396.

173. Voir SASTRI (1940), ligne 6 p.116 *mṛttṛṇakāṣṭhādīkṛtam agāraṃ parvataguhādya guhā*.

son commentaire). On sait que les sens sont conquis, lorsque le *yogin* est constamment avec la divinité (PS5.10 et son commentaire), et ce, grâce au suprême yoga (*atīyoga*). Pratiquant cela de façon ininterrompue pendant six mois (PS5.12), l'aspirant acquiert le pouvoir de la connaissance et les qualités divines (PS1.38). Cependant, cette acquisition de la nature divine de Śiva se réalise de manière graduelle (PS5.13 et son commentaire). L'aspirant devient capable d'entendre l'inaudible ou de voir l'invisible progressivement, et cela, par la grâce de Maheśvara (PS5.13 et son commentaire). Durant cette phase, il doit se sustenter d'aumônes (*bhāikṣya*) (PS5.14), ce qui signifie tout aliment disponible, mangeable et agréable, et ce, en allant de maison en maison ou de ville en ville. Cela est prescrit, car il est nécessaire que la nourriture soit préparée (commentaire de PS5.14). La viande et le sel sont pleinement autorisés (PS5.16), du moment que la nourriture n'est pas volée. La boisson est de l'eau purifiée (PS5.17). L'aspirant doit vivre comme une vache ou un cervidé (PS5.18), c'est-à-dire être capable d'endurer des sensations contradictoires¹⁷⁴. Il se purifie par des ablutions (PS5.19). Tout cela signifie qu'en cette qualité d'animal, l'aspirant accompli est uni au dieu (*siddhayogī*) : il ne commet aucun péché et n'est entâché ou empêtré par aucune faute (PS5.20). Les rites prescrits lors de cette phase sont la récitation ou le murmure d'une prière souhaitée. Cette récitation doit se faire mentalement et en étant absorbé dans le *brahman* (PS5.21 et son commentaire). Cette prière peut être Raudrī ou Bahurūpī (PS5.22). Le *yogin* doit méditer sur la syllabe Om̐ (PS5.23), et ce, en lui-même (PS5.24). Om̐ signifie une concentration totale sur le ṛṣi ou le *vipra* ou le *mahān* (PS5.25), c'est-à-dire sur le seigneur. Le dieu est lui-même considéré comme la parole parachevée (PS5.27). Il est Maheśvara (PS5.28).

8.5.3 SP26 : la création du lieu de résidence adéquat (PS5.9)

BAKKER and ISAACSON (2004) ont attribué le titre de prélude céleste aux vers SP26.1-25. Cette définition rend compte de la fonction décorative que ce mythe requiert dans l'analyse historique. Cette introduction du *māhātmya* semble recèler en son sein une mise en scène mythologique fondamentale pour justifier la prescription du *sūtra* PS5.9 et identifier ce passage comme le début de la troisième phase de l'observance de la déesse. Pour cette raison, je donnerai, pour ce chapitre, un résumé détaillé suivi d'une analyse allégorique du récit à la lumière des fondements de l'observance précédemment exposés.

Faire de Vārāṇasī un lieu désert : résumé SP26

Une fois Nandin consacré, Śiva passe son temps à s'amuser avec la déesse entourés de ses *gaṇeśa* (SP26.1-4). Un jour, la déesse se rend chez sa mère. Cette dernière lui fait remarquer qu'elle a été longtemps absente et qu'elle

174. Sur ce comportement, on pourra consulter ACHARYA (2013).

a joué avec son époux à des jeux qui conviennent à des vagabonds (*daridra-kriḍānais* SP26.7c) (SP26.5-8). Les jeux de son époux sont ceux auxquels jouent les gens sans refuge et miséreux (SP26.8). La déesse ne se réjouit absolument pas des propos tenus par sa mère mais, elle qui est douée d'une grande patience (SP26.9)¹⁷⁵, ne dit mot. À son retour, elle annonce au dieu qu'elle ne résidera pas plus longtemps sur cette montagne et elle lui demande de choisir un autre lieu de résidence pour elle (SP26.10). Le dieu lui demande pourquoi elle désire changer de demeure maintenant (SP26.11-12). Elle lui fait savoir qu'elle a rendu visite à sa mère (SP26.13). Cette dernière lui a dit que leurs amusements étaient ceux de nécessiteux, que de tels agissements n'étaient pas dignes des dieux (SP26.14) et que le comportement de Mahādeva qui se réjouit avec ses *gaṇeśa* était répréhensible (SP26.15). Le dieu des dieux, après avoir ri, dit pour se moquer de la déesse : « Cela ne fait aucun doute. Pourquoi donc s'en offusquer ? (SP26.16) Vêtu d'une peau ou dénudé, ayant pour résidence le champ crématoire, sans demeure, j'erre dans les forêts et les grottes des montagnes entourés de *gaṇa* (SP26.17). Ô déesse, ne t'emporte pas contre ta mère, elle dit vrai. Il n'y a pas de meilleur ami au monde qu'une mère (SP26.18) ». À cela, la déesse répond : « Je n'ai plus rien à faire avec les miens. Fais-en sorte, ô Mahādeva, que nous résidions ailleurs. » (SP26.19). Sur ce, le seigneur des dieux fait venir son *gaṇapa* nommé Nikumbha (SP26.20)¹⁷⁶. Il l'enjoint de se rendre à Vārāṇasī où vit le roi Divodāsa, un de ses dévots et un grand *yogin*¹⁷⁷, et ce, afin de procéder à l'évacuation de la ville. Il doit le faire de sorte que la faute en revienne au roi (SP26.21-23). Nikumbha répond qu'il agira de telle manière que seul le roi sera blâmé et que la ville soit entièrement évacuée (SP26.24-25).

Nikumbha se rend à Vārāṇasī et apparaît en rêve à un barbier. Il lui

175. SP26.9 :

saivam uktā tu mātrātha nātīhr̥ṣṭamanābhavat |
mahatyākṣamayā yuktā na kiṃcit tām uvāca ha || 9

L'édition de BAKKER and ISAACSON (2004) considère *mahatyākṣamayā* comme le sandhi de *mahatyā* + *akṣamayā*, ce qui signifie que la déesse n'est pas douée d'une grande patience. Dans leur commentaire p.184, les auteurs concèdent que lire le texte à la manière de Bhaṭṭarāī, c'est-à-dire en supprimant le *a*-privatif et en éditant *mahatyā kṣamayā*, est tout à fait possible. Personnellement, je lis le texte selon ce découpage et ne suis pas l'interprétation de BAKKER and ISAACSON (2004), p.184. La justification du *a*-privatif est due, selon moi, à une mécompréhension du sens profond du texte : « But even if Pārvatī does not actually burst out to her mother, it is unlikely that she should be described as having great patience or endurance. »

176. Ici, la version du BP diverge et l'évacuation de la ville n'a pas lieu. Voir BAKKER and ISAACSON (2004). p.185.

177. SP26.22 :

tatra rājā nivasati divodāsaḥ pratāpavān |
dhārmiko mama bhaktaś ca mahāyogī mahābalaḥ ||22

BAKKER and ISAACSON (2004), p.185, mettent en exergue que cette précision qui fait du roi Divodāsa, un dévot de Śiva et un grand *yogin* est une spécificité de la version du SP et est absente de toutes les autres versions.

promet de lui être favorable s'il installe, aux portes du palais du roi Divodāsa, un sanctuaire en son honneur avec une statue de lui, Nikumbha (SP26.26-30). Après avoir eu l'autorisation du roi d'installer une image de *gaṇeśa* et un sanctuaire en son honneur, le barbier propitieux Nikumbha et obtient ce qui lui a été promis. À la vue de la fortune du barbier, d'autres suivent son exemple et sont aussi favorisés (SP26.31-38).

Apprenant les faveurs accordées par Nikumbha, le roi Divodāsa, désirant un fils, enjoint la reine de propitier ce *gaṇeśvara* afin d'obtenir une descendance (SP26.39-40). La reine prie alors le *gaṇeśa* et lui dit qu'elle jeûnera jusqu'à ce qu'elle obtienne l'objet de ses désirs (SP26.41-42). Si un fils lui naît, elle offrira dix mille vaches aux deux fois nés (SP26.43), fera une ablution avec des milliers de pots de beurre fondu et du lait de cinq vaches (SP26.44) et nourrira des centaines de milliers de brahmanes (SP26.45). Le roi, quant à lui, donnera de nombreux villages et des prêtresses, lui sacrifiera et lui rendra toujours hommage (SP26.46). La reine commence à jeûner, mais le *gaṇeśvara* lui apparaît et l'informe qu'il est inutile qu'elle se donne cette peine, car il n'y aura pas de fils pour elle (SP26.47-48). À ces propos, la reine cesse ses efforts et revient au palais (SP26.49). Elle rapporte alors les propos du *gaṇapa* au roi (SP26.50). Le roi décide d'entreprendre lui-même une observance auprès du *gaṇeśa* (SP26.51). Nikumbha lui apparaît et lui dit qu'il se donne de la peine en vain et qu'il ne lui donnera pas de fils (SP26.52).

Sur ce, le meilleur des rois (*rājendro*), lui qui possède une grande force (*mahābalaḥ*), les yeux rougis de colère, répond au *gaṇeśvara* que peu lui importe qu'il soit un *gaṇa*, un *piśāca*, un *bhūta* ou un *rakṣasa*, il n'est qu'un ingrat et que plus aucun culte ne lui sera rendu en ces lieux (SP26.53-54). Alors qu'il est installé ainsi aux portes de sa demeure, honoré par ses sujets, résidant sur son territoire, il ne lui accorde pas de fils (SP26.55). Il n'est pas digne d'un culte mais plutôt d'un châtement, il n'est qu'un faible, un arrogant, un personnage grossier et égoïste (SP26.56).

Le roi détruit alors le sanctuaire avec ses éléphants, en brise les autels et brûle les statues (SP26.57). Nikumbha, ayant obtenu ce qu'il voulait, du ciel, comme brûlant de sa puissance, dit à Divodāsa (SP26.58) : « Les dieux accordent le vœu sollicité quand ils le désirent. S'il n'est pas donné, il n'y a pas lieu de se mettre en colère (SP26.59). Puisque tu as brisé ma demeure, alors que je ne t'ai fait aucun tort, ta ville sera déserte (*śūnya*) pendant des milliers d'années ! (SP26.60) ».

Après s'être ainsi adressé au roi, Nikumbha, lui qui possède un *ātman* suprême, informe le seigneur des dieux et retourne à ses côtés (SP26.61). Quant au roi, ayant ressenti une grande honte en raison de la vérité de ces propos, retourne à ses appartements (SP26.62). Suite à cette malédiction, la ville de Vārāṇasī devient très rapidement désertée, purifiée et habitée par des animaux sauvages (*mṛga*) (SP26.63).

Informé de l'évacuation de la ville, Śiva s'y rend en compagnie de Devī,

ses *gaṇa* et Nandin. Il crée alors au moyen de son esprit un palais divin d'une beauté indescriptible, ainsi qu'un jardin à nul autre pareil (SP26.64-67). Dans ce palais, la fille de la montagne se réjouit et ne se souvient plus des propos de sa mère (SP26.68).

Exégèse pāśupata

De la même façon que Himavat, père de Pārvatī, avait permis à la déesse de réaliser la pratique du déshonneur en organisant un *svayaṃvara*, Menā, sa mère, semble l'inciter à réaliser la troisième étape et à changer de lieu de vie. Les propos de Śiva aux vers SP26.16-18 sont à cet égard assez éloquentes : il ne remet absolument pas en cause la dépréciation de Menā à l'égard de son mode de vie. Au contraire, ils mettent en exergue un point fondamental sur lequel repose la doctrine pāśupata : Menā dit vrai, le comportement de Śiva est déshonorant. Ce jugement est nécessaire pour l'ascète pāśupata, car seul son rejet par la société lui permet d'atteindre une purification totale, et donc, la libération. D'ailleurs, la description de ce mode de vie est un petit florilège de ce qu'exige la voie pāśupata : le mode vestimentaire (avoir pour seul vêtement une peau ou être dénudé) évoque les *sūtra* PS1.10-11 ; résider sur le champ de crémation le *sūtra* PS5.30 ; l'errance le *sūtra* PS3.5¹⁷⁸. Ces trois pratiques permettent d'encourir l'opprobre et de se purifier. Lorsque la mère de la déesse exprime sa réprobation, elle signifie à sa fille que son comportement n'est pas digne. Pour la déesse, cela peut lui signifier que la deuxième étape a bel et bien été accomplie. La réaction de la déesse face à cette réprobation peut être vue de manières différentes selon la lecture du *pāda* SP26.9. La lecture choisie par BAKKER and ISAACSON (2004), p.184¹⁷⁹ présente la déesse comme une femme susceptible, rancunière et exigeante : elle ne supporte pas la remarque de sa mère, blessée, elle exige alors de partir loin de sa famille. L'autre lecture du *pāda* que le texte autorise pleinement, donne à voir la réaction d'une personne qui commence d'ores et déjà à maîtriser ses sens et qui ne se laisse pas emporter par la colère. Si la déesse est bien en cours d'observance, alors son exigence de changement de lieu d'habitation se justifie par son souci d'obtenir l'union permanente avec Śiva. Elle renonce à rester auprès des siens, quitte sa famille et son rang pour se plier aux exigences de l'observance.

Suite à la demande de la déesse, le dieu appelle alors l'un de ses *gaṇeśa* Nikumbha et lui enjoint de faire en sorte que la ville soit évacuée *śūnyā* (SP26.23d et 25e). Dans une lecture allégorique du récit, l'emploi de ce

178. On notera, au passage, que les jeux décrits au vers SP26.3 rappellent la caractéristique du dieu telle qu'elle est décrite par SASTRI (1940), lignes 9-10 p.3, lignes 19-20 p.14, lignes 1-2 p.15, ligne 11 p.56. De même, la description des *gaṇeśa* est conforme à l'obtention du salut pāśupata décrits dans les *sūtra* PS1.22-24 : ils sont de toutes sortes d'apparences, omniscients et capables de métamorphose (*vividhākāraiḥ* SP26.3 *sarvaj naiḥ kāmārūpadharaiḥ* SP26.4).

179. Voir note 175, p.381.

terme n'est absolument pas anodin : il fait une allusion directe au *sūtra* PS5.9 (*śūnyāgāraguhāvāsī*), qui exige que la troisième étape ait lieu dans une maison vide. Ainsi, bien qu'il soit toujours possible d'imaginer que ce mythe fasse référence à une calamité ayant eu réellement lieu ¹⁸⁰, la nécessité que la ville soit vidée de ses habitants pourrait aussi correspondre à l'exigence dogmatique de la troisième étape de l'observance.

Le récit de cette évacuation contient dans le SP quelques spécificités qu'il ne partage pas avec ses autres occurrences ¹⁸¹. La première d'entre elles est le statut accordé à ce roi : il est dévot de Śiva et est qualifié, en outre, de grand *yogin* (*mahāyogī*) pieux (*dhārmiko*), possédant la splendeur (*pratāpavān*) ainsi qu'une grande force (*mahābalaḥ*) ¹⁸². L'apposition de ce statut de dévot-*yogin* de Śiva et de l'ordre donné à Nikumbha par Śiva semble parfaitement incohérente : pourquoi Śiva exigerait-il que son dévot, grand *yogin* qui possède toutes ces qualités, soit le seul blâmable pour la désertion de la ville ?

Sans une lecture allégorique du récit, l'ordre de Śiva le dépeint comme une divinité cruelle et toute-puissante qui inflige à ses dévots des tourments injustifiés. En revanche, dans une perspective pāsupata du récit, la description des qualités du roi le désigne comme un aspirant en cours d'observance : dévot de Śiva, il possède déjà la splendeur de l'union. Le terme *dhārmiko* qui le dépeint pourrait faire référence au *sūtra* PS1.26 *dharmitvaṃ ca* qui implique la possession des qualités divines. Si l'on admet que l'existence de rois initiés à la doctrine pāsupata, ce dont témoignent de nombreuses inscriptions ¹⁸³, l'ordre de Śiva, selon lequel seul le roi doit être blâmé, peut s'interpréter comme une grâce qu'il accorde à son dévot. Il lui offre le moyen suprême de se purifier : être blâmé à tort pour un comportement que les autres considéreront comme celui d'un fou. Justement en détruisant le sanctuaire qui apportait richesse et prospérité aux habitants de sa ville, le roi sera blâmé pour cet acte blasphématoire, il passera pour un fou incapable de se contrôler, prononçant des paroles indignes de son rang, alors qu'en réalité, cet acte est dû à l'ordre de Śiva lui-même.

Dans cette lecture du récit, seul Śiva est au courant de la dévotion de Divodāsa à son égard. Par conséquent, lorsque le roi enjoint sa femme de propitier Nikumbha pour avoir un fils, il s'agit d'un subterfuge pour faire croire qu'il adhère au salut par le fils et pour cacher son adhésion à la doc-

180. Voir BAKKER and ISAACSON (2004), p.15 et p.26.

181. L'histoire de Divodāsa et de l'évacuation de Vārāṇasī se trouve dans d'autres versions. Voir à ce sujet BAKKER and ISAACSON (2004), p.188-189.

182. SP26.22, voir le texte cité en note 177, p.381.

183. SANDERSON (2013a), p.227, montre bien que les sources épigraphiques portent la trace de rois initiés à la doctrine, mais il écarte la possibilité que les rois s'initient selon les cinq phases qui incluent un retrait du monde et un abandon de ses fonctions royales. S'interrogeant sur le type d'initiation que les rois pouvaient suivre, il suggère une initiation qui confère les bénéfices et le statut d'initié sans les inconvénients de la discipline initiatique, une initiation de type *nirbījā dikṣā*.

trine pāsupata. Dès lors, il agit conformément au *sūtra* PS3.1 en cachant ses marques sectaires et au *sūtra* PS3.7 qui exige l’acquisition d’un bénéfice par la ruse. Śiva envoie sciemment son *gaṇeśa* pour aider le roi à se purifier et obtenir, par le transfert de mérite, la destruction de ses fautes antérieures. Si le roi est bien un dévot de Śiva, lorsque le *gaṇeśvara* lui refuse un fils, il comprend alors que, par l’entremise de son autre lui-même, Śiva lui offre la promesse de l’atteinte du but ultime. Il n’aura pas besoin d’un fils pour obtenir le salut. Par conséquent, il se doit d’atteindre l’état de purification totale pour s’unir au dieu. Il joue alors, tel un acteur, la scène de l’homme déçu, ivre de colère et incapable de se maîtriser, lui qui, pourtant, possède une grande force (SP26.53b et SP26.22d) et est un grand *yogin* vertueux (SP26.22cd). Les qualités annoncées du roi dans le vers SP26.22 apparaissent alors comme une clé de lecture de l’épisode. Le mythe relaté, comme le *svayaṃvara* de Pārvatī, peut se lire de deux manières. La lecture littérale raconte l’attitude honteuse d’un roi déçu des dieux, qui se laisse emporter par sa colère et en est maudit. Dans cette lecture, l’auditeur retiendra que Śiva est tout-puissant et peut se jouer de ses dévots, ce qui lui inspirera une crainte divine¹⁸⁴. Le *gaṇeśa* joue ici le rôle de perturbateur des vivants, à l’image des *preta* dans l’idéologie du culte des ancêtres. Pour le non-initié, cette crainte divine se traduira aussi par une volonté de propitier ces représentants de Śiva, sa multitude de *gaṇapa*. Dans la lecture allégorique, l’auditeur reconnaîtra le mode de purification pāsupata et aura l’exemple de ce qu’un roi est capable de subir pour atteindre celle-ci. La honte du roi décrite est nécessaire pour obtenir la purification. Ici, Śiva se montre alors extrêmement favorable envers ses dévots, puisqu’au travers de Nikumbha qui est un autre lui-même¹⁸⁵, il a tout mis en œuvre pour que le blâme ne revienne qu’au roi, afin de rendre cette purification la plus efficace possible. Ici encore, tout se fait par sa grâce, ce que rappellent, à demi-mots, les propos de Nikumbha au vers SP26.59.

Grâce à la lecture allégorique du mythe, l’histoire de Divodāsa pourrait être considérée comme un exemple de la réalisation de l’observance par un roi, dans lequel les principes fondamentaux de la doctrine pāsupata, la purification par l’opprobre et le transfert de mérite, sont respectés.

Par les qualités attribuées au début du récit à Divodāsa, le subterfuge employé par Śiva pour obtenir l’évacuation de la ville admet une lecture allégorique conforme au dogme pāsupata. Le terme *śūnya* prononcé lors de la malédiction n’est alors pas anodin et offre à la déesse un lieu de vie

184. Il convient de reconnaître qu’une telle compréhension du texte se heurte à l’amour que Śiva est censé avoir pour ses dévots. Le vers SP27.4 désigne justement Śiva sous l’appellation *bhaktavatsala*. Ainsi une lecture littérale se révèle pour le moins incohérente avec d’autres passages du SP (l’épithète *bhaktavatsala*- désignant Śiva est utilisée en SP9.10, SP24.6, SP27.4, SP60.32).

185. L’épithète *paramātmavān* attribuée à Nikumbha en SP26.61 exprime bien cette identité entre Śiva et son *gaṇeśvara*.

conforme à la troisième étape tel que le prescrit le *sūtra* PS5.9. La ville en devenant *mṛgasevitā* (SP26.63) semble désormais tout à fait favorable au mode de vie recommandé dans le *sūtra* PS5.18 : *godharmā mṛgadharmā vā*.

Par conséquent, l'hypothèse de BAKKER and ISAACSON (2004) (p.17 et p.193), selon laquelle l'arrivée des *mṛga* représenterait celle des bouddhistes, me semble assez peu probable. Le texte ne donne, d'ailleurs, aucun indice dans ce sens. En outre, BAKKER and ISAACSON (2004) rappellent que l'image d'une ville désertée réinvestie par des animaux sauvages est un *topos* littéraire¹⁸⁶. Ainsi, même en refusant de voir dans ce terme un écho du *sūtra* PS5.28, on admet plus facilement que la présence de *mṛga* symbolise l'abandon réel de la ville, plutôt qu'elle n'évoque l'arrivée des bouddhistes.

La deuxième spécificité de la version relatée dans le SP soulignée par BAKKER and ISAACSON (2004) est sa cohérence narrative, cohérence qui se trouve renforcée par l'explication du comportement du roi que l'on vient de donner¹⁸⁷. Selon eux, le mythe narré dans le SP serait inspiré du *Purāṇapañcalakṣaṇa*, mais les auteurs l'auraient adapté en supprimant deux éléments que l'on trouve dans toutes les autres versions :

- le fait que le roi ait un ennemi qui a cent fils
- la naissance d'un fils de Divodāsa, une fois qu'il a quitté Vārāṇasī

Que ces deux éléments appartiennent ou non à la version originale de l'histoire de Divodāsa, la raison pour laquelle ils n'apparaissent pas dans le SP n'a pas été expliquée par BAKKER and ISAACSON (2004).

Dans une version orthodoxe brahmanique du récit, version dans laquelle le fils est à la fois héritier et sauveur de son père, un roi sans fils est évidemment menacé s'il existe, dans son entourage, un autre roi pourvu, lui, d'une centaine de fils. S'il lui naît un fils après la destruction du sanctuaire, c'est que ce dieu était un faux dieu et donc que le roi a agi à juste titre. L'issue de l'histoire est alors en accord avec la fonction sotériologique du fils.

Selon la lecture pāśupata proposée, leur absence s'explique aisément. Pour un roi pāśupata, être sans fils ne l'empêche pas d'atteindre le salut. Détaché de tous les objets du monde, il n'a que faire de léguer son royaume et ses richesses à sa descendance et ne se sent donc pas menacé par un roi qui aurait cent fils. Ayant atteint la magnificence et les qualités de Śiva, il pourra soumettre et ne pourra être soumis, il pourra tuer et ne pourra

186. BAKKER and ISAACSON (2004), p.192-193 :

A glorious ancient town being deserted and becoming inhabited by wild animals was a literary topos at least since the 5th century AD. Kālidāsa in *Raghuvamśa* 16.12-22 describes how Ayodhyā, deserted by Rāma and his entourage, is covered by wilderness.

187. D'après BAKKER and ISAACSON (2004), p.189, la version reconstruite à partir du *Purāṇapañcalakṣaṇa* ne semble pas être très cohérente, tandis que les deux versions du BP sont secondaires (note 4, p.189).

l'être etc...(voir PS1.27-32). La menace d'un autre roi est donc inexistante. Intégrer ces deux éléments au récit nuirait à son message.

Le chapitre se clôt sur l'investissement de la ville désertée par Śiva, Devī, Nandin et les *gaṇa*. Selon BAKKER and ISAACSON (2004), p.15, cette entrée représente l'arrivée du śivaïsme dans la ville et marque le début de l'histoire divine de Vārāṇasī. Ils remarquent qu'à ce point du récit, les versions divergent. Dans les versions du *Purāṇapañcalakṣaṇa*, du HV et du VāyuP, la déesse, trop impressionnée par le palais, désire quitter les lieux, tandis que Śiva dit qu'il ne le quittera jamais. Ces propos du dieu servent, dans ces versions, à expliciter l'étymologie d'Avimukta, explicitation qui arrivera bien plus tard dans le récit du SP. BAKKER and ISAACSON (2004), p.194, justifient la création du palais et celle du jardin comme un moyen d'intégrer les différents lieux saints aux abords du palais. Pourtant, la description de ces lieux ne suit pas cet événement et a lieu seulement à partir du vers SP29.8 où débute un catalogue des différents *liṅga*. Bien que la justification de la création du palais et du jardin proposée par BAKKER and ISAACSON (2004) puisse tout à fait s'entendre, il est aussi possible de donner à la juxtaposition, et d'un palais, et d'un jardin, une signification plus forte. En effet, toujours dans une lecture allégorique du récit, cette juxtaposition pourrait servir à présenter l'alternative du lieu d'habitation proposée dans le PABh : Kaunḍinya, en glosant le *sūtra* PS5.9, donne une alternative entre un lieu construit et une grotte ou caverne qui est un lieu naturel¹⁸⁸. Pārvatī réalisera ses deux possibilités en résidant dans le palais et dans le jardin, lieu construit et lieu naturel.

Dès lors, le prélude divin peut certes se lire comme un simple préambule conférant un passé mythique à la ville. Cependant, certains détails textuels autorisent une lecture allégorique du récit. Le mythe met alors en place les conditions nécessaires à la réalisation de la troisième étape de l'observance de la déesse en lui offrant le lieu de résidence adéquat, un lieu désert. Le mythe du roi Divodāsa peut être lu dans une perspective pāsupata. Ce mythe présenterait un exemple inédit d'un roi réalisant l'observance, un aspirant deux fois né, mais non brahmane. Il est suivi de l'entrée du dieu et de la déesse dans leur nouveau lieu d'habitation – le palais et le jardin –, lieu conforme au *sūtra* PS5.9 et son commentaire par Kaunḍinya, puisqu'il est à la fois une demeure abandonnée et un espace naturel fait de terre, de roche et d'herbe. Ce chapitre est suivi de deux dialogues entre Śiva et Pārvatī, qui n'ont pas été traités dans l'analyse historique du mythe de BAKKER and ISAACSON (2004).

188. Se reporter à la note 173, p.379.

8.5.4 SP27-28 : l'enseignement de Śiva (PS5.8), la révélation d'une doctrine renouvelée

Si le mythe de Divodāsa offre l'exemple d'un aspirant non brahmane, il est possible que ce récit annonce le contenu de la suite du *māhātmya* qui exposent des prescriptions qui ne sont pas uniquement réservées à des brahmanes.

En effet, les deux dialogues qui suivent l'entrée du couple divin dans Vārāṇasī contiennent un ensemble de prescriptions, dont l'enseignement est prodigué par Śiva en personne à la déesse. L'accès à cette révélation fait l'objet d'un paratexte, qui met en scène la lignée de transmission de ce savoir offert à la déesse jusqu'à Vyāsa, premier dépositaire du SP¹⁸⁹. Ce paratexte peut être mise en correspondance avec le *sūtra* PS5.8, qui stipule que le dogme pāsupata a été révélé par Śiva en personne¹⁹⁰. Cependant, ici est intégrée une nouvelle donnée : la première personne à recevoir l'enseignement est la déesse en personne. Ce point s'écarte des propos de Kauṇḍinya, mais reflète ceux de l'hymne de Viśuddhamuni. Ce passage dans lequel Śiva prodigue un enseignement à la déesse a peut-être contribué à ce que cet auteur, Viśuddhamuni, voit le SP comme l'œuvre où la déesse reçoit la connaissance du système pañcārtha de Śiva. Ces deux dialogues pourraient illustrer l'insertion de la déesse dans le dogme pāsupata en faisant d'elle la première à le recevoir, la première initiée. Pour vérifier qu'il s'agirait d'un enseignement issu du śivaïsme pāsupata, je propose de voir s'il est conciliable avec les fondements de cette doctrine.

Le don : se détacher des objets

Dans le premier dialogue (SP27.1-47), Śiva expose les bénéfices reçus par celui qui, dévoué totalement à lui, lui offrirait quelque objet. D'un point de vue dogmatique, ces dons vont à l'encontre de la remise en cause du don exprimée dans le *sūtra* PS2.15 et dans le *Pañcārthabhāṣya*¹⁹¹. Cependant, bien

189. L'incipit du chapitre SP27 peut être résumé comme suit : une fois le couple installé dans sa résidence, la déesse interroge son époux, le seigneur de tous les mondes (SP27.1-2) : « Ô bienheureux, tueur des ennemis des dieux, toi qui as pour ornement les phases de la lune, explique-moi, ô seigneur, ce que je te demande (SP27.3) : ô toi qui aimes tes dévots, seigneur des dieux, quel est le fruit obtenu par tes dévots, eux qui font tout pour toi en vue de ce fruit ? » (SP27.4). Śūlapāṇi, lui à l'emblème de taureau, le dieu des dieux, très concentré, lui dit tout ce qui est favorable et non favorable (SP27.5). Vyāsa demande alors à Sanatkumāra ce que le dieu bienheureux, lui qui possède une grande ascèse, l'éternel, ainsi interrogé, a répondu à la déesse (SP27.6). Sanatkumāra lui répond que Nandīśvara lui a raconté ce que le dieu a dit à la déesse et qu'il va à son tour lui transmettre le contenu des propos divins (SP27.7-9). Commence alors le report des propos de Nandin, qui va raconter précisément ce que le dieu a dit (SP27.10-11).

190. Kauṇḍinya affirme, dès le commentaire du *sūtra* PS1.1, que les PS sont directement issus de Śiva ; cette affirmation est réitérée dans la glose du *sūtra* PS4.9 (SASTRI (1940), ligne 10 p.101).

191. Voir SASTRI (1940), ligne 3 p.68 à ligne 4 p.70.

que ces prescriptions invitent aux dons matériels, ceux-ci sont intégralement destinés à Śiva : ils ne servent pas à glorifier d'autres dieux et ne profitent pas à des brahmanes, habituellement intermédiaires entre les dieux et les hommes, et donc bénéficiaires de ces dons. Étant donné que la troisième étape a pour but la maîtrise complète des sens, elle passe obligatoirement par l'abandon de toute propriété, puisque tout bien acquis est source de souffrances¹⁹². Dans cette optique, le don offert à Śiva permet d'accéder en partie à l'état de maîtrise des sens. Par conséquent, cet enseignement qui semblait aller à l'encontre de la doctrine, pourrait être une adaptation de la doctrine à des non-initiés, un moyen pour eux de s'engager sur la voie pāsupata, en se défaisant de leurs biens matériels.

Le bénéfice associé à chacune des prescriptions de dons se présente, en outre, comme un *ersatz* ou une obtention partielle de la fin des souffrances pāsupata. Ainsi le donateur peut-il atteindre Śivapura, obtenir les huit qualités¹⁹³, se réjouir avec les *gaṇeśa* ou aller dans le monde de Śiva. La liste des dons possibles se clôt sur une précision de Śiva qui semble exclure la possibilité de voir ici l'expression d'un simple śaivismisme laïc :

Je ne peux être vu même par des groupes de sages unis par l'ascèse, seuls les éveillés qui méditent et sont toujours unis [à moi] peuvent me voir (SP27.41). Tous les lieux saints dans le monde se trouvent toujours à mes pieds (SP27.42). Celui dont l'esprit est toujours tourné vers moi, grâce à cela, il est libéré de toutes ses fautes (SP27.43). Un homme, quel que soit l'acte qu'il commette, s'il se souvient toujours de moi, ne peut être entâché (SP27.44). Quel que soit l'état dans lequel il gît, même si son âme est dans le péché, celui qui m'honore par un esprit établi dans la connaissance, devient quelqu'un dont l'*ātman* est semblable à moi (SP27.45). Celui qui m'honorerait par le sextuple yoga, me rejoindra rapidement, il n'y a pas de doute (SP27.46). Un

192. L'attachement aux objets fait partie des différents types de souffrances décrites par SASTRI (1940) (p.143).

193. Voir SP27.13d et son commentaire par BAKKER and ISAACSON (2004), p.198-199. BAKKER and ISAACSON (2004) considèrent que ces huit qualités font référence aux huit qualités décrites par Kaunḍinya. Or ces huit qualités ont été définies par SASTRI, éditeur des PS, qui tentait de restaurer une partie manquante dans les manuscrits à sa disposition. Grâce à la collation d'un manuscrit appartenant à la bibliothèque Sarasvatībhavana de Benarès, BISSCHOP (2005b) a pu compléter le texte original de ce passage manquant édité par SASTRI en 1940. Les huit qualités sont mentionnées à de nombreuses reprises dans le SP (voir BAKKER and ISAACSON (2004), p.198), mais elles sont peut-être une référence interne au SP. Ces huit qualités pourraient être celles énoncées dans l'histoire de Sukeśa, c'est-à-dire : 1. le statut de *gaṇapa*, 2. l'indestructibilité, 3. l'immortalité, 4. l'absence de vieillesse, 5. l'absence de souffrances, 6. la souveraineté, 7. l'acquisition d'un paradis, 8. l'obtention d'une suite de *gaṇa*. Voir note 189, p.286. Cela étant, le concept de huit qualités étant assez répandu (MONIER-WILLIAMS (1899) fait référence aux huit qualités que possède un roi), il est aussi possible qu'il y ait une polysémie voulue dans l'emploi de ce terme dans le SP. Ainsi, son sens variera selon le référentiel du lecteur.

homme, même avec de mauvaises fréquentations, de mauvaise naissance ou entâché de fautes, s'il se tourne vers moi, atteint cette voie inconcevable (SP27.47).¹⁹⁴

La définition de l'accès à Śiva est très claire. Seul celui qui est toujours uni à lui, peut le voir. Cela consiste en une union permanente où le *tapas* seul ne suffit pas (SP27.41), ce qu'enjoint le *sūtra* PS5.10 (*devanityaḥ*) et qui est impliqué dès le *sūtra* PS1.1 par le composé *yogaviddhi-*. Elle permet de n'être entâché par aucune faute (SP27.43), ce qu'exprime le *sūtra* PS5.20 (*sidhayogī na līpyate karmaṇā pātakena vā*). Elle passe par l'activité du souvenir (SP27.44), action que Kauṇḍinya recommande pour la troisième étape (SASTRI (1940), p.130). Elle implique l'état de connaissance (SP27.45), état exigé dans le commentaire de Kauṇḍinya du *sūtra* PS5.26. Ainsi toutes ces affirmations peuvent être mises en correspondance avec les PS et leur commentaire, et plus particulièrement avec ce qui est prescrit pour la troisième étape.

Seuls les vers SP27.46-47 proposent un écart à celui-ci. Le vers SP27.46 fait référence à un sextuple yoga, alors que le système exposé par Kauṇḍinya repose sur le chiffre cinq (système pañcārtha, cinq étapes pour réaliser l'observance)¹⁹⁵. La mention du sextuple yoga n'est pas isolée dans le SP et peut évoquer le yoga du Śaivasiddhānta¹⁹⁶, mais en l'absence de toute définition donnée dans ce passage pour comprendre ce qui est entendu par cette expression, il n'est pas possible d'identifier avec certitude ce qu'on entend par ce *ṣaḍaṅgayoga*. L'utilisation de cette expression au sein du SP demandera une étude approfondie, qui devra prendre en compte la description que le SP donne du *pāśupatayoga* dans ses derniers chapitres¹⁹⁷. Cette mention

194. SP27.41-47 :

na śakyo 'smi tapoyuktair draṣṭuṃ munigaṇair api |
dhyānino nityayuktās ca devi paśyanti māṃ budhāḥ || 41
yāni lokeṣu tīrthāni devatāyatanāni ca |
pādayos tāni suśroṇi sadā saṃnihitāni me || 42
mayy arpitamanā nityaṃ tathā madbhāvabhāvitaḥ |
mamaiva sa prabhāvena sarvapāpaiḥ pramucyate || 43
sarvathā vartamāno 'pi devi yo māṃ sadā smaret |
kalmaṣeṇa na yujyeta naraḥ kartā kadācana || 44
sarvāvastho 'pi pāpātmā jñānaniṣṭhena cetasā |
yo 'bhyarcayati māṃ nityaṃ sa mamātmasamo bhavet || 45
ṣaḍaṅgena ca yogena yo māṃ arcayate sadā |
pravīseta sa māṃ kṣīpam atra nāsti vicāraṇā || 46
yo 'py asaḥjanarato vīyonijaḥ pātakaḥ api samanvitaḥ sadā |
so 'pi madgatamanā madarpaṇo yāti devi gatim apratarkitām || 47

195. Sur l'émergence du système pañcārtha, on pourra consulter BISSCHOP (2014).

196. Voir SP_{Bh}122.85 et SP_{Bh}179.36, références données par BAKKER and ISAACSON (2004), p.202.

197. Au vu de l'importance que les auteurs accordent aux étymologies sémantiques, il

invite à lire le texte au travers d'autres textes dogmatiques que ceux du courant pāśupata et il n'est absolument pas exclu que le SP puisse refléter d'autres conceptions dogmatiques¹⁹⁸. Quant au vers SP27.47, il peut être lu comme une suppression de la restriction d'accès aux seuls brahmanes. Si cette restriction n'existe plus, elle perdure au travers du vers SP27.41 : l'accès à Śiva n'est plus réservé aux seuls brahmanes, mais n'est assuré qu'aux véritables dévots possédant la connaissance.

Le suprême secret

Dans le second dialogue (SP28.1-72), le dieu présente un ensemble d'observances *vrata*, dont la pratique permet l'obtention de certains bénéfices. Comme le remarquent très justement BAKKER and ISAACSON (2004), dans ce dialogue, le dieu donne un catalogue de pratiques pour des pèlerins ordinaires. Il s'agit d'un mélange de jeûnes, de dons de certains objets de culte à des dates particulières et des manifestations de dévotion¹⁹⁹. Toutes ces pratiques ont en commun l'expression d'une extrême dévotion à Śiva. Les bénéfices de chacune d'elles sont également un *ersatz* de ceux obtenus par l'observance pāśupata, mais ils sont si généraux qu'ils ne reflètent pas spécifiquement ce courant : atteindre le dieu, voir ses péchés détruits, devenir un *gaṇeśa* ou un *gaṇapati*, atteindre la félicité en ce monde ou des pouvoirs miraculeux, obtenir le bénéfice de la récitation mentale de deux mille *japa*... Ces vers sont cités dans les compilations médiévales et ont sans doute été considérés comme un recueil de liturgie śivaïte.

Cependant, cette liste est interrompue au vers SP28.47 par une nouvelle demande de la déesse qui souhaite savoir ce qui satisfait le dieu. Cette demande et la réponse donnée par Śiva sont, quant à elles, absentes des compilations médiévales. Les propos tenus par Śiva méritent qu'on s'y attarde :

Écoute, ô déesse, le moyen par lequel tous les gens qui me sont dévoués vont à la voie suprême dans les trois mondes (SP28.49). Ce qui est le suprême secret, tout cela est établi en toi. Celui qui sait cela, sera complètement libéré des flots des renaissances (SP28.50). Ce secret ne doit pas être dévoilé. L'homme qui t'appellerait toujours par ton nom « celle qui endure tout » (Sarva-

conviendra d'évaluer la cohérence interne entre ce *śadaṅgayoga* et la divinité éponyme du SP, qui n'est autre que le dieu à six têtes. Si ce *śadaṅgayoga* correspond au *pāśupatayoga* décrit dans le SP, cela pourrait éventuellement justifier son titre.

198. En effet, mon propos est avant tout de montrer que les mythes purāṇiques peuvent véhiculer un discours dogmatique et que le message que ces mythes portent se révèle par la confrontation des spécificités d'une version avec des textes doctrinaux dont on suppose l'influence. Par conséquent, même si l'ensemble de ma démonstration vise à mettre en évidence une forte empreinte de la doctrine pāśupata sur le SP, je n'exclus pas la possibilité que le texte puisse refléter l'influence d'autres courants.

199. BAKKER and ISAACSON (2004), p.205, proposent un plan détaillé des différentes pratiques. Elles semblent suivre la procédure traditionnelle de la *pūjā*.

sahā), par cet acte, brûlera tous ses péchés et ayant obtenu gloire et renommée, se réjouira dans le monde de Rudra (SP28.52).²⁰⁰

Śiva dit explicitement que le suprême secret réside en la déesse. La dénomination de la déesse comme « celle qui endure tout » semble indiquer l’histoire de la déesse dans le SP : elle s’est d’abord soumise à une terrible ascèse pour obtenir Śiva, elle a ensuite été soumise au test du dieu en nain difforme, a offert tout le fruit de son ascèse pour sauver un enfant des crocs d’un crocodile, a subi l’opprobre de se présenter en mère célibataire à son *svayaṃvara*, puis les remontrances de sa mère sur la vie de vagabond qu’elle mène avec son époux. Plus tard, elle va de nouveau entreprendre une terrible ascèse pour obtenir un fils, mais en sera finalement privée. En ce cas, le suprême secret réside dans le parcours de la déesse. Par conséquent, celui qui comprendrait les actes de la déesse comme la réalisation de l’observance *pāśupata*, obtiendra la révélation de celle-ci et pourra atteindre l’union avec le dieu. En ce cas, la déesse contient en elle le mystère *pāśupata*, exposé à demi-mots dans le SP. Ces propos du dieu rejoignent ceux de l’hymne attribué à Viśuddhamuni édité par DALAL²⁰¹, qui fait de Pārvatī, la gnose de la doctrine²⁰². La suite de la réponse de Śiva propose un certain nombre de *mantra secrets*.

Ainsi le second dialogue possède un double contenu : d’une part, il expose une procédure pour honorer correctement Śiva, procédure accessible à tous et d’autre part, il propose un enseignement ésotérique, qui affirme que le mystère réside en la déesse.

Dans ces deux dialogues, on pourrait voir l’ouverture et l’adaptation de la doctrine à un plus large public, sans que les principes fondamentaux de celle-ci ne soient reniés. Le moyen d’atteindre le détachement est rendu possible par la pratique du don à Śiva, tandis que la récitation nécessaire pour entamer l’union (*yoga*) semble être celle de *mantra secrets*²⁰³. Enfin,

200. SP28.49-52 :

śṛṇu devi yathātattvaṃ yena yānti śubhāṃ gatim |
trailokye jantavaḥ sarve madbhaktā ye śubhānane || 49
yat tat parataraṃ guhyaṃ tat sarvaṃ tvayi tiṣṭhati |
yo hi tattvena tad veda saṃsṛād vipramucyate || 50
na ca prakāśayed guhyaṃ nāma te kīrtayen naraḥ |
sadā sarvasahety evaṃ prātaḥ prāñjalir utthitah || 51
tasmāc ca kīrtanāt pāpaṃ sarvam eva vinirdahet |
yaśaḥ kīrtiṃ ca samprāpya rudraloke mahīyate || 52

201. Voir DALAL (1966), appendice I p.28.

202. Sur ce sujet déjà abordé, voir 5.2.2, p.158 et la note 95, p.163.

203. On notera que cette récitation, si elle n’est pas incompatible avec les exigences des *sūtra* PS1.39, PS2.21, PS3.20, PS4.21, PS5.41, peut aussi refléter l’influence de pratiques issues d’autres courants du śivaïsme, voir du viṣṇuïsme, comme celui des *pañcarātra*, qui accorde une grande importance et un grand pouvoir aux *mantra*. Pour déterminer l’influence de ce courant viṣṇuïsme ou d’autres et observer la part de pratiques absorbées dans

ces deux dialogues, par leur mise en scène et la révélation de Śiva, semblent établir la déesse comme première initiée, et donc, comme modèle à suivre.

8.5.5 SP29-SP31, Avimukta : être constamment avec le dieu et devenir *jīhendriyaḥ* (PS5.10-11)

SP29.1-59 : être constamment avec le dieu (PS5.10)

Après ces deux enseignements, Śiva emmène la déesse dans le jardin qu'il a créé. Le but narratif de cette promenade est sans aucun doute d'offrir l'occasion d'insérer l'éloge de nombreux lieux saints et d'établir les douze *liṅga*. Cette promenade instaure aussi pour la première fois l'étymologie du terme Avimukta²⁰⁴ dans les vers SP29.37-38, ce qui fait partie de la spécificité de cette version du *māhātmya*²⁰⁵. Le nom de ce lieu est expliqué de la façon suivante : étant donné que Śiva est venu en ce lieu, s'y est installé et ne le quitte plus (*mukta*), Vārāṇasī deviendra une région appelée Avimukta qui donne la libération (*muktida-*)²⁰⁶.

Outre de donner une étymologie sémantique à Avimukta, ce vers pourrait aussi s'entendre comme la révélation de ce qui est attendu lors de la troisième étape. La déesse est désormais dans un lieu désert, dont l'entrée a été mise en scène avec l'évacuation de Vārāṇasī et qui correspond au *sūtra* PS5.9, et peut vivre en ce lieu à l'image de *mṛga* qui l'investissent (PS.18). Le récit la décrit en permanence avec le dieu, ce qui pourrait mettre en scène le *sūtra* PS5.10. Elle a appris du dieu comment se détacher des objets des sens au chapitre SP27 et comment propitier Śiva par des *mantra* secrets (SP28). L'union avec le dieu peut alors commencer (PS5.23) et le nom donné au lieu dans lequel elle se trouve pourrait lui symboliser ce qu'elle doit y faire : placer son cœur tout entier en Śiva (PS5.25) et doit être constamment avec le dieu (PS5.10). En emmenant la déesse visiter ce jardin qu'il ne quitte jamais, le dieu permet à la déesse de poursuivre son observance. À ses côtés et dans ce lieu qu'il ne quitte jamais, la déesse entame le yoga et ne quitte plus ni le dieu, ni son jardin.

Le bénéfice accordé à ce lieu exprime parfaitement le salut pāsupata, que ce soit au vers SP29.38 ou au vers SP29.57 :

le SP, il sera nécessaire de confronter les mythes et les pratiques décrites aux textes doctrinaux de ces courants. Il me semble que l'on peut parler d'absorption ou de syncrétisme ici, puisque la divinité suprême reste Śiva.

204. Cette étymologie est répétée en SP30.52 et SP167.140 (BAKKER and ISAACSON (2004), p.221).

205. Voir p.387, ainsi que le commentaire des vers SP29.37-38 p.220-221 dans BAKKER and ISAACSON (2004).

206. SP29.37 :

idānīm aham āgatya svayam asmin vyavasthitaḥ |
na ca muktaṃ mayā yasmād avimuktam idaṃ tataḥ |
kṣetraṃ vārāṇasī puṇyā muktidaṃ sambhaviṣyati || 37

avimukteśvaraṃ māṃ vai yo 'tra drakṣyati mānavaḥ |
gāṇapatyā gatis tasya yatra tatra mṛtasya ha |
prāṇān iha tu saṃnyasya yāsyate muktim uttamām || SP29.38

L'homme qui me verrait ici à Avimukteśvara, une fois mort, deviendra un *gaṇapati*, mais s'il renonce à ses souffles en ce lieu, il atteindra la libération suprême.

avimukteśvaraṃ liṅgaṃ mama dṛṣṭveha mānavaḥ |
sadyaḥ pāpavinirmuktaḥ paśupāsair vimucyate || SP29.57

Après avoir vu ma marque à Avimukteśvara, aussitôt totalement libéré de ses fautes, on se défait des chaînes des âmes liées.

On notera l'emploi de termes *paśu* et *pāśa* qui renvoient spécifiquement au système pañcārtha. L'étymologie d'Avimukta et les bénéfiques qui sont accordés à ce lieu établissent la supériorité de Vārāṇasī sur tous les autres lieux saints, mais semblent aussi associer ce lieu au courant pāśupata. D'ailleurs, le reste du chapitre SP29 est consacré à l'exposition de plusieurs récits qui ont été vus par BAKKER and ISAACSON (2004) comme la consécration de différentes classes de personnes résidant en ce lieu. Le premier met en scène des *yogin* pāśupata clairement identifiés.

Les *yogin* pāśupata (SP29.60-75) et la théophanie

Une fois le tour du jardin accompli, arrive une assemblée de *yogin* pāśupata. Sur le plan narratif, cette arrivée a été préparée par la description des différents *liṅga*, qui, implicitement, rappelle à l'auditeur que plusieurs *yogin* sont parvenus au but ultime, au nombre desquels se trouvent Himavat, père de la déesse ou Śukra, dont on sait, depuis le chapitre SP9, qu'il a été adopté par la déesse.

Suite à l'arrivée des maîtres pāśupata accomplis qui entrent tous en méditation, Śiva prend son apparence suprême, celle de Puruṣa (SP29.64-68). La déesse ne parvient plus à voir le corps du seigneur, elle réalise alors qu'elle est elle-même issue de Śiva et prend sa forme de Prakṛti afin de contempler la forme suprême du dieu (SP29.67). Elle le voit donc en tant que Maheśvara, seigneur suprême. Ce passage rappelle que la déesse est issue de Śiva et que ce dernier est la cause universelle. Il met aussi en scène une vision de Śiva en tant que Maheśvara²⁰⁷, aspect sous lequel il doit être perçu durant la troisième étape selon le *sūtra* PS5.28. Cette théophanie pourrait ainsi participer à la mise en scène de ce *sūtra*.

Dans cet épisode, l'intégration de la déesse se poursuit puisqu'elle est présentée comme la Prakṛti. Cependant, on notera que cette intégration respecte le non-dualisme de la doctrine pāśupata, puisque la déesse reste une émanation de Śiva, cause universelle.

207. Évidemment, on peut ne pas attribuer de sens particulier à la mention de cette épithète de Śiva au vers SP29.63.

Jaigīṣavya et l'établissement d'un lieu propice à la troisième étape (SP29.96-124)

Je ne commenterai pas en détail l'histoire de Jaigīṣavya, dont l'appartenance au courant pāsupata ne fait absolument pas débat. À son sujet, BAKKER and ISAACSON (2004), p.36, notent que ce sage apparaît comme le prototype des ascètes accomplis.

À ce constat, il convient d'ajouter deux éléments. Le premier est le fait que ce récit permet d'instituer un lieu saint, Jaigīṣavyaguhā, qui n'est autre qu'une grotte qui permet d'obtenir une vision de Śiva. Ce détail pourrait être considéré comme un indice supplémentaire de la lecture de ces épisodes comme la réalisation de la troisième étape par la déesse. Le second est que ce sage a été mentionné au chapitre SP9 comme époux d'Ēkapāṭalā, qui n'est autre qu'une partie de la déesse, émanation de Śiva. On retrouverait ainsi la nouveauté dogmatique visible dans le mythe de Nandin, selon laquelle, une fois accompli, l'ascète pāsupata devient un *mahāgaṇapati*, vit entourés de ses ancêtres dans un lieu paradisiaque, mais obtient aussi une épouse qui partage l'identité de la déesse. En ce sens, si le SP met en scène l'intégration de la déesse dans la doctrine pāsupata, il propose une interprétation et une adaptation des textes doctrinaux de ce courant. Il offrirait, par cette intégration, une place aux femmes.

Kubera (SP29.125-177) : l'apprentissage de l'*akrodha*

Le récit qui suit celui de Jaigīṣavya narre la visite du dieu et de la déesse au roi des Yakṣa, Kubera, qui a entamé une terrible ascèse. Celle-ci l'a réduit à l'état de squelette : il n'a plus que la peau sur les os. Lorsque Kubera voit le couple divin, il tombe à genoux, mais exténué, est incapable de se relever. Śiva restaure alors sa force originelle et l'enjoint de se relever. À ce moment-là, Kubera ne peut s'empêcher de jeter un coup d'œil admiratif vers la déesse, impressionné qu'il est par la puissance de son ascèse. La déesse, furieuse de cette attitude qu'elle juge irrespectueuse, brûle l'œil de Kubera. Alors, Śiva intervient et apaise la déesse. Les propos qu'il tient rappelle à nouveau le statut de Prakṛti de la déesse, statut qui fait d'elle la mère du monde. Par conséquent, Kubera est aussi son fils et il n'y a pas eu d'irrespect dans son regard. La déesse fait alors l'expérience du renoncement à la colère et du pardon accordé. Désormais, Kubera sera connu sous le nom d'Ēkākṣipiṅgala. Ce dernier entonne un *stotra* et obtient la grâce divine.

Ce récit a été analysé comme la consécration de la classe sociale des marchands, par opposition au précédent récit de Jaigīṣavya, qui serait la consécration de celle des ascètes. Bien que cette interprétation reste possible, dans une lecture allégorique du SP, l'intérêt de cet épisode réside dans le rôle que la déesse y joue : elle expérimente l'abandon de la colère et le pardon qui l'accompagne. Ces deux éléments sont largement expliqués par Kauṇḍinya

et n'avaient pas encore été explicités dans le SP²⁰⁸. Apprendre à ne pas se laisser aller à la colère fait partie de ce qu'exige la troisième étape dans laquelle il faut être capable de ne pas se laisser aller à l'instabilité d'humeur et devenir celui dont les sens sont conquis (PS5.11). Ce récit, dans lequel la déesse offre un exemple de l'abandon de la colère et des bienfaits du pardon, pourrait ainsi décrire la suite de l'observance de la déesse qui doit parvenir à l'état de stabilité exigé à partir de la troisième phase.

Cette histoire entérinerait, en outre, l'intégration de la déesse dans la conception du monde pāsupata telle qu'elle se présente dans le SP. La déesse y incarnerait la Prakṛti, ce qui lui confère le statut de mère du monde. Ceci explique pourquoi Kubera est son fils et justifie que les ascètes accomplis dans le SP deviennent les fils de Śiva et de Pārvatī. L'intégration de la déesse telle qu'elle est présentée reste conforme à la doctrine pāsupata, notamment grâce au récit de son apparition : elle est une émanation de Śiva, constituée de la moitié de son *tejas*. Śiva reste, par conséquent, la cause universelle.

L'analyse proposée ici n'est qu'une piste d'interprétation parmi d'autres. L'histoire de Kubera comme les récits qui suivent nécessiterait une étude bien plus approfondie, commençant d'abord par la recherche de parallèles textuels de ce récit.

Les *apsaras* Pañcacūḍā : l'explicitation de la nécessité de célibat

Après la visite à Kubera, Devī pense à des *apsaras* nommées Pañcacūḍā qui pratiquent l'ascèse. Émancipées, pleines de dévotion, elles sont purifiées de leurs péchés grâce à leur ascèse. Pārvatī obtient de Śiva l'autorisation de leur rendre visite et de les grâcier. Elle se rend auprès d'elles et leur donne une vision divine. Les Pañcacūḍā entament un *stotra*, puis obtiennent de la déesse la grâce suivante (SP29.221) :

ajarās ca viśokās ca nityaṃ muditamānasāḥ |
prīyās ca sarvalokasya bhaviṣyatha mamājñayā ||

Exemptes de vieillesse, dénuées de chagrin et ayant toujours l'esprit réjoui, vous serez, par ma volonté, aimées du monde entier.

Suite à cela, la déesse instaure qu'à partir de ce jour, les hommes seront sous le contrôle des femmes, qu'enamourés, ces hommes leur offriront toutes sortes de choses et qu'aveuglés par elles, ils pourront en oublier famille et amis. Les femmes, même si elles trompent leurs époux, seront toujours aimées et n'encourront pas de péchés.

Ce récit a été vu comme la consécration des prostituées, classes sociales certainement présentes à Vārāṇasī²⁰⁹. Cependant, cette lecture du récit me paraît peu satisfaisante, d'autant que le texte ne fait aucune mention directe

208. SASTRI (1940), p.25 et 26, explique les méfaits de la colère et pourquoi l'absence de colère est prescrite dans l'observance pāsupata.

209. Voir BAKKER and ISAACSON (2004), p.240.

de cette profession. Pourquoi consacrer cette catégorie de la population au milieu de l'éloge du lieu censé être le plus sacré au monde ?

Bien que l'interprétation de BAKKER and ISAACSON (2004) demeure possible, plusieurs indices textuels invitent à lire le récit différemment. Tout d'abord, le nom donné à ces *apsaras* ne me semble pas anodin : elles sont Pañcacūḍā, c'est-à-dire celles qui possèdent cinq crêtes, ce qui n'est pas sans rappeler l'apparition de Śiva-Sadyojāta avec ces cinq touffes de cheveux. On pourrait ainsi y voir une référence interne. Cela pourrait indiquer que ces femmes suivent l'observance pāsupata. Ensuite, la description de leur ascèse est similaire à celle de Kubera et fait d'elles des personnes dignes d'être récompensées par la déesse elle-même, et ce, avec l'autorisation de Śiva. Enfin, la grâce reçue contient plusieurs éléments spécifiques appartenant à la formulation de la grâce dans le SP et même un terme employé dans le *sūtra* PS5.39 : *vitaśoka-*. Comme auparavant pour la formule stéréotypée, j'avance une accumulation de détails qui, isolés, n'ont pas de significations particulières, mais qui, mis ensemble dans ce récit, suggère un sens second. Les trois éléments relevés (le nom de ces femmes, la description de leur ascèse et la grâce obtenue qui cette fois emprunte directement le terme *vitaśoka-*) concourent à présenter ces femmes comme des ascètes pāsupata accomplies. Ce récit offrirait alors l'exemple d'une observance réussie par des femmes, de la même manière que le mythe de Divodāsa donnerait l'exemple d'un aspirant pāsupata roi. Cette interprétation n'est pas incompatible avec l'hypothèse avancée, à savoir de voir le SP comme une œuvre de diffusion et d'explicitation du śivaïsme pāsupata, et ce, en raison du public désigné auquel cette œuvre s'adresse. Si cette interprétation est acceptée, alors le SP pourrait faire le pont entre les témoignages épigraphiques qui attestent l'existence de femmes pāsupata et les textes doctrinaux qui ont survécu.

La récompense ultime reçue après la consécration de ces Pañcacūḍā en ascètes accomplies instaure le pouvoir des femmes sur les hommes. Dans une lecture allégorique du récit, il est possible d'y lire la justification d'un autre commandement prescrit dans la doctrine en lien avec le contrôle des sens qui doit être acquis lors de la troisième étape : le célibat. En effet, Kaunḍinya explicite la nécessité du célibat en raison de l'interdiction de parler aux femmes édictée dans le *sūtra* PS1.13 et de l'obligation d'atteindre le contrôle des sens exigé dans le *sūtra* PS5.7²¹⁰. Son discours au sujet des femmes, de la perte de contrôle qu'elles génèrent et de l'aveuglement dont les hommes font preuve à leur sujet résonne étrangement avec les propos tenus par la déesse.

Le mythe des Pañcacūḍā grâciées par la déesse en personne, offre une origine divine aux liens qui attachent les hommes aux femmes et leur font perdre la raison, liens dont il faut se défaire pour atteindre l'union avec le dieu. Ainsi ces liens, comme tous les autres, sont le fruit de la volonté divine.

210. Pour ce passage, voir SASTRI (1940), p.19-21, traduction HARA (1966), p.195-196.

Il est tout à fait aisé d’imaginer que ce mythe puisse servir de support pour expliquer la prescription de célibat.

Ce mythe pourrait poursuivre l’intégration de la déesse à la doctrine pāśupata : elle s’y présente comme le pendant de Śiva pour les dévotes, puisque c’est elle qui grâcie ces femmes ascètes. Dès lors, de même que le mythe de Divodāsa pourrait ouvrir l’observance à un deux fois né non brahmane, de même le mythe des Pañcacūḍā pourrait offrir l’atteinte d’une grâce pour les femmes engagées dans la voie pāśupata, non pas la grâce de Śiva, mais celle de la déesse.

Piṅgala : le donneur de nourriture (PS5.14)

Considérant que les trois précédentes histoires peuvent se lire autrement que comme la consécration de classes sociales habitant la ville et acceptant également cette interprétation possible du texte, je propose de voir celle du *yakṣa* Piṅgala comme un récit servant aussi l’exposition ou l’explicitation du dogme pāśupata. Comme pour l’histoire de Kubera, une étude plus approfondie serait nécessaire et il s’agit ici d’une simple proposition d’interprétation.

Le *yakṣa* devient dans le SP un personnage fondamental, puisqu’il est celui qui donne la nourriture. Or, en raison du commandement qui exige l’absence de violence (*ahimsa*), l’aspirant pāśupata, lors de toutes les phases de son observance, doit se nourrir d’aliments préparés par autrui. Cette prescription est d’ailleurs rappelée pour la troisième étape, puisque les *sūtra* PS5.14-16 sont consacrés aux moyens de subsistance auquel l’aspirant doit recourir. Créer un *gaṇapati* dédié à cette unique tâche pourrait correspondre à la nécessité de recevoir sa nourriture comme un don d’autrui lors de cette phase (PS5.14) et justifierait que son histoire soit narrée à ce point du récit. Dans cette optique, que ce *yakṣa* soit une divinité locale ou non, n’est pas déterminant. En revanche, son élévation en dispensateur de nourriture établit une divinité spécifique à propitier pour tout aspirant désireux de réaliser la troisième étape conformément au commandement de non-violence.

Par conséquent, si ces chapitres sont bien consacrés à l’explicitation de la troisième étape, l’intégration de ce récit en ce point du texte apparaît parfaitement cohérente et justifiée.

Éloge d’Avimukta

Au milieu de l’histoire de Piṅgala sont insérés une seconde visite du jardin, une répétition de l’étymologie d’Avimukta, et enfin, un récapitulatif des raisons qui font de ce lieu, le lieu le plus sacré au monde. Comme le suggèrent BAKKER and ISAACSON (2004), p.256, les vers SP30.19-75 sont peut-être un passage additionnel qui serait entré très tôt dans la transmission. Cela étant, il offre à l’auditeur un récapitulatif des précédentes histoires et

apparaît comme un condensé mettant en exergue la sacralité du lieu. Cette sacralité peut être comprise de façon symbolique et transmettre un enseignement fondamental de la doctrine : l'unique moyen d'accéder au but ultime. Dans une lecture littérale, on comprend que celui qui est à Avimukta, le lieu que le dieu ne quitte jamais, est en permanence avec le dieu et obtient par la grâce de ce dernier le but ultime. Ce lieu est celui de la libération. Dans une lecture symbolique, on comprend que celui qui atteint l'union permanente avec le dieu, obtient sa grâce et donc le but ultime. Avimukta peut simplement être une représentation symbolique de l'état à atteindre.

Par conséquent, bien que la référence à Vārāṇasī, lieu réel, soit indéniable, la lecture exégétique du SP permet de comprendre ces chapitres dans une plus large dimension, celle d'une exposition du dogme pāsupata.

Conclusion

Les récits qui constituent le *Vārāṇasīmāhātmya* peuvent être lus autrement que dans une perspective historique. La lecture exégétique de ces récits comme poursuite de l'explicitation de la doctrine et comme mise en scène de la réalisation de la troisième étape par la déesse permet de donner du sens à plus d'un mythe.

En effet, le prélude céleste (SP26.1-25) y perd sa fonction de *decorum* mythique pour devenir un épisode fondamental pour instituer les conditions préalables à la réalisation de la troisième étape de la déesse. Le *sūtra* PS5.9 (*śūnyāgāraḡhāvāsī*) justifie alors pleinement l'évacuation de Vārāṇasī. Quant aux animaux habitant la ville, les *mṛga*, ils semblent mettre en lumière la désertion humaine de la ville et peuvent évoquer le mode de vie que la troisième étape exige : *godharmā mṛgadharmā vā* PS5.18.

Certains détails spécifiques de la version du mythe de Divodāsa (SP26.26-63) ne peuvent se comprendre qu'au travers d'une lecture pāsupata. Sans celle-ci, Śiva y apparaîtrait comme une divinité imprévisible et égoïste, cruel et ingrat, faisant subir à l'un de ses plus dévoués dévots une terrible honte juste pour accéder au « caprice » de son épouse qui souhaite changer de lieu d'habitation. Or cette lecture s'oppose à l'image générale de Śiva dans le SP. Dans une lecture pāsupata du récit, Śiva offre à son dévot un moyen de purification suprême reposant sur l'opprobre injustifiée et le transfert de mérites.

La création du palais et du jardin (SP26.64-68) permet, certes, d'introduire des lieux saints, mais le seul jardin aurait suffi. Cette double création pourrait résulter de la volonté d'explicitier l'injonction du *sūtra* PS5.9 et son commentaire par Kaunḡīnya, qui prescrivent d'habiter dans une maison vide ou dans un lieu naturel protégé. Par la mise en scène ces deux lieux d'habitation possibles, le SP semble être fidèle au PABh.

Les deux dialogues qui se déroulent dans le palais (SP27 et SP28), outre

d'offrir du matériel liturgique au śivaïsme, semblent expliquer comment les exigences de la troisième étape – détachement et murmure – peuvent être suivies par tout à chacun, sans renier les fondamentaux de la doctrine : le dévot doit se défaire de ses biens et les offrir au dieu pour s'approcher de l'état de détachement nécessaire au salut, puis il doit se consacrer à des observances, pratiques dont la composante principale est la récitation de *mantra* secrets. Cet enseignement délivré à la déesse directement par Śiva fait de la déesse le premier dépositaire de la parole divine : c'est en elle que réside le mystère de la doctrine. Cet état de fait traduit les propos de l'hymne attribué à Viśuddhamuni qui affirme que la connaissance pañcārtha a été dévoilée à la déesse dans le *purāṇa* nommé Skanda. Cet hymne rappelle, en outre, qu'elle est notre mère à tous, tout comme le mythe de Kubera (SP29.125-177) l'enseigne.

La description d'Avimukakṣetra, son étymologie et l'arrivée des *yogin* pāśupata mettent en exergue la sacralité du lieu, mais elles le font essentiellement en encensant son pouvoir sotériologique en lien avec la doctrine pāśupata. L'étymologie apparaît tomber fort à propos puisque elle peut se lire comme la description de l'activité de la troisième étape – être constamment avec le dieu (PS5.10 *devanityah*). Dès lors, la désertion de Vārāṇasī et le nom attribué à ce lieu, Avimukta, synthétiseraient, à eux deux, l'essence de la troisième étape. Selon ce que semblent suggérer BAKKER and ISAACSON (2004), p.46-48, l'absence de mention du champ crématoire en lien avec Avimukta dans la recension S du SP s'expliquerait par le caractère polluant de celui-ci qui nuirait à l'éloge du lieu saint. Dans une lecture liant ce *māhātmya* à l'exposition de la troisième étape de l'observance pāśupata, son absence se justifierait par le fait que ce lieu n'était simplement pas conçu à l'origine comme un champ crématoire : il s'agissait du lieu où l'on pouvait être en permanence avec Śiva. Comme l'ont très justement remarqué BAKKER and ISAACSON (2004), p.42²¹¹, on observe, dans la recension RA, un changement de paradigme au sein du SP avec l'introduction de la thématique du champ crématoire et du *mantra* salvateur. Ces réécritures révèlent la manière dont les auteurs de ces recensions s'approprient le texte pour l'adapter aux exigences dogmatiques de leur temps. Par conséquent, l'absence initiale du champ de crémation dans le *Vārāṇasīmāhātmya* pourrait se justifier par le fait que les récits narrés y décrivent la troisième étape de l'observance. Le message de Śiva tenu aux vers SP30.66-74 pourrait être lu aussi symboliquement : si Avimukta est le lieu saint par excellence, celui qui

211. Voir BAKKER and ISAACSON (2004), p.42 : « It is therefore all the more conspicuous that the cremation ground, the *śmaśāna*, is not mentioned with a single word. That is to say, it is not mentioned in the oldest recension of our text, the one that is preserved in the Nepalese manuscripts (S). » ; et BAKKER and ISAACSON (2004), p.46 : « As we have seen above, the major innovations that were brought into the text by the redactor of the RA recension of the SP are the doctrine of the saving *mantra* and the explicit inclusion of the cremation ground into the holy field. ».

libère et donne le but ultime, c'est parce qu'il symbolise l'union permanente avec le dieu. Ainsi celui qui atteint ce lieu, le lieu de l'union permanente, est immédiatement libéré quel que soit son stade ou sa condition, et cela, par la grâce de Śiva.

L'histoire de Jaigīṣavya (SP29.96-124) fait elle aussi pleinement écho à la troisième étape, puisque le sage y est désigné comme un pāśupata et que le lieu sanctifié en son honneur rappelle lui aussi par son toponyme, Jaigīṣavyaguhā, le *sūtra* PS5.9. Ce mythe semble bien donner le prototype du *yogin* pāśupata²¹², mais selon la doctrine exposée dans le SP : en effet, les auditeurs connaissent déjà ce sage comme l'époux d'Ekapāṭalā qui n'est autre qu'une partie de la déesse, émanation de Śiva. L'introduction de la déesse dans le SP, ce qui correspond peut-être à son introduction dans le śi-vaïsme pāśupata, contraint à modifier l'identité de statut avec le dieu acquise au moment du *duḥkhānta* telle qu'elle est décrite dans les PS et le PABh. Étant donné que le dieu est désormais accompagné de son épouse, l'ascète pāśupata, une fois accompli, est accompagné, dans le SP, d'une épouse aussi vertueuse que la déesse elle-même.

Le mythe de Kubera (SP29.125-177) rappelle ce statut particulier de la déesse introduit dans le SP : elle est notre mère à tous. Ce petit récit illustre, en outre, l'un des commandements de la doctrine : l'absence de colère et son corollaire, le pardon.

Le mythe des Pañcacūḍā (SP29.178-237) pourrait contribuer lui aussi à l'élévation de la déesse au statut de parèdre du dieu. À son image, elle dispense une grâce qui promet absence de vieillesse et fin des souffrances à ces femmes ascètes. Ce récit confère une origine divine au pouvoir des femmes sur les hommes, ce qui justifierait l'injonction de célibat lors de l'observance pāśupata. Il semble également ouvrir également la voie initiatique à la gente féminine qui peut obtenir, de la déesse, une grâce.

L'arrivée prophétisée de son dévot Saṃvarta par Śiva donne toute autorité à ce maître et à ceux qui se réclament de son enseignement²¹³. L'annonce de l'arrivée de Vyāsa sert la sanctification des propos même du SP : Vyāsa proclamera, certes, la tradition védique, mais il sera aussi le premier auditeur du SP.

Enfin, le mythe du *yakṣa* Piṅgala-Harikeśa n'est pas obligatoirement à lire comme l'intégration du culte d'une divinité locale dans le SP, bien que cela soit tout à fait possible. Ce *yakṣa*, véritable dévot pāśupata par l'ascèse qu'il a accompli, fait écho au récit de la déesse elle-même : de même que Pārvatī a été tancée par sa mère pour son mode de vie déviant et quitte sa famille pour vivre à Vārāṇasī, de même Piṅgala est renié par son père en

212. BAKKER and ISAACSON (2004), p.4 : « The practice of the Pāśupata ascetics is illustrated by the myth of the sage Jaigīṣavya, who is to be considered as the mythological prototype of the Pāśupata yogins ».

213. BAKKER and ISAACSON (2004), p.264, laissent entendre qu'il s'agit là d'un ascète pāśupata.

raison sa dévotion à Śiva et part pour pratiquer l'ascèse à Vārāṇasī. Cette histoire participe d'un effet miroir, comme l'histoire d'Upamanyu semble le faire également. Elle n'est donc pas une consécration des hors-classes, mais donne à voir une ascèse semblable à celle de la déesse. L'élévation de Piṅgala en donneur de nourriture pourrait servir la création d'un panthéon pāśupata constitué de figures emblématiques au travers des *gaṇādhyakṣa*. Cette catégorie apparaît dans le SP comme des êtres à propitier pour en obtenir les faveurs. La tâche confiée à Piṅgala-Harikeśa est cruciale, puisque le mode d'obtention de la nourriture est centrale dans l'observance pāśupata, particulièrement lors de la troisième étape, comme le rappellent les *sūtra* PS5.14-15.

Par conséquent, la présente analyse des mythes formant le *Vārāṇasīmāhātmya* révèle que ces mythes pourraient aussi servir l'explicitation de l'observance pāśupata, et en particulier, celle de la troisième étape de l'observance. Elle donne cohérence à certains détails de ces récits, comme le mythe de Divodāsa ou celui de Piṅgala-Harikeśa, et semble distiller plusieurs enseignements, soit directement de la bouche du dieu, soit par des mythes à interpréter. Enfin, elle met en lumière des éléments passés inaperçus ou non expliqués par l'analyse historique du mythe et pointe les problèmes générés par le découpage en cycles narratifs du SP.

8.5.6 La légitimité des chapitres SP31-SP33

Le découpage textuel proposé par BAKKER and ISAACSON (2004) pour le *Vārāṇasīmāhātmya* rend compte de leur interprétation des mythes selon une analyse historique, mais les bornes proposées montrent qu'il est problématique. Dans l'optique d'une lecture allégorique du SP comme la mise en scène des cinq étapes de l'observance réalisée par la déesse, ce découpage n'est pas justifié. C'est pourquoi j'étends mon analyse de cette étape au-delà du vers SP31.14.

Par l'inclusion de ces chapitres à mon analyse, j'entends évoquer la possibilité que ces chapitres puissent appartenir à la réalisation de la troisième étape.

SP31-SP33, l'inutilité du sacrifice et l'infériorité des dieux (PS2.10-11)

J'ai précédemment évoqué les problèmes engendrés par le découpage du texte en cycles narratifs²¹⁴. Selon ce dernier, le chapitre SP31 contient en son sein la conclusion d'un cycle, un intermède et le début d'un autre. Si l'on sort de cette logique des cycles, l'intermède SP31.15-35 est bien une transition, non d'un cycle à un autre, mais d'un enseignement à un autre. En effet, le récit de Śiva souhaitant rendre visite à Mandara, mont personnifié,

214. Se reporter à la page 379.

qui pratique l'ascèse poursuit la thématique des quatre précédents récits – Jaigīṣavya, Kubera, les Pañcacūḍā et Piṅgala-Harikeśa – dans lesquels Śiva et la déesse ont accordé des faveurs à des personnes ayant pratiqué l'ascèse. Sur le plan de la narration, il n'y a aucune raison de séparer ce récit des précédents. Le seul élément qui change est le lieu. Cependant, ce changement de lieu participe à expliciter davantage l'étymologie Avimukta et son sens profond.

Ce changement de lieu semble aller à l'encontre de l'étymologie précédemment établie selon laquelle Śiva est en permanence à Avimukta. Il pourrait aussi signifier une rupture dans la réalisation de la troisième étape, lors de laquelle on doit continuellement être avec la divinité. Cependant cette interruption est explicitée et justifiée par un dialogue entre le dieu et la déesse :

La déesse dit :

Emmène moi aussi, ô seigneur des dieux, sur le [mont] Mandara riche de ravissantes cavernes²¹⁵ ! Je suis sans joie sans toi, ô dieu seigneur du monde entier ! Alors le dieu, seigneur suprême, lui dit après avoir souri : « Comment comptes-tu quitter Avimukta qui ne peut être quitter ? »

La déesse répondit :

Je résiderai ici tout autant que j'irai à Mandara. Ainsi ce lieu restera non délaissé.

Le dieu dit :

Cela sera tel que tu l'as dit, ô ma belle Pārvatī, car grâce à la souveraineté, tu peux aller partout, de même que je le fais, ô déesse !²¹⁶.

215. Bien que la traduction de *-kandara* par « ravin » puisse tout à fait s'entendre, je préfère traduire ce substantif par l'autre sens possible « caverne ». En effet, si ce récit appartient à la phase de l'observance qui exige de vivre dans une maison vide ou une grotte (PS5.9), ce sens paraît plus pertinent. Le lecteur choisira bien entendu de lire le sens qu'il préfère.

216. SP31.19-22 :

devy uvāca |

naya mām api deveśa mandaraṃ cārukandaram |
na raṃsyē 'haṃ vinā deva tvayā sarvajagatpate || 19

tato devaḥ prahasyainām uvāca parameśvaraḥ |
avimuktaṃ na muktavyaṃ kathaṃ tvaṃ yātum icchasi || 20

devy uvāca |

iha caiva nivatsyāmi gamiṣyāmi ca mandaram |
avimuktaṃ idaṃ sthānaṃ tato deva bhaviṣyati || 21

deva uvāca |

evam etad varārohe yathā vadasi pārvati |
aīśvaryaṃ sarvagā hi tvaṃ yathāhaṃ devi sarvagaḥ || 22

Dans une lecture interprétée du dialogue, lorsque la déesse exprime qu'elle ne se réjouira pas sans le dieu, elle exprime un état de fait établi par les PS : être uni au dieu produit une joie à nulle autre pareille (PS2.12), qui signifie aussi la fin des souffrances (PS5.40). La déesse, en sollicitant de suivre le dieu, signifie qu'elle ne veut pas rompre son observance. À la réplique de Śiva, elle propose un dédoublement : être ici et là-bas. Dans une lecture littérale, on y verra deux lieux, mais dans une lecture allégorique, cela signifie simplement que l'Avimukta n'est que symbolique : ce lieu est celui de l'aspirant uni à Śiva. De par la souveraineté acquise par l'union, l'aspirant obtient de toute façon la possibilité d'aller où bon lui semble, mais étant en union permanente avec le dieu, cela signifie être partout où le dieu se trouve. Par conséquent, ce dialogue peut se lire de deux manières : littéralement, le lecteur comprend que Śiva accorde à la déesse le pouvoir d'être en deux lieux à la fois ; allégoriquement, le lecteur apprend qu'à partir du moment où l'on ne quitte pas Śiva, il est partout où l'on va ou on est partout où il est²¹⁷. Cela n'est là que le résultat de la souveraineté acquise par l'union. Dès lors, bien que changeant de lieu, la déesse poursuit la troisième phase de son observance en étant constamment unie au dieu. Cet intermède apparaît bien comme une transition, mais non comme une rupture.

L'analyse de ces chapitres SP31-33 exigerait une étude approfondie qui sort du cadre de cette thèse. Je ne donnerai ici que quelques pistes de la lecture interprétative qu'il est possible d'en faire.

Le cycle du Vahāna (SP31.37-SP33) met en scène un changement de paradigme religieux : ce mythe, en présentant le changement de véhicule du dieu, semble affilier la doctrine exposée à l'orthodoxie brahmanique, mais l'établit comme la seule valable aujourd'hui. Certes, autrefois le dieu était satisfait par la réalisation du sacrifice, mais aujourd'hui il l'est par le comportement du taureau. Ce récit pourrait contribuer à expliquer le fondement dogmatique du courant pāsupata selon lequel le sacrifice est inefficace.

La destruction du sacrifice de Dakṣa²¹⁸, quant à elle, pourrait servir à affirmer l'infériorité des dieux, et par voie de conséquence, l'inutilité de les honorer (PS2.10-11), ce qui est clairement énoncée par Śiva lui-même (SP32.132-133). L'attitude de la déesse peut s'analyser comme exemplaire et la révèle comme celle qui a parfaitement accomplie la troisième phase de l'observance : à l'image du dieu, elle ne se laisse pas aller à la colère ou à la violence, mais produit une émanation d'elle-même pour les punir. Ainsi le chapitre SP32 apporterait alors la preuve de la fin de la troisième étape : unie au dieu, la déesse a totalement conquis la stabilité. Ce statut lui permet de participer pleinement à l'initiation des dieux eux-mêmes.

217. Cela rejoint la possible interprétation proposée p.398.

218. KLOSTERMAIER (1985) considère que ce mythe renvoie à un événement historique, dont les variantes reflèteraient différents points de vue des protagonistes concernés. Son article, bien qu'ignorant la version du SP, a l'honneur de regrouper les différentes références des versions de ce mythe.

Cette initiation semble mettre en exergue l'efficacité du salut pāsupata, salut qui dépasse et surpasse la mort, ce qui est rappelé par la déesse en personne, lorsqu'elle s'adresse à l'émanation qu'elle a produite, Kālakārṇī (SP32.106-109) :

Par le passé, Paśupati a enseigné cette observance pāsupata : le bain de purification dans les cendres est le meilleur des bains. Ces excellents Sura auront, sans aucun doute, la faveur du seigneur : puisqu'ils sont entrés dans les cendres, ne les détruis pas ! En effet, ces âmes (*paśu*) ont pénétré les cendres ; par cet acte, elles sont désormais de la nature de Rudra et sont engendrées en tant que *gaṇapa* : aucun ne peut être tué par toi, ô souveraine ! La mort ne peut les emporter, eux dont l'esprit est fixé sur Śaṃkara ; cette observance qui comble tous les désirs, je l'ai moi-même pratiquée autrefois. ²¹⁹

BAKKER et al. (2014) soulignent l'originalité de cet épisode, qui est un mythe essentiel à l'établissement de la doctrine pāsupata ²²⁰. En effet, la théophanie qu'ont les dieux reflète le devenir des ascètes pāsupata accomplis et pourrait introduire la représentation mythologique du système sotériologique pāsupata au sein du SP. Ce tableau se présenterait alors comme un diptyque : le chapitre SP32 formerait la part paradisiaque du salut, tandis que les chapitres SP35-52 en constitueraient la part infernale ²²¹. L'intégration de la déesse dans le système doctrinal semble ici d'ores et déjà effectif,

219. SP32.106-109 :

etat paśupati proktaṃ vrataṃ pāsupataṃ purā |
yad bhasmanā pavitreṇa snānaṃ snānebhya uttamam || 106
ete bhagavato 'vaśyam anugrāhyāḥ surottamāḥ |
bhasma yena praviṣṭās tu tasmān maitānvināśaya || 107
raudrāḥ paśava ete hi praviśūdbhasmano 'dhunā |
jātās ca gaṇapāḥ sarve hantavyā na tvayeśvari || 108
naiṣāṃ mṛtyuḥ prabhavati śaṃkarārpitacetasām |
mayā hy etad vrataṃ pūrvaṃ caritaṃ sārvaśāntikam || 109

220. Voir BAKKER et al. (2014), note 125 p.47-48 et p.6 : « The episode is a powerful mythical etiology of Pāsupata initiation, culminating in the defining moment of bathing in ashes. It thus underlines the Pāsupata background of the text. »

221. L'idée selon laquelle cette théophanie est une projection de l'au-delà selon la doctrine pāsupata avait déjà été exprimée par BAKKER et al. (2014), note 112 p.45 :

The following epiphany is not found in other sources. It would seem that it is a graphic representation of the Pāsupata path towards liberation. The first stage is the universe (*jagat*) of the seven *lokas*, which may stand for the traditional seven *bhuvanas/lokas* of the Cosmic Egg. The higher, eighth *loka* (cf. SPBh 183.10-11), in which the gods are brought by a *Gaṇapa* named Pañcākṣa, contains seven increasingly paradisiacal cities, where endless happiness reigns, equivalent to the concept of the Śivapura.

puisque les dieux obtiennent la vision du couple divin²²². Ceci s'explique aisément si l'on considère la déesse comme étant en troisième phase. En ce cas, elle est déjà unie à Śiva. Cette intégration s'exprime également par le fait que la déesse affirme qu'elle a elle-même accompli l'observance pāśupata²²³, ce qui est à comprendre comme la réalisation de la triple purification par le bain de cendres, qui serait symbolisée dans l'histoire de la déesse par les trois récits successifs de son apparition. Cette affirmation de la déesse, qui se dit initiée pāśupata, semble entériner le nouveau paradigme doctrinal du SP, dans lequel une femme peut être initiée, et contribue à donner du crédit à l'hymne de Viśuddhamuni.

La distance de Śiva vis-à-vis des actes violents, de même que celle de la déesse qui n'est autre qu'une émanation de Śiva lui-même, paraissent être le fruit d'une caractéristique divine ultime : le fait d'être *sadāśivaḥ*, toujours bienveillant (PS5.46-47)²²⁴. La mutilation des dieux pourrait être nécessaire à leur initiation : ils doivent comprendre la toute-puissance de Śiva et l'inutilité du sacrifice. Cette épreuve prouve la bienveillance du dieu, puisqu'elle leur permet de suivre le *pāśupatavrata*. Cet épisode de la destruction du sacrifice, par le procédé de spirale narrative, avait été annoncé lors du *svayaṃvara*, où les dieux avaient pu contempler la forme *aghora* du dieu, alors présent sous l'aspect d'un enfant, et avait été prophétisé au travers de la malédiction de Dakṣa au chapitre SP11²²⁵. Dans le chapitre SP32, ils expérimentent la vision *ghora* de Śiva²²⁶, vision complétée par l'apparition

222. Voir SP32.95, BAKKER et al. (2014), Synopsis p.47.

223. Ce passage a été identifié comme propre au SP, voir BAKKER et al. (2014), note 129 p.48 :

We have not found parallels for this extraordinary statement by Devī, who, as a woman, would normally not have the *adhikāra* to be initiated in the Pāśupata *vrata*. Our text may refer, however, to the perfection in pāśupatayoga, which Pārvatī attained on the Śrīparvata after great *tapas* (SP_{Bh} 70.51-54). This perfection was granted by Śiva and made her omniscient (*parārthajña*) and equal to the accomplished yogis (*yogasiddhas*) living on that mountain (SP_{Bh} 70.54).

224. Ce processus de distanciation narrative a été décrit par GRANOFF (2006). Pour elle, ce processus serait un mode d'inclusion de divinités locales dans la mythologie śivaïte : les différents récits dans lesquels des *gaṇa* agissent en lieu et place de Śiva, seraient des récits mettant en scène des divinités locales qui seraient ainsi introduites dans la mythologie śivaïte. L'identification des *gaṇa* à Śiva refléterait une deuxième étape historique. Bien que cette interprétation puisse s'entendre, cette distanciation pourrait aussi s'expliquer par deux exigences dogmatiques, l'une interne, l'autre externe. Śiva, étant Sadāśiva et ayant promis en SP9.16 d'être toujours bienveillant envers les dieux, ne peut être que non-violent et ne peut donc agir lui-même : il s'agit là de l'exigence dogmatique interne. La place accordée à ces *gaṇa* crée un panthéon proprement śivaïte, dans lequel les *gaṇa* remplacent les spectres du courant sotériologique brahmanique. La mise en valeur de la puissance de ces spectres *gaṇa* de Śiva supprime le système sotériologique orthodoxe en donnant un cadre sotériologique pāśupata, ce serait là l'exigence dogmatique externe.

225. Pour l'analyse de ce récit, voir 8.1.5, p.327.

226. Lors de la théophanie, les dieux sont effrayés à plusieurs reprises (SP32.95-99).

de l'émanation terrifiante de la déesse, Kālakarṇī. C'est grâce à elle qu'ils se réfugient dans un tas de cendres et débutent leur initiation pāsupata. Alors, la déesse en personne leur révèle le sens de cet acte et qu'elle aussi a été initiée. Cette révélation contribue à voir en la déesse la première initiée, mais aussi la première préceptrice des dieux, puisque, grâce à elle, ils obtiennent cette initiation.

Le chapitre SP33, en instituant que le taureau est la réunion du Dharma et du Yajña, mais aussi de tous les dieux, clame certes la supériorité du śivaïsme, mais il explicite aussi la raison pour laquelle le sacrifice et le culte des dieux sont inutiles (PS2.10-11), point fondamental de la doctrine pāsupata. Enfin, l'élévation de la déesse en préceptrice des dieux contribue à asseoir sa place au sein de la doctrine pāsupata : elle serait le vecteur de diffusion de cette doctrine renouvelée et adaptée, semble-t-il même aux femmes.

La structure narrative initiale du SP : le *Vārāṇasīmāhātmya*, le cycle du Vahāna et celui du Naraka appartiennent-ils au plan originel ?

Précédemment, j'ai proposé d'interpréter le cycle de la déesse comme l'explicitation des deux premières étapes de l'observance pāsupata. Ici, je suggère de lire le *Vārāṇasīmāhātmya* et le cycle du Vahana comme la mise en scène de la troisième étape et l'occasion d'illustrer certains commandements du dogme. Ces interprétations impliquent que le *Vārāṇasīmāhātmya* et le cycle du Vahana, avec tous les chapitres qui précèdent, participeraient à un plan narratif établi visant à mettre en scène la réalisation de l'observance en cinq étapes de la déesse. En cela, elles pourraient être vues comme une opposition à la suggestion de KROPMAN qui attribue au *Vārāṇasīmāhātmya* le statut d'ajout postérieur, suggestion à laquelle semblent adhérer BAKKER and ISAACSON (2004)²²⁷.

227. BAKKER et al. (2014), p.4 :

It has been observed by Martine Kropman in an unpublished essay entitled *Consecration of Kumāra* that SP 31.15 would more naturally follow SP 25.57, in which Śiva is travelling together with Devī (instead of Harikeśa) to his *sthānam avyayam* (SP 25.57d), i.e. Mount Mandara. In that case the object of *dr̥ṣṭvā* in SP 31.15a would be Mount Mandara, whose *tapas* causes Siva's desire to approach it and grant a boon (SP 31.16; see below n. 59 on p. 32). Kropman's observation opens up the possibility that the *Vārāṇasīmāhātmya* was inserted in its present place at a stage of the redaction of the *Skandapurāṇa*, when it was decided to add the Vāhana and Naraka Cycles to the text. The redactor may have smoothed out the new transition by inserting Devī's wish to accompany Śiva out of Vārānasī (SP 31.19-21).

Le vers qui est incriminé ne relève pourtant pas d'un problème linguistique aussi insoluble qu'il n'y semble. En effet, le complément de l'absolutif peut effectivement être la déesse (après avoir regardé la déesse, le dieu des dieux dit vouloir donner un vœu à Mandara qui pratiquait l'ascèse). Comme le vocatif d'adresse à la déesse suit directement le verbe *abravīt*, la répétition du destinataire du discours est superflue. Cette omission du deuxième

J'accepte tout à fait l'hypothèse selon laquelle le SP tel qu'il se présente dans la recension S ne représente sans doute pas son état originel, et que ce texte a pu connaître une autre forme, plus réduite que celle visible dans la recension S. Cette forme et la structure de ce texte perdu répondait à l'intention des auteurs qui l'ont composé. Cependant, en l'absence de manuscrits plus anciens, et au vu de la virtuosité d'imitation observable dans les réécritures des recensions R et A, il me paraît très délicat et hasardeux de déterminer les lieux exacts où des ajouts ont pu être faits. Par conséquent, je ne mets en cause l'hypothèse de KROPMAN, mais souligne le fait que la recension S présente un état du texte qui se montre cohérent et qui répond aux intentions des auteurs qui ont modifié ce texte. Dans cet état du texte, le seul qui soit aujourd'hui accessible, il apparaît que le *Vārāṇasīmāhātmya* et le cycle du Vahana y ont toute leur place et participent à la réalisation d'un plan narratif particulier mettant en scène l'observance de la déesse.

Dans ce plan narratif, le mythe d'évacuation de la ville est pleinement justifié. Le statut du roi dévot de Śiva et la ruse de Nikumbha sont tout à fait cohérents. Les deux dialogues insérés, qui, dans l'analyse historique, sont dénués de toute fonction, servent ici pleinement l'intention supputée : diffuser, expliciter et adapter la doctrine pāśupata à un pan plus large de la société²²⁸. Le chapitre SP31 en poursuivant l'enseignement recouvre une certaine cohésion que le découpage en cycle narratif et l'analyse historique lui avaient ôtée. Le désir qu'exprime la déesse dans ce chapitre de suivre le dieu et de quitter Avimukta donne tout son sens à ce toponyme qui incarne l'activité même de la troisième étape. J'ai précédemment montré que les chapitres consacrés aux enfers pouvaient également avoir toute leur place dans l'explicitation de la doctrine pāśupata et de son système sotériologique²²⁹.

Par conséquent, tout argument portant sur la cohérence narrative de ces chapitres avec le reste du SP pour attribuer au *Vārāṇasīmāhātmya*, au cycle du Vahāna et à celui du Naraka le statut d'ajouts postérieurs me paraît injustifié. Au contraire, leur insertion à ce point du récit semble à la lumière d'une lecture allégorique pleinement légitime.

Conclusion

Les chapitres SP26 à SP33 peuvent être lus comme la mise en scène la troisième étape de l'observance de la déesse, et ce, en suivant scrupuleusement les PS et leur PABh. Lors de celle-ci, Pārvatī quitte le foyer parental et sa vie d'errance avec le dieu pour s'installer dans une ville désertée qui

accusatif dans cette phrase ne me semble pas justifier l'élaboration d'une telle hypothèse.

228. Ces deux épisodes par le paratexte spécifique qui les introduit et par leur contenu, qui peut avoir été influencé par d'autres courants, pourraient, eux aussi, être suspectés d'être des pièces rapportées.

229. Pour l'exégèse de ces chapitres, se reporter à 7.3, p.266 et 7.4, p.282.

possède palais et jardin, conformément au *sūtra* PS5.9. Le protecteur de ce lieu, Piṅgala, a suivi un parcours comparable à celui de la déesse. Grâcié par Śiva, il devient celui qui offre la nourriture comme cela est exigé dans les *sūtra* PS5.14-16. Elle y vivra au milieu des *mrga* et suivra leur mode de vie (PS5.18). Durant ce séjour, Śiva lui enseignera directement le dogme, comme le proclame le *sūtra* PS5.8, lui qui est la parole parachevée (PS5.27). Elle apprendra à conquérir ses sens et à ne pas se laisser à la colère pour devenir progressivement *jitendriyaḥ* (PS5.11 et PS5.13). Le lieu Avimukta désigne symboliquement son union constante avec le dieu (PS5.10). L’ayant totalement installé en son cœur (PS5.25), elle peut le suivre sur le mont Mandara tout en restant unie à lui.

Comme précédemment, on observe que les récits tout en respectant les fondements de la doctrine pāsupata exposée dans les PS et leur PABh, semblent adapter celle-ci à un objectif dogmatique particulier. Celui-ci serait d’introduire la déesse non seulement comme figure de la première initiée, par-rèdre de Śiva, mais aussi comme la préceptrice des dieux en les initiant à la voie pāsupata. Étant, lors de cette étape, pleinement unie au dieu, elle est totalement intégrée à la théophanie des dieux et joue un rôle crucial dans leur initiation. Par sa filiation à Dakṣa, elle est fille du védisme, mais par son union avec Śiva, elle offre la nouvelle voie à suivre, dans laquelle le sacrifice aux dieux est inefficace, comme le démontre le chapitre SP32.

Si l’on s’en tient à la doctrine exposée dans les PS et leur PABh, la déesse, bien qu’unie ici au dieu, n’a pas encore réalisé la totalité de l’observance qui lui permettra d’atteindre la fin des souffrances, le *duḥkhānta*.

8.6 Étape 4 : atteindre l’union

Justement, le début du chapitre SP34 se focalise à nouveau sur la déesse et raconte comment, suite à une moquerie de Śiva, elle décide de quitter le dieu pour pratiquer à nouveau l’ascèse. Cette rupture de l’union divine et l’accoutumance aux lectures allégoriques précédemment proposées des mythes invitent immédiatement à déceler l’élément déclencheur du changement d’étape : la remarque d’un proche engendre l’avancée vers une nouvelle phase²³⁰. Ici, ce serait Śiva qui contraindrait Pārvatī à cesser son union pour entamer la quatrième phase de l’observance. La décision de départ de la déesse semble marquer nettement le début de cette étape. Elle comporte un double motif. L’un découle directement de la moquerie de Śiva – obtenir une carnation claire –, tandis que le second est sans lien avec elle : la déesse

230. Au chapitre SP11, Menā désigne, par son interjection « *U mā* », celle de ces trois filles dont l’ascèse sera fructueuse et qui réalisera la première étape. Dans le chapitre SP12, Himavat, par l’annonce d’un *svayaṃvara* pour sa fille, offre les conditions de réalisation de la deuxième étape. Au début du chapitre SP26, la moquerie de sa mère pousse la déesse à quitter les siens.

veut grâce à l'ascèse avoir un fils. Si l'ascèse marque le début de la quatrième phase, cette dernière prendra logiquement fin lorsque ces buts seront réalisés, ce qui se produit en deux temps, d'abord au chapitre SP57 avec la métamorphose de la déesse, puis au chapitre SP72 avec l'annonce de la naissance d'un fils. De là, on peut supposer que la quatrième étape se déroulera du chapitre SP34 au chapitre SP72. Ces bornes textuelles posent problème si l'on donne foi à certaines hypothèses qui ont été émises au sujet du chapitre SP72. En effet, la présence de deux mythes de naissance de Skanda au sein du SP, l'un au chapitre SP72 et l'autre au chapitre SP163, a d'ores et déjà mis en doute la cohérence et la compatibilité de ces deux récits.

Par conséquent, avant de pouvoir procéder à l'analyse des chapitres SP34 à SP72 comme mise en scène exégétique de la quatrième étape de l'observance de la déesse, je reviendrai d'abord sur la question de l'appartenance du chapitre SP72 au plan initial de la composition du SP et évaluerai la possibilité qu'il soit ou non le résultat d'une ou plusieurs révisions postérieures du texte. Pour permettre au lecteur la lisibilité de mon propos, aussi bien pour la question de l'originalité du chapitre SP72 que pour l'exégèse des chapitres SP34 à SP72, je propose en premier lieu un résumé de ces chapitres. Ce dernier s'appuie sur les éditions et synopsis de mes prédécesseurs. Le nombre de ces chapitres m'oblige à ne pas tous les détailler, mais à ne donner que les passages se focalisant sur la déesse. Le lecteur se reportera donc aux précédents volumes du SP pour les lire dans leur intégralité²³¹. Une fois ce résumé exposé, je discuterai les différentes hypothèses émises sur l'appartenance du chapitre SP72 au plan initial de composition des auteurs du SP. Puis, afin de procéder à l'exégèse de la quatrième étape, j'en rappellerai les fondamentaux tels qu'ils sont exposés dans le PS et leur PABh. Enfin, j'exhumerai des chapitres SP34 à SP72 les événements qui pourraient correspondre à la réalisation de la quatrième étape de l'observance de la déesse.

8.6.1 La transfiguration de la déesse : résumé des chapitres SP34-SP72

SP34.1-61 : la décision de quitter Śiva et d'entamer une ascèse

Un jour, pour plaisanter, Śiva appelle la déesse « Noire » (*kṛṣṇā*). Cette remarque la vexe et Śiva s'en excuse aussitôt (SP34.3-9). Apaisée, la déesse sollicite de Śiva l'autorisation de pratiquer l'ascèse pour obtenir une incarnation claire et un fils (SP34.10-13). Śiva lui assure qu'elle n'a nul besoin de pratiquer l'ascèse pour obtenir de lui ces faveurs, mais face à son insistance, il accepte (SP34.14-18). Elle quitte alors le dieu et se rend sur un pic inac-

231. Pour les chapitres SP34.1-61 et SP53-69, voir YOKOCHI (2013b). Pour les chapitres SP34-52, voir BAKKER et al. (2014). Pour les chapitres SP70-72, voir BISSCHOP and YOKOCHI (2018). Pour l'étude des chapitres SP72 et SP163, voir STAIGER (2017).

cessible et paradisiaque créé par Śiva pour elle, empli de chants mélodieux d’oiseaux, de toutes sortes d’animaux sauvages, orné d’arbres magiques qui donnent lait, fruits et fleurs de toutes sortes, des arbres dorés, d’autres qui nourrissent hommes et dieux de mets aux six saveurs, leur offrent vêtements, bijoux, miel et toutes sortes de merveilles, ainsi que d’arbres donnant naissance à des femmes et des hommes (SP34.18-39). Pārvatī débute alors une terrible ascèse : ne portant que deux vêtements d’écorce, elle se nourrit de fruits, puis de feuilles, puis d’eau et enfin de vent (SP34.40-41). Se tenant sur une jambe, fixant le soleil, elle devient quelqu’un dont tous les sens sont réprimés (*nigṛhītendriyagrāmā*) (SP34.42). Désirant obtenir la faveur d’un fils, elle rend hommage à Mahādeva et lui est totalement dévouée (*mahādevaparāyaṇā*) (SP34.43). Afin de la protéger, Mahādeva avait déjà envoyé un certain nombre de *gaṇādhyakṣa* qui gardent le pic de toutes parts (SP34.44-48). Quand la déesse dépose ses bijoux sur une pierre, un flot d’eau cristalline en jaillit. Cette source, appelée Alaṃkāradhārā, intarissable et purificatrice, peut toujours y être vue (SP34.49-50). Le jour où la déesse commence son ascèse, un tigre apparaît. Il s’approche de la déesse pour la dévorer, mais est paralysé par la puissance du *tapas* de la déesse. Le tigre se dit alors qu’il ne peut s’agir de Pārvatī, car celle-ci n’a pas besoin de pratiquer l’ascèse. Incapable de la tuer en raison de sa puissance ascétique, il choisit d’attendre sa mort et s’assoit à ses côtés. La déesse, quant à elle, jauge ce tigre et décide de se montrer favorable envers lui (SP34.51-61)²³².

SP34.62-SP52 : Upamanyu, Sukeśa et Kāṣṭhakūṭa

Le récit est alors interrompu par une demande de Vyāsa, qui s’interroge sur ce que le dieu a fait pendant que la déesse pratiquait l’ascèse pour obtenir un fils (SP34.62-63). Sanatkumāra raconte alors la grâce offerte par Śiva à Upamanyu (SP34.65-122), puis celle donnée à Sukeśa (SP35). Ce dernier récit ouvre les chapitres qui traitent des enfers (SP36-51) et se clôt sur une dernière grâce offerte à Kāṣṭhakūṭa (SP52). L’ensemble de ces récits a fait l’objet d’une analyse exégétique, qui a révélé qu’à travers eux, se dessine une nouvelle définition du véritable fils²³³.

232. La synopsis et le texte de ce passage sont disponibles dans YOKOCHI (2013b), p.159-160 et p.201-210 et dans BAKKER et al. (2014), p.66-70 et p.206-215.

233. Pour le récit d’Upamanyu comme écho de l’ascèse de la déesse, voir 7.3, p.266. Pour l’analyse du mythe de Sukeśa et la projection du système sotériologique pāśupata qu’il pourrait offrir, voir 7.4.1, p.284 et 7.4.2, p.289. Sur la redéfinition du *suputra* ou *satputra* et le rôle possible d’une aspirante pāśupata, voir 7.4, p.282 et en particulier 7.4.3, p.302.

SP53 : retour sur l'ascèse de la déesse

L'histoire de la déesse reprend au chapitre SP53²³⁴. Sanatkumāra, en réponse à Vyāsa qui se demande combien de temps a duré l'ascèse de la déesse et comment elle a obtenu ses vœux, raconte que celle-ci a pratiqué l'ascèse pendant une longue période. En posture d'*añjali*, l'esprit concentré, les yeux et son esprit fixés sur le soleil, elle se tenait sans sourciller les sens restreints comme un arbre (*vrkṣāvabaddheva* SP53.4c). Le visage toujours tourné vers le soleil tel un tournesol, elle est restée les bras levés sur une jambe sans défaillir. Elle se tint sans fléchir comme une pierre ou une motte de terre (*nīscalopalavat sthitā* SP53.6b) pendant mille années divines, et ce, avec le tigre à ses côtés (SP53.1-7). Toute la création était affligée par cette ascèse : le soleil, la lune et les étoiles cessèrent de briller. Il n'y avait plus de joie dans les cieux (SP53.8-12). Inquiets, les dieux prirent refuge en Brahmā qui les informa que tout cela était dû à l'ascèse de la déesse établie en permanence dans le yoga depuis des années (SP53.8-19). Les dieux, craignant que la puissance de cette ascèse n'enflammât le monde, supplièrent Brahmā de la lui faire stopper. Brahmā leur promit de satisfaire les souhaits de la déesse (SP53.20-25). Il construisit un char doré pourvu de toutes sortes de pierres précieuses, mais aussi fait des cinq éléments, pourvus d'objets délectables pour les cinq sens. Sur ce char montèrent les sages, les Veda, les *mantra*, tous les Śāstra, Sāvitrī, Gāyatrī, les rituels, les vœux et observances, les montagnes, les rivières etc.... Une fois tous les dieux et les êtres habitant le monde de Brahmā installés à leurs sièges, le char partit (SP53.26-48).

SP54-55 : Brahmā offre des faveurs à la déesse pour qu'elle stoppe son ascèse

Brahmā se rendit d'abord à la résidence de Śiva, où, après avoir propitié le dieu, il informa Nandin de la raison de sa venue. Nandin transmit la requête de Brahmā au dieu des dieux. Brahmā, ayant obtenu l'accord de Śiva, se mit ensuite en route vers le lieu d'ascèse de la déesse. À son arrivée, les *gaṇeśvara* s'opposèrent violemment à son entrée. Brahmā les apaisa en reconnaissant leur statut supérieur de *gaṇeśvara*, eux qui sont tous pourvus de la souveraineté et de la puissance du yoga, indestructibles, immortels et invulnérables. Il leur demanda la permission d'entrer afin d'offrir des faveurs à la déesse. Les *gaṇeśvara* rétorquèrent que seul Śiva est en mesure de le faire. Brahmā répondit alors qu'il était envoyé par le dieu en personne et que la déesse attendait un vœu de lui. Après avoir perçu l'accord de Śiva par la méditation, ils laissèrent entrer Brahmā et les sages (SP54)²³⁵.

234. Le résumé donné ici prend appui sur la synopsis de YOKOCHI (2013b), p.160-162, basée sur l'édition de BHĀTTARĀI (1988).

235. Le résumé donné ici prend appui sur la synopsis de YOKOCHI (2013b), p.162-163, basée sur l'édition de BHĀTTARĀI (1988).

La déesse les vit s'approcher et les accueillit respectueusement. Brahmā l'informa que son ascèse était sur le point de consumer le monde et qu'il était prêt à lui offrir tout ce qu'elle souhaitait (SP55.1-7). La déesse sollicita d'abord une faveur pour le tigre qu'il l'accompagnait, afin de récompenser sa dévotion envers elle. Brahmā rétorqua que le tigre s'était approché d'elle pour la dévorer et qu'il ne méritait pas une telle récompense. La déesse tourna alors son regard divin vers le tigre et vit qu'il avait été auparavant son ardent dévot, bien qu'il fût devenu un simple animal. Puis, elle dit qu'étant donné qu'il avait pu rester à ses côtés sans sourciller durant toute son ascèse, il ne pouvait être seulement un animal. Elle réclama à nouveau une faveur pour honorer ce tigre, aussi faible fût-il (SP55.8-16). Elle requit que ce tigre devint son propre et cher *gaṇeśvara* immortel, exempt de vieillesse, pourvu de magnificence, de yoga et de force ainsi que d'une suprême souveraineté²³⁶ (SP55.17-22). Brahmā accepta et révéla que ce tigre fut, dans une précédente naissance, le *yakṣa* Pañcala. Il sera désormais connu sous le nom de Somanandin (SP55.22-24).

Brahmā demanda ensuite ce que la déesse souhaitait, puisqu'il avait été ordonné par Śiva de lui offrir tout ce qu'elle voulait. Elle réclama alors d'obtenir une carnation claire et d'être désormais connue sous le nom Gaurī. Brahmā y consentit et ajouta qu'une seule faveur n'était pas suffisante au vu de l'ardeur de son ascèse (SP55.25-28). Elle s'exprima alors ainsi (SP55.29) :

Ô bienheureux, je désire le meilleur des fils parmi tous ceux qui sont pourvus de *dharma*, un fils possédant une force et une puissance extrêmes, vénéré du monde entier.²³⁷

Brahmā répondit alors (SP55.30-33cd) :

Ô déesse, il y aura pour toi un fils pourvu de magnificence, de yoga et de force, conquérant qui, parmi tous les êtres, ne pourra être vaincu, possédant les huit qualités de la souveraineté, tueur et chef, exempt de vieillesse, invulnérable, toujours invincible, le meilleur parmi tous les êtres vivants, éternellement jeune, fortuné, connaisseur et enclin au *dharma*, protecteur des dieux et des brahmanes, savant et omniscient, bienveillant envers les brahmanes, refuge des dieux et destructeur de leurs ennemis, non utérin, pourvu d'une grande énergie et qui fera le bonheur

236. SP55.21 :

amaro jarayā tyakta akṣayaś cāvyaṃ tathā |
mahāyogabalopeto mahadaiśvaryaṃ yutaḥ |
gaṇeśvaro mameṣṭaś ca bhavatv eṣa yad icchasi || 21

237. SP55.29 :

icchāmi bhagavan putraṃ sarvadharmabhṛtāṃ varam |
mahābalaṃ mahotsāhaṃ sarvalokanamaskṛtam || 29

des mondes!²³⁸

Une fois ces faveurs offertes, Brahmā se retira (SP55.33ef-37).

SP56-SP57 : l'histoire des sept brahmanes, la vie antérieure de Somanandin

S'ouvrent ensuite les chapitres SP56 et SP57 qui narrent l'histoire des sept brahmanes. Ce récit, également présent dans le *Pitṛkalpa* du HV, mériterait une étude approfondie, mais ce travail dépasse le cadre de cette thèse²³⁹. Par conséquent, je n'en donnerai pas de lecture exégétique ici. La présence de la déesse dans ces chapitres se résume au fait que le tigre a recouvert la grâce qu'il avait auparavant obtenu de la déesse et perdu en raison d'une faute. Ce point réaffirme à nouveau le statut de la déesse, comme

238. SP55.30-33cd :

putras te bhavitā devi mahāyogabalānviṭaḥ |
ajeyaḥ sarvabhūtānām aṣṭaiśvaryaguṇānviṭaḥ || 30
jetā hantā tathādeṣṭā ajaro 'vadhya eva ca |
anāveśyaś ca satataṃ sarveśāṃ prāṇināṃ varaḥ || 31
sadābālo 'tha subhago dharmajño dharmavatsalaḥ |
devabrāhmaṇagoptā ca vidvān sarvajña eva ca || 32
brahmaṇyaś ca śaraṇyaś ca devadvītsaṃghahā tathā |
ayonijo mahātejā lokānāṃ sukhakṛc ca hi |

239. Sur l'histoire des sept brahmanes dans le *Pitṛkalpa* du HV, on pourra se reporter à SAINDON (1998). Cette étude a l'honneur de mettre en lumière le sens profond du message que les auteurs du HV veulent transmettre par ce mythe. L'étude de YOKOCHI (2000) s'est penchée sur les parallèles existant entre la version du HV et celle du SP, mais uniquement du point de vue philologique. Il en ressort que la version du HV comporte des réécritures tardives qui transforment l'histoire des cinq vies des sept brahmanes, en l'histoire des sept vies des sept brahmanes. Sans remettre en question les conclusions de ces deux études dont les apports sont incontestables, la signification de la version du SP en comparaison de celle du HV n'a pas été étudiée. À mon sens, il existe une réelle altération de l'histoire, contrairement à ce que BAKKER (2014) suggère (voir p.194 : « The composers of the Skandapurāṇa did not alter the original purpose of the legend, but they thought the story fit for inclusion by linking it to the myth cycle of the Goddess, through the figure of Brahmadhanvan, who is transformed into Pārvatī's tiger Somanandin. »). Ce récit est un mythe clé dans les deux œuvres, le HV et le SP, servant apparemment des buts opposés. Dans le HV, le récit met en scène comment le culte des ancêtres les rend favorables et permet d'atteindre la libération par le yoga. Le personnage de Brahmadata atteint la libération parce qu'il a été un véritable *śrāddhin* (voir SAINDON (1998), p.152). L'insertion de ce mythe comme une analepse de l'histoire de Somanandin dans le SP en change totalement la signification. Cette histoire, devant expliquer pourquoi le tigre a été grâcié par la déesse, pourrait mettre en valeur la supériorité de la dévotion pāśupata sur toute autre forme de religion. Comme l'indique la question de Vyāsa aux vers SP56.1-3, ce récit explicite le mode d'expiation des fautes, dont Somanandin est un exemple. Son objet pourrait alors être l'explicitation dogmatique de l'expiation selon la doctrine pāśupata. L'étude de ce mythe devra évidemment prendre en considération le manuel pāśupata attribué à Gārgya et intitulé *Prāyaścittavidhi* ou « Règles de l'expiation ».

équivalent de Śiva, divinité toute-puissante offrant la grâce ultime. Ce récit participerait alors, lui aussi, à l'intégration de la déesse dans le dogme pāśupata observée précédemment.

SP58 : la transfiguration de la déesse en Gaurī

Une fois la vie antérieure de Somanandin narrée, le récit poursuit la geste de la déesse qui a été grâciée par Brahmā :

Brahmā parti, la déesse cessa son ascèse. Satisfaite d'avoir reçu des faveurs, pensant alors à l'une d'elles, elle regarda dans toutes les directions, le visage et le regard apaisés (SP58.1-2). Le dieu étant absent, elle se demanda à qui elle pourrait en parler, quelqu'un qui serait versé dans les *śāstra*. Alors, de la déesse qui pensait continuellement à la joie que procurerait l'obtention d'un fils, jaillit un fluide continu²⁴⁰ et extrêmement parfumé²⁴¹. Ce fluide cristallin coula grâce à son *tejas* avec une telle abondance qu'il forma un étang (SP58.3-5). La déesse s'immergeant dans cet étang de lait immaculé resplendissait, semblable à la splendeur de Savitṛ quand il est à son zénith (SP58.6). Alors qu'elle s'était immergée, purifiée, elle se débarrassa de son enveloppe noire ; libérée d'elle, elle brilla comme un rayon de lune perçant les nuages (SP58.7). De cette enveloppe, naquit celle que l'on connaît sous le nom de Kauśikī, comme autrefois naquit la nuit du corps du créateur qui désirait créer l'univers (SP58.8).²⁴²

240. Littéralement : un fluide s'écoulant.

241. Le fluide dont il est question, n'est autre que du lait maternel. La joie que la déesse ressent ne produit pas des larmes comme le suggère YOKOCHI (2013b) dans sa synopsis (p.172), mais bien un flot de lait maternel. Cette interprétation se justifie par le nom que Śiva attribuera à l'étang formé de ce fluide en SP69.57-59, Stanakuṇḍa, et en SP167.55, Kucakuṇḍa, toponymes qui évoquent, tous deux, les seins. La lactation spontanée est un stéréotype de la littérature sanskrite, elle est l'expression physique du sentiment d'amour maternel. Elle se rencontre plusieurs fois dans le SP (SP22.20-22, SP73.97, SP158.71, SP162.65, SP_{Bh}163.17) et est surtout connue dans la littérature épique et purānique par l'allaitement de Skanda par les Kṛttikā (voir WATTELIER-BRICOUT (2017)). L'analyse de ce passage était au cœur de la communication intitulée « Expression d'amour et de lait maternel : le stéréotype de la lactation spontanée dans le *Skandapurāṇa* », donnée dans le cadre des journées d'études organisées par le projet DELI *Performances de la littérature en Asie du Sud 2*, « Théories et usages des émotions », à Paris les 8 et 9 juin 2017. Celle-ci mettait en exergue comment nos propres stéréotypes liés aux émotions pouvaient biaiser notre perception du texte.

242. SP58.1-8 :

*vyāsa uvāca |ṃ
varān gṛhītvā rudrāṇī tasmīñ chikharasattame |
akarot kim iti brūhi sarvaṃ devyā viceṣṭitam || 1
sanatkumāra uvāca |
svayambhūvi gate devī tapaso virarāma ha |
sā tuṣṭā varadānena cintayantī tadā varam |*

Suit une description de Kauśikī (SP58.9-14). Ensuite, Pārvatī annonce à cette déesse qu'elle est une forme incarnée d'elle-même et qu'elle sera immortelle, éternellement jeune, dépourvue de peine et de chagrin (*sokaduḥ-khavivarjitā* SP58.17b), qu'elle sera invincible au combat, qu'elle sera connue sous le nom de Kauśikī, mais aussi sous de nombreux autres noms (SP58.15-21). Elle lui donne ensuite un char divin et lui assigne comme résidence le mont Vindhya (SP58.22-31).

SP59 : le pic portera le nom de la déesse

Au début du chapitre SP59, Pārvatī termine son ascèse et réalise les ablutions appropriées, ointe et vêtue de deux vêtements blancs et d'une guirlande. Elle offre une faveur au pic qui a pris forme humaine : ce lieu portera son nom²⁴³. Les arbres en ce lieu porteront en permanence des fleurs et des fruits. La déesse souhaite retrouver son époux qui lui manque, bien qu'il soit dans son cœur et elle dans le sien. Accompagnée de Somanandin, des *gaṇa* et de ses suivantes, elle part retrouver son époux, ne pensant qu'à lui (*patyur eva smarantī* SP59.12c).

SP60-68 : la geste de Kauśikī

Avant les retrouvailles de Pārvatī devenue Gaurī et de Śiva, sont insérés les chapitres SP60 à SP68 qui relatent la geste de Kauśikī et ne mettent pas en scène l'observance de la déesse.

SP69 : les retrouvailles du dieu et de la déesse

Le chapitre SP69 narre le retour de Gaurī sur le mont Mandara. À son arrivée, elle est accueillie par Nandin, qui la propitie. Elle lui offre une faveur : Nandin souhaite qu'elle soit toujours satisfaite de lui. Précédée par Nandin

nyavekṣata diśaḥ sarvāḥ prasannavadaneḥṣaṇā || 2
kasyainam kathayāmīti devaṃ hitveti cābravīt |
śāstrajñam kaṃcid uddīśya yathārtham śāstracintakaḥ || 3
putralambhakṛtam harṣam cintayantyā muhurmuḥuḥ |
apataj jalam atyartham śītalam susugandhi ca || 4
bahv abhūt sarasi svacchaṃ tasyās tat tejasā jalam |
śiṣye buddhiguṇeneva guruṇā jñānamāhitam || 5
vigāhamānā sā devī tat saro vimalodakam |
reje viyanmadhyagatā dīpteva savituḥ prabhā || 6
vigāhamānā vyajahat kṛṣṇām kośīm tadānaghā |
sā vireje tayā muktā kalevondor ghanātyaye || 7
tasyām kośyām samabhavat kauśikī lokaviśrutā |
viśvaṃ sisṛkṣato dhātur dehād iva purā niśā || 8

243. Cela n'est pas dit explicitement, mais cela signifie que ce pic se nommera Gaurīśikhara, voir YOKOCHI (2013b), note 115 p.173.

et suivie de Somanandin, elle s'avance vers sa demeure (SP69.1-18). Après l'avoir longuement contemplée, Śiva la félicite de son ascèse fructueuse et de l'obtention de sa carnation claire (SP69.19-20). Heureux de son retour, il lui demande d'où vient le tigre qui l'accompagne (SP69.21). Elle lui dit qu'elle va tout lui raconter (SP69.22) : parce qu'il l'avait appelée noire, furieuse, elle avait voulu devenir claire. Partie pour un pic du mont Himavat, elle s'est mise à pratiquer une terrible ascèse, ne pensant qu'à lui et se tenant sur une jambe (SP69.23-24). Le premier jour de cette ascèse, ce tigre, Somanandin, s'est tenu devant elle avec dévotion. Même si son ascèse a duré durant mille années divines, il est resté à ses côtés en jeûnant. Quand Brahmā est enfin venu pour lui accorder des faveurs, elle a sollicité en premier lieu une grâce pour ce tigre, qui, de fait, est devenu son suivant immortel, exempt de peine et de vieillesse. Puis Brahmā lui a offert, à elle, une carnation claire (SP69.25-28).

Suite à ce récit, Śiva décide que Somanandin sera pour elle ce qu'est Nandīśa pour lui, puis il demande à la déesse si elle désire autre chose (SP69.29-30). La déesse souhaite qu'ils visitent tous deux l'endroit où elle a pratiqué son ascèse (SP29.31-33). Ils sont accueillis par le pic qui a pris forme humaine. Śiva le grâce et le nomme Gaurīśikhara. Ceux qui veraient ce pic ou pratiqueraient le jeûne en ce lieu, iront dans le monde de Gaurī ou obtiendront le statut de *gaṇapati* (SP69.34-44). Pārvatī désigne ensuite les différents lieux où se sont produits divers événements : le rocher où est apparu le tigre, l'étang formé du lait s'écoulant de ses seins, la source née du dépôt de ses bijoux, un étang formé de sa peau noire, le lieu où sont restés ses vêtements d'écorce. Plusieurs deviennent des lieux saints (Stanakuṇḍa, Alaṃkāradhārā, Nīlakuṇḍa) (SP69.45-65). Śiva ordonne aux vêtements d'écorce de devenir une rivière nommée Nīścīrā (SP69.66-70). Le sommet sur lequel la déesse a pratiqué l'ascèse portera le nom Agrāranya et sera lui aussi un lieu saint (SP69.71-76). Ensuite, le couple retourne sur le mont Mandara (SP69.77).

SP70-SP71 : l'obtention de la perfection du yoga

Alors qu'ils sont de retour sur le mont Mandara et coulent des jours heureux, arrivent Indra, Vāyu et Śaśāṅka qui sollicitent l'aide de Śiva. Cette première partie du chapitre SP70 permet d'introduire le mythe d'Hiraṇyakaśipu. Au vers SP70.37, Vyāsa interroge Sanatkumāra : il veut en savoir plus sur Śrīparvata, lieu d'ascèse d'Hiraṇyakaśipu. Cette question focalise à nouveau le récit sur la déesse. On apprend que ce lieu était souvent fréquenté par le couple divin. Un jour, Pārvatī y observa de puissants *yogin* accomplis par l'ascèse, brillants comme des soleils étincelants (*jvalanādityavarcaṣaḥ*) (SP70.40-41). Après avoir salué Śambhu, ils s'inclinèrent, puis partirent. La déesse demanda alors qui étaient ces maîtres du yoga parfaitement accomplis (*saṃsiddhā yogīśās* SP70.42). Le dieu lui répondit qu'il s'agissait d'êtres

magnanimes possédant la perfection du yoga, établis dans le *pāśupatayoga* (SP70.43). Les meilleurs des hommes qui, en ce lieu, après avoir satisfait Śiva, abandonneraient leurs souffles, ayant atteint la perfection du corps, se mouvront à loisir et obtiendront la perfection dans la libération, l'état final, la demeure suprême (SP70.44)²⁴⁴. À ces mots et après un temps de réflexion, la déesse annonça au dieu qu'elle désirait faire l'effort nécessaire pour atteindre une telle perfection (SP70.45-46). Après avoir pris sa forme splendide, elle s'adonna à une ascèse intense durant mille ans (SP70.47). Le dieu lui accorda la même faveur qu'à eux : elle deviendra une grande maîtresse du yoga (*mahāyogeśvarī*) possédant la perfection (*siddhā*), connaissant le sens suprême du système entier concernant l'*ātman* enseigné par lui²⁴⁵ et cette montagne sera connue sous le nom de Śrīparvata (SP70.48-49). Le chapitre se clôt sur les bénéfices de ce lieu. Le chapitre SP71 poursuit la narration du mythe d'Hiraṇyakaśipu.

SP72 : la déesse obtient le fils promis

Après les événements précédemment narrés, le chapitre SP72 reprend le récit en se focalisant sur la vie du couple divin, qui s'amuse à nouveau sur le mont Mandara. Dans les vers SP72.11-12, la déesse réclame de Śiva la réalisation de la promesse de Brahmā obtenue aux vers SP55.30-33, à savoir l'obtention d'un fils. Cependant, sa demande est la suivante (SP72.12) :

Fais en sorte que je puisse avoir un fils né de mon corps, ô toi à l'emblème de taureau, un fils à la vaillance et à la force semblable à la tienne, révééré par tous les dieux, si tu as de l'amour pour moi, ô Mahādeva!²⁴⁶

244. SP70.43-44 :

yogasiddhā mahātmāno yoge pāśupate sthitāḥ |
ye ihārādhyā māṃ devi jahuḥ prāṇān narottamāḥ || 43
te ete siddhadehārthāḥ svacchandagaticārīṇaḥ |
mokṣasiddhiṃ parāṃ niṣṭhāṃ gantāraḥ paramaṃ padam || 44

245. SP70.48 :

devaś cāsyā varam prādāt taiḥ samānaṃ mahādyutiḥ |
kṛtsnasyādhyātmatantrasya mayā proktasya bhāmini |
mahāyogeśvarī siddhā parārthajñā bhaviṣyasi || 48

BISSCHOP and YOKOCHI (2018), note 77 p.44 soulignent à juste titre que le contexte invite à voir dans cet enseignement la révélation du système pāśupata :

The context suggests that this system taught by Deva is the Pāśupata system, also known as Pañcārtha or Svasiddhānta in the SP (Bakker 2014, 133; 145-146). Contrast this with *Niśvāsamukha* 4.70ab, where the Adhyātma system is distinguished from the Atimārga and rather refers to the Sāṃkhya-Yoga systems. Exceptionally, as a woman, Devī receives this system otherwise restricted to initiated male brahmins in the normative literature.

246. SP72.12 :

À ces mots de Devī, le dieu des dieux aux trois yeux, lui dont le *tejas* est grand, répond par désir d'être aimable envers Devī (SP72.14-16) :

Je t'accorderai ce vœu, ô souveraine des dieux, je ferai en sorte que ton fils soit, ô Īśānī (SP72.14)! Le meilleur parmi tous les puissants Sura, pourvu de magnificence, de yoga et de force, [il sera] celui sous la volonté duquel le monde entier sera soumis, ô belle femme (SP72.15)! En effet, ce vœu que tu avais sollicité autrefois lorsque tu étais partie pour pratiquer l'ascèse afin d'obtenir un fils, je te le donne sans aucun doute (SP72.16)! ²⁴⁷

Sur ce, le couple se rend sur le mont Vindhya, crée, en ce lieu magnifique, une sublime demeure dans laquelle ils pénètrent, puis s'y unissent dans la souveraineté suprême (*paramaiśvaryaśamṣṛyuktau* SP72.20c)(SP72.17-20). La déesse enjoint alors Nandin de ne laisser personne entrer. Appliquant cet ordre, Nandin, se tenant à l'entrée, émet un rayonnement insupportable (SP72.21-22). Le couple s'absorbe alors dans la pratique de l'union en prenant leur forme suprême, eux, les deux origines du monde entier, Pārvatī et Bhuvaneśvara, eux deux à l'éclat intense s'emploient longuement dans la conception d'un fils ²⁴⁸.

Au sujet cette union, Sanatkumāra confie, dans une sorte d'aparté, à Vyāsa : « Pour moi ou pour Brahmā, cette union du dieu des dieux, Śulin, à Devī est indicible, le seigneur suprême étant le créateur de Brahmā et de tous mes semblables (SP72.24). Cependant, la description de cette union doit nécessairement être énoncée dans un texte sacré (*āgama*) telle qu'elle a été, c'est pourquoi je te la dirai, ô Vyāsa, [car] tu es mon cher élève! (SP72.25) » ²⁴⁹.

yathā me dehajaḥ putro bhavitā govṛṣadhvaja |
tvaddhīryas tvatprabhāvaś ca sarvadevanamaskṛtaḥ |
tathā kuru mahādeva yadi te priyatā mayi || 12

247. SP72.14-16 :

evaṃ bhavatu deveśe vijñaptiṃ saphalām imām |
kariṣyāmi tadeśāni putras te sa bhaved yathā || 14
śreṣṭhaḥ sarvasureśānām mahāyogabalānviṭaḥ |
kṛtsnaṃ jagad idaṃ yasya vaśe sthāsyati bhāmīni || 15
gacchatyā tattapaḥ kartuṃ varaḥ pūrvam api tvayā |
prārthito hy eṣa putrārthaṃ tenāvaśyaṃ dadāni te || 16

248. SP72.23 :

yogayuktau tadā devau parām mūrtiṃ samāsthītau |
kṛtsnasya jagato yonī pārvatībhuvaneśvarau |
tasthātuḥ sucīraṃ kālaṃ tanayārthaṃ mahādīyutī || 23

249. SP72.24-25 :

sa na śakyo mayā vaktuṃ brahmaṇā vā mahāmune |

Les deux dieux s'installent dans une pratique d'union (*yogasamdhānam* SP72.26a) durant mille années divines (SP72.26). Des présages terrifiants et effrayants apparaissent (SP72.27-28). La terre effrayée cherche refuge auprès de Viṣṇu pour la prospérité (*śubhahetor* SP72.29b). Viṣṇu réunit les dieux (SP72.31). Bṛhaspati s'inquiète de ces mauvais présages qui font suite aux mille ans d'union du couple pour avoir un enfant (SP72.32-33). Il propose de louer Śiva pour qu'aucun fils ne naisse du corps de la déesse (SP72.34). Vaivasvata (Yama) pense qu'il n'y a pas lieu de s'inquiéter et qu'Indra ou lui-même seront capables de mettre à mort ce fils s'il est mal intentionné à leur égard (SP72.35-38). À ces propos, Viṣṇu rappelle la toute-puissance de Śiva et que tout dépend de lui, y compris la mort, et propose de propitier Śiva afin d'obtenir la faveur promise lors du *svayaṃvara*²⁵⁰. Ils demanderont qu'aucun fils ne naisse du corps de la déesse (SP72.39-46). Il rappelle que Śiva ne peut créer un fils hostile envers eux, qui sont ses premiers fils et que le dieu ne peut être vu ni par l'ascèse, ni par la connaissance, mais qu'il ne peut l'être que par une dévotion extrême (SP72.47-48). Ils partent pour le mont Vindhya et envoient Agni comme messenger (SP72.49-57).

Arrivé devant la demeure du couple divin, Agni trouve Nandin qui en garde l'entrée. Il décide de le propitier et de lui rendre hommage afin d'obtenir une faveur, lui qui agit pour le bien-être des dieux (SP72.58-66). Nandīśvara lui accorde un vœu. Agni demande à être introduit (SP72.67-69). Nandin lui répond qu'il ne pourra voir le dieu qui est entré en union avec la déesse, mais il le laisse s'introduire et ressortir subrepticement (SP72.70-71).

Caché dans une pierre d'une colonne, Agni loue le couple divin en esprit (SP72.72-73). Śiva, ayant perçu cet hommage, avec l'accord de la déesse, décide d'accorder une faveur à Agni ; ce dernier demande au dieu d'aller voir les dieux qui se tiennent à l'extérieur et désirent le voir (SP72.74-78). Śiva accepte et sort (SP72.79-82). Les dieux lui rendent hommage et réclament la faveur donnée lors du *svayaṃvara* (SP72.83-89). Ils demandent alors que l'union avec la déesse, qui a pour but la conception d'un fils et qui dure depuis mille ans, cesse (SP72.90). La vue des mauvais présages et de la terre mal en point les a troublés. Ils souhaitent qu'il y ait un fils de cette union, mais qu'il ne naisse pas du corps de la déesse (SP72.91-92). Śiva accepte mais rétorque que le *tejas* retenu doit trouver un réceptacle (SP72.93-94). Les dieux restent muets (SP72.95). Agni propose au dieu de verser son *tejas* en lui. Une fois que Śiva l'a totalement déversé en Agni, il lui offre une faveur (SP72.96-98). Agni sollicite le vœu suivant (SP72.99-101) :

saṃyogo yo bhaved devyā devadevasya śūlinah |
brahmaṇo madvidhānāṃ ca sraṣṭāsau paramēśvaraḥ || 24
avaśyaṃ tv āgamo vācyaṃ yathāvṛttaṃ mayā śrutam |
ato vakṣyāmi te vyāsa priyaḥ śiṣyaś ca me bhavān ||25

250. Cela a été narré en SP14.25-28, voir aussi p.370.

Je souhaiterais que ce fils [issu] de toi soit connu sous mon nom ; que je sois exempt de toute malédiction ; que je puisse te contempler constamment, que j'endure cela en échange du bonheur ²⁵¹ et que je l'émette, ô Śaṃkara. Que je reste pur et immaculé, bien que je me nourrisse de tout, que les dieux et les sacrifices soient établis en moi, ô Śūladhṛk ! Que je sois le seigneur des êtres (Bhūteśvara), et que je sois aussi Paśupati, que je sois ton corps, ta manifestation et toi en tant que refuge! ²⁵²

Śiva accepte et s'en retourne auprès de Devī (SP72.102-103), qui, irritée, lui demande où il était parti si vite et la raison si importante pour laquelle il

251. Ma traduction s'écarte de la synopsis donnée par BISSCHOP and YOKOCHI (2018) et du sens donné à *sukhena* aussi bien par STAIGER (2017) que par KROPMAN. BISSCHOP and YOKOCHI (2018) comprennent *sukhena* comme un instrumental de moyen « avec facilité ». Cependant, le sens du verbe *dhṛ-* varie énormément selon le substantif avec lequel il est employé comme le signale APTE (2006), p.866 : « The senses of this root may be variously modified according to the noun with which it is connected ». Il fait suivre cette remarque de nombreux exemples. Parmi eux, on apprend que le causatif du verbe *dhṛ-* prend un sens particulier avec l'instrumental avec le substantif *tulayā* « to hold in a balance ». Cet emploi suggère que l'instrumental sert avec ce verbe à l'expression du prix, de l'enjeu, de l'échange ou de la garantie du serment. Cet usage de l'instrumental en ce sens est décrit par RENO (1975), paragraphe 219 p.292. En appliquant ce sens à l'instrumental *sukhena*, on comprend qu'Agni accepte de porter le *tejas* en contrepartie du bonheur des dieux, en échange du bonheur. Il se porte volontaire pour satisfaire la demande des dieux et celle de Śiva. Cette traduction est cohérente avec ce qui a été précédemment narré. En effet, le texte a mentionné que les dieux s'adressaient à Agni en lui demandant de les sauver (SP72.53) et il a été répété à plusieurs reprises qu'Agni n'agissait que pour le bien-être des dieux (SP72.53, 66 et 69). Agni se présente donc comme un agent du bonheur des dieux. Elle est aussi cohérente avec la promesse offerte à la déesse : le fils doit faire le bonheur des mondes (*lokānāṃ sukhakṛc* SP55.33d) (voir note 238, p.414). Plus loin dans ce même chapitre, le *tejas* est qualifié de suprême, à la vue insupportable, brillant comme le feu de la fin d'un *yuga* (SP72.134-135). Ce choix est donc justifié du point de vue de la cohérence interne. J'ajouterai que cette traduction est également cohérente du point de vue de la cohérence externe : aucune version de la naissance de Skanda ne donne un exemple dans lequel le port du *tejas* de Śiva se fait avec facilité. En revanche, toutes les versions présentent Skanda comme celui qui libère les dieux de l'oppression, celui qui fait le bonheur des dieux, y compris celle du SP. Ces éléments font partie des contraintes narratives inaliénables du récit. Ensuite, cette compréhension – le *tejas* se porte avec facilité – irait en outre à l'encontre du message de glorification de Śiva : comment le *tejas* du dieu suprême serait-il supporté par un seul dieu ? L'ensemble de ces arguments – la cohérence interne, externe, dogmatique – me semble justifier la proposition d'une autre traduction.

252. SP72.99-101 :

iccheyam enaṃ putraṃ te mama nāmnā prakīrtitam |
śāpasyāham agamyaḥ syāṃ paśyeyaṃ tvāṃ ca nityasāḥ |
dhārayeyaṃ sukhenaitat utsṛjeyaṃ ca śaṃkara || 99
sarvabhakṣo 'py alepaḥ syāṃ pāpaṃ na ca bhaven mama |
mayi devās ca yajñās ca pratiṣṭhāṃ yāntu śūladhṛk || 100
ahaṃ bhūteśvaraś ca syāṃ ahaṃ paśupatiś ca ha |
ahaṃ tava tanuḥ syāṃ ca tvanmūrtir tvadupāśrayaḥ || 101

était sorti (SP72.104). Śiva rétorque qu'il est sorti pour voir les dieux qui étaient pleins de dévotion et en grande souffrance (*suduḥkhita-*) (SP72.105). Elle demande alors comment il a su qu'ils étaient dehors effrayés (SP72.106). Śiva lui explique que celui à qui, avec la permission de la déesse elle-même, il a accordé une grâce était Agni envoyé par les dieux (SP72.107). Pārvatī devient furieuse contre Nandin qui a laissé entrer Agni et, de rage, elle lance contre lui le lotus qui ornait son oreille avec l'intention de le tuer (SP72.108-109). Śiva stoppe le lotus et lui ordonne de devenir propice (SP72.110-111). Umā se ressaisit et dit « Hélàs, mon enfant, quel grand malheur a été commis sous l'emprise de ma colère ! Par miracle, Nandin, le grand chef des *Gaṇapa*, n'a pas été tué » (SP72.112). Elle ordonne, à son tour, au lotus de devenir propice et il devient l'étang Bhadrotpala (SP72.113-115). Quiconque s'y baigne, est libéré de ses péchés ; le don fait en ce lieu ou le rite célébré pour les ancêtres ici sont indestructibles ; celui qui meurt ici, atteint le monde de Nandīśvara (SP72.116).

La déesse s'enquiert ensuite de ce que les dieux ont demandé (SP72.117). Śiva rapporte les propos des dieux et leur demande qu'un fils naisse de leur union, mais que ce ne soit pas un fils utérin (SP72.118-121). Il lui dit qu'il a déversé son *tejas* en Agni et qu'elle aura un fils puissant avec six têtes et douze yeux (SP72.122). La déesse maudit alors les immortels : « Puisqu'un fils né de mon corps n'est pas désiré par ces êtres au vil *ātman*, alors que les dieux n'obtiennent pas de fils de leur épouse. De même, la terre sera complètement stupéfiée, ses sens étant affectés par ma malédiction, elle aura plusieurs époux et n'aura désormais plus aucun fils » (SP72.123-124).

Sanatkumāra précise alors qu'à cet endroit du pic doré du mont Vin-dhya, l'excellente Girijā est nommée Kaiṭabhā, la favorable qui accorde de multiples dons (SP72.125).

Suite à cette malédiction, les Sura accompagnés d'Agni deviennent ex-sangués, faibles et empreints de honte (SP72.127). Nandin informe Śiva que les dieux sont là. Śiva les autorise à entrer (SP72.128) et ces derniers lui disent (SP72.129-130) :

Nous ne sommes pas capables de porter ton *tejas*, ô Tribhuvaneśvara, sauve-nous, ô Suralokeśa, afin que cette fièvre nous quitte !
L'*asura* Andhaka, en outre, se livre ardemment à une ascèse qui va en s'intensifiant et de cela, nous avons peur aussi, ô très grand seigneur ! ²⁵³

Le dieu leur répond de ne pas avoir peur, il tuera pour eux cet Andhaka,

253. SP72.129-130 :

tejo na śaknumaḥ soḍhum idaṃ tribhuvaneśvara |
trāhi naḥ suralokeśa yathā syāma gatajvarāḥ || 129
andhakaś cāsuro 'tyarthaṃ tapyate duścaraṃ tapaḥ |
bhayaṃ ca naś tato deva drśyate sumahadvibho || 130

courageux et excellent fils d'Hiraṇyākṣa (SP72.131). Ils doivent se rendre dans la forêt très étendue qui se trouve au milieu du mont Meru que l'on nomme Śaravara (SP72.132). À cet endroit, ils devront se fendre le ventre et le *tejas* suprême et brillant de Śiva en sortira (SP72.133). Sur ces paroles du dieu, les dieux partent pour le mont Meru et sa favorable roseraie Śaradhāna (SP72.134). Ils s'y fendent. Alors Agni et le *tejas* sortent d'eux²⁵⁴, *tejas* ayant l'apparence du feu de la fin d'un *yuga*, dont la vue est très difficile à supporter même pour les dieux (SP72.134-135). Le mont Meru devient aussitôt splendide et ravissant : le suprême *tejas* a tout transformé en or, y compris les fentes des ventres des dieux (SP72.136-137). Du ciel, des roulements de tambours prodigieux résonnent, des pluies de fleurs tombent et des hommages d'êtres invisibles se font entendre (SP72.138). Les dieux se rendent alors auprès de Śiva pour lui narrer ces prodiges (SP72.139). Après avoir entendu cette excellente nouvelle des dieux unis dans la joie, Devī, comblée, le cœur réjoui, après avoir appris qu'un fils était né, elle qui exauce les désirs des dieux, elle la mère de cette union, elle l'ordonnatrice, est satisfaite, elle dont les pieds de lotus sont honorés par les sages et les dieux (SP72.140).

8.6.2 L'inclusion de SP72 au plan initial des auteurs ?

Bien que l'apparition du désir de fils de la déesse arrive de manière abrupte et sans préambule au vers SP34.12, il fait toute l'originalité du SP. En effet, parmi les différentes versions de la naissance de Skanda, le SP est le seul à présenter celle-ci comme le fruit du désir de la déesse²⁵⁵. De même, le changement de carnation de la déesse n'apparaît pas dans la littérature antérieure²⁵⁶ et se présente comme une spécificité du SP²⁵⁷. Pour ces rai-

254. Ma traduction s'écarte de la synopsis proposée par BISSCHOP and YOKOCHI (2018), p.54 : « Hearing this speech, the gods bow their head to Bhava and proceed to Meru and the splendid Saradhāna. Splitting their and Agni's [bellies], the seed comes forth, resembling the fire at the end of a yuga, impossible to look at even by the gods. ». Note 129, p.54, BISSCHOP and YOKOCHI (2018) pointent l'incertitude du texte à cet endroit : « The text is uncertain : an object of *bhittvā* is missing. One would expect a word similar to *kukṣi* in meaning in place of *agneś ca*. ». La traduction proposée sera discutée en 8.6.2, p.423, en particulier à partir de la page 430, ainsi que dans la note 275, p.431.

255. Voir BISSCHOP and YOKOCHI (2018), p.7 :

The *Skandapurāṇa* differs from other accounts, such as Kālidāsa's *Kumārasambhava* in particular, in that the story of the birth of Skanda does not start from the gods' request to Śiva for a son to conquer Tāraka, but from Pārvatī's expression of desire for a son of her own.

256. YOKOCHI (2013b), p.80 : « The motif of Pārvatī changing her complexion does not appear in any literature older than the *Skandapurāṇa*, to the best of this author's knowledge ».

257. Cela a été démontré par YOKOCHI (2013b), p.83 : « Therefore, the two motifs, Pārvatī's complexion change and Kauśikī-Vindhyavāsini's birth, are very likely to have been invented jointly in order to associate Kauśikī-Vindhyavāsini with Pārvatī and, conse-

sons, l'ascèse de la déesse narrée à partir du chapitre SP34 semble être un récit originellement conçu par les auteurs du SP. La fonction narrative de cet épisode s'est précisée au fil des études : YOKOCHI (2013b) a mis en avant qu'il permet d'intégrer le mythe de Vindhyavāsīnī à la mythologie śivaïte²⁵⁸ ; BAKKER et al. (2014) soulignent qu'il est une articulation du texte vers l'intrigue qui organise la composition de l'œuvre toute entière : la naissance de Skanda²⁵⁹ ; BISSCHOP and YOKOCHI (2018) pointent la connexion existant entre le cycle de Vindhyavāsīnī et celui de Skanda et désignent même le désir de fils de la déesse comme le fil rouge de la narration du SP²⁶⁰. La connexion existant entre ces deux cycles pourrait également expliquer la localisation de l'union du dieu et de la déesse sur le mont Vindhya au chapitre SP72, ce qui est, là encore, une des spécificités du SP²⁶¹. Par conséquent, la présence du double motif de l'ascèse – la carnation claire et le fils – dès le chapitre SP34 et les liens qui unissent le cycle de Vindhyavāsīnī et celui de Skanda invitent à considérer que les auteurs ont conçus ces deux cycles de manière simultanée.

Cependant, la double narration de la naissance de Skanda au chapitre SP72 et au chapitre SP163 et l'apparente incohérence de ces deux récits ont remis en cause le statut originel du chapitre SP72. Étant donné que ce chapitre (SP72) appartiendrait selon la lecture allégorique proposée au déroulement de cette quatrième phase de l'observance de la déesse, son appartenance ou non au plan initial des auteurs du SP, pourrait déterminer

quently, integrate Vindhyavāsīnī myth into Śaiva myths ».

258. Voir note précédente.

259. Voir BAKKER et al. (2014), p.8 :

Although the immediate cause of Pārvatī's tapas is her desire for a fair complexion, the second boon is crucial within the overall scheme of the text in that it articulates the plot of the Purāṇa, viz. the birth of Skanda. The introduction of the Vindhyavāsīnī Cycle thus serves two purposes : it introduces the myth of Kauśikī Vindhyavāsīnī, the dark goddess who is created from Pārvatī's sloughed-off dark skin, and it articulates the plot relating to Skanda, which organizes the composition of the text.

260. Voir BISSCHOP and YOKOCHI (2018), p.7 :

As Yokochi has shown (SP III, 22-24), obtaining a son was one of the two goals of her *tapas*, along with gaining a fair complexion, as recounted in the Vindhyavāsīnī cycle; it connects the Skanda cycle with the Vindhyavāsīnī cycle. It should also be observed that in the previous chapter the boon of being able to slay demons was granted to Viṣṇu, which would be incompatible with a birth story in which Skanda's existence is needed to slay the demon Tāraka. It is Pārvatī's own desire for a son that is the guiding principle of the narrative.

261. Voir BISSCHOP and YOKOCHI (2018), p.8 :

This location for the couple's union is unique too; it is probably connected with the earlier Vindhyavāsīnī cycle of the text.

si l'explicitation des cinq phases de l'observance faisait partie de l'intention initiale des auteurs lors de la composition du SP. Par conséquent, il me faut discuter cette possibilité de compatibilité ou incompatibilité des deux récits de naissances de Skanda, récits qui, par le contenu, renvoie directement à l'*intentio operis* visible dans son titre : *Skandapurāṇa*.

Les incohérences des deux récits de naissance de Skanda

Les hypothèses, qui ont été émises au sujet du chapitre SP72, supposent que tout ou partie de ce chapitre serait un ajout postérieur et n'appartiendrait pas au plan narratif initial des auteurs. La première remise en doute de l'originalité du chapitre SP72 a été avancée par KROPMAN, qui suggère que la fin du chapitre SP72 aurait été modifiée dans une phase de rédaction plus tardive pour insérer le cycle d'Andhaka. Selon elle, la portion de texte s'étendant de la fin du chapitre SP72 jusqu'au chapitre SP162 n'appartiendrait pas au plan narratif initial des auteurs du SP. Cette hypothèse semble soutenue par BISSCHOP and YOKOCHI (2018)²⁶², qui notent la transition assez artificielle du cycle de Skanda en SP72 vers le cycle d'Andhaka en SP73. STAIGER (2017), quant à lui, tient une autre position. Pour lui, les chapitres SP163-165 sont les chapitres initialement composés pour narrer la naissance de Skanda et aucune partie du chapitre SP72 n'appartiendrait au plan initial des auteurs. Ensuite, deux scénarios seraient possibles : soit lors d'une phase postérieure de rédaction du texte, le chapitre SP72 tout entier aurait été ajouté au SP sans se soucier des contradictions que cette version entretient avec le chapitre SP163, puis lors d'une autre phase de rédaction encore plus tardive, le cycle d'Andhaka aurait été inséré et la fin du chapitre SP72 modifiée ; soit, le chapitre SP72 et le cycle d'Andhaka auraient, tous deux, été insérés en même temps²⁶³.

262. BISSCHOP and YOKOCHI (2018) semblent donner caution à cette hypothèse en raison du fait que l'insertion du cycle d'Andhaka paraît artificielle et forcée. Voir BISSCHOP and YOKOCHI (2018), p.9 :

There is strong additional support for the hypothesis that there is a major insertion of text here, for it is precisely at this point that the Andhaka cycle artificially interferes with the Skanda cycle. In SP 72.130 the gods, out of the blue, tell Deva that the Asura Andhaka is performing excessive tapas and that it makes them afraid. Deva promises them that he will slay the son of Hiraṇyākṣa. There is no connection whatsoever between the gods' pregnancy at this moment and the slaying of Andhaka; the introduction of Andhaka makes a forced impression.

263. STAIGER (2017), p.78 :

Kropman, as the only one who seriously tried to make sense of the unsmooth transition from SP 72 to SP 163, explains this inconsistency with the incorporation of the Andhaka cycle, which starts in SP 73. She argues that the authors of the presumably later Andhaka cycle modified the end of SP 72 to smooth out the transition from SP 72 to SP 73, but in doing so sacrificed

Le statut original de SP72 est donc largement remis en cause en raison de plusieurs supposées incohérences entre les chapitres SP72 et SP163, et au sein du chapitre SP72 lui-même. Je donne ici une synthèse de ces incohérences présentées de façon éparsée dans les différentes argumentations en relation avec ce sujet :

1. L'incohérence du nombre de porteurs de semence

- en SP72.97 et en SP163.1 et 5, Agni semble à être l'unique réceptacle de l'intégralité du *tejas* de Śiva.
- en SP72.127 et 129, les dieux deviennent enceints du *tejas* de Śiva et sont incapables d'en supporter l'énergie.

2. l'incohérence de la facilité à porter la semence

- en SP72.99, Agni est censé porter la semence avec facilité (selon la compréhension du texte de BISSCHOP and YOKOCHI (2018) et de STAIGER (2017), voir note 251, p.421.).
- en SP72.127 et 129, les dieux (et Agni) sont incapables de supporter l'énergie de Śiva.
- en SP163.5, on apprend qu'incapable de porter le *tejas* de Śiva, Agni sollicite l'aide de la déesse Gaṅgā et lui transfère.

the consistency of the Skanda story. Leaving out this last part would make the story perfectly logical. I disagree with Kropman's view, because besides the fact that the redactors of the Andhaka cycle could have incorporated elements pointing to the Andhaka story without necessarily bringing in new elements that change the Skanda story in such an invasive manner, there is another inconsistency between SP 72 and SP 163 aside from the emitting of the semen by Agni. When Agni takes the semen from Śiva, he is granted the boon that he will be able to carry and emit the semen with ease (SP 72.99). But in SP 163 the semen causes Agni pain, burning him so much so that he asks Gaṅgā to carry it instead. It appears to me highly unlikely that the same author is responsible for such conflicting story elements. Anyway, SP 72 is quite contradictory in itself, for Agni also suffers from the burden of the semen there. Agni also resorts to yoga after having organised the meeting between Śiva and the gods, but is right back when the gods need a receptacle for Śiva's semen as if he has never left. The cursing of the earth is only comprehensible in the context of her role as receptacle for the semen in the *Rāmāyaṇa*, an aspect omitted in the *Skandapurāṇa*. In comparison, SP 163-165 is much more coherent than SP 72, it also does not refer back in any way to the events in SP 72. For all these reasons I argue that SP 163-165 was composed earlier than SP 72. In a later redaction, SP 72 was added to the existing material. The account was probably created mostly based on the account in the *Rāmāyaṇa*, and was simply inserted as a whole without much regard to the contradictions it created when combined with SP 163-165 (which were based on the very different *Mahābhārata* accounts). At an even later redaction stage the Andhaka cycle was inserted and with it the end of SP 72 was modified but only with regard to the inclusion of Andhaka. Another possibility is that the SP 72 was inserted together with the Andhaka cycle, possibly with the intention of giving the account a certain importance by positioning it within the Skanda story.

3. L'incohérence temporelle et géographique

- en SP72.132-134, sur ordre de Śiva, les dieux se rendent à Śaravara ou Śaradhāna sur le mont Meru. En ce lieu, les dieux (et Agni)²⁶⁴ se coupent le ventre pour en faire sortir le *tejas*, qui a l'apparence du feu de la fin d'un *yuga* (SP72.135) ; le mont entier devient doré. Des prodiges apparaissent ou se font entendre (pluie de fleurs, louanges désincarnées...). Les dieux retournent auprès de Śiva et lui racontent ce qui s'est passé (SP72.139). En SP72.140, la déesse restée sur le mont Vindhya apprend la naissance d'un fils.
- en SP163.5, Agni déverse le *tejas* en la déesse Gaṅgā par le pouvoir du yoga, elle est aussi incapable de le porter. En SP163.14, exténuée, elle dépose la semence dans une roseraie (*śarastambha*-). Skanda apparaît (SP163.15) et est allaité par les Kṛttikā (SP163.17). Puis, d'une simple flèche décochée, il brise le plus haut sommet de la montagne terrifiant les habitants du lieu (SP163.20-22). À cette nouvelle, Indra envoie les mères pour le tuer (SP163.23-24), mais comme elles prennent refuge en Skanda, Indra arrive en personne accompagné des dieux pour tuer Skanda (SP163.25). Il échoue, reconnaît la supériorité de Skanda et lui propose de devenir le commandant des armées de dieux (SP163.45). Skanda décline l'offre et rétorque qu'il n'est qu'au service de Śiva (SP163.48). Apprenant cela, Śiva accompagné de Pārvatī arrive sur le pic Śveta pour voir son fils (SP163.49).

4. L'incohérence narrative

- en SP72.134-135, le *tejas* de Śiva sort des dieux. En SP72.140, un fils est né de ce *tejas*.
- en SP163.1-5, Agni porte toujours en lui le *tejas* de Śiva et le transfère à Gaṅgā. Celle-ci le dépose dans une roseraie et Skanda naît.
- lorsque les dieux enceints demandent à Śiva de les libérer de leur fièvre, ils évoquent, sans préambule aucun, leur peur d'Andhaka et sollicitent d'être aussi sauvés d'elle (SP72.129-130). Skanda intervient dans le cycle d'Andhaka dans les chapitres SP109-110, mais c'est Śiva qui vainc Andhaka (SP150-156).

Peut-on résoudre ces incohérences ? Sont-elles justifiées ? Empêchent-elles de considérer le chapitre SP72, en tout ou partie, comme appartenant au plan initial de composition des auteurs du SP ? Est-il possible que les chapitres SP72 et SP163 fassent tous deux partie du plan originel ou la présence de l'un exclut-elle obligatoirement l'originalité de l'autre ?

²⁶⁴. Je mets cette suggestion entre parenthèses, car c'est celle que reflète la synopsis de BISSCHOP and YOKOCHI (2018), p.54. Je discuterai cette compréhension du texte que je ne partage pas.

Résoudre les incohérences entre SP72 et SP163

La première incohérence viendrait du nombre de porteurs du *tejas* de Śiva. Les vers SP72.97 et SP163.1 suggèrent que seul Agni porte la semence dans son intégralité, ce qui semble faire de la grossesse des dieux un épisode ajouté et incohérent. Pourtant, certains détails du chapitre SP72 doivent être pris en compte pour résoudre ce problème. Une fois qu'il a déversé sa semence en Agni, Śiva lui offre une faveur. Agni, dans les vers SP72.99-101, choisit, entre autres choses, que les dieux et les sacrifices soient établis en lui, qu'ils atteignent la consécration en lui²⁶⁵. Le locatif utilisé donne l'idée que les dieux sont contenus en Agni, ou du moins qu'ils en partagent la nature et qu'ils lui doivent leur subsistance. Dans les vers SP72.121-122, Śiva annonce à la déesse que les dieux voulaient qu'un fils naisse mais pas de son giron, qu'il a, pour cette raison, déversé sa semence en Agni et qu'elle aura un fils à six têtes et douze yeux. La déesse maudit alors les dieux : ils ne pourront avoir de fils de leurs épouses (SP72.123). Si les dieux deviennent enceints immédiatement après, c'est en raison, et du vœu d'Agni, et de la malédiction de la déesse. Étant établis en Agni et dépendants de lui, si Agni porte la semence, les dieux la portent aussi. Ne pouvant déverser leurs semences, les dieux sont contraints de porter celle de Śiva (reçue intégralement par Agni), d'être enceints et de ne pas avoir de fils, tandis qu'Agni pourra émettre la semence et que le fils obtenu sera connu aussi sous son nom.

La deuxième incohérence serait une contradiction entre le cours du récit (aussi bien dans le chapitre SP72 que dans le chapitre SP163) et la faveur obtenue de Śiva par Agni : ce dernier demanderait de porter la semence « avec facilité » (*sukhena*) au vers SP72.99 et en souffrirait au vers SP72.127²⁶⁶ et au vers SP163.5²⁶⁷. Il me semble que cette incohérence n'en est pas une, mais résulte de la signification donnée au terme *sukhena* au vers SP72.99. Agni s'exprime ainsi :

265. La demande *mayi devās ca yajñās ca pratiṣṭhām yāntu* (SP72.100cd) peut se comprendre de plusieurs façons : que les dieux et les sacrifices trouvent la stabilité en moi, qu'ils soient établis en moi, qu'ils trouvent un soutien en moi, qu'ils atteignent la consécration en moi.

266. Les dieux et Agni deviennent, suite à la malédiction de la déesse, exsangues, faibles, enceints et empreints de honte (SP72.127). Ce motif de la maternité des dieux est une des originalités du récit de la naissance de Skanda dans le SP. Voir BISSCHOP and YOKOCHI (2018), p.8 : « Finally, the remarkable motif of the pregnancy of the gods is a rare feature, not found in any of the early epic accounts. ».

267. Cette incohérence a été pointée par STAIGER (2017), p.78 :

[...] there is another inconsistency between SP 72 and SP 163 aside from the emitting of the semen by Agni. When Agni takes the semen from Śiva, he is granted the boon that he will be able to carry and emit the semen with ease (SP 72.99). But in SP 163 the semen causes Agni pain, burning him so much so that he asks Gaṅgā to carry it instead. It appears to me highly unlikely that the same author is responsible for such conflicting story elements.

La synopsis de BISSCHOP and YOKOCHI (2018)²⁶⁸ et les propos de STAIGER (2017) suggèrent de comprendre *sukhena* comme un instrumental de moyen : « que je porte cela et que je l'émette avec facilité ». Cependant, le causatif du verbe *dhṛ-* possède un sens particulier lorsqu'il est employé avec un instrumental et exprime alors la notion d'échange, de prix, de garantie du serment²⁶⁹. M'appuyant sur cet emploi, je suggère de traduire la demande d'Agni de la façon suivante :

Que j'endure cela en échange du bonheur et que je l'émette, ô Śaṃkara !

Cette traduction entre en parfaite cohérence avec l'ensemble du texte. En premier lieu, elle supprime l'incohérence avec la difficulté du port de la semence par Agni en SP72 et en SP163. Or cette difficulté est inhérente à tous les récits de naissance de Skanda et est, de fait, une contrainte narrative inaliénable : le *tejas* de Śiva, divinité suprême, est évidemment insupportable pour toute autre divinité. Ensuite, elle justifie qu'Agni se présente aux vers SP72.53, 66 et 69 comme celui qui agit pour le bien-être des dieux. Agni est l'agent du bonheur des dieux dans ces vers, mais aussi de façon conventionnelle, Agni est le feu du sacrifice, celui qui nourrit les dieux. Cette nouvelle traduction explicite également le sens des *pāda* SP72.100cd : si Agni porte la semence pour le bonheur des dieux, ceux-ci trouveront effectivement leur consécration et leur stabilité en Agni. En se faisant « mère porteuse » de la semence de Śiva en lieu et place de la déesse, Agni réalise le vœu des dieux qu'il n'y ait pas de fils issu du corps de la déesse et réaliser la promesse de Brahmā offerte à la déesse selon laquelle le fils fera le bonheur des mondes²⁷⁰.

268. La synopsis proposée donne le sens suivant : « that he may bear and release the seed with ease » (BISSCHOP and YOKOCHI (2018), p.51).

269. Pour les références justifiant cet emploi de l'instrumental, voir note 251, p.421.

270. Sur la promesse de Skanda comme le bonheur des mondes, voir SP55.33d note 238, p.414. Le mythe de Skanda, dans toutes ces versions, a pour dénouement la victoire de ce dernier sur Tāraka, démon oppresseur des dieux. Ainsi Agni porte, inéluctablement, la semence pour le bonheur final des dieux.

Dans une lecture *pāsupata* du mythe, la naissance *ayoniḥ* de Skanda pourrait également répondre à une exigence dogmatique : en effet, selon la doctrine *pāsupata*, Śiva est cause universelle. Par conséquent, la déesse ne peut être la génitrice de Skanda. Elle est elle-même une émanation du dieu. En refusant de donner un fils utérin à la déesse et de faire d'elle une cause indépendante, le récit se trouve être conforme au fondement du dogme *pāsupata*.

La grossesse des dieux pourrait également participer à la glorification de la suprématie de Śiva et à son explication. Selon les PS, les dieux sont contenus en Śiva, divinité suprême. De fait, chaque dieu individuellement est une portion réduite de Śiva universel. Le *tejas* de Śiva est par conséquent infiniment supérieur aux dieux, même tous réunis. Les dieux dépendent pour leur survie d'Agni, feu du sacrifice. Lorsque ce dernier reçoit le *tejas*, il ne peut le supporter, et encore moins, les dieux qui dépendent de lui et sont une part infime de Śiva. Le malaise des dieux enceints ne fait que représenter leur infériorité face à l'universalité de Śiva. Ce dernier est à ce point suprême, que même tous réunis les dieux ne sont pas capables de contenir Śiva qui est tout.

Dès lors, lire *sukhena* de façon littérale, c'est-à-dire ne pas prendre en compte l'emploi particulier de l'instrumental avec le causatif du verbe *dhṛ-*, revient à proposer une traduction qui va à l'encontre de la cohérence interne du SP en plusieurs lieux du chapitre SP72, au sein du chapitre SP163 mais aussi avec des propos tenus dans le chapitre SP55 ; cela va également à l'encontre de la cohérence dogmatique du SP qui présente Śiva comme le dieu suprême ; cela s'oppose enfin aux contraintes narratives inaliénables. Il me semble que lorsqu'autant d'indicateurs pointent une traduction littérale incohérente et que se présente un deuxième choix de traduction résolvant ces problèmes et autorisé par les dictionnaires, le choix de cette seconde traduction paraît justifié, ou pour le moins, raisonnable. Même si ce deuxième choix de traduction peut être rejeté, il est néanmoins possible. De fait, ce seul *sukhena* ne peut suffire pour désigner ce passage comme un ajout postérieur.

La troisième incohérence consisterait en une contradiction temporelle, voire géographique²⁷¹ : comment est-il possible qu'Agni porte encore la semence de Śiva au chapitre SP163, alors qu'au chapitre SP72, il l'a déjà émise ? Comment les dieux et Agni peuvent-ils émettre cette semence sur le mont Meru au chapitre SP72, alors que Skanda soumet Indra au chapitre SP163 sur le mont Śveta ? Comment Skanda peut-il intervenir dans le cycle d'Andhaka, si sa naissance n'a lieu qu'au chapitre SP163 ?

La précédente analyse des procédés narratifs jouant sur la temporalité²⁷² a montré le goût des auteurs pour ce type de procédés qu'ils maîtrisent parfaitement. Le chapitre SP163 participe à ce type de procédé et est tout simplement une analepse complétive²⁷³ du chapitre SP72.

271. L'incohérence temporelle a été soulignée par STAIGER (2017), p.78 :

The most obvious problem is that Agni, having become pregnant (together with all the other gods) by Śiva's semen, splits his belly and emits it again at the end of SP 72 on Śiva's advice, while SP 163 begins with Agni still carrying the semen.

Elle a également été pointée par BISSCHOP and YOKOCHI (2018), p.9 :

In what follows, Agni continues to carry the seed, while, according to SP72.135, the gods should have already given birth at Śaravara. Instead, SPBh 163.5-7 narrates that Agni is not able to bear the seed, and that he beseeches Gaṅgā to carry it for him. She receives the seed from Agni, becomes pregnant with it, and gives birth to the six-faced Skanda (SPBh 163.8-15). The two accounts of Skanda's birth are logically inconsistent. How can we account for this? The answer may well lie in the process of redaction, for there are strong indications that a large part of text was inserted here, in between the end of SP 72 and the start of SPBh 163. If one were to leave out the final part, where the gods return to Deva in a pregnant state (SP 72.127-140), the storyline continued in SPBh 163 would follow much more naturally.

272. Pour une présentation de ces procédés dans les douze premiers chapitres du SP, voir l'annexe J, p.824. Confronter ensuite cet ordre avec la remise en ordre chronologique proposée en annexe I, p.821.

273. Pour une définition de la notion d'analepse complétive, voir note 25, p.320.

En effet, si l'on reprend le récit tel qu'il est donné au chapitre SP72, il est tout à fait possible de voir que le chapitre SP163 explicite l'elliptique et laconique passage de l'émission du *tejas* qui devient un fils. D'ailleurs, l'incipit du chapitre SP163 invite à ce retour en arrière comme point de départ narratif pour ensuite aller plus loin dans le récit, et ce, par la question posée par Vyāsa : qu'a fait Vahni après avoir reçu la semence de Śiva ?²⁷⁴ Le récit donné au chapitre SP72 suggère la naissance de Skanda, sans en donner le détail, ce qui permet de concevoir les événements narrés au chapitre SP163 entre les vers SP72.134 et SP72.135. En effet, le récit du chapitre SP72 procède comme suit :

Śiva a déversé sa semence en Agni au vers SP72.97. En contrepartie, Agni a reçu une grâce qui implique que les dieux et leur bonheur dépendent de lui, qu'il sera exempt de malédiction et qu'il sera capable d'émettre le *tejas* (SP72.99-101). Ensuite, Śiva revient auprès de Pārvatī, qui, apprenant qu'elle ne portera pas l'enfant, maudit les dieux (SP72.103-126). Suite à cette malédiction, les dieux, avec Agni, deviennent enceints, souffrent de l'énergie du *tejas* de Śiva et demandent son aide (SP72.127-128). Śiva conseille aux dieux de se rendre à Śaravara ou Śaradhāna et de s'y ouvrir le ventre (SP72.132-133). Les dieux s'exécutent, vont sur le mont Meru à Śaradhāna et s'ouvrent le ventre. Agni, ayant obtenu la grâce d'émettre la semence, n'a pas besoin de s'ouvrir et sort des dieux en même temps que le *tejas*²⁷⁵.

274. SP163.1-3 :

śārvaṇ tejaḥ samādāya vahniḥ kiṃ kṛtavāṃs tadā |
kathaṃ skandaḥ samutpannaḥ kasmīn sthāne mahādyutiḥ || 1
senāpatye kathaṃ cāsāvabhiṣiktaḥ surottamaiḥ |
kimartham abhiṣiktaś ca kasmīn deśe 'pi vā prabho || 2
tārakaś ca kathaṃ tena nīhato raṇamūrdhani |
etat icchāmy ahaṃ vettuṃ tvatprasādān mahāmune || 3

275. Contrairement à ce que laisse penser les propos de STAIGER (2017), p.78 (voir note 271, p.430), le texte ne dit pas qu'Agni s'ouvre le ventre. Le texte de SP72.135ab est mal assuré. Selon l'édition qui reporte la leçon du manuscrit R, le sort d'Agni est dissocié de celui des dieux et invite à voir un dénouement différent pour Agni et pour les dieux :

yatra teṣāṃ tadā bhittvā tejo 'gneś ca vyanīṣkramat |

Là où, après avoir fendu [les dieux], le *tejas* sortit des dieux, et aussi d'Agni.

Cette dissociation respecte la cohérence du texte et la grâce reçue de Śiva. Si l'on considère la leçon du manuscrit S3, il propose deux sujets *tejo 'gneś ca* pour un verbe au singulier posant un problème d'accord. Or cet accord au singulier est une émendation qui n'est attestée dans aucun manuscrit, S2 et S3 proposent *vyanīṣkramaṃ*, où l'*anusvāra* peut être une notation fautive de la nasale, troisième personne du pluriel de l'imparfait. Si Agni est le seul capable d'émettre le *tejas*, qu'il l'a absorbé dans son entier et que les dieux deviennent enceints suite à la malédiction de la déesse, il est, en outre, logique que le *tejas* et son réceptacle initial, Agni, sortent tous deux des dieux. La description de la grossesse des dieux laisse d'ailleurs entendre que les dieux portent en eux Agni et le *tejas*

Pour autant, le *tejas* n'est pas encore émis, il est simplement sorti des dieux en la personne d'Agni. Dès lors, le chapitre SP163 peut narrer ce qui se passe à ce moment-là : il commence sa narration par le fait qu'Agni ne supporte pas le *tejas*. Ensuite, Agni le transmet par la magie du yoga (SP163.1-8) à la déesse Gaṅgā, elle aussi incapable d'endurer sa puissance (SP163.9-13). Elle le dépose au milieu des roseaux (SP163.14). Là naît un enfant à six têtes et douze yeux à la splendeur de dix millions de soleil (SP163.15). Ce moment du récit est également narré dans les vers SP72.134-136 :

Là, lorsque le *tejas* sort, il a l'apparence du feu de la fin d'un *yuga* et transforme tout en or (SP72.134-136). Plusieurs prodiges ont lieu (pluies de fleurs, roulements de tambours, voix célestes).

L'écho que fait l'expression *sūryakoṭisamadyutiḥ* (SP163.15d) avec celle employée en SP72.135 *yugāntānalasaṃkāśam* aide à voir ces deux récits comme la narration d'un même événement.

Ensuite, Viśvāmitra avec l'aide d'Agni procède au rite de naissance de l'enfant (SP163.16), information omise dans le chapitre SP72. Une fois cela fait, Agni accompagné des dieux s'en va :

Les dieux retournent auprès du dieu pour tout lui raconter (SP72.137-139). Le chapitre se clôt par la succincte annonce de la naissance d'un fils à la déesse.

Ainsi les seize premiers vers du chapitre SP163 peuvent tout à fait se concevoir comme une analepse expliquant ce que les dieux ont raconté à Śiva à leur retour : la naissance d'un fils à la splendeur insupportable, ce qu'expriment les vers SP72.135 et SP163.15, et ayant six têtes et douze yeux (SP163.15), comme l'a prophétisé Śiva au vers SP72.122. L'incohérence temporelle n'existe pas à partir du moment où l'on comprend que le *tejas* contenu en Agni sort des ventres des dieux et qu'Agni l'émet ensuite en Gaṅgā.

D'un point de vue géographique, les deux récits coïncident également :

(SP72.127) :

*athājagmuḥ surāḥ sarve sārḍhaṃ tatra havirbhujā |
vivarṇāḥ kaśmalopetāḥ saḡarbhā lajjayānvitāḥ || 127*

Alors tous les Sura devinrent à partir de cela [c'est-à-dire suite à la malédiction prononcée par la déesse en SP72.123-124] avec Havirbhujā (ceints d'Agni), exsangues, devenus impurs, avec un fœtus (enceints), empreints de honte.

Ce vers traduit la réalisation de la malédiction de la déesse prononcée au vers SP72.123 : la désignation des dieux comme des êtres pusillanimes (*durātmabhiḥ* SP72.123d) les rend impurs (*kaśmalopetāḥ*) et leur fait perdre leur lustre (*vivarṇāḥ*). Le parallélisme de construction de l'expression *saḡarbhā* et *sārḍhaṃ havirbhujā*, que j'ai maladroitement tenté de rendre en français par un balancement ceints / enceints, peut laisser entrevoir que suite à l'impossibilité d'avoir un fils de leurs épouses et à l'impossibilité de la déesse de porter le *tejas*, ils portent en eux, et le *tejas*, et Agni. Le vers SP72.135 pourrait alors être traduit de la sorte : « après [les] avoir fendu, le *tejas* et Agni sortirent d'eux ». En ce cas, Agni reste le seul capable d'émettre le *tejas*, ce qu'il fera par la magie du yoga au vers SP163.8.

- SP72.134 : les dieux partent pour le mont Meru et son lieu nommé Śaradhāna ou Śaravara.
- SP72.135 : Agni et le *tejas* contenu en lui sortent à cet endroit.
- SP163.1-15 : Agni transfère le *tejas* à Gaṅgā, qui le dépose à son tour dans une roseraie. Cette précision correspond au nom Śaradhāna ou Śaravara, qui évoquent, tous deux, des roseaux. La semence donne naissance à un fils.
- SP72.136-138 : le lieu de naissance et le mont tout entier où il se trouve deviennent d'or. Un souffle parfumé, des pluies de fleurs, des roulements de tambours et des voix célestes se produisent à la naissance de l'enfant.
- SP163.16 : l'enfant reçoit le rite de naissance de Viśvāmitra.
- SP72.139 : les dieux, certainement en compagnie d'Agni, quittent le lieu et retournent sur le mont Vindhya pour raconter ce qui s'est produit.
- SP72.140 : la déesse apprend sur le mont Vindhya qu'un fils est né à Śaradhāna ou Śaravara.
- SP163.17-22 : ces vers narrent l'enfance de Skanda, dont le lieu initial semble être Śaradhāna ou Śaravara, où l'enfant est trouvé et allaité par les Kṛttikā. Ensuite, Skanda fait montre de sa force prodigieuse en brisant un pic, dont le nom n'est pas mentionné²⁷⁶, mais semble être le mont Śveta.
- SP163.23-48 : Indra, accompagné des dieux, arrive du ciel pour défaire Skanda, qui se précipite sur eux. Puis, comprenant sa puissance, Indra renonce à son orgueil et propose à Skanda de devenir le chef de l'armée des dieux. Ce dernier refuse et se dit uniquement aux ordres de Śiva.
- SP163.49-50 : Śiva accompagné de son épouse arrive sur le plus haut pic du mont Śveta, puis ils sont rejoints par Agni, Svāhā, Gaṅgā et les Kṛttikā.

Lorsqu'on intègre l'analepse complétive narrée aux vers SP163.1-16 dans le cours du récit développé dans les vers SP72.134-140, aucun problème d'ordre géographique ne se pose : les dieux partent du mont Vindhya pour aller au mont Meru, puis reviennent au mont Vindhya. Śiva et Pārvatī sont absents du lieu de naissance dans les deux récits. En revanche, les vers SP163.49-50 précisent que Śiva et son épouse arrivent sur le mont Śveta. Il y a donc eu un déplacement entre la naissance dans les roseaux au vers SP163.14 et ce passage.

²⁷⁶. Dans la version du Mbh, Skanda fait choir le mont Krauñca, partie du mont Śveta, d'une de ses flèches (Mbh3.214.310-33) et brise le mont Śveta de sa lance (Mbh3.214.34-35).

L'enfance de Skanda permet de résoudre la possible difficulté à faire du mont Meru et du mont Śveta le même lieu. Sans indication de lieu pour les événements narrés dans les vers SP163.17-22, il est possible d'imaginer que ces événements ne se passent pas immédiatement après la naissance, qu'il y a une ellipse narrative et qu'ils ont donc lieu plus tard. En effet, ce passage relate des événements consensuels qui ont lieu, dans toutes les versions, avant la consécration de Skanda. Ils font partie des événements connus de son enfance et n'ont pas spécifiquement lieu juste après la naissance. D'ailleurs, au vers SP163.50, Gaṅgā et les Kṛttikā arrivent sur ce mont Śveta, alors qu'elles toutes sont précédemment présentes sur le mont Meru à Śaradhāna. Cette précision implique qu'il y a eu un déplacement entre la naissance et cette démonstration de puissance de Skanda, appuyant l'idée que les auteurs ont conçu, entre ces deux événements, une ellipse narrative. L'arrivée de Śiva et son épouse au vers SP163.49 sur le mont Śveta et leur précédente absence lors de la naissance de Skanda au début du chapitre SP163 entrent en parfaite cohérence avec le récit du chapitre SP72. Par conséquent, il n'existe aucune incohérence temporelle ou géographique entre les chapitres SP72 et SP163. Les premiers vers, SP163.1-16, peuvent être lus comme une analepse complétive de ce qui se produit entre les vers SP72.133 et 134, sans qu'il y ait de contradiction fondamentale entre les deux récits de naissance de Skanda, tandis que les vers SP163.17-22 ouvrent la possibilité d'une ellipse narrative entre l'enfance de Skanda et sa consécration comme chef de l'armée des dieux.

Les auteurs du SP ont bien créé une toute nouvelle version du mythe comportant de nombreuses originalités²⁷⁷, tout en s'appuyant sur les différentes versions de la naissance de Skanda. Mais ces deux récits peuvent avoir été composés lors du processus initial de composition du SP, et ne sont pas nécessairement le fruit de révision(s) successive(s).

Néanmoins reste à résoudre la possible incohérence narrative entre le cycle d'Andhaka et la naissance de Skanda au chapitre SP163 : comment Skanda peut-il intervenir dans le cycle d'Andhaka s'il naît seulement au chapitre SP163. Cette apparente incohérence est déjà en partie résolue par l'analyse des vers SP163.1-16 comme une analepse complétive. Les vers SP163.17-22 incluent, en outre, une ellipse narrative lors de laquelle Skanda est né, mais n'est pas encore consacré chef de l'armée des dieux. La durée de cette ellipse peut inclure la résolution complète du cycle d'Andhaka, lors duquel Skanda intervient (SP109-110). Si l'on considère que l'intégralité du chapitre SP72 appartient au plan initial de la composition des auteurs du SP, cela signifie que le cycle d'Andhaka faisait lui aussi partie intégrante de celui-ci. BISSCHOP and YOKOCHI (2018) jugent l'introduction du cycle d'Andhaka artificielle et un peu forcée²⁷⁸. Ce jugement provient du fait que les dieux

277. BISSCHOP and YOKOCHI (2018), p.8-9 : « The *Skandapurāṇa* thus makes a major intervention in the narrative tradition of the birth of Skanda ».

278. BISSCHOP and YOKOCHI (2018), p.9 : « [...] it is precisely at this point [SP72.130]

sollicitent d'être sauvés par Śiva de deux malheurs qui n'ont aucun lien entre eux²⁷⁹ : la fièvre provoquée par le *tejas* et la peur d'Andhaka. Le fièvre se justifie par le contexte du chapitre SP72. En revanche, la peur d'Andhaka surgit sans préambule aucun. Je concède que la mention d'Andhaka puisse paraître abrupte, pourtant l'absence de transition et la juxtaposition de deux demandes ont déjà été un procédé utilisé par les auteurs du SP pour introduire le cycle de Skanda au vers SP34.12. En effet, sans raison préalable, la déesse donne brusquement un second motif à son ascèse : avoir un fils. Dans le cas du vers SP34.12, il est paru évident que ce second motif était nécessaire à la suite de la narration²⁸⁰. Il est aussi possible de considérer que le second malheur dont les dieux doivent être sauvés soit, lui aussi, indispensable à la poursuite de la narration du SP qui inclut dans son plan de composition le cycle d'Andhaka. Par conséquent, bien que la transition entre le cycle de Skanda et celui d'Andhaka puisse paraître maladroite, elle peut être envisagée comme originale²⁸¹.

D'un point de vue narratif, si le cycle d'Andhaka appartient au plan original de composition, il s'insère parfaitement en ce lieu. En effet, comme le remarquent BISSCHOP and YOKOCHI (2018)²⁸², dans le chapitre SP71, Viṣṇu a reçu la grâce d'être un tueur de démons. Cette grâce a deux conséquences pour le développement narratif des cycles de Skanda et d'Andhaka : pour le premier, elle implique que la naissance de Skanda ne peut être réclamée par les dieux pour tuer le démon Tāraka, comme cela est le cas dans les autres récits de naissance de Skanda ; pour le second, elle nécessite l'obtention de la grâce de Śiva pour vaincre Andhaka, puisque, si les auteurs avaient déjà conçu la naissance d'Andhaka telle qu'elle se lit dans le chapitre SP73, celui-ci n'est pas un démon, mais une émanation de Śiva en personne et ne

that the Andhaka cycle artificially interferes with the Skanda cycle », et plus loin, « There is no connection whatsoever between the gods' pregnancy at this moment and the slaying of Andhaka ; the introduction of Andhaka makes a forced impression. »

279. Dans une lecture exégétique des mythes, il serait possible de voir cette oppression comme l'obscurité dans laquelle les dieux sont plongés suite à leur ignorance et d'analyser le cycle d'Andhaka comme une étape de l'initiation des dieux.

280. YOKOCHI (2013b), p.83, a montré que les deux motifs de l'ascèse de la déesse ont été conçus conjointement :

Therefore, the two motifs, Pārvatī's complexion change and Kauśikī-Vindhyaśinī's birth, are very likely to have been invented jointly in order to associate Kauśikī-Vindhyaśinī with Pārvatī and, consequently, integrate Vindhyaśinī myth into Śaiva myths.

281. La présence de la naissance d'Andhaka dans les Anukramaṇikā (présence soulignée par BISSCHOP and YOKOCHI (2018), note 139 p.58) ne peut, à elle seule, être un argument d'originalité du cycle, mais renforce l'idée qu'au moment de la composition de celles-ci, la narration du cycle d'Andhaka était pour le moins un projet.

282. Voir BISSCHOP and YOKOCHI (2018), p.7 : « It should also be observed that in the previous chapter the boon of being able to slay demons was granted to Viṣṇu, which would be incompatible with a birth story in which Skanda's existence is needed to slay the demon Tāraka »

peut être vaincu ni par Viṣṇu, ni par Skanda : Śiva est le seul à pouvoir le soumettre. Quant à l'intervention de Skanda dans le cycle d'Andhaka, elle n'est pas anachronique, mais intervient simplement avant sa consécration en tant que chef de l'armée des dieux²⁸³. Elle doit se produire dans l'ellipse narrative impliquée par l'enfance de Skanda aux vers SP163.17-22.

Le détail des bénéfices obtenus par Agni aux vers SP72.99-101, l'attribution d'une autre traduction à *sukhena* au vers SP72.99, la relecture des *pāda* SP72.135ab à la lumière de l'apparat critique ont conduit à comprendre que lors de la grossesse des dieux, ces derniers sont certainement enceints du *tejas* de Śiva et de son réceptacle, Agni. Dès lors, lorsqu'ils s'ouvrent le ventre, ce sont à la fois Agni et le *tejas* qui en sortent, rendant possible la coexistence des deux récits de naissance de Skanda. Par ailleurs, ces deux ne contiennent en leur sein aucune contradiction fondamentale, ni sur le plan spatio-temporel, ni sur le plan narratif. Les vers SP163.1-16 sont une analepse complétive des événements qui se sont produits entre les vers SP72.134 et SP72.135, tandis que le récit de l'enfance de Skanda aux vers SP163.17-22 suggère une ellipse narrative dans laquelle peut s'insérer le cycle d'Andhaka. Dans ce dernier, Skanda intervient, mais n'a pas encore obtenu le statut de chef de l'armée des dieux. L'insertion du cycle d'Andhaka au vers SP72.130 n'est pas plus maladroite que celle du désir de fils de la déesse au vers SP34.12. Par conséquent, je suggère de considérer ces maladresses, non pas comme la marque de révisions postérieures du texte, mais simplement comme les signes d'articulations de l'intrigue narrative qui agencent en un tout cohérent un réseau de mythes aussi bien śivaïtes que viṣṇuïtes, complété de récits originaux. Sans être forcément postérieures, elles peuvent être le résultat de l'imbrication de tous ces éléments mythiques d'origine diverse et incluant de fortes contraintes narratives en un tout cohérent, ce qui, plutôt que soulever la suspicion, devrait forcer l'admiration.

Ainsi, même si les points articulatoires peuvent révéler un lieu de réécritures, cela n'est pas forcément le cas en ce qui concerne le chapitre SP72, et cela dans sa totalité. Sans revendiquer une appartenance du chapitre SP72 et du cycle d'Andhaka à un noyau initial du SP de toute façon perdu, j'ai simplement tenté de démontrer qu'une autre analyse de ces passages pouvait être faite prenant en compte non seulement la cohérence interne du chapitre SP72, celle du SP dans son ensemble, ainsi que sa cohérence dogmatique et les contraintes narratives inaliénables. Celle-ci rétablit la cohérence du

283. Dans ces deux chapitres, Skanda n'apparaît nullement comme le chef de l'armée des dieux, mais simplement comme un être extrêmement puissant entouré de *gaṇapa*. Cette intervention de Skanda est, elle aussi, essentielle dans le développement narratif, puisque, sans elle, Viṣṇu n'aurait pas quitté son corps de Varāha (SP110) et n'aurait pas obtenu de Śiva la promesse d'être initié au *pāśupatavrata*. Ces deux événements impliquent une inclusion initiale du cycle d'Andhaka au plan narratif du SP comprenant également l'apparition de Skanda avant celle d'Andhaka.

chapitre SP72 avec le reste du SP et montre que ce récit est compatible avec la seconde narration de la naissance de Skanda qui sera faite au chapitre SP163. Cette cohérence et cette compatibilité seront sans doute confortées dans une lecture allégorique des chapitres SP34 à SP72 comme la réalisation de la quatrième étape de l’observance de la déesse. Avant de dégager les éléments textuels qui, dans ces chapitres, pourraient mettre en scène la quatrième étape de l’observance, je rappellerai d’abord les fondamentaux de cette quatrième étape, tels qu’ils sont exposés dans les PS et le commentaire de Kauṇḍinya.

8.6.3 Les fondamentaux de la quatrième étape selon les prescriptions des PS et leur PABh

La quatrième étape de l’observance a déjà fait l’objet d’une possible explicitation partielle dans le SP au travers des mythes de Śakti et de Nandin²⁸⁴. Afin de rendre l’analyse qui suivra plus fluide, je rappellerai tout d’abord les grandes lignes directrices de cette nouvelle phase²⁸⁵.

Le passage de la troisième à la quatrième étape est marqué, d’abord, par un changement de lieu. Là où le *sūtra* PS5.9 exigeait d’habiter une maison vide ou une grotte, le *sūtra* PS5.30 (*śmaśānavāsi*) suggère de résider dans un champ de crémation. Le commentaire de Kauṇḍinya explicite cette prescription en précisant que le lieu choisi pour cette étape peut être un lieu ouvert ou le pied d’un arbre²⁸⁶. Si les PS exigent comme lieu le champ crématoire, c’est parce que la quatrième étape implique, comme la deuxième, la réprobation de la société, ce que la fréquentation des champs crématoires suppose. L’aspirant doit en ce lieu se sustenter de toute nourriture disponible sans en avoir fait l’aumône (PS5.32 *yathālabdhopajīvakaḥ*). Ainsi le mode de subsistance diffère de la troisième étape. Comme pour l’ensemble de l’observance, l’aspirant ne doit pas révéler la vraie nature des actes qu’il accomplit (PS4.2) et son mode de purification ne doit pas transparaître dans ses propos (PS4.3). Son comportement doit paraître insensé (*unmattavad*) aux yeux de la société (PS4.6). Le bien qu’il acquerra par cette étape le sera par la ruse (PS4.12) et le blâme ou le mépris subi n’en sera pas un (PS4.13). Dans la même logique que les étapes précédentes, l’aspirant doit renoncer à sa fierté, en abandonnant sa position sociale (PS4.9). L’aspirant acquerra le mérite en lui-même (PS5.31 *dharmātmā*). Il atteindra l’union avec Rudra (PS5.33 *labhate rudrasāyujyam*) : cette union (*sāyujya*), précise Kauṇḍinya, a pour nature un contact direct (*saṃyoga*) avec le dieu, union connue comme

284. Sur l’explicitation de la quatrième étape par le mythe de Śakti, voir 7.1.4, p.219. Sur les éléments de la quatrième étape dans le mythe de Nandin, voir 7.2.3, p.243.

285. Pour un panorama succinct des cinq étapes, se reporter à 5.1.1, p.146.

286. Pour le texte et les références, se reporter à la note 25, p.220.

la perfection du yoga²⁸⁷. Le moyen d'atteindre cette perfection du yoga²⁸⁸ consiste à se souvenir de Rudra sans interruption (PS5.34 *sadā rudram anus-maret*) et à se couper de la cause de tous les défauts (PS5.35 *chittvā doṣānām hetujālasya mūlam*). L'aspirant doit combattre durant cette étape l'inconstance²⁸⁹, et ce, au moyen de la pensée (PS5.36 *buddhyā*).

8.6.4 La quatrième étape : atteindre la perfection du yoga

Lors de la précédente étape, la déesse avait atteint la maîtrise de ses sens et s'était parfaitement unie au dieu. Grâce à cela, elle avait pu intervenir dans l'initiation des dieux qui deviennent par le bain de cendres des aspirants pāśupata. Au chapitre SP34, Śiva semble l'inviter à poursuivre l'observance entamée.

Les motifs avancés pour pratiquer l'ascèse

En l'appelant Kṛṣṇā « la noire », Śiva signifie à la déesse qu'elle n'est pas encore parfaitement purifiée et qu'elle ne s'est pas encore coupée de la cause des défauts comme l'exige le *sūtra* PS5.35. Comprenant cela, la déesse demande à Śiva l'autorisation de pratiquer l'ascèse. La décision de pratiquer l'ascèse résulte de l'invitation de Śiva. Or le commentaire de Kauṇḍinya du *sūtra* PS5.36 spécifie que la coupe de la racine des défauts doit se faire par la pensée, ce qui signifie par la connaissance reçue, le *dharma*, le souvenir du dieu et l'incitation du dieu²⁹⁰. La déesse veut accomplir cette ascèse sur

287. SASTRI (1940), p.131, traduction HARA (1966), p.430 :

sākṣād rudreṇa saha saṃyogaḥ sāyujyam | bhāvagrahaṇam ātmeśvarābhyām anyatra pratiśedhārtham | yogasya saṃyaktvaṃ sāyujyam iti yogaparyāyo 'vagamyate | dharmātmavacanād atigatyānantyavad ity arthaḥ |

CONJUNCTION is direct contact with Rudra. The abstract suffix has been used to exclude [the possibility of contact] between any objects other than the individual soul and the Lord. "Conjunction" is the perfection of union (yoga), and thus it is understood as synonymous with union. From the scriptural reference to "filled with merit", it [conjunction] is like the transcendent goal and the endlessness [mentioned above].

288. Dans les vers que Kauṇḍinya cite pour établir le récapitulatif des gains, des impuretés, des moyens et des lieux des cinq étapes, le gain de cette étape est simplement désigné par le mot yoga (voir SASTRI (1940), ligne 7 p.131).

289. Cette impureté à combattre (*sthīter alābdha-*) est mentionnée dans le récapitulatif des cinq étapes donné par SASTRI (1940), p.131.

290. SASTRI (1940), lignes 21-22, p.137, traduction HARA (1966), p.444-445 :

tayā dharmasmṛticodanādisahitayā vidyāgrhītayā buddhyā chedyam sthā-pyam cetyarthaḥ |

By means of this organ of judgement as accompanied by merit, mindfulness [of God] and the propulsion [of God] etc., and as assisted by learning, one should cut off [the mind from the faults] and fix [it upon Rudra].

incitation du dieu, ascèse lors de laquelle son esprit sera tout entier dans la pensée de Śiva.

La déesse prétend vouloir faire cette ascèse pour deux raisons :

- obtenir une carnation claire, ce qui pourrait symboliser la purification totale
- devenir mère d'un fils

Ce second motif résulte d'une part de la contrainte narrative du SP qui doit, selon le titre de l'œuvre et selon la grâce de Śiva offerte à Brahmā au vers SP9.16, narrer la conception d'un fils de Śiva. Le premier « avoir une carnation claire » peut résulter, comme l'interprète YOKOCHI, de la volonté des auteurs d'introduire le mythe de Kauśikī dans le śivaïsme. Ces deux motifs peuvent aussi s'interpréter comme le résultat de la mise en place des conditions nécessaires à la réalisation de la quatrième phase : la déesse veut obtenir la purification totale, la coupe de tous les défauts, le seul état qui puisse permettre l'union permanente. Symboliquement, devenir resplendissante (*gaurī*) est un motif parfaitement approprié à son intention. Seulement pour que cela se fasse selon les exigences dogmatiques, cette acquisition doit se faire en cachant son observance et par la ruse (PS4.2). En arguant qu'elle désire avoir un fils, la déesse permet certes la réalisation de la grâce et poursuit le principe narratif du SP : la naissance d'un fils de Śiva. Mais, elle produit également un leurre destiné à cacher sa véritable observance : elle désire ici atteindre la perfection du yoga, afin d'accéder au statut souhaité dans les anneaux de la spirale narrative de sa naissance.

En effet, cet épisode va permettre le déploiement des anneaux de la spirale narrative mise en place dans les chapitres SP4 à SP12²⁹¹. Dans cette spirale, le vœu de la déesse est exprimé au niveau zéro (SP10.2-3), au niveau +1 (SP10.24) et est sous-entendu au niveau +2 (SP11.38), niveau actuel de la narration : la déesse souhaite devenir l'épouse dharmique de Tryambaka, consciente, unie, pieuse et vertueuse²⁹². Dans une lecture pāśupata, l'acquisition de ce statut implique l'accomplissement total de l'observance pāśupata.

Outre la réalisation de l'intrigue narrative et la conformité aux exigences dogmatiques pāśupata, ce double motif sert également l'introduction du cycle de Vindhyaśinī au sein de la mythologie śivaïte, comme l'a très justement démontré YOKOCHI (2013b)²⁹³, introduction qui donne au SP son

291. Pour une vue synoptique de ces anneaux, se reporter à l'annexe K, p.835. Pour la démonstration portant sur la mise en place de ces anneaux, voir 8.1.4, p.323.

292. L'intrigue narrative repose sur ce souhait, dont la réalisation ne consiste pas en un simple mariage. La déesse atteindra ce statut au vers SP162.108. Le fait qu'elle n'exprime pas ce vœu en SP11.38, peut aussi être interprété comme l'application de l'exigence doctrinale contenue dans le *sūtra* PS4.2.

293. Voir notamment YOKOCHI (2013b), p.83 :

Therefore, the two motifs, Pārvatī's complexion change and Kauśikī-Vindhyaśinī's birth, are very likely to have been invented jointly in order

aspect d'œuvre syncrétique²⁹⁴. YOKOCHI (2013b) souligne, d'ailleurs, que le désir de fils, bien qu'il apparaisse de manière abrupte, est original²⁹⁵ et que, dans la suite du récit, la déesse ne mentionne plus que ce désir comme motif de son ascèse²⁹⁶. Ces deux faits pourraient indiquer que le désir de fils est le motif clamé aux yeux de tous, le vrai motif pour les non-initiés, mais il s'agirait d'un motif fallacieux donné par la déesse dont le vrai but est d'obtenir la purification totale. Ainsi, comment pourrait-on expliquer que la déesse, alors qu'elle a reçu de Brahmā la promesse d'un fils non utérin (*ayoniya*-SP55.33) et a été satisfaite de cette faveur, réclame de Śiva un fils utérin au début du chapitre SP72 ? Elle continuerait en fait à cacher sa véritable observance pour en obtenir le fruit par la ruse. Elle duperait alors les dieux qui croient qu'elle souhaite réellement porter un fils de Śiva, mais aussi le lecteur non initié. Le titre même de l'œuvre toute entière pourrait participer à cette falsification du but réel du récit : l'ensemble de l'intrigue narrative repose sur le motif du désir d'un fils de Śiva, annoncé au vers SP9.16, mais ce désir semble le prétexte pour exposer un tout autre contenu, le système sotériologique *pāsupata*.

Le lieu d'ascèse en accord avec le commentaire de PS5.35

Une fois l'autorisation de Śiva obtenue, la déesse débute son ascèse. Le lieu de celle-ci n'est pas un champ crématoire, mais, comme cela a déjà été dit, cette localisation recouvre, selon le commentaire de Kauṇḍinya, une dimension symbolique²⁹⁷ : il doit s'agir d'un lieu ouvert ou du pied d'un arbre.

to associate Kauśikī-Vindhyaśinī with Pārvatī and, consequently, integrate Vindhyaśinī myth into Śaiva myths.

294. On notera au passage que l'inclusion de la déesse guerrière passe par une soumission de celle-ci à la supériorité de la déesse Pārvatī, émanation de Śiva. Si le symbolisme de la naissance de Kauśikī est bien la séparation de toutes les causes des fautes pour Pārvatī, alors il n'est pas surprenant que ce soit la déesse guerrière qui accomplisse les basses œuvres et tue les démons. La déesse Pārvatī est ainsi nullement impliquée dans ces forfaits et ne commet pas d'actes de violence, comme le recommande la doctrine *pāsupata*. Kauśikī s'intègre au courant *pāsupata*, mais dans un statut inférieur à celui de Gaurī. Le syncrétisme du SP ne remet pas en cause sa revendication sectaire.

295. YOKOCHI (2013b), p.47, souligne l'incongruité de l'ajout du deuxième motif :

In SP 34.11-12cd, Pārvatī told Śiva that her heart was broken whenever he called her Dark Lady (Kṛṣṇā) and asked him to grant her an excellent fair complexion. Subsequently, in 12ef, she wished that she may bear a son, which sounds abrupt on the surface since there is nothing foreshadowing this wish.

Mais, elle démontre, p.48, que la cohérence du texte invite à considérer la demande de fils comme originale.

296. YOKOCHI (2013b), p.47 :

Elsewhere, obtaining a son is mentioned twice as the object of her tapas, although obtaining a fair complexion is never mentioned.

297. Voir note 25, p.220.

Le pic pour lequel part la déesse lui permet de s'adonner à la réalisation de son ascèse selon les prescriptions des PS et leur PABh. En effet, si l'on lit le commentaire du *sūtra* PS5.35 de Kauṇḍinya, on sera frappé par le parallélisme existant entre les exemples qu'il utilise pour illustrer les défauts engendrés par les objets des sens et la description du pic, lieu d'ascèse de la déesse.

Ainsi, Kauṇḍinya, dans son commentaire du *sūtra* PS5.35 qui exige de couper la racine du réseau des causes qui produisent tous les défauts, explique que l'une des causes des défauts réside dans les objets des sens. Quel que soit le plaisir que procure un sens, il a généré une faute envers les êtres vivants : dans la douce musique du luth résonne le bruit de la hache qui a coupé le bois dont l'instrument est fait, dans la douceur de la soie bruissent les vers à soie tués, dans l'émerveillement ressenti face à une porte en bois d'*aśoka* sculptée et ornée d'ivoire est rendu éclatant l'abattage d'un arbre et d'un éléphant, dans les parfums et dans le goût des mets préparés exhalent les meurtres d'animaux²⁹⁸.

La description du lieu d'ascèse de la déesse (SP34.18-39) présente réunis tous ces objets des sens : ce pic est emplis des mélodies des chants de toutes sortes d'oiseaux, habité par des animaux sauvages, orné d'arbres magiques qui produisent toutes sortes d'objets des sens agréables ; en ce lieu, les cinq sens se trouvent satisfaits sans qu'aucune faute ne soit commise par celui qui en profite. Le lieu d'ascèse de la déesse est donc le lieu idéal pour se couper de la racine de toutes les causes, puisque la satisfaction de quelque organe des sens en ce lieu n'engendre aucune faute. Ce pic représente le paradis *pāśupata*, où l'on jouit de tout à souhait sans conséquence.

On notera, à ce sujet, qu'en ce point du récit est introduit le mythe d'Upamanyu, dont le sujet n'est autre que l'obtention d'un accès de nourriture ne dépendant d'aucune source. Ce mythe révèle que ce souhait irréalisable – toute chose obtenue l'est obligatoirement au détriment d'une autre – n'est envisageable que par la grâce de Śiva, qui, en offrant la fin des souffrances, garantit un accès illimité à la satisfaction de tous les désirs. La nouveauté doctrinale du SP, le lieu paradisiaque, sert bien l'explicitation du dogme qui démontre que tout plaisir des sens est source de souffrances et que le bonheur ne peut s'obtenir qu'en se coupant des organes des sens.

Le pic paradisiaque où se rend la déesse lui permet, en outre, de se nourrir de tout ce qu'elle trouve sans commettre de faute comme le recommande le *sūtra* PS5.32. La garde des lieux par des *gaṇādhyaḥṣa* (SP34.44-48) assure à la déesse la possibilité de s'adonner pleinement à l'activité prescrite dans le *sūtra* PS5.34 : se souvenir de Rudra sans aucune interruption. La description de l'ascèse, qui comprend la posture, la succession de jeûnes successifs, le fait de devenir semblable à un morceau de bois, une motte de terre ou une pierre, et ce, durant une longue durée, appartient, quant à elle, à la traduction sur

298. Voir SASTRI (1940), p.136-137, traduction HARA (1966), p.440-445.

le plan mythologique de l'ascèse pāsupata. On la retrouve en tout ou partie dans les mythes de Nandin, Upamanyu, Sukeśa et Kāṣṭhakūṭa. Cependant, on notera que le dépôt des bijoux de la déesse narré en SP34.49-50 et en SP69.57-65 met en scène une prescription des PS, le *sūtra* PS4.9 qui impose à l'aspirant d'abandonner sa caste et sa vie de chef de famille. Par ce biais, elle abandonne aussi tous ses biens matériels, source de souffrances et de fautes.

L'obtention des faveurs de Brahmā

L'ascèse de la déesse porte ses fruits, puisque Brahmā vient auprès d'elle pour lui accorder ce qu'elle souhaite. On pourrait s'étonner que la déesse accepte une faveur de Brahmā et qu'elle ne réclame pas la grâce de Śiva en personne, comme le fait Upamanyu dans le chapitre SP34. Ce frein est anticipé en dépeignant l'accueil réservé à Brahmā par les *gaṇādhyakṣa* qui gardent le pic. Brahmā est autorisé par Śiva à accorder les faveurs à la déesse. S'il le fait, c'est suite à la sollicitation des dieux qui craignent que la puissance de l'ascèse de la déesse n'enflamme le monde. Comme Śiva a promis au vers SP9.16 qu'il sera toujours bienveillant envers les dieux et qu'il y aura un fils de lui, c'est tout naturellement qu'il envoie Brahmā satisfaire les vœux de la déesse. Si la déesse les accepte, c'est aussi parce que ces vœux cachent le gain véritable recherché par cette ascèse, gain qu'elle obtiendra de Śiva en personne. Outre l'exécution de la grâce de Śiva accordée aux dieux au vers SP9.16, l'acceptation des faveurs de Brahmā correspond aussi au déploiement des anneaux de la spirale narrative.

Au niveau zéro du cycle de Devī (SP9.20)²⁹⁹, Śiva enjoint la déesse issue de son *tejas* de pratiquer l'ascèse pour obtenir un vœu de Brahmā. La déesse accomplit une première fois cette ascèse au chapitre SP10, afin de devenir l'épouse de Tryambaka. Brahmā l'invite à abandonner son corps. Lorsqu'elle le fait, la déesse est décrite comme une suprême *yoginī* (SP10.4-6). Au niveau +1, la déesse devenue Satī, abandonne une seconde fois son corps pour renaître en fille de Himavat et émet alors le vœu de devenir l'épouse dharmaïque de Tryambaka, consciente, unie, pieuse et vertueuse (SP10.24). Une fois née en fille de Himavat au niveau +2, temps de la narration du SP, la déesse commence une ascèse qui bouleverse le cours du monde. Brahmā intervient pour la stopper et lui offre en échange une faveur (SP11.35-38). Sa réponse est alors laconique : Brahmā sait ce qu'elle désire obtenir (SP11.38).

Ces différents anneaux déploient un schème qui crée un horizon d'attente. Le niveau zéro contient quatre phases : ascèse, vœu, faveur de Brahmā, abandon du corps. Les niveaux +1 et +2 reproduisent ensemble ces phases dans un ordre différent :

Niveau 0 : ascèse, vœu, faveur de Brahmā, abandon du corps

299. Pour une vue synoptique des anneaux de la spirale narrative de l'apparition de la déesse, se reporter à l'annexe K, p.835

Niveau +1 : abandon du corps, vœu

Niveau +2 : ascèse, faveur de Brahmā

La déesse en pratiquant à nouveau l'ascèse au chapitre SP34 débute un nouveau schème : on y attend le vœu, la faveur de Brahmā et l'abandon du corps. Le vœu sollicité est, cette fois, multiple (une faveur pour le tigre Somanandin³⁰⁰, une carnation claire, un fils). Comme on l'a vu, il peut aussi être un leurre pour cacher le véritable objet de l'ascèse. Les faveurs que la déesse obtient de Brahmā génèrent l'abandon du corps. Elles permettent aussi la bonne réalisation de l'étape.

Fils et carnation claire, deux motifs indissociables

En effet, c'est la promesse de l'obtention du fils qui provoque le changement de carnation, les deux faveurs sont donc indissociables³⁰¹. La narration de la métamorphose de la déesse n'est pas anodine (SP58) : la déesse respicendit et perd sa peau noire, après s'être immergée dans un étang de lait, qui est né de sa lactation spontanée, elle-même fruit de la joie d'avoir obtenu la promesse d'un fils. De cette manière, le véritable bien, atteindre la perfection du yoga par la coupe de la racine de tous les défauts, est acquis par la ruse, comme le prescrit le *sūtra* PS4.12.

L'obtention d'une carnation claire met en scène l'abandon du corps par une transfiguration de la déesse. Elle réalise ce que décrit le *sūtra* PS5.31 (*dharmātma*)³⁰² : la déesse a acquis le mérite en elle-même, c'est pour cette raison que c'est son écorce ou sa peau qui se détache d'elle. Cette image de mue de la déesse n'est pas sans évoquer les propos de Kauṇḍinya, lorsqu'il décrit l'état acquis lors de l'atteinte du yoga : lorsque l'esprit se dissocie des objets des sens, il n'a alors plus d'intention de mérite ou de démerite ; il n'a plus besoin des objets des sens, des sens et de leurs fonctions ; alors tout cela se sépare de l'être comme une peau de serpent ; celui dont l'esprit est établi en Rudra devient alors unifié (*eka-*) et indivisible (*niṣkala-*)³⁰³. Ce

300. Bien que l'attribution de cette faveur serve l'explicitation de la doctrine pāsupata (voir note 239, p.414), elle ne contribue pas à la réalisation directe de la quatrième étape de la déesse. Par conséquent, sa portée ne sera pas traitée ici.

301. YOKOCHI (2013b), p.48, souligne que ce n'est que la promesse du fils qui provoque la joie de la déesse :

Furthermore, while Pārvatī was happily reflecting upon her wishes that had just been fulfilled by Brahmā, her happiness is said to have been caused by [the boon of] having a son (*putralambhakṛtaṃ harṣam*) exclusively in 58.4a.

302. Voir le commentaire de SASTRI (1940), p.131, traduction HARA (1966), p.428-429.

303. SASTRI (1940), commentaire du *sūtra* PS5.39, lignes 10-12, p.139, traduction HARA (1966), p.448 :

atra dharmādharmayor vṛtṭyor uparame avasitaprayojanatvāt pakvaphalavat sarpakañcukavad gataprāyeṣu kāryā karaneṣu rudre sthitacitto niṣkala eka ity abhidhīyate |

dernier qualificatif possède également le sens de « stérile, sans semence » ; employé pour une femme, il désigne celle qui vient de mettre au monde un enfant et est, par conséquent, stérile temporairement. Bien que cela puisse être une simple coïncidence, on notera que l'on trouve, d'une part dans le commentaire de Kauṇḍinya, la juxtaposition de l'image de la mue et du terme *niṣkala*, et d'autre part dans le SP, la réunion de la perte de la peau de la déesse et de sa lactation spontanée à l'idée d'avoir un fils. Qu'il s'agisse d'une coïncidence ou d'une adaptation réfléchie du commentaire de Kauṇḍinya dans le SP, la réalisation de la métamorphose de la déesse résulte de l'association des deux motifs de l'ascèse. Cette transformation en Gaurī semble symboliser sa totale purification ³⁰⁴.

La perfection du yoga : le vrai objet de l'ascèse

Pour autant, bien que purifiée, la déesse n'a pas encore atteint la perfection du yoga. La manière dont la fin de l'ascèse de la déesse est narrée, est, à ce propos, tout à fait signifiante : au chapitre SP59, bien que son époux soit dans son cœur, et elle dans le sien, elle part le retrouver ne pensant qu'à lui (*patyur eva smarantī* SP59.12c). Cela semble parfaitement exprimer l'activité recommandée lors de cette étape : se souvenir du dieu sans interruption (PS5.34).

Lorsqu'elle retrouve Śiva au chapitre SP69, Śiva la félicite de sa fructueuse ascèse et après avoir élevé Somanandin au rang de *mahāgaṇapati* de la déesse, rang équivalent à celui de Nandīśvara auprès de lui, il lui demande ce qu'elle souhaite d'autres. Elle demande alors à visiter avec lui le lieu où elle a pratiqué l'ascèse. Cette demande, même si elle permet de sanctifier un certain nombre de lieux et d'en faire l'éloge, pourrait aussi répondre à une exigence dogmatique : celle de flâner ³⁰⁵. L'image stéréotypée de l'ascète pāsupata se résume d'ailleurs à cette seule exigence de la quatrième étape : rôder dans les champs de crémation.

When merit and demerit cease their activities and the effect [body] and the instruments [sense-organs] have almost departed since they have accomplished their object like a ripened fruit or like the slough of a serpent, the aspirant with his mind fixed upon Rudra and without material components is called ALONE.

304. De là, Kauśikī est une émanation de la déesse, possédant la forme de Pārvatī. Elle obtient de Gaurī certaines des qualités propres à Śiva ou à l'ascète pāsupata accompli : elle est immortelle, éternellement jeune, dépourvue de peine et de chagrin, invincible au combat (SP58.15-21). Ceci est parfaitement logique, puisque la déesse Pārvatī est elle-même une émanation de Śiva. La couleur noire de Kauśikī était peut-être une caractéristique préalable de la déesse guerrière, comme le suggère YOKOCHI (2013b), p.89-90. Cependant, la symbolique de la purification de Pārvatī qui a détruit tous les mauvais actes peut aussi expliquer le changement de carnation d'une peau noire vers un état resplendissant (sur la destruction de tous les *karman* lors de cette étape, voir le commentaire de SASTRI (1940) du *sūtra* PS5.34, p.132).

305. Sur la réalisation de cette exigence dans le récit de Nandin, voir note 106, p.246.

Ensuite, dans les chapitres SP70-71, on apprend que lors d'une autre promenade sur le mont Śrīparvata, la déesse y voit des ascètes pāśupata accomplis et désire obtenir comme eux la perfection du yoga. Elle entame alors une nouvelle ascèse de mille ans. Elle obtient de Śiva en personne, la faveur de devenir une grande maîtresse du yoga, de posséder la perfection et de connaître le sens suprême du système entier concernant l'*ātman* enseigné par lui.

L'obtention de la grâce de Śiva paraît indiquer que cette faveur est l'objet réel de l'ascèse, son vrai motif. Or ce motif désigne le gain de la quatrième étape : la perfection du yoga. La faveur comporte aussi la promesse de recevoir l'enseignement de Śiva. Comme le soulignent BISSCHOP and YOKOCHI (2018), note 77 p.44, le contexte invite à voir dans celui-ci la révélation du système pāśupata. Cette faveur contribue à envisager la déesse comme la première initiée au dogme pāśupata par Śiva lui-même dans le SP. Elle conforte l'assertion de l'hymne de Viśuddhamuni et l'hypothèse avancée, à savoir considérer le SP comme l'exposition du système pañcārtha à la déesse, et par conséquent, lire la geste de la déesse comme une explication et une illustration de la doctrine.

S'unir au dieu et couper la cause des défauts

La déesse acquiert au chapitre SP70 la promesse d'atteindre la perfection du yoga. On notera que ce gain n'est autre que celui de la quatrième étape³⁰⁶. Selon les PS et le PABh, cette perfection se réalise grâce à deux actions : un contact direct avec le dieu (PS5.33 et son commentaire) et la coupe de la racine de tous les défauts (PS5.35 et son commentaire).

Dans une lecture interprétée du chapitre SP72, on peut voir l'illustration de ces deux actions. En réclamant la réalisation de la promesse de Brahmā et surtout en arguant qu'elle souhaite un fils utérin (SP72.12), la déesse provoque le contact direct avec dieu. Là encore, le bien est acquis par la ruse (PS4.12). La déesse sait déjà qu'elle n'aura pas ce fils utérin, puisque la promesse de Brahmā stipule que ce fils sera *ayoniya-*. Cependant, afin d'obtenir le contact direct avec le dieu et de parvenir à se couper de la cause de tous les défauts, ce qui revient à renoncer à tout désir ou toute possession, la déesse se doit de réclamer un fils utérin. D'ailleurs, Śiva semble jouer le jeu de la dissimulation par une réponse laconique qui omet, à bon escient, la voie par laquelle ce fils naîtra (SP72.14-16). Sans une interprétation des actions de la déesse comme une aspirante en cours d'observance, son exigence d'avoir

306. On pourra remarquer qu'une certaine cohérence dogmatique peut se lire au travers de la référence au mont Śrīparvata. En ce lieu, la déesse atteint la perfection du yoga, gain de la quatrième étape. Ce lieu est également rattaché à Śilāda. Le nom de ce personnage pourrait désigner le mode de vie exigé lors de la quatrième étape. Il obtient grâce à son fils Nandin, un lieu paradisiaque dont la localisation terrestre est Śrīparvata. Si l'on considère que Nandin a atteint la cinquième étape, alors son père serait parvenu à la quatrième. Pour cet épisode, voir ADRIAENSEN et al. (1998), p.107 et 7.2.3, p.244.

un fils utérin est parfaitement incohérente et injustifiée. Ce décalage entre la joie qu'elle a ressentie lorsqu'elle a reçu la promesse d'un fils non utérin et la colère qu'elle montre lorsqu'elle est privée d'un fils utérin ne pourrait se justifier qu'en attribuant à la déesse un caractère changeant, égoïste et irascible ou des problèmes d'ordre psychologiques sévères. Sans une lecture interprétée, elle agit et réagit comme une folle ou une insensée.

Le désir de grossesse représente pour la déesse ce qu'elle doit dépasser pour atteindre la perfection du yoga et devenir *niṣkalā*. Ce désir représente la racine de tous les défauts qu'elle doit trancher. Dans son commentaire du *sūtra* PS5.35, Kauṇḍinya compare les objets des sens aux fruits empoisonnés des arbres Kimpāka : un ignorant dégustant ces fruits ressentira d'abord la délectation, mais mourra par la suite d'empoisonnement³⁰⁷. L'autre cause des défauts est le désir d'acquisition d'un objet sensoriel, qui conduit inexorablement à celui de préservation de l'objet. La destruction ou la perte de cet objet amène le chagrin. Par conséquent, tout objet des sens désiré engendre souffrance. Cet enseignement pourrait être figuré dans le SP au travers du désir de grossesse de la déesse :

- SP58.2-5 : après avoir obtenu la faveur de Brahmā, la déesse est sublimée par la joie et ressent la délectation à l'idée d'avoir ce fils. Cette joie intense s'exprime dans sa lactation spontanée.
- SP72.21-22 : la mise en place de Nandin comme garde lors de l'union en vue d'une procréation illustre les actions menées pour préserver l'objet désiré.
- SP72.123-124 : l'intervention des dieux détruit l'espoir d'avoir un fils utérin provoquant la souffrance de la perte de l'objet désiré.

Ainsi, ce n'est qu'en renonçant à cette grossesse que la déesse peut atteindre la perfection du yoga. Cette privation de grossesse est mise en scène comme un blâme que la déesse subit, alors qu'en réalité, ce n'en est pas un. En effet, grâce à cette privation, elle sera autorisée à adopter l'arbre *aśoka*³⁰⁸. Si cette adoption symbolise l'acquisition de la fin des souffrances, alors la privation du fils est une nécessité pour obtenir le but ultime.

Entre la joie ressentie au chapitre SP58 qui transfigure la déesse et ses vives réactions au chapitre SP72 lorsqu'elle est privée du fils utérin, la déesse a reçu la faveur de Śiva. Par conséquent, même si l'interruption de l'union du couple divin par les dieux illustre le commentaire de Kauṇḍinya sur la cause des défauts, les réactions de la déesse ne font qu'illustrer la souffrance

307. Sur les références à cet arbre et à ses fruits empoisonnés dans la littérature sanskrite et son identification, voir MEULENBELD (2007), p.20-24.

308. BISSCHOP and YOKOCHI (2018), p.7, remarquent à juste titre que la demande du fils utérin structure la narration : « She adds, significantly, that it should be a son 'born from my own body' (SP 72.12a). This qualification will remain a guiding theme throughout the rest of the narrative ». Cependant, si cette demande est si structurante, c'est parce qu'elle permet l'accomplissement total de la déesse par l'atteinte du but ultime au travers des cinq étapes de l'observance *pāśupata*.

que génèrent les objets des sens. La déesse possède la connaissance et sait que le fils utérin n'est pas le moyen d'atteindre la fin des souffrances. Accomplissant la quatrième étape de l'observance, la déesse doit tenir ses vœux et sa connaissance pāsūpata secrets (PS4.2), ce qu'elle réalise en prétextant vouloir un fils utérin. Elle ne doit pas laisser transparaitre ses vœux dans ses propos (PS4.3) : en maudissant les dieux, elle crée l'illusion de la déception³⁰⁹. Elle doit paraître insensée aux yeux du monde (PS4.6) : pour ce faire, elle est prête à tuer Nandin en SP72.108-109 qui a laissé entrer Agni, alors qu'elle avait elle-même autorisé Śiva à accorder une faveur au dieu du feu. Ici encore, le décalage entre l'autorisation accordée et la réaction nécessite une justification. STAIGER (2017) voit dans ce passage une mise en exergue du caractère égoïste, dangereux et imprévisible de la déesse, ce qui tendrait presque à faire de cet épisode l'expression d'une misogynie de la part des auteurs du SP³¹⁰. Pourtant, le commentaire de Kauṇḍinya du *sūtra* PS4.6 qui explicite comment se comporter pour paraître être un insensé dans le monde éclaire l'attitude de la déesse d'un tout autre jour : il explique qu'on peut, alors qu'on avait autorisé l'accès à quelqu'un, s'emporter ensuite et prétendre vouloir le tuer, et créer ainsi l'illusion de la folie³¹¹. Ainsi la déesse, en parfaite actrice de la folie, simule la colère en lançant son lotus, comme pour tuer Nandin, alors qu'elle avait elle-même autorisé Śiva à sortir. Cette colère est également un ressort narratif pour introduire la malédiction des dieux, qui est une contrainte narrative à laquelle les auteurs ne peuvent déroger³¹².

309. Dans une lecture exégétique focalisée sur les dieux et leur initiation, cette malédiction participe à la renonciation du salut par le fils et offre aux dieux la promesse du salut par la grâce de Śiva. L'interprétation de cette malédiction comme une contribution de la déesse à la pratique de l'observance par les dieux justifie que la déesse soit désignée comme « la Favorable » au vers SP72.125 et celle qui exauce les désirs des dieux au vers SP72.140.

310. Voir STAIGER (2017), p.30 :

The potential threat coming from Skanda's birth is projected only on Pārvatī. In this way the image of Śiva is kept free from any harmful aspect. His intentions are pure and favourable, while Pārvatī is selfish and unpredictably dangerous. This image of Pārvatī is stressed by her reaction later on, when Śiva tells her about the boon he granted the gods to stand back from having a child with her. She almost kills Nandin for having allowed Agni to enter the fortress, and her cursing of the gods and the earth also fits the picture.

Plus loin, il affirme que ce passage sert à démontrer le caractère irritable de la déesse et à introduire deux lieux saints (p.31) :

As mentioned above, the scene in which Pārvatī questions her husband about where he has been and what has been agreed upon with the gods serves on the one hand to stress Pārvatī's irritable character, and on the other hand to introduce two auspicious sanctuaries (SP 72.113-116 and SP 72.125-126) which were probably actual places the author had in mind.

311. SASTRI (1940), lignes 19-20 p.96 et lignes 1-5 p.98.

312. En effet, la malédiction fait partie des versions connues du mythe et est un événement

SP72, un aperçu de l'union suprême

Le chapitre SP72 se clôt sur l'annonce de la naissance du fils, annonce qui fait la joie de la déesse. Cette joie se justifie, tout d'abord, par l'obtention du contact direct avec Śiva qui a été rendu possible par la demande d'un fils utérin. Ce contact a été décrit comme une union par le yoga, c'est-à-dire ce qu'est la fin des souffrances dans les PS qui implique le sentiment de joie³¹³. D'ailleurs, la description de cette union fait l'objet d'un aparté de Sanatkumāra : bien qu'indicible, il va la décrire à Vyāsa son cher disciple. Cet aparté peut se lire comme un rappel de l'ésotérisme de la doctrine pāśupata en soulignant que, si cette union est indicible, c'est qu'elle n'est autre qu'une vision de la fin des souffrances, lors de laquelle l'union avec le dieu, *saṃyoga*, devient éternelle³¹⁴. Enfin, il entérine la fonction didactique du SP qui consiste, selon mon interprétation, en un enseignement du système sotériologique pāśupata : Vyāsa, en tant que disciple de Sanatkumāra, reçoit de lui la révélation du SP, révélation qui conduit celui-ci à la fin des souffrances. Ainsi cette intervention de Sanatkumāra lie ce récit au paratexte du SP et pourrait avertir l'auditeur du caractère central de cet épisode pour l'obtention de la fin des souffrances. Il désigne le texte sacré *āgama* qui contient la description de l'indicible (SP72.25), comme le SP lui-même. L'interruption de l'union par les dieux est pleinement justifiée du point de vue dogmatique : conformément à la doctrine, l'union avec le dieu n'est pas encore permanente lors de la quatrième étape. La déesse ne peut pas encore être unie au dieu dans la fin des souffrances.

La joie de la déesse s'explique, ensuite, par l'atteinte de la perfection du yoga : après le contact direct du dieu, elle est parvenue à couper la cause de tous les désirs en étant privée de fils utérin. Cette privation lui ouvre la voie de la cinquième et ultime étape : la fin des souffrances. Ainsi le second motif de l'ascèse entreprise à partir du chapitre SP34 est essentiel non seulement pour l'articulation de l'intrigue vers la naissance de Skanda³¹⁵, mais il pourrait aussi l'être pour permettre à la déesse d'accomplir avec succès la quatrième étape de l'observance et atteindre la perfection du yoga. Selon la faveur accordée par Śiva aux vers SP70.48-49, la déesse doit encore être complètement instruite par lui de la signification du système de l'*ātman*,

attendu du récit de la naissance de Skanda. L'analyse de STAIGER (2017), p.31, met en exergue comment le récit du Rām, dont cette malédiction est issue, influe la narration du SP. Il souligne la conservation de la malédiction de la terre qui ne semble plus justifiée dans le SP.

313. Ce sentiment de joie est désigné par Kauṇḍinya par le substantif *harṣa*. Il est, avec la magnificence, l'une des deux conséquences immédiates de l'union. Voir PS2.12 à PS2.14.

314. Kauṇḍinya, dans son commentaire du *sūtra* PS5.33, glose l'union *sāyujya* avec Rudra par l'expression *saṃyoga* (SASTRI (1940), p.131), traduite par HARA (1966) et CHAKRABORTI (1970) par contact direct. L'union du dieu et de la déesse est désignée par l'expression *yogasamdhānam* au vers SP72.26.

315. Je paraphrase ici les propos de BAKKER et al. (2014), p.8.

enseignement qui sera peut-être celui prodigué par Śiva au chapitre SP158.

Conclusion

Avant de pouvoir décrire la réalisation de la quatrième étape de l'observance de la déesse dans les chapitres SP34 à SP72, la question du statut originel du chapitre SP72 et de sa cohérence avec le chapitre SP163 a été réévaluée. Pour cela, chacune des incohérences supposées a fait l'objet d'une analyse approfondie. Agni est bien l'unique porteur de la semence de Śiva, mais, suite à la grâce qu'il a obtenu de Śiva et à la malédiction proférée par la déesse envers les dieux, les dieux se trouvent enceints du *tejas* de Śiva et donc, de son réceptacle Agni. Lorsqu'au chapitre SP72, les dieux se rendent à Śaradhāna et se fendent le ventre, ce sont, et Agni, et le *tejas*, qui sortent d'eux. Ayant obtenu la faveur d'être capable d'émettre la semence et d'être exempt de malédiction, Agni peut au chapitre SP163 transférer le *tejas* en Gaṅgā. Les vers SP163.1-16 sont, en réalité, une analepse complétive de ce qui s'est produit dans les vers SP72.134-138. Cette analepse ne contient aucune incohérence spatio-temporelle ou narrative avec le chapitre SP72. La présence de Skanda dans le cycle d'Andhaka s'explique, quant à elle, par l'ellipse narrative qui est sous-entendue dans les vers SP163.17-22. Le cycle d'Andhaka se déroulerait donc avant la consécration de Skanda comme chef de l'armée des dieux. L'insertion du cycle d'Andhaka au vers SP72.130 relève du même procédé narratif que l'introduction du cycle de Vindhyaśini. L'ensemble de la démonstration pointe la virtuosité des auteurs du SP à agencer un ensemble de mythes d'obédiances diverses et aux contraintes narratives multiples dans un tout cohérent servant l'exégèse de la doctrine pāsupata.

Évidemment, il reste toujours possible de supputer un caractère second à ce chapitre, comme à chaque lieu d'articulation de la narration. Ces points sont certainement des lieux propices pour des ajouts ou des réécritures³¹⁶. Cependant, les arguments avancés pour identifier tout ou partie du chapitre SP72 comme un ajout postérieur reposent sur des questions de cohérence narrative. Par conséquent, étant donné que cette cohérence narrative peut être restaurée par une autre interprétation du texte, ces arguments perdent en validité et en force. Si seule la cohérence narrative prouve l'appartenance de SP72 au plan originel, en ce cas, le rôle central que ce chapitre joue dans la réalisation de la quatrième étape de l'observance de la déesse, pourrait entériner celle-ci. En effet, en narrant la privation de la grossesse de la déesse, le chapitre SP72 illustrerait l'enseignement pāsupata qui semble au cœur de l'œuvre : le désir de fils est un désir comme un autre et conduit à la souffrance. Seule la grâce de Śiva peut permettre d'atteindre la fin des souffrances. En renonçant au fils utérin, la déesse se détache de toutes les

316. Pour un exemple de ce type de point d'articulation qui est devenu un lieu d'insertion de réécritures, voir note 326, p.453.

causes des défauts et peut atteindre la perfection du yoga, gain de la quatrième phase. Cette lecture du SP repose sur une analyse textuelle. Dès lors, elle peut ne pas représenter l'intention originelle du SP, mais être le résultat d'une ou de réécritures ayant eu lieu après la première composition, visible(s) dans la recension S.

Le gain de la perfection du yoga apparaît comme le vrai motif de l'ascèse de la déesse, ce qui est révélé par le fait que sa promesse est obtenue de Śiva en personne (SP70). Dans la lecture interprétée proposée, la grâce que Śiva offre alors à la déesse, l'institue comme la première pratiquante de l'observance pāśupata à qui Śiva révélera la véritable signification du système de l'*ātman*. Ce faisant, la déesse est désignée comme le média de la doctrine pāśupata, doctrine dont la révélation serait contenue dans le SP.

Les autres motifs allégués pour la réalisation de l'ascèse, la carnation claire et le fils, participent au caractère ésotérique de la doctrine. Tout comme semble l'être le titre du SP, ce double motif est un leurre : il permet à la déesse de cacher son observance, de passer pour une insensée et d'obtenir par la ruse le véritable bien. Ces deux motifs sont indissociables : ils mettent en scène la transfiguration de la déesse dont la mue et le statut de *niṣkala* (« jeune accouchée ») décrivent l'état obtenu lors de l'atteinte du yoga tel qu'il est décrit par Kauṇḍinya. De nombreux autres éléments contenus dans les chapitres SP34 à SP72 ont pu être mis en parallèle avec les prescriptions des PS et de leur PABh. La description du pic sur lequel la déesse pratique l'ascèse n'est plus un simple passage descriptif, mais comporte une dimension didactique et dogmatique qui suit le commentaire de Kauṇḍinya : il se révèle comme le lieu idéal pour se défaire de la cause de tous les défauts. L'insertion du mythe d'Upamanyu en ce point du texte devient alors particulièrement pertinente. Le dépôt des bijoux de la déesse symboliserait le *sūtra* PS4.9. La lactation spontanée qui provoque la mue de la déesse lie intimement les deux motifs de l'ascèse : le changement de carnation est dû à la joie d'obtenir un fils. La mise en scène de cette transfiguration semble le fruit du commentaire de Kauṇḍinya qui évoque la mue du serpent et le terme *niṣkala*. Elle illustrerait le *sūtra* PS5.35. L'activité prescrite lors de la quatrième étape dans le *sūtra* PS5.34 est rappelé au chapitre SP59. Enfin, la perfection du yoga, gain de cette étape, est promise au chapitre SP70, tandis que le contact direct avec le dieu requis par le *sūtra* PS5.33 a lieu au chapitre SP72.

Ainsi, les chapitres SP34 à SP72 pourraient, eux aussi, poursuivre l'exposition et l'explicitation de l'observance en cinq étapes, et ce, en respectant scrupuleusement la doctrine pāśupata exposée par Kauṇḍinya, à la seule différence que l'aspirant qui accomplit cette observance est une femme : la déesse en personne. Or l'atteinte du but ultime, le *duḥkhānta*, implique l'union et l'identité complète avec Śiva, notamment par l'acquisition de ses qualités.

Comment allier les bénéfices de l'atteinte du but ultime et la nature

féminine de sa première pratiquante, Pārvatī ? L’observance de la déesse met-elle en scène une voie sotériologique pāsūpata à destination des femmes ?

8.7 Étape 5 : atteindre la fin des souffrances en adoptant l’arbre sans chagrin

La lecture allégorique des chapitres SP34 à SP72 a mis en avant que le désir de fils utérin était un désir fallacieux permettant à la déesse d’accomplir parfaitement son observance. Les vers SP70.45-46 trahissent le véritable objet de son ascèse : elle sollicite de Śiva la grâce de devenir semblable aux *siddhayogin*³¹⁷, ce qui revient à vouloir le salut pāsūpata, l’union éternelle avec le dieu, la fin des souffrances. Ce but n’est autre que le vœu non exprimé au vers SP11.38, mais qui avait été formulé dans les deux anneaux précédents de la spirale narrative de la déesse : après avoir obtenu le dieu comme époux, parcourir les mondes dans le bonheur (SP10.3) et devenir l’épouse dharmique de Tryambaka, consciente, unie, pieuse et vertueuse (SP10.24)³¹⁸.

L’énoncé de ces souhaits peut se lire comme une reformulation partielle de plusieurs *sūtra* des PS. Le premier souhait exprime clairement l’obtention du bonheur (*sukham*) et est à mettre en relation avec l’expression *duḥkhānām antam* du *sūtra* PS5.40, tandis que l’idée d’aller à travers les mondes expriment l’absence d’obstacles que procure la souveraineté (PS1.22-26). Dans le second souhait, plusieurs termes peuvent être mis en relation avec les PS :

- les expressions *dhārmikā* et *dharmapatnītvam* évoquent les *sūtra* PS5.31 (*dharmātmā*) et PS1.26 (*dharmītvam ca*)
- le terme *asaṃmūdhā* peut être rapproché de l’expression *apramādī* du *sūtra* PS5.40
- le terme *satī* traduit par « vertueuse » n’est autre que le féminin de *san* employé dans le *sūtra* PS5.39 pour décrire l’état de l’ascète accompli, de même que *sambhūtā* correspond au terme *ekaḥ* de ce même *sūtra* et résume l’union avec le dieu
- l’emploi de *gaccheyam* suivi de *dharmapatnītvam* invite à considérer que devenir l’épouse dharmique du dieu équivaut à l’acquisition de

317. Voir note 354, p.459.

318. La première formulation du souhait de la déesse en SP10.3 :

*sābravīt tryambakaṃ devaṃ patīṃ prāpyenduvarcasam|
vicareyaṃ sukhaṃ deva sarvāṃl lokān namaḥ tava ||*

La seconde formulation du souhait de la déesse en SP.10.24 :

*evaṃ tatrāpy asaṃmūdhā sambhūtā dhārmikā satī |
gaccheyam dharmapatnītvam tryambakasyaiva dhīmataḥ ||*

Sur la traduction de *asaṃmūdhā* par consciente, voir note 12 p.316.

la fin des souffrances du *sūtra* PS5.40 : *apramādī gacched duḥkhānām antam īśaprasadāt*

Par conséquent, la juxtaposition des différents souhaits de la déesse, ceux des deux anneaux de la spirale, et celui exprimé au chapitre SP70, semble indiquer que le but des ascèses de la déesse est à comprendre comme le désir d'obtenir le salut pāśupata : l'union permanente avec le dieu, le *duḥkhānta*.

La description des êtres dont Pārvatī envie le statut au chapitre SP70 correspond parfaitement à la définition que donne Kauṇḍinya des ascètes accomplis : ils possèdent la magnificence qui leur donne la splendeur de soleils étincelants (SP70.41)³¹⁹, sont des *yogasiddha*, ils ont la grandeur d'âme³²⁰ et sont établis dans l'union en Paśupati (SP70.43). Ces êtres donnent ainsi une vision de la fin des souffrances que désire obtenir la déesse. Pour ce faire, elle accomplit, de nouveau, l'ascèse.

La faveur qu'elle obtient du dieu est la promesse de devenir une grande maîtresse du yoga (*mahāyogeśvarī*) possédant la perfection et d'être instruite par Śiva en personne du sens suprême du système entier de l'*ātman*³²¹. Ce système dont Śiva promet l'exposition est désigné au vers SP70.48 sous l'appellation *tantra*, terme employé par Kauṇḍinya pour désigner l'ensemble des PS³²². L'expression *adhyātman-* dans ce même vers (SP70.48) est également utilisée par Kauṇḍinya pour désigner ceux qui se destinent au but ultime : ceux qui méditent sur le système de l'*ātman* doivent entièrement se concentrer sur Śaṅkara, quoiqu'ils fassent³²³. Enfin, l'enseignement direct de Śiva à la déesse coïncide avec l'affirmation récurrente des PS, selon laquelle l'observance a été enseignée par Śiva en personne (PS5.8)³²⁴. Ainsi le bref dialogue entre le dieu et la déesse au chapitre SP70 peut se lire comme l'annonce de ce que la déesse recevra de Śiva : le *duḥkhānta* et la révélation divine du sens profond du but ultime, désigné comme système de l'*ātman*. Ces deux peuvent être considérés comme les éléments constituant la cinquième étape de l'observance de la déesse.

La fin du chapitre SP72, en privant la déesse d'un fils utérin, entretient l'illusion de son désir de maternité. Ce désir, qui est au cœur du SP, semble impossible à assouvir : la déesse continue à vouloir un fils, alors qu'elle est

319. Voir note 346, p.457.

320. Voir note 341, p.457.

321. SP70.48 :

devaś cāsyā varaṃ prādāt taiḥ samānaṃ mahādyutiḥ|
kṛtsnasyādhyātmatantrasya mayā proktasya bhāmini |
mahāyogeśvarī siddhā parārthajñā bhaviṣyasi ||

322. Il emploie notamment vingt-trois fois ce terme dans son commentaire du *sūtra* PS1.9 qui décrit les commandements de la doctrine.

323. Voir note 348, p.458.

324. Kauṇḍinya commence son commentaire en statuant que Śiva a enseigné ce *tantra*. Voir note 359, p.460.

devenue la mère de Nandin au vers SP22.20, qu'elle est aussi la mère désignée de Kubera aux vers SP29.130-134, qu'elle est heureuse à l'annonce de la naissance d'un fils de la semence de Śiva au vers SP72.140. Au chapitre SP73, elle cache pour jouer les yeux de Śiva de ses mains et provoque la naissance d'Andhaka, personnage dont l'histoire parcourt l'ensemble des chapitres SP73 à SP_{Bh}157. La déesse, en plus d'être à l'origine de cet être (SP73), sera également celle qui permettra de le vaincre³²⁵ et finira aussi par l'adopter comme fils (SP_{Bh}157). Malgré ces différentes maternités adoptives, ce n'est qu'aux vers SP162.101-105, conséquemment à l'adoption d'un arbre *aśoka* comme fils, que la frustration de la déesse de ne pas avoir d'enfant disparaît et qu'elle se dit être la plus heureuse des femmes. Ce n'est également qu'au vers SP162.108 que Śiva la décrit comme son épouse dharmique, vertueuse, pieuse et accomplie, ce qui semble être la réalisation des vœux prononcés aux vers SP10.3 et SP10.24. Dès lors, cet épisode, en apportant l'apaisement de la déesse et son accomplissement, pourrait bien être le stade final de son observance, la fin de ses souffrances. Le nom de l'arbre adopté, *aśoka*, dont l'étymologie sémantique en fait l'arbre sans chagrin, peut être vu comme un indice textuel, une métaphore du *duḥkhānta*. Il invite à percevoir la cérémonie d'adoption comme une allégorie du but ultime *pāśupata*.

Le récit de l'adoption de l'arbre *aśoka* par la déesse est annoncé au milieu du cycle d'Andhaka (SP_{Bh}112) : alors qu'elle a instruit les *mātr* de différentes observances et qu'elle se promène, sans Śiva, sur le mont Mandara, la déesse voit une tendre pousse d'*aśoka* et s'imagine en devenir la mère adoptive au retour de son époux³²⁶. Cette vision furtive de l'arbre *aśoka* disparaît ensuite du cours du récit laissant place au dénouement du cycle d'Andhaka. Au début du chapitre SP158, alors qu'elle vient tout juste d'adopter Andhaka, la déesse interroge Śiva sur la valeur des fils. Alors le dieu lui enseigne que

325. Après une terrible ascèse, Andhaka obtient les faveurs de Brahmā. Outre la fin de sa cécité, il sollicite l'invicibilité. Brahmā ne peut lui offrir que s'il existe une faille pour le vaincre. Andhaka demande à mourir s'il ne s'agenouille pas devant la mère du monde (SP74), ce qui, sans conteste, désigne Pārvatī dans le SP.

326. Le chapitre SP_{Bh}112 a pour particularité d'être un autre point d'articulation de l'intrigue du SP. La vision de l'*aśoka* est suivie d'une transition abrupte vers la suite du récit du cycle d'Andhaka. Ce point d'articulation participe du même procédé d'inclusion que ceux observés précédemment dans l'introduction du cycle de Skanda en lien avec celui de Vindhyavāsīnī au vers SP34.12 et dans l'introduction du cycle d'Andhaka au milieu du cycle de Skanda aux vers SP72.129-130. Là encore, sont juxtaposés deux informations, apparemment sans lien, mais qui, toutes deux, permettent de poursuivre l'intrigue narrative. Il semble que les auteurs des réécritures des recensions RA aient perçu ce lieu articulatoire de l'intrigue, puisqu'ils y ont introduit un nombre conséquent de vers. L'édition en cours de ce chapitre, qui est, sans doute, le plus abondamment cité dans les compilations médiévales, apportera sans doute de nombreuses informations sur l'intention des auteurs de ces réécritures. Il va de soi que l'enseignement des *mātr* par la déesse dans ce chapitre méritera une étude approfondie. Ce chapitre semble instituer la déesse comme contre-partie du dieu : alors qu'en SP_{Bh}110, Śiva promet aux dieux de les instruire du *pāśupatavrata*, la déesse instruit les déesses de divers *vrata*, prenant le rôle de premier prédicateur du dogme *pāśupata* auprès de ces entités féminines.

seuls les arbres peuvent être considérés comme de véritables fils capables de sauver leurs pères des enfers. Il l’informe ensuite de la prescription, *vidhi*, par laquelle on peut adopter un arbre comme fils. Désormais parfaitement instruite, la déesse évoque à nouveau sa rencontre avec l’arbre *aśoka*, la privation du fils causée par les dieux, sa frustration et son intention d’adopter cet arbre si, bien entendu, Śiva y consent (SP158.69-73). Śiva donne son accord et enjoint Nandin de parcourir l’espace contenu dans les trois pas de Nārāyaṇa pour convier l’entiereté du monde à la cérémonie d’adoption de l’arbre *aśoka* (SP_{Bh}159-161). Une fois le monde entier réuni, Śiva invite la déesse à réaliser la prescription qu’il lui a enseignée. La description de cette cérémonie occupe le chapitre SP162.

Étant donné que la déesse reçoit de Śiva un enseignement en SP158 et trouve l’apaisement en SP162, ces deux chapitres semblent correspondre à la réalisation de la promesse de Śiva et pourraient décrire l’obtention du but ultime par la déesse et l’enseignement du sens profond du système de l’*ātman*.

Les chapitres SP158 et SP162 constituent le travail d’édition critique et de traduction mené pour cette thèse. Par conséquent, je n’en redonnerai pas de résumé avant l’interprétation allégorique, mais j’invite le lecteur à consulter leurs éditions et traductions intégrales en annexes³²⁷. Ils se présentent comme un diptyque : le premier panneau, constitué de la quasi-totalité du chapitre SP158, contient la partie théorique, tandis que le second, qui débute en SP158 pour se terminer en SP162, forme la partie pratique. La structure narrative des chapitres SP158 à SP162 est la suivante :

- SP158.1-5** : question de la déesse sur la nature du véritable fils
- SP158.7-18** : justification théorique des arbres comme *satputra*
- SP158.19-42** : justification mythique de ce statut des arbres et introduction du rituel d’adoption
- SP158.43-67** : exposition de la prescription d’adoption
- SP158.68-73** : demande d’autorisation de la déesse pour adopter l’arbre *aśoka*
- SP158.74-77** : accord de Śiva
- SP158.78-86** : règle de conduite, *dharma*, des femmes exposée par la déesse
- SP158.87-88** : départ du couple divin
- SP_{Bh}159-161** : sur ordre de Śiva, préparation des mets par Piṅgala et voyage de Nandin pour inviter le monde entier à la cérémonie d’adoption de l’arbre *aśoka* par la déesse

327. Pour SP158, se reporter à **A.1**, p.678 pour l’édition et à **B.1**, p.723 pour la traduction ; pour SP162, se reporter à **A.2**, p.691 pour l’édition et à **B.2**, p.744 pour la traduction.

- SP162.1-8** : retour de Nandin avec les invités, introduction de la cérémonie (lieu, moment et objet de la cérémonie)
- SP162.9-24** : attribution de la meilleure des grâces à Nandin
- SP162.25-38** : danse cosmique du couple correspondant à un crépuscule du monde
- SP162.39-77** : cérémonie d'adoption proprement dite correspondant au rite initiatique de la déesse
- SP162.77_{RA}** : glorification des brahmanes
- SP162.78-85** : fête de l'arbre *tarukotsava*
- SP162.86** : ravissement de Paśupati et du monde entier
- SP162.87-98** : repas des *vipra* et départ des invités
- SP162.99-111** : dialogue entre Śiva et Pārvatī
- SP162.112-113** : union finale du couple divin

Si la prescription d'adoption de l'arbre et sa réalisation par la déesse représentent l'enseignement de la doctrine et la mise en scène du but ultime pāśupata, la prescription doit être en accord avec les fondamentaux de la doctrine, tandis que la cérémonie d'adoption de l'*aśoka* doit, elle, représenter les exigences de la cinquième phase de l'observance.

Par conséquent, j'exposerai, dans un premier temps, l'ensemble des éléments qui caractérisent cette cinquième étape dans les PS et dans leur commentaire. Puis, je mettrai en évidence comment l'introduction du chapitre SP158 invite à voir dans les chapitres SP158-SP162 l'enseignement promis au chapitre SP70. J'analyserai alors la compatibilité de la justification théorique de l'adoption d'un arbre comme fils avec, d'une part, la doctrine pāśupata, telle qu'elle est exposée dans les PS et leur PABh, et d'autre part, le système sotériologique pāśupata tel qu'il a été établi dans l'ensemble du SP. J'évaluerai, ensuite, la possibilité de considérer la prescription d'adoption d'un arbre comme fils comme un rituel pāśupata. Dès lors, je poserai la question du destinataire de ce rituel. Enfin, je mettrai en évidence comment les détails mythologiques de la cérémonie pourraient être justifiés par les PS et le PABh et comment ils peuvent contribuer à voir dans cette adoption la réalisation de la cinquième étape de l'observance de la déesse : l'atteinte du *duḥkhānta*.

8.7.1 Les fondamentaux de la cinquième étape selon les PS et leur PABh

La cinquième phase de l'observance consiste en l'atteinte du but ultime (PS2.17 *atyāgatim gamayate*), qui est, selon Kaunḍinya, l'équivalent de l'union³²⁸. Ce dernier explicite tout au long de son commentaire des PS,

328. Voir SASTRI (1940), ligne 20 p.59 : *atigatir iti yogaparyāyah* |

ce qu'est cette union. Je propose ici une synthèse de l'ensemble des éléments caractérisant la cinquième phase, celle de l'union permanente avec le dieu, la fin des souffrances.

Le but ultime : fin des souffrances et qualités divines

L'atteinte du but ultime se caractérise, en premier lieu, par l'obtention de la fin des souffrances, *duḥkhānta* : cette expression tirée du *sūtra* PS5.40 (*apramādī gacched duḥkhānām antam īśaprasādāt*), abondamment employée en forme composée par Kauṇḍinya³²⁹, définit l'état d'union permanente avec le dieu³³⁰. Elle s'accompagne, en second lieu, de l'acquisition des qualités de Śiva (PS1.22-37)³³¹. Celle-ci, tout comme l'union ou yoga, se fait graduellement³³². Cela commence par la capacité de voir, d'entendre, de penser et de connaître les objets à distance (*darśanaśravaṇamananavijñānāni cāsya pravartante* PS1.21, on trouve l'omniscience (*sarvajñāḥ* PS1.22), la capacité d'être rapide comme la pensée (*manojavitvam* PS1.23), la capacité de métamorphose (*kāmarupitvam* PS1.24), le fait d'être dépourvu de sensations

329. La forme composée *duḥkhānta* n'apparaît jamais dans les *sūtra*, mais uniquement dans le commentaire que Kauṇḍinya en fait. On compte dix-sept occurrences de ce composé, réparties comme suit : cinq occurrences dans le commentaire de PS1.1, une occurrence dans celui de PS2.11, une dans celui de PS4.10, une dans celui de PS5.28, deux dans celui de PS5.40, trois dans celui de PS5.41, une dans celui de PS5.45, et enfin, trois dans celui de PS5.47.

330. SASTRI (1940), ligne 13 p.41 :

atrātmeśvarasamyogo yogaḥ pratyetyaḥ |

The yoga is [also] to be understood in the sense of contact between the individual soul and God (Īśvara). (traduction HARA (1966), p.235)

Here by yoga is meant the conjunction of Self with God. (traduction CHAKRABORTI (1970), p.83)

331. Sur la conjonction de ces deux acquisitions, fin des souffrances et qualités divines, voir SASTRI (1940), lignes 21-23 p.143

332. Voir le commentaire de PS1.20 de SASTRI (1940), ligne 16 p.41 : *kramaśaḥ*. ACHARYA a bien mis en exergue cette spécificité de l'observance *pāśupata* qui s'effectue tout au long de la vie à la différence de l'initiation védique qui se déroule un laps de temps bref. Voir ACHARYA (2014), p.19-20 :

Another notable difference in the Pāśupata system is that here the process of sin-cleansing has a lifelong span. Once a Pāśupata enters this path, he constantly observes the Pāśupata vow. Here emphasis is put on the observance of vow (*caryā*), whereas the Vedic rite of initiation has a limited, short span, and the process of sin-cleansing is swift [...] From a certain point of view, the Śaiva rite of initiation is close to the Vedic one. Both Vedic and Śaiva versions of the rite remove sin instantly during the rite itself. Nevertheless, there is a major difference : the Vedic rite of initiation has a temporary effect, but the Śaiva version of the same puts one in the path of liberation and its effect is permanent.

(*vikaraṇaḥ* PS1.25)³³³ et la capacité d’avoir l’état divin (*dharmitvaṃ ca* PS1.26). Ces six acquisitions forment la souveraineté (*aiśvarya*)³³⁴.

Par suite de cette souveraineté, l’ascète accompli possède la capacité de tout contrôler et celle d’être incontrôlable³³⁵, la capacité de soumission et l’impossibilité d’être soumis³³⁶, la capacité de tuer et l’impossibilité d’être tué³³⁷. Ces six pouvoirs qui confèrent invincibilité sont définis par Kauṇḍinya comme les six aphorismes³³⁸.

Cette souveraineté est éternelle, ce qui signifie qu’il n’y a plus de peur pour l’ascète accompli, ni du passé, ni du présent, ni du futur (PS1.33 *abhī-taḥ*). De fait, il est aussi indestructible (*akṣayaḥ* PS1.34), exempt de vieillesse (*ajaraḥ* PS1.35) et immortel (*amaraḥ* PS1.36). Il ne rencontre plus aucun obstacle³³⁹. Pourvu de toutes ces qualités, il devient un autre Mahādeva³⁴⁰, c’est-à-dire qu’il possède grandeur (*mahattvaṃ*) et divinité (*devatvaṃ*)³⁴¹, et s’extraît ainsi de la qualité de *paśu*³⁴². Bien que ces qualités le rendent l’égal de Mahādeva, elles le différencient de lui car, là où elles sont innées chez le dieu, elles sont acquises par l’ascète accompli³⁴³. De même, l’ascète ne partage pas la qualité d’agent du dieu³⁴⁴. L’ascète accompli devient le seigneur d’une multitude d’âmes liées³⁴⁵.

Réjouissance et magnificence

L’acquisition de ses qualités procure une réjouissance extrême, *harṣa*, qui laisse impassible l’ascète accompli (PS2.12 *harṣāpramādī*). Ce dernier acquiert aussi la magnificence (PS2.14 *māhātmyam avāpnoti*), décrite par Kauṇḍinya comme semblable à la splendeur du soleil³⁴⁶ et qui résulte de la conjonction des pratiques transcendantes du don, du sacrifice et de l’ascèse (PS2.15-16). En établissant la relation d’équivalence entre don transcen-

333. Cette qualité est celle qui distingue la libération pāsupata de celle promise dans les autres systèmes. Voir note 357, p.460.

334. Voir SASTRI (1940), ligne 10 p.46 : *atredam ādhikārikam aiśvaryaṃ prakaraṇaṃ parisamāptam iti* ||

335. *sarve cāsya vaśyā bhavanti | sarveṣāṃ cāvaśyo bhavati* | PS1.27-28.

336. *sarvaṃś cāvīśati | sarveṣāṃ cānāveśyo bhavati* | PS1.29-30.

337. *sarve cāsya vadhyaḥ bhavanti | sarveṣāṃ cāvadhyaḥ bhavati* | PS1.31-32.

338. Voir SASTRI (1940), ligne 4 p.49 : *atredam ṣaṭsūtrīprakaraṇaṃ parisamāptam* ||

339. Pour l’édition et la traduction de ce passage, se reporter à BISSCHOP (2005b).

340. Il est un autre dieu, mais ne le dépasse pas. Voir BISSCHOP (2005b), p.541

341. Voir BISSCHOP (2005b), p.535 et p.541.

342. Voir BISSCHOP (2005b), note 84 p.541.

343. Voir BISSCHOP (2005b), p.542.

344. Voir BISSCHOP (2005b), p.536 et p.542.

345. Voir BISSCHOP (2005b), p.536 et p.543. Voir note 36, p.149.

346. Voir SASTRI (1940), ligne 7 p.67, traduction HARA (1966), p.285 :

māhātmyaṃ nāma aryam aprakāśavat |

GREATNESS is like the light of the sun.

dant, sacrifice transcendant et ascèse transcendante³⁴⁷, Kauṇḍinya englobe toutes les prescriptions sous le terme d'ascèse transcendante, prescriptions dont l'entière réalisation conduit à l'état suprême. Toutes les étapes de cette observance conduisent graduellement au but ultime. Ainsi n'y a-t-il pas, pour cette cinquième étape, de prescription d'activité particulière qui serait différente des précédentes étapes.

Devenir *vikaraṇa* et attendre la grâce divine

L'aspirant doit être uniquement et entièrement dévoué à Śiva (PS2.20), ce qui signifie, selon le commentaire de Kauṇḍinya, être totalement concentré en paroles, en actes et en pensées sur Śaṅkara³⁴⁸. C'est la seule activité requise pour ceux qui se destinent à l'*adhyātman*³⁴⁹. L'aspirant est, à ce stade, prêt à entrer dans l'union permanente avec le dieu, dieu qui est la source de la joie³⁵⁰. Il le salue en tant que Kāla (PS2.23) et attend l'état de

347. Voir le commentaire de PS2.16, SASTRI (1940), p.69, traduction HARA (1966), p.289-291.

348. Voir SASTRI (1940), lignes 7-14 p.71 dans le commentaire du *sūtra* PS2.20, traduction HARA (1966), p.294-295 :

*karmaṇā manasā vācā yad aślakṣṇaṃ niṣevate |
tad abhyāso haraty enaṃ tasmāt kalyāṇam ācaret |
evam ete mahātmānaḥ prāhur adhyātmacintakāḥ |
yac cittas tanmayo bhāvo guhyam etat sanātanam |
gacchaṃs tiṣṭhan śayāno vā jāgrac caiva svapaṃs tathā |
śaṅkare bhāvanāṃ kuryād yad icched yogam ātmanaḥ |
yasmāt kṣayānte trailokyam śaṅkare yāti saṅkṣayam |
tasmāt saṅvartako dhātā śaṅkaras tv abhidhīyate ||
evam śaṅkare bhāva upaśleṣitavyo nānyatrety arthaḥ*

One should follow the hard way by deed, by mind and by word, for that way carries one forward. Therefore one should practise virtue. Thus have great men spoken, men who have thought about the soul, as a man thinks, so does he become; this is the ancient secret. While going, while standing, while lying, while waking, and sleeping, and one should concentrate on Śaṅkara, if he wishes yoga of the self. Since the three worlds dissolve in Śaṅkara at the day of dissolution, Śaṅkara although He is creator is also called the destroyer. Thus one's devotion should be brought into contact with Śaṅkara, not placed on anything else.

Pour le premier vers cité ici, HARA (1966) (note 1, p.295) mentionne deux parallèles : *Liṅgapurāṇa* 88.65 et *Vāyupurāṇa* 14.34.

349. Cette expression est celle utilisée par SASTRI (1940), ligne 9 p.71, voir note précédente.

350. Voir le commentaire du *sūtra* PS2.21, SASTRI (1940), p.71, traduction HARA (1966), p.295-296 :

āha dharmapariṇāmakatvāt śaṅkaratvāt sukhada īśvaro 'bhīhitaḥ |

The Lord is called a giver of pleasure, because He brings our merits to maturity and also because He is Śaṅkara.

grâce, mais celui-ci n'est possible que par la grâce de Śiva³⁵¹.

Pour l'obtenir, l'aspirant doit avoir réalisé toute l'observance et avoir atteint la perfection du yoga. Il doit être complètement détaché de tous les objets (PS5.1 *asaṅgaḥ*), ce qui signifie que les organes des sens ont été conquis et sont contrôlés (PS5.7 *indriyāṇām abhijayāt*). Il doit également être un *yogin* (PS5.2 *yogī*), ce qui se manifeste par l'union de son *ātman* au dieu³⁵², union qui doit être constante (PS5.3 *nityātmā*)³⁵³. Il devient alors non né (PS5.4 *aja*), d'égalité d'humeur (PS5.5 *maitra*) et il naît à nouveau pourvu des qualités divines (PS5.6 *abhijāyate*). Il peut être appelé *siddhayaogin*³⁵⁴ et est *ekaḥ kṣemī san vītaśokaḥ* (PS5.39), ce que Kauṇḍinya explicite comme être un, apaisé, stable et dénué de pensées. Alors, parfaitement uni, il accèdera à la fin des souffrances par la grâce de Śiva (PS5.40). Celui qui souhaite l'obtenir priera en disant « Que Śiva soit pour moi » (PS5.45 *śivo me astu*). Kauṇḍinya glose *me* dans le sens d'*ātman* et *astu* dans le sens de désir³⁵⁵. Une fois la grâce obtenue, l'union sera alors permanente (PS5.46-47

351. Le commentaire du *sūtra* PS2.23 met justement en exergue le fait que la grâce ne peut être obtenue que de Śiva, parce qu'il est Kāla en personne, c'est-à-dire celui qui dissout les mondes avec ses êtres mobiles et immobiles. Voir SASTRI (1940), lignes 1-5 p.73, traduction HARA (1966), p.297-298 :

brahmādibhūrjaparyantaṃ jagad etac carācaram |
yataḥ kalayate rudraḥ kālarūpī tataḥ smṛtaḥ ||
kālyān kalayate yasmāt kalābhyaḥ kālaparyayāt
kalanāt kālanāc cāpi kāla ity abhidhīyate ||
evaṃ kālo hi bhagavān ||

Since Rudra drives the whole world both the moving and the stable, beginning with Brahmā and ending with the birch tree. He is said to be in the form of Time (kāla-rūpī, or black of color). Since he drives [the souls] who are to be driven away from their material components (kalā) in the course of time, from his forming (kalana, viz. forming the material components), and from his driving (kālana, viz. driving the souls) He is called Time (kāla). Thus indeed the Lord is Kāla (Time).

352. SASTRI (1940), p.110, traduction HARA (1966), p.381 :

atra yogo nāmātmeśvarasaṃyogo yogaḥ pratyetyaḥ |

Here the word yoga should be taken in the sens of union between the individual soul and the Lord.

353. SASTRI (1940), p.111, traduction HARA (1966), p.381 :

atra nityatvaviśeṣaṇenānityatvaṃ nivartate |

Here by virtue of the specification of constancy non-constancy is ruled out.

354. Voir le commentaire du *sūtra* PS5.20, SASTRI (1940), p.121-123, traduction HARA (1966), p.405-414.

355. SASTRI (1940), lignes 5-6 p.146, traduction HARA (1966), p.463 :

me ity ātmāpadeśe mamety arthaḥ | astu iti kāṅkṣāyām | kāṅkṣati lipsati
mṛgayatīty arthaḥ |

The form me is synonymus with mama, LET HIM BE [the third person

sadā śivaḥ)³⁵⁶.

Śiva cause universelle : de la grâce au moyen de l'obtenir

Cette grâce représente la quintessence de la doctrine, puisqu'elle institue Śiva comme la cause universelle. Elle est désignée comme l'unique moyen d'obtention de la fin des souffrances (PS5.40)³⁵⁷, ce qui distingue le salut pāśupata des autres courants selon Kauṇḍinya³⁵⁸.

Tout ceci a été enseigné par Rudra (PS5.8 *rudraḥ provāca tāvat*), et ce, dans son intégralité³⁵⁹. Rudra est appelé *ṛṣi*, parce qu'il enseigne la procédure (*kriyā*)³⁶⁰, *vipra* en raison de la puissance de son savoir³⁶¹ et aussi *mahān* pour sa supériorité (PS5.26). Il est le seigneur de tous les savoirs (PS5.42)³⁶², le seigneur de toutes les créatures (PS5.43)³⁶³, au-dessus de Brahmā (PS5.44)³⁶⁴. Il est *sadā śivaḥ* (PS5.46-47).

La cinquième étape est le point culminant de l'observance, le résultat de

imperative] implies desire [on His part]. That is, [God] desires, seeks, searches [for a recipient of his blessing].

356. Kauṇḍinya (SASTRI (1940), ligne 15 p.146) s'appuie sur ce *sūtra* pour réaffirmer la permanence de la fin des souffrances : *tasmāt sadāśivopadeśān nityo duḥkhāntaḥ* |

357. Voir également SASTRI (1940), ligne 19 p.4, lignes 1-2 p.6, lignes 21-23 p.143.

358. SASTRI (1940), lignes 14-15 p.148, explique que la fin des souffrances n'est pas un affranchissement ou une simple isolation des organes des sens (*kaivalya*), mais qu'elle implique d'être dépourvu des organes des sens (traduction HARA (1966), p.469-470) :

viśeṣaḥ anyeṣāṃ kaivalyam iha tu viśeṣo vikaraṇam iti | pratikaraṇa iti kaivalyadharmātiśaktir niṣkalam aiśvaryam ity eṣa viśeṣaḥ |

Now the method of distinction. In other systems the final goal is isolation (kaivalya), but here the final goal is better, namely, freedom from the instruments (PS1.25)....., a power which goes beyond the quality of isolation, namely sovereignty free from material components.

359. SASTRI (1940), lignes 14-15 p.115, traduction HARA (1966), p.392 : *kiṃ cānyad idam athaśabdādi śivāntaṃ pravacanaṃ rudraproaktaṃ tāvat sarvatantraṇāṃ śreṣṭham* | « Furthermore, JUST THIS, namely the statement proclaimed by Rudra which begins with the word *atha* and ends at the word Śiva (i.e. the Pāśupata Sūtras) is the best of all scriptures. »

360. Voir SASTRI (1940), lignes 21-22 p.126, traduction HARA (1966), p.420 :

atra ṛṣiḥ ity etad bhagavatā nāmadheyam | ṛṣiḥ kasmāt | ṛṣidh kriyāyām | ṛṣitvaṃ nāma kriyāśaṃsanād ṛṣiḥ |

Here RISHI is a name of the Blessed One. Why is He called a rishi? [The word] rishi is used in the sense of action. As for being a rishi, one is called a rishi in praise of one's action.

361. Voir SASTRI (1940), lignes 1-3 p.127, traduction HARA (1966), p.420 : voir note 54, p.152.

362. Pour lire le *sūtra* et sa traduction, voir note 59, p.200.

363. Pour lire le *sūtra* et sa traduction, voir note 37, p.189.

364. Pour lire le *sūtra* et sa traduction, voir note 36, p.188.

toutes les étapes cumulées. Elle représente le salut pāsupata et sa conception du monde dans laquelle Śiva-Pāsupati est cause universelle, source de l'univers, de ses liens mais aussi du moyen de s'en défaire. La bienveillance du dieu envers ses *paśu* se caractérise par son enseignement qui permet d'atteindre un état de non-retour éternel et par la grâce qu'il accorde à son dévot, qui confère fin des souffrances et qualités divines. L'aspirant devient alors l'égal de Śiva.

8.7.2 L'arbre, le véritable fils

Śiva, au vers SP70.48, a promis à la déesse d'atteindre la perfection du yoga, mais aussi de lui enseigner le sens profond du système de l'*ātman*. Justement, l'analyse allégorique des chapitres consacrés au désir de fils révèle que le SP ne remet absolument pas en cause l'identité d'*ātman* du père et du fils. Cette affirmation semble même être le point de convergence pour concilier salut par le fils et salut pāsupata en expliquant comment l'observance pāsupata peut être réalisée sur plusieurs générations et comment le fils, en atteignant la grâce de Śiva, se sauve lui-même, sans fils, et sauve son père et ses ancêtres. En transférant son *ātman* à son fils, un père lui transmet l'intégralité des bénéfices qu'il a acquis durant sa vie et l'observance entamée. Par ce biais, l'observance procède par paliers : les bénéfices de chacune des étapes se transfèrent d'une génération à l'autre³⁶⁵. Lorsque le fils parvient enfin au but ultime, et donc à unir son *ātman* à la divinité, il sauve du même coup son père. Le fils est, dans le SP, perçu comme le moyen d'atteindre la libération, mais, étant donné que cette libération serait celle qui est conforme à la doctrine des PS, le fils serait un ascète pāsupata accompli. Dès lors, le sauvetage du père par le fils se trouve conditionné à la poursuite de l'observance pāsupata, qui fait de lui un *satputra*³⁶⁶. La dette envers les ancêtres est, dans cette logique, maintenue jusqu'à ce qu'un fils réussisse l'intégralité de l'observance et parvienne à la fin des souffrances. L'obligation d'avoir un fils n'est, dans le SP, que tributaire de sa capacité à suivre l'observance : la dette reste congénitale, mais n'est plus ni inaliénable, ni imprescriptible.

Les histoires de Sukeśa et de Kāṣṭhakūṭa, toutes deux propres au SP, ont circonscrit le pouvoir salvateur au seul véritable fils, *satputra*, dont les deux protagonistes sont des exemples. Par conséquent, le SP revendique la fonction sotériologique d'un certain type de fils, le *satputra*. La question que pose Pārvatī à Śiva au début du chapitre SP158 semble, dès lors, totalement justifiée :

Ô dieu, pourquoi les sages chantent-ils cet excellent adage « cinq fils nés de la terre valent mieux que dix nés du ventre » ? Ici-bas,

365. La perte des bénéfices et le moyen de les récupérer sont sans doute illustrés dans l'histoire de Somanandin, qui n'a pu faire l'objet d'une analyse exégétique dans cette thèse.

366. Sur la redéfinition du *satputra*, voir 7.4, p.282.

après avoir brisé les seize membres, un fils naît en un corps, en ce cas, comment celui qui serait né de la terre pourrait-il être meilleur que celui né du giron d'une femme ? (SP158.4-5)

En effet, au vu des précédents enseignements, il est légitime de se demander comment un arbre pourrait être meilleur qu'un fils utérin, comment l'*ātman* d'un arbre pourrait remplacer celui d'un fils et comment un arbre pourrait être un véritable fils, tel que celui-ci a été défini dans le SP, c'est-à-dire un être semblable à Sukeśa ou à Kāṣṭhakūṭa. La déesse pointe justement ce problème de renaissance de l'*ātman* par la répétition du mot *ariga-* qui évoque non seulement le vers SP52.118b, mais aussi la citation employée par Kauṇḍinya³⁶⁷.

La question posée invite à une nouvelle définition du système de l'*ātman* et présente le chapitre SP158 comme la promesse de l'enseignement de la signification de l'*ātman* promis par Śiva. Elle suppose une justification de l'adoption de l'arbre en accord à la fois avec la doctrine pāsupata et avec l'identité d'*ātman* revendiquée dans le SP.

Un enseignement sollicité par la déesse et dispensé par le dieu

La mise en scène de l'enseignement donné au chapitre SP158 peut être vue comme celle des PS : le disciple pose la question en premier, le seigneur répond ensuite³⁶⁸. Le disciple serait la déesse. De même que les PS ont été énoncés par Śiva, la prescription d'adoption va l'être par le dieu en personne à la déesse. Dès lors, celle-ci devient le premier dépositaire de l'enseignement du dieu. Plusieurs indices laissent à penser que cet enseignement est celui promis en SP70.48 : d'une part, la question porte sur la notion de fils, qui représente le salut par l'identité d'*ātman* ; d'autre part, Śiva prévient que cet enseignement est une chose subtile (SP158.7a), ce qui induit le sens profond du système de l'*adhyātman*. La question posée par la déesse est définie au vers SP158.6 comme portant sur la procédure d'apprentissage (*kriyā*), terme spécifiquement employé par Kauṇḍinya pour qualifier l'enseignement donné par Śiva³⁶⁹. Enfin, de même que les PS qui ne sont accessibles à l'initié que

367. Voir *Pārasakaragrhyasūtra* 2.3.2, texte en note 11, p.725.

368. Voir SASTRI (1940), lignes 12-14 p.4, traduction HARA (1966), p.158-159 :

*atra pūrvaprakṛtāpekṣāyām athaśabdaḥ | katham | śiṣyeṇodṛitaṃ pūrvam
praśnam apekṣyoktavān atheti | evam ayam athaśabdaḥ pṛṣṭaprativacanārtho
'sti | sa duḥkhānta ity arthaḥ |*

Here the word "now" (atha) is used with reference to something that had occurred previously.

(Question) How so ?

(Answer) The word "now" (atha) is used in reference to the question which was raised by the pupil previously. That is, the word "now" (atha) is used in answering that question.

369. Voir note 360, p.460.

par les mots du maître, le sens profond du message de Śiva ne le sera que pour un aspirant guidé par un maître. D'ailleurs, Śiva clôt son discours en ces termes :

Tel est le précepte que je t'enseigne, précepte (au sens) obscur et double³⁷⁰, ô mère : un arbre-fils vaut mieux qu'un fils utérin.
(SP158.67)

La prescription d'adoption s'annonce donc comme l'exposition de la doctrine destinée à la déesse.

Le vrai sens du mot *putra* : l'arbre, une métaphore du *siddhayogin*?

Aux vers SP158.3-5, la déesse sollicite de Śiva une explication, qui porte sur la notion de fils *putra*³⁷¹. La demande de justification d'un adage « un arbre vaut mieux qu'un fils » introduit l'adoption de l'arbre en lui conférant un fondement théorique admis par tous. Cependant, cet adage demande, malgré tout, à être explicité.

En premier lieu, les propos de Śiva (SP158.13-14) réaffirment la fonction sotériologique du fils en arguant l'étymologie sémantique du mot *putra*:

C'est parce qu'il sauve (*trāyate*) les pères, qu'un fils est appelé fils *putra*. Il n'est pas d'autre lien qui unit les deux, le père au fils et le fils au père, ô déesse : le père (*pitā*) protège (*pāti*) le fils pour cette raison que ce fils (*putra*) le sauve (*trāyate*) de l'effroi.

Cette fonction sotériologique est entérinée par la mention des terribles enfers, dont la description a été faite dans les chapitres SP35 à SP52³⁷². Le recours à une étymologie sémantique permet de prendre appui sur des arguments admis de tous pour proposer une toute nouvelle sotériologie – le sauvetage par l'adoption d'un arbre, tandis que la référence aux enfers présente cet enseignement comme un complément de ce qui a précédemment été exposé. En posant l'équivalence entre les enfers et la souffrance *duḥkha* (SP158.11-13), les propos du dieu statuent qu'être sauvé des enfers signifie être sauvé du *duḥkha*. Cette équivalence peut être vue comme un indice de l'appartenance de ce passage, voire du SP, à un système religieux dans lequel la souffrance

370. La leçon retenue est celle du manuscrit S₂. Celle du manuscrit S₁ pourrait également s'entendre : *śliṣṭamṛṣṭavaco* « précepte pur et à double sens ».

371. Pārvatī au vers SP158.5, par la répétition *aṅgam aṅgāni*, rappelle le vers du *Pāras-karagrhyasūtra* 2.3.2, vers utilisé par Kauṇḍinya pour expliquer que, dans le *sūtra* PS5.25, tenir Rudra en son cœur signifie unir son *ātman* au dieu (SASTRI (1940) lignes 17-18 p.125). Ce vers a été utilisé en d'autres endroits du SP à des fins dogmatiques, voir également note 94, p.125 et note 11, p.725.

372. Cette référence interne contribue à voir une véritable cohérence narrative entre ces chapitres et le chapitre SP158 et apporte un argument supplémentaire pour affirmer que les chapitres SP35-SP52 ont une place justifiée dans la recension S. Qu'ils appartiennent ou non au plan initial de la composition du SP, ils semblent avoir été écrits ou peuvent être lus dans une perspective pāsupata, comme le reste du SP. Sur la cohérence de ces chapitres dans le SP, voir 7.4.2, p.291.

est ce dont il faut s'extraire. Les systèmes religieux faisant référence à la notion de souffrance *duḥkha* au temps de la composition du SP ou au temps de la transformation de son noyau en l'état du texte visible dans la recension S sont nombreux. Cependant, au vu des nombreuses références au système pañcārtha ou pāsupata, il est plus probable que cette équivalence pose le sauvetage des enfers comme le *duḥkhānta* du système pāsupata. De là, si le fils sauve des enfers, il est le moyen d'atteindre la fin des souffrances. De fait, la notion de fils recouvre un sens métaphorique, celui d'expédient qu'est l'observance pāsupata. Ensuite, la restriction préalablement posée sur la nature du fils capable de sauver ses pères est renouvelée :

En vérité, tous les fils d'un homme ne sont pas de véritables fils,
il n'y en a qu'un seul qui puisse sauver les pères de la calamité
(SP158.11).

Reste donc à démontrer comment un arbre peut être supérieur à un fils et comment il incarne par nature le statut de *satputra*.

Pour cela, l'argument employé, tout en reposant sur la doctrine pāsupata, se trouve aussi largement admis dans les spéculations indiennes : les fautes proviennent de la prédominance des sens. Par conséquent, le seul véritable fils est celui qui a surpassé la domination des sens. Selon la conception pāsupata, cela n'est possible qu'en étant *vikaraṇa-* et cet état s'acquiert par l'observance³⁷³. Cependant, dans le SP et selon les propos de Śiva, cet état existe par nature chez les arbres. Le dieu circonscrit alors la notion de véritable fils à un être *vikaraṇa-*, dépourvu d'organes des sens³⁷⁴.

Ce concept est en parfaite adéquation avec la doctrine pāsupata (PS1.25) et est même ce qui, selon Kaunḍinya, en fait sa supériorité³⁷⁵. Śiva ne nie pas qu'un véritable fils puisse sauver son père : le SP a d'ailleurs donné plusieurs exemples de ces fils, dont le plus emblématique est Sukeśa. Il faut rappeler que ce Sukeśa sauve ses ancêtres sans avoir de descendance, en obtenant la grâce de Śiva, les qualités divines et un lieu paradisiaque où l'on est toujours satisfait. Ce salut de Sukeśa ressemble fort à un salut pāsupata. Mais Śiva rappelle aussi la difficulté à s'extraire de la prédominance des sens, ce qui fait que l'atteinte de ce salut est réservé à des êtres exceptionnels. En revanche, les arbres, eux, sont dépourvus d'organes des sens. En adoptant un arbre, et donc en transférant son *ātman* en ce fils né de la terre, et ce, selon la prescription donnée par Śiva lui-même, on devient le père d'un être pur, un véritable fils, qui est, selon l'interprétation proposée, semblable à un ascète pāsupata capable d'apporter la fin des souffrances. L'identité d'*ātman* nécessaire au sauvetage du père et la restriction d'accès

373. Il s'agit d'une des qualités acquises par l'observance (PS1.25),

374. Dans le vers SP158.11, il circonscrit le sauvetage des pères des enfers au seul *satputra*, tandis qu'au vers SP158.15, il pointe l'inéluctable prédominance des organes des sens qui menace même des fils vertueux de devenir pécheur.

375. Voir note 333, p.457 et note 357, p.460.

de la voie pāśupata à des deux fois nés justifie non seulement une adoption, mais aussi la réalisation de l'intégralité des *saṃskāra*, faisant pleinement de l'arbre un deux fois né (SP158.40). L'arbre, en se substituant totalement au père, l'amène au but ultime pāśupata, puisqu'au vers SP158.42, l'adoption permet d'atteindre l'épuisement du *karman* et le bonheur suprême (*sukham uttamam*). Seulement, on le verra ensuite, ce père sauvé, ne peut l'être que si la cérémonie d'adoption a bien été réalisée. Or cette cérémonie doit être faite par son épouse, conditionnant alors le sauvetage de cet homme aux actes de cette dernière.

L'adoption, en tant que don d'un fils, devrait tomber dans la catégorie des actes inutiles et infructueux selon la doctrine pāśupata. Cependant, cette objection est anticipée dans le texte, puisqu'il y est précisé que les arbres sont sans famille (SP158.41). Cette précision a toute son importance et exclut d'envisager cette cérémonie comme un don ou un vol. Elle rend possible l'intégration d'une telle cérémonie dans une doctrine qui dénigre le don et proscrit le vol³⁷⁶ : les arbres n'appartenant à personne, les prendre pour fils n'engendre aucune faute.

Le choix de l'arbre comme fils idéal est légitimé par la nature des arbres (SP158.19-42). Ils seraient dépourvus d'organes des sens et couverts d'obscurité. Bien que l'état d'obscurité dans lequel se trouve les arbres soit relativement consensuel, l'affirmation selon laquelle ils seraient privés d'organes des sens est plus discutable. En effet, selon la *Manusmṛti*³⁷⁷, l'état d'obscurité des arbres est le fruit de leurs fautes antérieures. Incapables de s'exprimer, ils subiront dans cet état peines et plaisirs, sans commettre de fautes en retour. Dès lors, ils atteindront une meilleure renaissance par ce statut d'arbre. Selon cette conception, les arbres ressentent les choses, mais sont incapables d'agir. Le fait d'endurer joie et peine implique qu'ils ne sont pas dépourvus d'organes des sens, mais seulement qu'ils sont incapables d'exprimer ce qu'ils ressentent, ni d'agir en conséquence.

Cette conception de la nature des arbres selon la *Manusmṛti* se trouve modifiée dans le SP par le fait que l'état d'obscurité est la cause de la privation d'organes des sens et que cette obscurité résulte non pas de fautes antérieures, mais de la malédiction de Dakṣa (SP158.16). L'arbre en étant couvert d'obscurité est, du même coup, privé de ses organes des sens, tel un aveugle privé de la vue³⁷⁸. Il ne peut alors exprimer de désir vers l'extérieur, devient privé de pensées et est, par conséquence, parfaitement apaisé. Immo-

376. Le seul don efficace selon Kauṇḍinya (SASTRI (1940), ligne 10 p.68) est le don de soi, tandis que l'absence de vol est un des *nīyama* qu'il prescrit (p.23-24).

377. MS5.40, voir p.569. Sur les implications du terme *antaḥsaṃjñā*, on consultera WEZLER (1987) et FRAMARIN (2014).

378. L'état d'obscurité pour les arbres pourrait être comparé à l'état subi lors d'une anesthésie générale ou lors de l'état de sommeil. Cet état le rend *vikaraṇa*. En revanche, l'ascète accompli, telle une personne anesthésiée ou endormie, ne ressent plus les effets des organes des sens : il ne ressent plus aucune souffrance. Mais, à la différence de la personne anesthésiée ou endormie, il est parfaitement conscient, il est même omniscient.

bile, il ne peut agir, ne commet aucune faute et est parfaitement pur. L'arbre peut alors incarner le modèle de l'ascète pāsupata : il est *ekaḥ kṣemī san vītaśokaḥ* (PS5.39)³⁷⁹. D'ailleurs, cette comparaison de l'ascète à un arbre est un trait distinctif de la description de l'ascèse dans le SP. Kāṣṭhakūṭa, dont le nom signifie « tas de bois », pourrait en être la figure emblématique, lui qui offre son corps au dieu pour sauver ses deux parents³⁸⁰. La différence entre l'arbre et l'ascète accompli repose uniquement sur le moyen qui leur permet à tous deux d'être *vikaraṇa*- : le *siddhayogin* y parvient par l'observance et obtient, par cet état, la souveraineté³⁸¹, tandis que l'arbre ne l'est que par accident, la malédiction de Dakṣa.

Le statut de *satputra* de l'arbre est justifié par sa nature : être dépourvu d'organes des sens (*vikaraṇa*-). Cette nature fait de lui un être parfaitement pur qui le restera, ce qui pourrait le présenter comme l'équivalent d'un *siddhayogin*.

Un fondement théorique justifié par un mythe

On comprend aisément que le changement de conception de l'arbre d'un être expiant ses fautes à un être *vikaraṇa* équivalent à un *siddhayogin* soit légitimé par un mythe : la malédiction de Dakṣa, dont on ne trouve pas d'antécédent dans la littérature³⁸². Il semble que ce récit mythologique ait été inventé pour justifier cette modification de la conception de la nature des arbres³⁸³. Cependant, d'autres éléments dans le récit que donne Śiva de ce mythe (SP158.19-42) permettent de le rendre vraisemblable pour les

379. Les deux traductions suivantes de ce *sūtra* prennent en compte le commentaire de Kauṇḍinya :

Alone, secure, existing [without action], free from sorrow. (HARA (1966), p.448)

"The (yukta sādḥaka) becomes one, free from fears, static and devoid of thoughts". (CHAKRABORTI (1970), p.183)

380. Pour l'histoire de Kāṣṭhakūṭa, voir 7.4, p.282 et annexe H, p.814. Pour les descriptions de l'ascèse dans le SP, voir note 4, p.314 et p. 442.

381. Selon SASTRI (1940), lignes 4-9 p.46, c'est l'acquisition de cette souveraineté qui distingue le courant pāsupata du Sāṃkhya (traduction HARA (1966), p.243-244). L'aspirant devient capable de mouvement, de métamorphose, d'omniscience sans avoir recours à son corps ou ses organes de sens. Le *sūtra* PS5.7 rappelle la nécessité de cette conquête des sens.

382. Voir note 4, p.569.

383. Je n'ai trouvé aucun antécédent à ce récit, ni aucune occurrence de ce dernier, hormis l'explication de ce mythe dans les réécritures de la recension RA, dont une étude ultérieure s'impose. Le récit de la malédiction de Dakṣa appartient au chapitre additionnel qui est inséré juste après SP162 dans la recension RA. Son étude apportera certainement des indices sur la perception du rituel d'adoption par les auteurs des réécritures et trahira sans doute leur obédience. Cette étude permettra de confirmer ou infirmer l'observation de BISSCHOP (2006), p.293, qui note que les réécritures semblent supprimer ou modérer toutes les références pāsupata.

auditeurs. Ainsi, Śiva présente plusieurs voies de salut pour les arbres :

1. être employés dans le sacrifice, en tant que part d'offrande ou en participant au feu sacrificiel (SP158.27-28)
2. devenir un Sthāṇuḷiṅga (SP158.29)
3. servir de matériau pour la construction d'un temple (SP158.30)
4. être adopté comme fils par un homme sans fils (SP158.31)

La première voie de salut est parfaitement conventionnelle, puisqu'on la retrouve dans la *Manusmṛti* 5.40³⁸⁴. Cependant, elle pourrait surprendre si on attribue au SP un obédience pāśupata. Il faut alors rappeler que, si la doctrine réfute l'efficacité du sacrifice au feu, elle ne rejette pas le brahmanisme orthodoxe dont sont issus ses aspirants. L'une des injonctions de l'aspirant pāśupata est, d'ailleurs, le bain de cendres (PS1.3), ce bain ne peut être possible que si d'autres ont eu recours au feu. La doctrine pāśupata est ainsi dépendante de l'orthodoxie brahmanique et de son sacrifice au feu. Cette voie de salut pour les arbres encourage leur emploi dans le feu et leurs cendres pourront servir les ascètes pāśupata. Dès lors, cette voie participe à donner un tour orthodoxe et convenu au SP tout en servant les exigences pāśupata.

La deuxième voie de salut coïncide avec l'image du *siddhayogin*, qui, tel un Sthāṇuḷiṅga fait de bois, se tient immobile, *vikaraṇa* et est en parfaite union avec le dieu. Elle encourage ainsi la création de telles icônes³⁸⁵. Sans faire spécifiquement référence à l'utilisation de *liṅga*, le *sūtra* PS1.9 implique l'utilisation de l'image du dieu dans le culte pāśupata. De ce fait, cette deuxième voie de salut complète les instructions de non-violence : quiconque détruit un arbre va aux enfers, sauf s'il s'agit de fabriquer un Sthāṇuḷiṅga³⁸⁶. En devenant un Sthāṇuḷiṅga, l'arbre devient un équivalent du dieu. Son salut est, en ce cas, littéralement un salut pāśupata.

La troisième voie de salut s'explique lui aussi aisément à la lumière de la doctrine pāśupata. En effet, l'aspirant doit résider dans un temple lors de la première phase. Or ce temple doit être construit par d'autres que les aspirants, afin de ne commettre aucun acte de violence. Ainsi promouvoir la construction de temple est une nécessité pour la diffusion et l'assise du courant pāśupata³⁸⁷.

384. On la retrouve aussi dans les vers 172.36-44 du *Varahapurāṇa*, voir note 11, p.547.

385. Il serait possible d'évaluer l'importance de cette pratique en contexte pāśupata par l'étude des inscriptions reportant de tels dons et l'obédience de leur donateur.

386. Au sujet de la destruction des arbres qui amène aux enfers, voir le chapitre SP41, en particulier les vers 10 à 17 ; au sujet de la plantation d'arbres et le culte du *liṅga* qui évitent les enfers, voir SP52.16 et SP52.20 (vers qui emploie d'ailleurs une formulation très proche des PS : comparer *yogī tu sarvapāpāni kurvann api na lipyate* SP52.20ef et *siddhayogī na lipyate karmaṇā pātakena vā* PS5.20).

387. Comme pour la pratique du don de Sthāṇuḷiṅga, le relevé des témoignages épigraphiques de construction de temples pour des bénéficiaires pāśupata pourrait confirmer la promotion de tels actes.

La quatrième voie de salut est, quant à elle, explicitée par Śiva lui-même. En étant adopté selon la prescription divine, l'arbre deviendra un *satputra* qui sauvera son père adoptif des enfers. Par cet acte, il accroîtra son *dharma*.

Les emplois décrits dans les voies de salut 1 et 3 offrent l'accès au monde de Brahmā, car ils résultent de nécessités du dogme pāśupata, mais ont été produits par des personnes n'ayant pas respecté l'un de ses commandements : les cendres résultent du sacrifice au feu, la construction d'un temple génère des actes de violence mais ces deux sont nécessaires pour la réalisation de l'observance. Les arbres, en devenant Sthāṇuṅga (voie 2), s'élèvent évidemment dans une excellente condition puisqu'ils deviennent semblable à Śiva lui-même. Ces trois premières voies confèrent un tour orthodoxe et conventionnel au mythe narré, et ce, en rendant possible le sacrifice au feu, la fabrication d'icônes ou celle de temples. Seulement ces trois actes sont nécessaires à la réalisation de l'observance, et en cela, ils permettent aux arbres un accès à une forme de salut. Enfin, le sauvetage d'un père adoptif (voie 4) ne leur confère pas le salut pāśupata, mais seulement un accroissement de *dharma*. Si l'on considère que la grandeur du *dharma* correspond à l'acquisition de l'état dharmique du *sūtra* PS1.26, alors l'arbre devient véritablement l'égal d'un *siddhayogin*.

Le dialogue entre le dieu et la déesse des vers SP158.1-42 peut être vu comme une partie de la révélation du sens subtil du système de l'*ātman* promis au vers SP70.48. Conformément au commentaire de Kauṇḍinya, la déesse, en aspirante disciplinée, pose en premier sa question et Śiva, en maître accompli, dispense son enseignement. Sans aller contre la fonction sotériologique du fils, Śiva complète la définition du véritable fils et propose de voir en l'arbre un *satputra* par nature. Le fondement théorique sur lequel repose la prescription d'adoption s'appuie sur une étymologie sémantique populaire du mot *putra* et sur une conception traditionnelle des arbres. Cette dernière est modifiée pour être compatible avec les besoins de la doctrine. Cette modification est elle-même légitimée par un mythe aux allures orthodoxes, et pourtant parfaitement original. Ici encore, se mêlent avec virtuosité tradition et innovation, sans doute dans le but d'introduire une prescription nouvelle tout à fait particulière : l'adoption d'un arbre comme fils.

8.7.3 L'adoption de l'arbre, un rituel *pāśupata* ?

La sollicitation de l'enseignement de la prescription d'adoption de l'arbre par la déesse reflète la description du disciple pāśupata recevant l'enseignement de son maître, incarnation de Śiva, que l'on trouve chez Kauṇḍinya. Cette mise en scène correspond au mode de transmission exigée par la doctrine, à la seule exception que le destinataire de l'enseignement est une femme.

Le fondement théorique sur lequel repose la prescription d'adoption de l'arbre répond aux exigences de la doctrine telle qu'elle est exposée dans les PS, mais surtout tel que le sauvetage par le fils se définit dans le SP : l'arbre adopté peut prétendre à être le seul *satputra*, car comme l'exigent les PS, il est *vikarāna-* et possède les qualités pour atteindre la fin des souffrances et, comme l'impose l'identité d'*ātman* du père et du fils dans le SP, l'arbre a été élevé au rang de fils deux fois né par son père qui a effectué, pour lui, tous les *saṃskāra*. Ce fondement suggère que le bénéficiaire du sauvetage est le père adoptif, puisque ce sauvetage repose sur le transfert d'*ātman*. Cependant, lorsque Brahmā explique aux arbres comment ils sauveront leurs pères adoptifs, on comprend que ces pères ne sont pas des êtres purs, car ils attendent dans les enfers (SP158.33-38). En outre, lorsque la déesse veut en savoir plus sur la manière d'adopter un arbre (SP158.43), Śiva lui enseigne une procédure, *vidhi*, destinée à une femme (SP158.44-67), et stipule que seule une adoption réalisée selon cette prescription peut apporter le bonheur (SP158.65). Par conséquent, le sauvetage du père adoptif dépend de la bonne conformité de la pratique du rituel d'adoption par la mère adoptive. Le constat de cette réalité montre que le sauvetage de ces hommes ayant adopté des arbres dépend de leur épouse. De ce fait, il semble que l'épouse soit la réelle bénéficiaire de l'adoption. Dès lors, on peut se demander si cette prescription d'adoption serait une forme d'adaptation de la doctrine *pāsupata* à destination d'un public féminin.

Pour le moment, j'ai montré que le fondement de l'adoption de l'arbre est conforme aux fondamentaux de la doctrine. Il convient désormais d'estimer si la liturgie de ce rituel est conforme à la doctrine, y compris dans sa possible adaptation à la gente féminine. Afin d'évaluer la possibilité de considérer le *taruputrayajñ* comme un équivalent du *pāsupatayoga* pour les femmes, je reviendrai tout d'abord sur la définition des termes *yoga* et *vidhi* donnée par Kauṇḍinya et montrerai les implications de l'équivalence de ces deux termes. Dans un second temps, je confronterai la liturgie proposée aux incontournables de la doctrine pour apprécier leur compatibilité.

Définition du composé *yogavidhi* selon le PABh

Le composé *yogavidhi* apparaît dès le premier *sūtra* des PS³⁸⁸. Kauṇḍinya glose le terme *vidhi* par le mot *karman* « acte » et commente le composé *yogavidhi* comme les pratiques qui conduisent à l'union, même si union et pratique sont deux choses distinctes et forment ici un *dvandva*³⁸⁹. Dans le commentaire du *sūtra* PS1.1, Kauṇḍinya entend, sous le terme *vidhi*, les trois premières étapes de l'observance qu'il résume par la citation des *sūtra* PS1.2, PS3.5 et PS4.8³⁹⁰. Le *sūtra* PS4.19 statue que l'on s'approche de Rudra par

388. PS1.1 : *athātaḥ paśupateḥ pāsupatam yogavidhiṃ vyākhyāsyāmaḥ* |

389. Voir SASTRI (1940), lignes 13-21 p.6, traduction HARA (1966), p.164-165.

390. SASTRI (1940), lignes 16-18 p.8, HARA (1966), p.171.

la pratique, *vidhi* :

anena vidhinā rudrasamīpaṃ gatvā |

Kauṇḍinya glose alors l'instrumental de *vidhi* par *bhasmasnānkrāthanā-dinopāyena*, c'est-à-dire « par le moyen ou stratagème comme le bain de cendres, le ronflement etc... ». Il explique ensuite, que la proximité (*samīpam*) est un synonyme de *yoga*, l'union. Ainsi la pratique, *vidhi*, peut être comprise dans son intégralité comme celle qui amène à l'union, *yoga*. Il semble que la définition restrictive de *vidhi* aux trois premières étapes dans le commentaire du *sūtra* PS1.1 s'étende à l'ensemble de l'observance dans le commentaire de ce *sūtra*. Dès lors, le *pāśupatayoga* semble être la réalisation complète de l'observance *vidhi* exposée dans les PS et leur PABh.

Étant donné que la déesse, selon la lecture interprétée donnée précédemment, a préalablement réalisé les quatre étapes de l'observance, cet enseignement de Śiva, défini comme une pratique, *vidhi*, peut s'entendre comme le moyen d'atteindre l'union avec le dieu. Auquel cas, le *taruputravidhi* pourrait s'entendre comme un équivalent du *pāśupatayoga* pour la déesse, c'est-à-dire, ce qui lui permettra de s'unir de façon permanente au dieu, union lui offrant fin des souffrances, souveraineté et acquisition des qualités divines. Le terme *vidhi* semble donc choisi à bon escient pour définir l'étape qui couronne de succès l'observance de la déesse.

Cependant, la présence d'une liturgie détaillée fait de cette adoption un rituel qui n'apparaît nullement dans ce que prescrivent les PS et leur PABh : la liturgie de ce rituel, telle qu'elle est enseignée par Śiva, est-elle compatible avec le *vidhi* de la doctrine *pāśupata* ?

La cérémonie d'adoption, un rituel *pāśupata*

La prescription d'adoption est enseignée à la déesse par Śiva dans les vers SP158.44-67³⁹¹, tandis que sa réalisation par la déesse occupera l'ensemble du chapitre SP162. Plusieurs objections pourraient être avancées pour affirmer que l'adoption d'un arbre ne peut être un rituel *pāśupata*, mais semble être un rituel issu de l'orthodoxie brahmanique.

La première objection de la compatibilité de l'adoption de l'arbre avec la doctrine pourrait être que l'adoption est une forme de don. Or aucun donateur n'est présent lors de la cérémonie décrite. La femme demande l'autorisation d'adopter l'arbre à des *vipra*, qui ne sont pas désignés comme les propriétaires de l'arbre (SP158.62). Dans ce cas, prendre l'arbre pour fils pourrait être considéré comme un vol. Cette objection est anticipée dans le mythe de la malédiction de Dakṣa : au vers SP158.41, les arbres sont dits sans famille. Par conséquent, en les adoptant, on ne commet ni vol et ni faute envers autrui.

391. Une étude complète de la diffusion et de la réception de la cérémonie d'adoption dans l'orthodoxie brahmanique fait l'objet de la troisième partie de cette thèse (voir à partir de la page p.512). L'étude de la liturgie est proposée au chapitre 12, p.592.

La deuxième objection pourrait concerner le matériel requis pour réaliser l'adoption de l'arbre. Ce qui caractérise la doctrine pāsupata est justement la simplicité matérielle de la réalisation de l'observance : l'aspirant n'a besoin que de suivre des règles de conduite, comme se couvrir de cendres, récupérer les restes d'offrandes ou encore faire l'aumône de sa nourriture³⁹². Si le rite prescrit par le dieu nécessite le recours à du matériel particulier, comme de l'or, des vaches etc..., dans ce cas, il ira à l'encontre de l'essence de la doctrine. Les objets dont la femme a besoin pour adopter un arbre, sont de l'herbe *darbha* (SP158.57), des rubans et parasols pour décorer l'arbre (SP158.59) et de la nourriture à offrir, nourriture qui peut être ce qui se trouve à disposition (SP158.60). Dès lors, le matériel nécessaire à la réalisation est des plus minimalistes et n'entre pas en conflit avec les fondamentaux de la doctrine.

Enfin, pour que cette cérémonie soit effective, elle nécessite la présence de la classe sacerdotale. Si les prêtres présents sont décrits comme des brahmanes orthodoxes, alors l'adoption ne peut être un rituel pāsupata. La prescription d'adoption donnée par Śiva fait, en outre, l'éloge de cette classe sacerdotale et place le don de nourriture à celle-ci au-dessus des offrandes aux dieux. Elle donne également l'étymologie sémantique des termes qui définissent cette classe sacerdotale : *brāhmaṇa* et *vipra*³⁹³. Déterminer la véritable identité de ces agents du rite est donc crucial pour définir l'obédience de ce rituel.

La désignation des prêtres conviés aux *pāda* SP158.47cd peut se lire deux manières selon la signification donnée au terme *veda* : l'expression *viprān* [...] *pāvanān vedavādinaḥ* peut être comprise par un lecteur orthodoxe « des *vipra* purs qui énoncent les Veda », tandis qu'un aspirant pāsupata pourra lire « des *vipra* purs qui révèlent la connaissance ». Le vers suivant (SP158.49) semble un poncif de la glorification des brahmanes orthodoxes : ils sont les écrans où reposent les paroles révélées. Là encore, il est possible de voir un double sens pour *śrutīmām*, qui peuvent aussi bien faire référence aux Veda qu'aux PS. Cette polysémie du terme Veda dans le contexte pāsupata a été mise en exergue dans d'autres *purāṇa* par HARA (1966)³⁹⁴ ; elle peut donc aussi avoir lieu ici. De la même façon, le vers SP158.49, qui établit les *vipra* comme intermédiaires entre les offrandes et les dieux, peut s'entendre de deux façons. Il peut évoquer le rôle traditionnel des brahmanes comme

392. Sur la simplicité inhérente à la réalisation de l'initiation et de l'observance, voir HARA (2002), p.54, cité en note 40, p.150.

393. Le vers SP158.48 qui fait l'éloge des savoirs possédés par les brahmanes, les vers SP158.49 et 55 qui stipulent que si les brahmanes ne sont pas satisfaits les dieux ne le sont pas non plus, le vers SP158.53 et qui expliquent que les *vipra* font obtenir le ciel et toutes sortes de choses sont cités par Hemādri (SIROMANI (1873), p.21). En revanche, les vers SP158.50 et 51 qui encensent le don de nourriture sont absents du CVC, tout comme l'étymologie qui rapproche le mot brahmane de la notion de grandeur (voir note 51, p.735).

394. Sur ce point, consulter la note 41, p.151

médiateur entre les hommes et les dieux. Dans une perspective pāsūpata, le terme *vipra* désigne le dieu lui-même (PS5.26). Des personnes désignées comme *vipra* sont, selon les PS, des êtres qui ont atteint l’union avec le dieu et partagent sa nature, tandis que les dieux sont contenus en Śiva. Par conséquent, nourrir des *vipra*, équivalents de Śiva, revient à nourrir les dieux, puisque ces derniers sont contenus en Śiva. Les vers SP158.54-55 rendent cette idée plus explicite en prônant la supériorité de ces *vipra* sur les dieux et en affirmant que Śiva lui-même n’est pas satisfait si les *vipra* ne le sont pas. Les *vipra* sont désignés au vers SP158.63 comme des dieux sur terre, ce qui explique qu’en tant que Śiva, ils sont les seuls à devoir être propitiés. Cette dernière affirmation pourrait s’entendre comme une glorification à l’extrême de brahmanes orthodoxes, mais dans une lecture pāsūpata, il s’agit juste d’un état de fait : les *vipra* accomplis sont des dieux ou plus précisément des Śiva sur terre. Par conséquent, ils sont supérieurs aux dieux auxquels on rend des sacrifices.

Les étymologies sémantiques des mots *brāhmaṇa* et *vipra* donnés par Śiva en ce point du texte semblent trahir, elles aussi, l’obédience pāsūpata du rituel. L’étymologie de *brāhmaṇa* (SP158.51) décompose le mot en deux parties *brāhm-* et *-aṇa*. La première sous-entend, par la glose *mahāsattve*, la racine *br̥ṇh-* et rappelle la qualité de grandeur acquise lors de l’union selon les PS et leur PABh³⁹⁵. La partie *-aṇa* est justifiée par le fait de nourrir *bhakṣ-* légitimant le don de nourriture aux brahmanes³⁹⁶. Le vers SP158.52 stipule que ces brahmanes sont les seuls deux fois nés (*dvija-*) qui méritent ce nom, car ils sont nés à nouveau en ayant été initiés par des grandes âmes (*mahātman-*). Cette explication fait directement référence au procédé d’initiation pāsūpata qui exige qu’elle se fasse sous l’égide d’un maître *siddhayogin*, qui, partageant son *ātman* avec Śiva, est un *mahātman*. Elle rappelle, en outre, que l’atteinte du but ultime est une renaissance dans un autre statut (PS5.6 *abhijāyate*). On notera que cette partie du texte qui se justifie totalement par les PS n’est pas citée par Hemādri, peut-être parce qu’elle ne coïncide pas avec la conception orthodoxe de ce qu’est un brahmane.

L’étymologie attribuée au mot *vipra* (SP158.53) n’est pas celle utilisée par Kaunḍinya qui rapproche la syllabe *vi-* de *vida* « la connaissance »³⁹⁷. Elle met plutôt en exergue le rôle de ces ascètes accomplis dans l’initiation. En effet, le mot *vipra* est décomposé en la syllabe *vi-*, qui fait référence au ciel *viyad*, et de la syllabe *pra-*, qui évoque l’obtention. Par cette étymologie, est établi le fait qu’approcher un *vipra* et recevoir son enseignement

395. Sur la qualité de grandeur, voir p.457. Pour les références de cette notion dans les PS et leur PABh, se reporter à la note 341 de la même page.

396. Acquérir sa nourriture par le don est une des prescriptions des PS, elle permet de ne pas commettre d’actes de violence. Voir PS5.14 et HARA (2002), p.67-75.

397. Voir SASTRI (1940), lignes 1-2 p.126, traduction CHAKRABORTI (1970), p.171 : voir note 54, p.152.

permettent d'obtenir le ciel, ce qui ne peut être compris que comme la fin des souffrances. En effet, les brahmanes orthodoxes n'offrent pas l'accès au salut et y contribuent seulement, puisqu'on l'atteint en payant sa dette aux ancêtres, en accomplissant les rites et en ayant un fils. Ici encore, l'allusion est plus nette. Cette différence entre l'étymologie donnée par Kauṇḍinya et celle du SP pourrait se justifier par le rôle que ces propos confèrent aux *vīpra* : ils sont institués comme les représentants de Śiva sur terre, ceux qui permettent d'atteindre le ciel, ceux qui enseignent l'observance et ceux aussi qui vont ratifier l'adoption de l'arbre.

Ainsi, même si certains vers peuvent aussi bien désigner des brahmanes orthodoxes ou des brahmanes *pāśupata*, l'étymologie des termes *brahmaṇa* et *vīpra* désignent plus nettement une classe sacerdotale *pāśupata*. L'enseignement de Śiva permet, en outre, d'instituer ces *vīpra* comme les seuls médiateurs entre les aspirants et Śiva, les seuls qui permettent d'obtenir la fin des souffrances grâce à l'enseignement dont ils sont les dépositaires (SP158.47-48).

Bien que la procédure d'adoption ne soit absolument pas une prescription présente dans les PS et leur PABh, sa désignation comme *vidhi* n'est pas sans évoquer le composé *yogavidhi*- des PS. Selon le commentaire de Kauṇḍinya, ce terme recouvre initialement les trois premières étapes de l'observance. Cependant, dans la suite de son commentaire, Kauṇḍinya emploie le terme *vidhi* pour indiquer l'ensemble de l'initiation, puisque, par elle, peut s'atteindre l'union *yoga*. Les deux termes *yoga* et *vidhi* se superposent alors, le premier étant le résultat du second. Cette définition du terme *vidhi* appliquée à la prescription d'adoption proposée dans le SP confère à ce rituel le statut d'expédient pour atteindre l'union, dernière étape de l'observance, et invite à voir dans le *taruṣṭra* l'équivalent du *pāśupatayoga*.

La liturgie de ce rituel ne s'oppose aucunement aux fondamentaux de la doctrine. L'adoption de l'arbre n'est ni un don, ni un vol puisque les arbres sont déjà nés et sans famille. Le matériel requis est minimaliste : la simplicité de réalisation du rituel correspond totalement à l'esprit de l'observance *pāśupata* qui ne requiert de l'aspirant que le don de lui-même. Enfin, l'adoption se fait sous l'égide de brahmanes, dont l'identité, bien que masquée par des propos à double sens, ne fait aucun doute : ce sont des *vīpra*, c'est-à-dire des *siddhayogin*, dispensateurs de la doctrine. Ainsi, bien que sans antécédent attesté dans les PS et le PABh, ce rituel peut par sa désignation et par sa liturgie se présenter comme un rituel d'obédience *pāśupata*.

Seul point problématique dans ce rituel, il est destiné à une femme et semble s'opposer à la restriction d'accès du salut *pāśupata* à des hommes brahmanes.

8.7.4 Le *taruputravidhi*, le *pāśupatayoga* des femmes

La restriction d'accès de l'initiation *pāśupata* à des brahmanes hommes se lit dans les PS et leur PABh. Kauṇḍinya, lors de sa justification du commandement de célibat, met en garde contre les dangers que représentent les femmes pour l'aspirant. Le *sūtra* PS1.13 interdit même d'adresser la parole aux femmes. Cependant, les témoignages épigraphiques laissent entendre que cette restriction d'accès a été plus théorique que réelle³⁹⁸.

Dans le SP, les multiples ascèses de la déesse ne font que clamer et justifier la pratique ascétique des femmes. De même, le mythe des Pañcacūḍā semble revendiquer la possibilité pour des femmes de pratiquer l'ascèse, mais aussi celle d'en obtenir les fruits par la grâce de la déesse. Ce mythe, tout en instituant l'ascétisme au féminin, illustre les propos de Kauṇḍinya sur le danger à fréquenter les femmes. Par conséquent, sans renier le commandement de célibat, ce mythe semble autoriser l'accès des femmes à la doctrine.

Dans cette optique et au vu du destinataire, et de l'enseignement, et de la prescription, il est peut-être possible d'envisager le *taruputravidhi* comme le *pāśupatayoga* à destination des femmes. Comment cette ouverture au salut *pāśupata* s'intègre-t-elle ? Comment la femme parvient-elle à être le réel bénéficiaire de l'adoption ?

Une ligne de conduite pour les femmes

Une fois la procédure d'adoption exposée, Pārvatī annonce au dieu son intention d'adopter un arbre *aśoka* vu sur le mont Mandara (SP158.68-73) et sollicite son autorisation³⁹⁹. Lorsqu'elle obtient de Śiva son accord (SP158.74-78), la déesse entame un discours sur le comportement à suivre pour les femmes. Elle affirme que, pour les femmes, le seul dieu à honorer est l'époux (SP158.79). Pour cette raison, tout acte rituel qu'une femme veut engager, si elle veut en recevoir le fruit, doit recevoir l'approbation de son époux, y compris s'il est décédé. Si elle n'a pas eu l'accord de son époux, elle ira en enfer (SP158.80-84).

Le discours de la déesse, en conditionnant la réalisation de l'adoption à l'accord de l'époux, limite l'accès au salut *pāśupata* à des femmes, dont les époux toléreront un tel acte. Cependant, comme le mythe des Pañcacūḍā le stipule, les femmes, grâce à leurs charmes, ont le pouvoir de tout obtenir des hommes enamorés d'elles. La demande d'autorisation, simple formalité, semble, dans une certaine mesure, reproduire la restriction d'accès aux

398. Sur ce point, voir note 100, p.166. SANDERSON (2013a), p.228-229, s'interroge sur la conciliation des prescriptions dogmatiques des PS et leur application au travers des témoignages épigraphiques et pose la question du célibat puisque plusieurs inscriptions attestent l'existence de maîtres *pāśupata* avec femmes et enfants.

399. On notera que dans la cérémonie *pāśupata* du *Samskāravidhi*, le maître sollicite à plusieurs reprises la permission du dieu pour procéder au rituel, voir ACHARYA (2007), vers 21 p.30 et p.39, vers 66cd-67ab p.43-44 et vers 76abc p.35 et p.45.

hommes des PS.

Ce discours fait également écho aux vers SP52.21-25 qui explique l'attitude à avoir pour une femme, si elle ne veut pas aller aux enfers :

Mais pour les femmes, le dieu suprême est toujours le mari⁴⁰⁰. Par conséquent, toutes celles qui pensent à leur *dharma*, ne voient pas d'autre [dieu] que lui. Ce qu'une femme a donné ou sacrifié en acte, en pensée ou en parole, si elle abandonne son mari, elle en perdra le fruit. La femme qui est dévouée à l'obéissance de son époux précisément avec les trois types d'actes⁴⁰¹, qui, après la mort de son époux, ne désire pas un autre homme, même en pensée, qui donne à son mari tout acte méritoire accompli, cette femme ne peut en aucun cas aller en enfer et ne se précipite pas dans le cycle des renaissances effrayant. Pour les autres, c'est l'enfer, il n'y a pas de doute là-dessus, ô vertueux!⁴⁰²

Ces deux discours concordants offrent une ligne de conduite à suivre destinée aux femmes pour éviter l'enfer et s'extraire du cycle des renaissances : être totalement dévouée à son époux, en actes, en paroles, en pensées, obtenir son accord pour tout acte entrepris et lui en transférer les mérites. Étant donné que l'équivalence entre enfer et souffrance (*duḥkha*) a été posée précédemment (SP158.13) et que les *pāda* SP52.25ab évoquent même l'extraction du cycle des renaissances, cette ligne de conduite peut se lire comme celle que doit suivre une femme pour atteindre la fin des souffrances.

Justement, la seule activité prescrite pour la cinquième étape est d'être entièrement et uniquement dévoué à Śiva (PS2.20). Le commentaire de

400. On remarquera que le substantif utilisé *pati* peut aussi bien désigner l'époux que Śiva en personne, en tant que Paśupati. Ce même substantif est employé dans tout le passage, ce qui permet de lire l'ensemble comme une exhortation à une dévotion unique à Śiva.

401. Cette leçon des manuscrits S₂, S₃, A₃, A₇ pointe les trois types d'actions qu'elles soient faites en acte, en parole ou en pensée. La leçon du manuscrit S₁ souligne, quant à elle, l'impérieuse nécessité d'accord de l'époux : avec la leçon *manovākarmasṃyatā*, la phrase pourrait être traduite par « la femme qui est dévouée à l'obéissance de son époux en ayant son accord pour l'acte ou l'intention [de l'acte] ».

402. SP52.21-25 :

strīṇāṃ tu paramo devaḥ patir bhavati sarvadā |
tasmān nānyat prapaśyanti ye kecid dharmacīntikāḥ || 21
karmaṇā manasā vācā yad dadāti juhōti vā |
parityajya patiṃ nārī na tasya phalam aśnute || 22
patiśuśrūṣaṇe raktā trividhenāpi karmaṇā |
patau mṛte 'pi manasā nānyam icchati yā naram || 23
karoti puṇyaṃ yac cāpi patyuh sarvaṃ prayacchati |
sā nārī narakān sarvān manasāpi na gacchati || 24
saṃsāraṃ naiva sā ghoraṃ sarvaṃ saṃpratipadyate |
avyāsāṃ tu na saṃdeho narakam prati svrata || 25

Kauṇḍinya de ce *sūtra* explique que cela signifie être totalement concentré en paroles, en actes et en pensées sur le dieu et que cette activité est celle des magnanimes qui se préoccupent de l'*adhyātman*⁴⁰³. Ainsi, dans le discours prononcé par la déesse au chapitre SP158 et celui tenu au chapitre SP52, l'époux, *pati*, se substitue à Śiva, tandis que le *dharma* équivaut à la notion d'*adhyātman*. Pour atteindre Śiva, une femme doit s'en remettre à son époux. Dès lors, deux scénarios sont possibles :

- soit le couple donne naissance à un véritable fils, *satputra*, qui suit l'observance *pāsupata* et atteint la fin des souffrances. Ce scénario correspond à l'histoire de Kāṣṭhakūṭa (SP52.26-131)⁴⁰⁴.
- soit, la femme, avec l'accord de son époux, adopte un arbre qui sera un véritable fils et permettra à son père adoptif, et également à sa mère adoptive, d'obtenir le suprême bonheur⁴⁰⁵.

Dans ce second scénario, la demande à l'époux, substitut de Śiva, correspond à la demande de grâce que l'aspirant en cinquième étape adresse au dieu : *śivo me astu* PS5.45⁴⁰⁶. Ce parallélisme invite à considérer cette adoption comme la cinquième phase de l'observance d'une femme, qui doit avoir, à l'image de la déesse, préalablement accompli les autres étapes. Les composés *śuciśīlā* et *śucivratā* qui qualifient la femme adoptante au vers SP158.45, sont à considérer dans leur signification pleine. La femme qui décide de pratiquer cette cérémonie, a suivi l'observance et la conduite de la purification, c'est-à-dire qu'elle est à l'image de Gaurī totalement purifiée et initiée selon les principes de la doctrine *pāsupata*. Cette demande est, dans la cérémonie, doublée au vers SP158.62, d'une autorisation des *vipra*, qui sont les représentants de Śiva sur terre⁴⁰⁷. Leur accord équivaut alors à l'obtention de la grâce de Śiva.

Par conséquent, la restriction d'accès de l'observance des PS se trouve reproduite dans l'autorisation de l'époux. Cette autorisation confère, en outre, un tour parfaitement orthodoxe à cette prescription en établissant la dépendance totale de la femme à son époux. L'adoption de l'arbre nécessite de l'adoptante la réalisation préalable de l'intégralité de l'observance, afin de se montrer parfaitement pure pour atteindre l'union. L'obtention de la grâce de Śiva se fait par l'intermédiaire des *vipra*, qui incarnent Śiva sur terre.

403. Voir note 348, p.458.

404. Le transfert du salut *pāsupata* à la mère d'un *satputra* a été mis en scène dans ce récit. Sur l'interprétation de ce mythe, voir 7.4.3, p.302.

405. Śiva établit qu'un arbre adopté selon cette prescription (*vidhi*) apporte la félicité (SP158.65).

406. La glose de Kauṇḍinya pose le salut comme celui de l'*ātman*. Voir note 355, p.459.

407. Le problème textuel rencontré en SP158.62 et en SP162.69 semble d'ailleurs trouvé sa résolution ici. La femme s'adresse, dans un premier temps, avec le vocatif *bhagavan* à Śiva, puis, dans un second temps, avec le vocatif *anaghāḥ* et une forme pluriel du verbe à ses représentants sur terre, les *vipra*.

Dès lors, en enseignant la prescription d'adoption de l'arbre à la déesse, Śiva offrirait à celle-ci le moyen de procéder à la dernière étape de l'observance, ce qui revient à atteindre la fin des souffrances et à être pleinement unie au dieu. Cette prescription pourrait ainsi être considérée comme un accès au salut *pāsupata* pour les femmes : cet accès exige la réalisation préalable des quatre précédentes étapes et l'accord de l'époux.

La signification du système de l'*ātman*

L'équivalence entre enfer et souffrance a préalablement été posée pour faire de l'adoption d'un arbre un synonyme de l'accès au salut *pāsupata*. Celui qui est sauvé des enfers, l'est de la souffrance. Par conséquent, si l'arbre adopté sauve des enfers, il offre la fin des souffrances. La croyance védique du fils salvateur et celle de l'identité d'*ātman* du père et du fils, idée qui repose essentiellement sur la renaissance de l'*ātman* du père en son fils, rend le salut par adoption de l'arbre possible. Si un homme adopte un arbre comme fils, l'arbre et son père adoptif possèdent le même *ātman*. L'arbre, représentant l'état du *siddhayogin*, pourra le sauver des enfers. Si l'on s'en tient à cette lecture et si on considère le destinataire du rituel comme le père adoptif, le rituel d'adoption de l'arbre apparaît comme un palliatif de l'observance et vide celle-ci de tout son sens. Comment l'*ātman* de l'homme pourrait-il devenir ce que l'arbre est par nature, *vikaraṇa* ? Comment un homme non initié pourrait-il par ce simple acte d'adoption atteindre une libération si difficile à obtenir pour des aspirants ? Et surtout, pourquoi est-ce l'épouse, et non l'homme, qui procède à l'adoption ?

Dans le système védique de la dette congénitale, la femme devient pleinement épouse en mettant au monde un fils⁴⁰⁸. Elle est alors l'instrument par lequel son époux atteint l'immortalité⁴⁰⁹. Dans le système sotériologique *pāsupata* proposé dans le SP, l'adoption de l'arbre semble, de prime abord, conférer à la femme la même instrumentalité que dans le système védique. En adoptant l'arbre, elle offrirait à l'époux un fils digne de le sauver.

Cependant, si l'on considère que cette adoption met en scène la cinquième étape de l'observance *pāsupata* destinée aux femmes et qu'elle en est le couronnement, alors cela implique que l'aspirante a coupé la racine des défauts et est devenue parfaitement pure. En adoptant l'arbre avec l'accord de son époux, elle réalise le dernier acte pieux nécessaire à son obtention de la fin des souffrances. Grâce au système de transfert de mérite, par la réalisation des diff

érentes étapes de l'observance et cet acte d'adoption, elle transfère tous les actes méritoires nécessaires à son époux pour atteindre la fin des souffrances. Ce dernier, en réalisant les *samskāra* de l'arbre, permet de rendre son *ātman* identique à celui de l'arbre, ce qu'il est déjà le cas par le transfert de

408. Sur l'étymologie sémantique de *jāyā*, voir p.125.

409. Sur ce point, voir OLIVELLE (1997).

mérite de son épouse. L'arbre sauvera par défaut son père, mais il sauvera surtout sa mère, seule cause de l'atteinte de la fin des souffrances du père adoptif. L'instrumentalité de l'épouse du système védique semble ici faire place à celle de l'époux dans l'atteinte du but ultime de sa femme. Étant donné que, dans la prescription d'adoption de l'arbre, les seules choses exigées de l'homme sont d'autoriser sa femme à adopter et de procéder pour cet arbre à l'ensemble des *saṃskāra*, l'adhésion de l'époux au courant *pāsupata* ne semble pas une nécessité⁴¹⁰. Dès lors, la prescription d'adoption paraît réellement et pleinement destinée aux femmes, en tant que dernière étape de leur réalisation de l'observance.

L'affirmation de Śiva selon laquelle son enseignement possède un sens obscur et double se trouve confirmer (SP158.67) : le sens profond de cette cérémonie ne peut être perçu qu'au travers de la théorie de l'identité d'*ātman* du père et du fils et de la notion de transfert de mérite. Une lecture sans le support des PS, de leur PABh et de l'exégèse *pāsupata* de l'ensemble des chapitres précédents et une interprétation de ce rituel ignorant la réalisation de l'observance *pāsupata* par la déesse dans le SP conduiraient à voir dans cette adoption un simple palliatif de l'observance, destiné à des laïcs, puisque le bénéfice de cette cérémonie est celui promis par la doctrine, la fin des souffrances. La lecture de cette prescription sortie de son contexte et dénuée de sa justification théorique (SP158.7-18) donne à voir un moyen de pallier l'absence de fils pour un couple sans enfant et semble en accord avec le système sotériologique orthodoxe basé sur la dette congénitale du fils. Son sens profond n'est donc accessible qu'à un adhérent de la doctrine, ou plutôt à une aspirante guidée par un maître *pāsupata*. Une fois encore, se trouvent ici conciliés exotérisme du genre purāṇique et ésotérisme de la doctrine.

Śiva avertit d'ailleurs l'auditrice (SP158.65) :

Ma belle, un arbre pris comme fils selon ce rituel apportera félicité, ô femme vertueuse, dans le cas contraire, il n'apportera que désolation.

Cet avertissement implique que la femme qui accomplit l'adoption soit à l'image de la déesse, parfaitement purifiée par les quatre étapes préalables de l'observance. Dans le cas contraire, l'adoption de l'arbre sera inefficace. Ce vers permet donc de conserver la restriction d'accès à la doctrine et son ésotérisme. Le bénéfice du rituel d'adoption de l'arbre pratiqué en dehors du cercle *pāsupata* et par des femmes non initiées devient alors parfaitement caduc. En revanche, l'obéissance de leur époux au courant *pāsupata* n'est pas une nécessité et leur sauvetage des enfers n'est que le résultat du transfert de mérites pratiqué par leur épouse. Par conséquent, la cérémonie d'adoption de l'arbre offre un accès au salut *pāsupata* uniquement à des femmes initiées.

410. Je reviendrai sur ce point en 8.7.6, p.487.

8.7.5 De la prescription à sa mise en œuvre

Si la prescription d'adoption exposée au chapitre SP158 est bien conforme aux fondamentaux de la doctrine et si sa véritable fonction est l'obtention du but ultime pour une aspirante pāsupata, en ce cas, sa mise en scène⁴¹¹ ne doit pas seulement respecter les injonctions de Śiva, mais elle doit également rendre possible l'accès pour la déesse à l'intégralité de ce que confère le *duḥ-khānta* : union permanente avec le dieu et acquisition des qualités divines, qui provoquent souveraineté, splendeur et joie.

Selon les injonctions données au chapitre SP158, il est nécessaire, pour pouvoir procéder à l'adoption, d'inviter des *vīpra* (SP158.47) et d'apporter des mets pour les nourrir (SP158.58). Ces deux tâches ont été déléguées à Nandin et au *yakṣa* Piṅgala : le premier s'est occupé d'inviter les *vīpra* (SP162.1), tandis que les mets et les breuvages ont été préparés et apportés par le second (SP162.44). Dès lors, la cérémonie peut débuter.

À partir du vers SP162.38, la déesse accomplit la prescription d'adoption selon les préceptes de Śiva. Au vers SP162.40, elle passe la nuit en jeûnant munie d'herbe *darbha* comme cela a été prescrit au vers SP158.57⁴¹². Elle décore ensuite l'*aśoka* (SP162.57-62) comme l'exhorte le vers SP158.59. La proclamation du *puṇyāha* qui peut être effectuée par la femme ou un prêtre (SP158.60) est annoncée par Nandin (SP162.68). Il donne alors ce qu'ils souhaitent aux brahmanes, ce qui signifie qu'il leur présente les mets et les breuvages qui vont les satisfaire. Cette présentation des mets concorde en partie avec le vers SP158.60. Ensuite, la déesse, autorisée par son époux s'adresse à l'assemblée de brahmanes (SP158.61 et SP162.68), puis prononce la phrase rituelle de demande d'adoption de l'arbre (SP158.62-SP162.69). Elle obtient alors l'accord de cette assemblée (SP158.63-SP162.70).

Dans le déroulement de la cérémonie, le moment où les brahmanes sont nourris se présente comme un léger écart à la procédure prescrite par Śiva. Dans le chapitre SP158, les *vīpra* sont nourris avant la demande d'adoption et en même temps que la prononciation du *puṇyāha*. Au chapitre SP162, le *puṇyāha* est proclamé deux fois : la première fois, au vers SP162.67, Nandin prononce le *puṇyāha* et donne aux brahmanes ce qu'ils souhaitent, ce qui sous-entend une présentation de la nourriture préparée ; la seconde fois, au vers SP162.89, ce sont les *vīpra* qui font la proclamation du *puṇyāha*, et ce, après avoir été satisfaits des mets et breuvages (SP162.88). Hormis ce léger écart qui ne porte pas à conséquence, la liturgie de la cérémonie est respectée

411. La narration de l'adoption de l'*aśoka* par Pārvatī est introduite en SP158.68-77, puis s'étend des chapitres SP_{Bh}159 à SP162.

412. Si l'on tient compte de l'observation d'ACHARYA (2007), qui note que la présence de cette herbe est associée au rite de transformation pāsupata (note 2 p.27), cette herbe pourrait être un indice liturgique de la réalisation de la cinquième étape de l'observance par la déesse. Cependant, l'emploi de cette herbe ne se limitant pas au coruant pāsupata, sa présence ajoute un élément supplémentaire pour suspecter cette obédience du rituel, mais ne le prouve pas.

point par point.

Cependant, il convient de remarquer que la narration de la cérémonie d'adoption de l'*aśoka* ne se contente pas de mettre en scène le rituel d'adoption qui occupe seulement les vers SP162.39-77, mais qu'elle intègre un certain nombre d'éléments qui n'ont pas été prescrits par Śiva, comme la présence d'invités autres que les *vipra*, l'attribution d'une grâce à Nandin, la danse qui précède le rituel, la grâce offerte à l'*aśoka*, la fête de l'arbre qui clôt la cérémonie, qui s'accompagne de danse, chant et musique. Ces détails participent bien sûr à la narration et à donner vie à la cérémonie. Cependant, il est aussi possible que ces détails recouvrent une fonction autre. Si la cérémonie d'adoption correspond à l'aboutissement de la cinquième étape de l'observance de la déesse, tous ces éléments contribuent peut-être à expliciter les bénéfices de l'atteinte du *duḥkhānta* conformément aux PS et à leur commentaire.

Afin de mettre en évidence la fonction exégétique du mythe d'adoption de l'arbre *aśoka*, j'analyserai celui-ci en suivant sa structure narrative⁴¹³. Dans un premier temps, je montrerai comment le désir d'enfant de la déesse, en justifiant l'adoption de l'arbre, semble poursuivre la falsification du but de l'ascèse de la déesse et révèle sa vraie nature. J'expliquerai, ensuite, comment l'invitation du triple monde et la danse cosmique pourraient participer à la réalisation de la cinquième étape. Enfin, j'exposerai comment les événements relatés durant la cérémonie d'adoption permettent d'y voir l'atteinte du but ultime par la déesse.

Le désir de fils, la justification fallacieuse de l'adoption

Après avoir reçu l'enseignement de Śiva sur la nature du véritable fils et après avoir pris connaissance de la prescription rituelle d'adoption de l'arbre, Pārvatī sollicite de son époux l'autorisation d'adopter l'*aśoka* vu sur le mont Mandara (SP_{Bh}112). Elle rappelle alors qu'elle a été privée de fils par les dieux (SP158.73) et justifie ainsi son désir d'adoption. Ce passage semble poursuivre le processus de falsification du but de son ascèse : il permet de conserver l'ésotérisme de la doctrine, y compris dans sa révélation aux femmes. Ce rappel du désir d'enfant confère à celui-ci le statut de motif structurant de l'œuvre et donne à l'intégralité des chapitres SP34 à SP162 une forte cohésion narrative. Sans la privation du fils au chapitre SP72, la déesse ne pourrait prétendre à adopter un arbre. Dès lors, les événements narrés au chapitre SP72 sont cruciaux pour l'accomplissement intégral de l'observance. Par conséquent, dans une lecture exégétique de la geste de la déesse, la place du chapitre SP72 dans le plan de composition du SP est indéniable.

Malgré ce désir prétexté de fils, lorsque la déesse désigne l'arbre *aśoka* comme celui qui lui apportera le bonheur, elle semble bien révéler que le

413. La structure narrative des chapitres SP158 à SP162 a été exposée p.454.

but de son ascèse n'est pas d'avoir un fils, mais d'atteindre le *duḥkhānta*. D'ailleurs, la réponse de Śiva laisse entendre qu'il connaît le véritable souhait de la déesse et semble un indice supplémentaire pour voir dans l'adoption de l'*aśoka* le *duḥkhānta* : il la désigne par le vocatif *aiśvaryaparama* « toi dont le but suprême est la souveraineté » (SP158.75), puis affirme qu'elle est capable de donner naissance à des fils par la seule force de son ascèse et lui promet qu'il lui offrira des fils à la splendeur suprême (SP158.76).

Le vocatif désigne clairement l'une des acquisitions du salut *pāsupata*, la souveraineté⁴¹⁴, tandis que la capacité de la déesse à avoir des fils par le seul pouvoir de son ascèse met en exergue que le désir d'avoir un fils n'est qu'un prétexte et n'est pas la vraie raison qui motive son intention d'adopter un arbre. De même, la promesse d'offrir des fils splendides évoque les futurs *siddhayogin*, qui deviendront, à l'image de Nandin, les fils du dieu et de la déesse. Prédire qu'elle deviendra mère de ces fils implique que la déesse possèdera, elle aussi, cette splendeur⁴¹⁵.

Bien que le rappel de la privation du fils à la fin du chapitre SP158 poursuive l'entreprise de falsification du véritable message de l'histoire de la déesse, la véritable portée de l'adoption de l'arbre *aśoka* transparaît par une lecture attentive des propos échangés par le dieu et la déesse. Enfin, en sollicitant l'autorisation du dieu et en stipulant qu'elle accomplit le devoir de toute femme vertueuse, la déesse confère, en outre, un tour parfaitement orthodoxe à la procédure d'adoption. L'ésotérisme du message paraît ainsi renforcé par cette dernière intervention de la déesse avant la cérémonie.

La grâce de Nandin : introduction au *duḥkhānta*

Après cette intervention de la déesse et afin de pouvoir procéder à la cérémonie, Śiva ordonne à Nandin d'inviter le monde entier (SP_{Bh}159-161), et pas seulement les *vipra* comme l'exige le vers SP158.47. À son retour, il lui accorde une faveur. Ces deux événements n'ont apparemment aucun lien avec la prescription enseignée.

En effet, lorsque Śiva annonce à la déesse que les invités sont là et qu'elle peut procéder à la cérémonie, Pārvatī réclame d'abord une faveur pour Nandin, faveur qu'elle qualifie de meilleure des grâces (SP162.11 *pravaram uttamam*). Ce dernier est déjà consacré comme chef des *gaṇa* et sollicite la seule grâce qui puisse parachever son statut : la dévotion éternelle (SP162.16). Cette dévotion n'est autre que ce qu'exige le *sūtra* PS2.20. Elle désigne également le lieu de la cinquième étape : ce lieu n'est autre que Śaṅkara lui-même. Cette demande de dévotion éternelle fait enfin allusion au caractère permanent du salut *pāsupata*. Par conséquent, la faveur de Nandin pourrait

414. Sur la définition de la souveraineté par Kauṇḍinya, voir note 334, p.457.

415. La splendeur équivaut à la magnificence acquise en fin d'initiation. Elle est décrite par Kauṇḍinya comme semblable à la lumière du soleil. Voir note 346, p.457.

être vu comme l'introduction du lieu de la cinquième étape et de l'un de ses gains : l'union permanente avec Śiva.

L'accord de cette grâce à Nandin provoque la joie, et de Śiva, et de Nandin. Cela semble rappeler que la fin des souffrances s'accompagne de la joie *harṣa* (PS2.12)⁴¹⁶ et que cette joie est évidemment partagée par le dieu et son dévot, qui sont désormais unis.

Lorsque Śiva accorde sa grâce à Nandin (SP162.20-24), il redonne un aperçu de la définition du salut tel qu'il se présente dans le SP : le dévot accompli est entouré de ses proches et accompagné d'une épouse. Ce simple rappel contient la quintessence du système sotériologique proposé dans le SP : par le transfert de mérites, on sauve ses pères, qui deviennent des *gaṇa*. Une fois accompli, l'injonction de célibat n'est plus nécessaire à condition de s'unir à une épouse, elle aussi accomplie. Le mariage de Nandin une fois qu'il a atteint le salut, offre une place aux femmes dans le système sotériologique. Les pouvoirs accordés à Nandin (SP162.22-24) complètent la logique du système sotériologique : les *mahāgaṇapati*, ayant le pouvoir de favoriser ou défavoriser quelqu'un, sont l'équivalent des *preta* ou revenants du système sotériologique basé sur le culte des ancêtres.

Les propos que tiennent la déesse et Nandin mettent en exergue le fait que tout procède de la grâce de Śiva⁴¹⁷, ce qui n'est pas sans évoquer le commentaire du *sūtra* PS2.23 qui rappelle que la grâce ne peut être obtenue que de Śiva, car il est Kāla⁴¹⁸.

Ainsi, le préambule mettant en scène l'attribution d'une ultime grâce à Nandin peut se lire de manière symbolique, d'une part, d'introduire cette cérémonie comme celle de la cinquième étape qui procurera à la déesse joie, splendeur et union permanente avec le dieu. Il offre, d'autre part, une clé de lecture pour comprendre les raisons pour lesquelles la cérémonie d'adoption est précédée de l'invitation du monde entier, de l'apparition d'un crépuscule et d'une danse cosmique du dieu.

Justifier l'invitation du monde entier et la danse cosmique

Les événements qui précèdent la cérémonie d'adoption comprennent l'invitation du monde entier, l'apparition d'un crépuscule personnifié et une danse de Śiva. Ces événements n'appartiennent pas à la prescription enseignée par Śiva, mais pourraient se justifier à la lumière du commentaire de Kauṇḍinya. Ce dernier établit l'équivalence entre Rudra et Kāla. Sous cette désignation, le dieu est la cause de tout, de la création et de la recréation du

416. Voir les expressions *prītyā* (SP162.18), *harṣeṇa harṣayan* (SP162.19), sans oublier le nom propre de Nandin, qui signifie joie. Que ce personnage emblématique du salut *pāśupata* porte ce nom, est plutôt un heureux hasard.

417. Pārvatī désigne Śiva comme celui qui accorde les grâces en ce monde (SP162.11 *varado hy asi lokānām lokānām api ceśvaraḥ*), tandis que Nandin rappelle en SP162.14-17 que tout ce qu'il a obtenu, il le doit à Śiva.

418. Voir note 351, p.459.

monde, des êtres mobiles et immobiles. La répétition du terme *kāla* dans le commentaire de Kauṇḍinya pourrait se lire au travers de la répétition emphatique du vers SP162.26 ⁴¹⁹. La présence de l'ensemble des êtres mobiles et immobiles est mentionnée au vers SP162.86, tandis que l'activité créatrice et destructrice du dieu est dévoilée dans l'apparition anthropomorphique d'un crépuscule cosmique *sandhyā* et se concrétise par la réalisation de la danse cosmique de Śiva, accompagné de Nandin et son épouse.

Ainsi, avant de procéder à la cérémonie d'adoption, la narration de ces détails semblent mettre en place les conditions optimales de sa réalisation. Lorsque la déesse sollicitera la grâce de Śiva, elle s'adressera à lui en tant que Kāla, seule et unique cause universelle. L'invitation du triple monde, l'apparition de la *sandhyā* et la danse cosmique, bien qu'absents de la liturgie enseignée par Śiva, peuvent s'expliquer par les propos que tient Kauṇḍinya au sujet de la cinquième étape.

Les éléments de la mise en scène mythologique de l'adoption de l'arbre deviennent alors essentiels à la compréhension de celle-ci comme la cinquième étape de l'observance. Ces apparentes fioritures mythologiques trouvent une justification autre que celle d'une simple narration par leur mise en parallèle avec le commentaire de Kauṇḍinya.

Solliciter la grâce de Śiva

Le *duḥkhānta* de la doctrine pāsupata ne peut s'obtenir que par la grâce de Śiva. Cette condition semble être traduite de deux manières dans la cérémonie d'adoption. Tout d'abord, Śiva accorde la grâce du *duḥkhānta* en autorisant la déesse à adopter l'arbre et en l'incitant à poursuivre les étapes de la liturgie tout au long du chapitre SP162. Ainsi, il donne son accord à la déesse au vers SP158.77, puis l'invite à procéder à ses désirs au vers SP162.3. Au vers SP162.8, il offre d'accorder une faveur à la déesse, puis au vers SP162.55, il l'enjoint à nouveau de commencer la cérémonie. Alors au vers SP162.56, avant de débiter, la déesse s'adresse au dieu en tant que Bhuvaneśvara, Manojava et Śaṅkara pour obtenir son autorisation. Ces trois désignations contribuent à présenter Śiva comme cause universelle, tel que l'exige le *sūtra* PS2.20 et comme l'a suggéré la danse cosmique précédente. De là, la déesse obtient l'accord et donc la grâce de Śiva en tant que créateur et cause universelle au vers SP162.56.

L'accord de cette grâce est mis en scène une seconde fois durant la cérémonie. En effet, selon la liturgie enseignée par Śiva, la femme devient mère de l'arbre uniquement grâce à la ratification des *vipra* invités. Elle doit leur adresser sa demande en ces termes (SP158.62) :

Ainsi, moi qui suis sans fils, ô seigneur, je prendrai cet arbre pour
fils, si vous daignez accepter ma demande, ô êtres sans péchés !

419. Comparer *sandhyākālaṃ tu kālajñāḥ kālaḥ kālanihā haraḥ* (SP162.26ab) avec le texte de Kauṇḍinya donné en note 351, p.459.

Pārvatī se plie à la prescription et s'adresse ainsi aux *vipra* (SP162.69) :

Ô seigneur, je suis une femme sans fils. Aujourd'hui, je prendrai ce tendre *aśoka* comme fils, si vous daignez me l'autoriser !

Dans les deux cas, la demande comporte une adresse au vocatif singulier, puis un sujet au pluriel. Cette difficulté attestée dans tous les manuscrits S disponibles pour les chapitres SP158 et SP162 semble une incohérence syntaxique. Pourtant, si l'on considère cette demande par le prisme de la doctrine pāsupata, le vocatif fait appel à Śiva en tant que cause universelle, tandis que le pluriel s'adresse à ses représentants sur terre que sont les *vipra*⁴²⁰. Lorsque ces derniers acceptent l'adoption, ils ne sont que les instruments de Paśupati, cause universelle. Dès lors, la grâce est accordée une seconde fois par Śiva de la bouche des meilleurs des *vipra*.

D'ailleurs, une fois l'arbre adopté, Śiva est désigné en tant que Paśupati, le seigneur des vœux (*vratapati*), désignation reprise par Pārvatī au vers SP162.102, qui fait de Śiva la seule cause de la cérémonie d'adoption. Par conséquent, l'exigence dogmatique fondamentale selon laquelle le *duḥkhānta* ne peut s'obtenir que de la grâce de Śiva, en tant que Kāla (PS2.23), et ce, en poursuivant son ascèse (PS2.19) et grâce à une parfaite dévotion (PS2.20), semble parfaitement respectée et mise en valeur dans la mise en scène de l'adoption :

- la danse cosmique et l'adresse de Pārvatī au vers SP162.56 correspondent au *sūtra* PS2.23 (*kālāya namaḥ*)
- la nécessité de poursuivre l'ascèse (PS2.19 *bhūyas tapaś caret*) est rappelée au milieu de la cérémonie au vers SP162.64 par l'expression *caratī tapaḥ* qualifiant la déesse
- la dévotion envers Śaṃkara (PS2.20 *nānybhaktis tu śaṃkare*) se traduit par l'obéissance dévouée à l'époux qui se lit au travers des différentes demandes d'autorisation à adopter sollicitées par la déesse

Cette dévotion de l'épouse, qui vaut habituellement à celle-ci le qualificatif de *pativrata*, est ici récompensée par la qualité de *vratapati* de Śiva. Cette épithète réaffirme l'équivalence de l'époux et du dieu pour la femme et rappelle que, pour pouvoir atteindre le bénéfice de son initiation et de son observance, une femme doit obligatoirement avoir eu l'accord de son époux pour tous les actes engagés.

Pour le moment, la narration de la cérémonie, grâce notamment à l'attribution d'une faveur à Nandin et la danse cosmique, contribue à lire le chapitre SP162 comme une mise en scène la cinquième étape de l'observance. Cependant, d'autres éléments additionnels demandent à être expliqués.

420. Ce passage contribue lui aussi à faire des brahmanes présents à la cérémonie des adeptes pāsupata, plutôt que des brahmanes orthodoxes

Des offrandes supplémentaires

Au sein de la liturgie, on observe l'ajout de plusieurs détails non présents dans le chapitre SP158, au nombre desquels se trouve une série d'offrandes faite par la déesse : une offrande *bali* et celles d'encens, de résine et de beurre fondu (SP162.63-64 et 81-84). Ces offrandes sont à destination des dieux et de leur apaisement : lorsqu'elle les sacrifie, la déesse est appelée la bienfaitrice des dieux (*devavarapradā* SP162.63), tandis que la fumée d'encens, de résine et de beurre fondu délectent les dieux en SP162.81-84. La constitution de ces offrandes et leurs destinataires pourraient être mis en parallèle avec celles présentes dans le *samskāra*vidhi édité par ACHARYA (2007) et la demande de pardon aux dieux et aux ancêtres prononcée par l'aspirant ⁴²¹. Cependant, la présence récurrente de ces offrandes dans la majorité des rituels ne permet pas de les identifier clairement comme la marque d'un rituel pāsupata. Ces offrandes peuvent également avoir été insérées afin de donner une touche orthodoxe au rituel ⁴²². Cette série d'offrandes n'offre pas d'arguments supplémentaires pour affirmer que la narration de l'adoption de l'*aśoka* réalise le *duḥkhānta* de la déesse.

La fête de l'*aśoka*

Parmi les autres détails non présents dans la prescription, on observe que, une fois l'arbre adopté, se font entendre chant et musique et que les *Apsaras* débute une danse. Ces événements forment la fête de l'arbre *aśoka* (SP162.74 *aśokatarukotsava*). Ici, il ne s'agit pas de la danse cosmique initiale réalisée par Śiva, mais d'une danse des *Apsaras* au son des chants des *Gandharva* accompagnés de la musique de Nārada. Elle intervient dès l'accord d'adoption de l'arbre donné par les *vipra* au vers SP162.71 et est décrite des vers SP162.71 à SP162.75, puis des vers SP162.78 à 85.

La première description précède l'acquisition par la déesse de son état de magnificence (SP162.76-77) ⁴²³. En effet, ces deux vers la dépeignent resplendissante comme le soleil, comparaison identique à celle employée par Kāuṇḍinya pour dépeindre la splendeur acquise lors du *duḥkhānta* ⁴²⁴. La deuxième description de la fête est immédiatement suivie du ravissement et du bonheur suprêmes ressentis par Paśupati et par le monde entier contenu en lui (SP162.85-86), ravissement et bonheur désignés par le terme *harṣa* ou des dérivés de celui-ci, terme également utilisé dans le *sūtra* PS2.12 et

421. Voir ACHARYA (2007), vers 20 et 26 p.39 pour la présence d'encens, vers 36cd-37 p.40 pour la demande de pardon aux ancêtres et aux dieux qui se fait suite à une nuit passée sur le sol.

422. Sur cette possible interprétation de ces ajouts au sein de la liturgie de l'adoption de l'arbre, voir p.610.

423. Se reporter p.756 pour la traduction et consulter la note 156, p.756

424. Voir note 346, p.457.

son commentaire⁴²⁵. Par conséquent, l'ajout de ces détails peut aussi bien répondre à une exigence narrative qu'à une exigence dogmatique.

Du point de vue narratif, la fête annonce le dénouement heureux et l'apaisement de la déesse, comme cela est prescrit dans le *Nāṭyaśāstra*⁴²⁶. Elle rappelle, en outre, la fête donnée lors du mariage du dieu et de la déesse. La répétition de ces événements semble participer au phénomène de spirale narrative. La fête décrite au chapitre SP14 devient, dans ce procédé, le premier anneau de la spirale marquant l'union du dieu et de la déesse, tandis que la fête du chapitre SP162 entérine réellement l'union du dieu et de la déesse. La similitude des deux événements aident l'auditeur à percevoir dans cette adoption l'atteinte pour la déesse de l'union permanente avec le dieu, atteinte promise lors de son mariage.

Du point de vue dogmatique, cette liesse accompagne logiquement l'acquisition de la magnificence de la déesse, magnificence qui est associée à un sentiment de joie, *harṣa* (PS2.12 et PS2.14)⁴²⁷, terme abondamment employé dans les vers SP162.85-86⁴²⁸. L'association du bonheur de la déesse à la réjouissance de Śiva appelé dans ce vers Paśupati peut être vu comme une marque signifiante de l'atteinte du but ultime par la déesse en ce point du texte. Unie à Paśupati, elle respandit de bonheur, tout comme le dieu et le monde entier contenu en lui. Comme je l'ai montré à d'autres endroits du texte, je considère que les épithètes employées dans le SP ne sont pas de simples chevilles, mais sont choisies à bon escient selon le message voulu par les auteurs. Selon moi, la désignation de Śiva au vers SP162.86 sous son épithète Paśupati n'est pas un hasard, mais indique de manière forte que la déesse est désormais une initiée pāsupata accomplie.

L'ajout de la fête de l'*aśoka* donne vie à l'acquisition simultanée de la magnificence et de la joie pour la déesse, une fois l'arbre adopté. Cette fête n'est donc pas une simple floriture, mais elle contribue au phénomène de spirale narrative et participe pleinement à la mise en scène de l'atteinte du but ultime par la déesse. Il reste, cependant, à expliquer comment le salut pāsupata peut être attribué à une femme, alors que l'accès à celui-ci semble plutôt réservée à la gente masculine⁴²⁹, et comment la déesse peut atteindre

425. SP162.85 : *pārvatīharṣadaḥ* et *harṣam* ; SP162.86 : *hṛṣyamāṇe* et *harṣajāyate*.

426. Pour les références, se reporter aux notes suivantes : note 40, p.609, note 41, p.609, note 42, p.609.

427. Sur l'association de la magnificence, de la splendeur et de la joie dans les PS et leur PABh, voir p.457.

428. Ce sentiment domine l'intégralité du chapitre SP162. Les occurrences de la joie de la déesse peuvent se lire dans les vers SP165.5, SP162.56, SP162.85, SP162.94, SP162.95, SP162.112, SP162.113. La joie du dieu s'exprime aux vers SP162.5 (avec Nandin), SP162.46, SP162.85, SP162.86. Les autres personnes présentes sont elles aussi gagnées par ce sentiment : Nandin dans les vers SP162.18 et SP162.31 ; Brahmā au vers SP162.47 ; les saisons au vers SP162.73 ; les dieux au vers SP162.74 ; Nārada au vers SP162.75 ; les *pramatha* au vers SP162.77_{RA}.19 ; les *gaṇa*, *gaṇapa* et Nandin dans les vers SP162.93 et SP162.113 ; et enfin, le monde entier en même temps que Paśupati au vers SP162.86.

429. Bien que les témoignages épigraphiques attestent l'existence de femmes pāsupata

le but ultime, alors que le salut pāsupata implique une identité du dévot avec le dieu.

Plusieurs événements non présents dans la prescription du chapitre SP158 ont lieu dans la mise en scène mythologique de l'adoption de l'arbre, comme la grâce accordée à Nandin, la danse cosmique ou encore la fête de l'*aśoka*. Ces ajouts peuvent être vus comme de simples fioritures conférant à la cérémonie une touche mythologique ou un aspect joyeux. Cependant, chacun de ses ajouts semble contribuer à présenter cette cérémonie comme celle du but ultime.

La grâce offerte à Nandin rappelle le lieu de la cinquième étape, ainsi que la permanence de son bénéfice et réaffirme la vision du salut pāsupata dans le SP, c'est-à-dire un salut incluant les femmes. L'apparition anthropomorphique d'un crépuscule, la danse cosmique et la répétition emphatique du terme Kāla au vers SP162.26 se trouvent pleinement justifiés par le commentaire de Kauṇḍinya et transposent en événements mythologiques les propos de ce dernier. Les épithètes employées par la déesse dans son adresse au dieu présentent sa demande de grâce de manière conforme à ce qu'exigent les PS : elle invoque l'autorisation du dieu en tant que cause universelle. Enfin, la fête qui accompagne l'adoption met en scène l'acquisition de la magnificence et de la joie de la déesse qui atteint par l'adoption l'union avec Paśupati. Cette fête répète, en outre, celle ayant eu lieu lors du mariage du dieu et de la déesse indiquant à l'auditeur le gain véritable de l'adoption : une union permanente avec le dieu.

8.7.6 L'adoption de l'*aśoka*, le *duḥkhānta* de la déesse

Selon la prescription donnée dans le chapitre SP158, seules deux actions sont attendues de l'époux : donner son accord (SP158.79-86) et effectuer les *saṃskāra* de l'arbre (SP158.40). La première ne nécessite pas que l'époux soit un adepte du courant pāsupata, tandis que la seconde évoque plutôt le respect des traditions de l'orthodoxie brahmanique. Par conséquent, l'adhésion au courant pāsupata ne semble pas, de prime abord, une obligation ⁴³⁰.

Pourtant, les vers SP158.79 et SP52.21 enjoignent l'épouse de considérer son mari comme son dieu. Si la femme est une aspirante pāsupata et désire l'union permanente avec Śiva, comment peut-elle considérer son époux comme un dieu, si celui-ci n'est pas lui-même un aspirant pāsupata, voire un *siddhayogin* ? Serait-il possible qu'un homme non initié, partisan de l'or-

(voir note 100, p.166), voire de couples pāsupata avec enfants (voir SANDERSON (2013a), notes 35 et 36, p.228), il est nécessaire de justifier la procédure par laquelle les auteurs du SP rendent accessibles le salut pāsupata aux femmes, alors que les PS et le commentaire de Kauṇḍinya y sont parfaitement opposés. Voir notamment PS1.13 et le long développement de SASTRI (1940), p.20-21, sur la perte de contrôle due aux femmes.

430. J'ai avancé cette idée à la page p.477.

thodoxie brahmanique, soit sauvé de la souffrance par les actes pieux de son épouse pāśupata ? L'équivalence posée entre le mari et le dieu invite à imposer une obédience śivaïte de l'époux, alors que l'allusion aux *saṃskāra* de l'orthodoxie brahmanique suppose plutôt son appartenance à l'orthodoxie brahmanique.

Dans la mise en scène de la prescription, la déesse est l'épouse de Śiva en personne. De fait, l'équivalence de l'époux et du dieu va de soi. Avant l'adoption de l'*aśoka*, Śiva donne bien son accord à la déesse. En revanche, il ne semble pas procéder aux *saṃskāra* de l'arbre, alors que la déesse bénéficie, dès la ratification de l'adoption par les *vīpra*, des acquisitions inhérentes à l'atteinte du *duḥkhānta*, à savoir joie et magnificence. Cet écart entre la prescription et sa réalisation demande à être justifié, tout comme l'acquisition immédiate de la magnificence. Pour cela, je considérerai deux événements qui n'appartiennent pas à la prescription donnée en SP158 :

- la grâce accordée à l'*aśoka* en SP162.49-51
- la lactation spontanée de la déesse en SP162.65

Suite à leur analyse, je montrerai comment les commentaires des spectateurs et le dialogue final entre le dieu et la déesse établissent l'adoption de l'*aśoka* comme l'union permanente du dieu et de la déesse et comment l'adoption de l'arbre permet l'adaptation du salut pāśupata aux femmes.

La grâce de l'*aśoka*

Une fois la nuit passée et tout le monde rassemblé autour de l'arbre *aśoka*, avant que la déesse ne fasse sa demande d'adoption, Śiva accorde à l'arbre *aśoka* une grâce qui prend effet immédiatement (SP162.49-51) :

À partir de ce jour, cet arbre sera en tout lieu associé au bonheur, il sera libéré de l'obscurité causée par la malédiction de Dakṣa, ô dieux, immortel, exempt de vieillesse, dépourvu de toute peine, il sera couvert de fleurs de toutes sortes tels des ornements et possèdera des senteurs et des saveurs de toutes sortes, il sera celui qui accorde tous les désirs, un arbre à souhait, cela ne fait aucun doute, il sera celui qui est le plus intensément cher à Devī!

En associant l'arbre *aśoka* au bonheur, Śiva légitime son nom d'arbre sans chagrin et pose l'identité entre cet arbre, le *sukha* et son synonyme, le *duḥkhānta*. Il ôte, ensuite, l'obscurité causée par la malédiction de Dakṣa, mais ne redonne pas d'organes des sens à l'arbre, de sorte qu'il reste *vikaraṇa*. Ce faisant, l'arbre acquiert le statut d'un ascète accompli qui est *vikaraṇa* et omniscient. L'arbre *aśoka* n'est alors pas un déficient succédané de *satputra*. L'énonciation de cette grâce contient, en son sein, la formule stéréotypée du SP, *amaro jarayā tyaktaḥ sarvaduḥkhavivarjitaḥ*, que j'ai analysée comme

la traduction, dans le SP, des acquisitions liées au *duḥkhānta* dans les PS ⁴³¹. L'*aśoka* gagne, par cette formule, plusieurs qualités divines du salut *pāsupata* : il devient immortel (PS1.36), exempt de vieillesse (PS1.35) et obtient même la fin des souffrances (PS5.40). Enfin, les derniers dons qu'offre Śiva à cet arbre font de lui un véritable arbre à souhait, accordant tous les désirs, il est à lui seul l'équivalent des lieux paradisiaques offerts aux autres dévots accomplis dans le SP ⁴³². Par conséquent, par cette grâce, l'arbre *aśoka* semble devenir l'incarnation du salut *pāsupata* tel qu'il se présente dans le SP : il est celui qui comble tous les désirs et fait le bonheur, et ce, de manière éternelle, de même que la fin des souffrances est permanente.

La mise en parallèle de cette grâce avec celle promise, aux vers SP12.21-24, par Śiva à un arbre *aśoka* éclaire le cycle complet de la déesse. En effet, dans le chapitre SP11, la déesse pratique une terrible ascèse et obtient une faveur de Brahmā. Ce qu'elle sollicite alors, n'est pas exprimé explicitement, mais sous-entend les deux demandes précédentes (SP10.3 et SP10.24). Cette demande sous-entendue, adjointe à celle faite au chapitre SP70, définit clairement le motif des ascèses successives de la déesse : il ne s'agit pas d'avoir un fils, mais d'obtenir le salut *pāsupata*, c'est-à-dire l'union permanente avec le dieu, le *duḥkhānta* ⁴³³. Une fois qu'elle obtient la promesse d'avoir Śiva comme époux (SP12.1), ce qui revient à obtenir l'union (yoga), la déesse cesse son ascèse. Alors, elle prend appui sur un arbre *aśoka*, fruit de son ascèse. Elle passe ensuite le premier test auquel la soumet Śiva et le choisit d'une branche de cet arbre *aśoka* ⁴³⁴. C'est alors que Śiva accorde la faveur suivante à cet arbre :

Puisque je suis choisi par ton rameau bien fleuri, tu deviendras immortel, exempt de vieillesse (SP12.22), possédant l'apparence de ton choix, les fleurs de ton choix, allant où tu le souhaites, cher à mon cœur, tu abonderas en fleurs de toutes sortes qui seront des ornements, tu seras couvert des fruits de tous les arbres (SP12.23), tu donneras aussi des mets composés de toutes sortes d'aliments, et aussi de la sève à la saveur d'ambroisie, tu posséderas tous les parfums, tu deviendras intensément cher à la déesse, complètement délivré, tu iras, de par les mondes, dépourvu de crainte (SP12.24). ⁴³⁵

L'expression, *sunirvṛtaḥ*, « complètement délivré », ne prend tout son sens que si l'on considère que cet arbre grâcié au vers SP12.22-24 est le même que celui que la déesse adopte. Cette délivrance est celle de la malédiction

431. Sur l'analyse des autres occurrences de cette formule, on pourra se reporter à la note 73, p.237, p.248, la page p.263, ainsi que la note 165, p.273.

432. Sur cette nouveauté dogmatique, voir le paradis de Nandin, p.257, celui d'Upamanyu, p.275 ou encore celui de Sukeśa, p.288.

433. Sur SP10.3, SP10.24 et la faveur promise en SP70.48, voir p.451 à p.452.

434. Pour la lecture exégétique de ce passage, se reporter à 8.2.3, p.341.

435. Le texte sanskrit est donné en note 50, p.334.

de Dakṣa. L'apposition des deux grâces confère à l'arbre les qualités décrites dans les *sūtra* PS1.33-37 : il est dépourvu de peur (PS1.33), indestructible (PS1.34) puisqu'immortel et exempt de vieillesse (PS1.35-36), il est totalement libre de ses mouvements (PS1.37). L'ayant libéré de l'obscurité, Śiva lui a donné la souveraineté : il est omniscient (PS1.22), rapide comme la pensée (PS1.23), capable de métamorphose (PS1.24) et dépourvu d'organes des sens (PS1.25). En rendant effective la grâce promise aux vers SP12.22-24, dont les vers SP162.49-51 ne sont qu'un rappel et une explicitation, Śiva fait de l'arbre *aśoka*, l'incarnation du salut *pāsupata*, tel qu'il se présente dans les PS et leur PABh, mais intègre également son explicitation dans le SP, à savoir que ce salut équivaut à l'obtention permanente des fruits de tous les désirs. Par conséquent, il était nécessaire que cette grâce soit offerte et prenne effet avant l'adoption de l'arbre par la déesse.

Il semble que ces deux grâces accordées à l'*aśoka* marquent clairement le début et la fin de l'observance de la déesse. Elles sont à considérer comme la réalisation des *saṃskāra* par Śiva : l'*aśoka* naît une première fois de l'ascèse de la déesse, puis naît à nouveau par l'obtention des qualités divines, tel que le prescrit le *sūtra* PS5.6. Par la première grâce, Śiva accomplit l'équivalent du *garbhādhāna*, tandis qu'avec la seconde, il réalise le dernier *saṃskāra* qui élève l'enfant au rang de deux fois nés.

Par conséquent, il n'y a pas d'écart entre la prescription et sa réalisation : Śiva a effectivement réalisé tous les *saṃskāra* pour l'arbre *aśoka* des chapitres SP12 à SP162. La référence aux *saṃskāra* au vers SP158.40 est réalisée au chapitre SP162 selon le dogme *pāsupata*. D'ailleurs, l'existence de *saṃskāra* propres à la doctrine *pāsupata* est attestée par le texte appartenant à cette doctrine et intitulé *saṃskāraavidhi* (voir l'édition de ACHARYA (2007)). Une fois de plus, l'accès au sens profond du texte est brouillé par la polysémie des mots, puisque l'orthodoxie brahmanique, comme le courant *pāsupata*, ont recours aux cérémonies *saṃskāra* pour élever leurs brahmanes au rang de deux fois nés. Ce sens caché n'est accessible que par la lecture intégrale du SP et l'interprétation du cycle de la déesse comme l'explicitation de l'observance *pāsupata*.

Selon le fondement théorique posé par Śiva au chapitre SP158, le fils peut être entendu dans un sens métaphorique, celui d'expédient pour obtenir le salut *pāsupata*. L'arbre *aśoka*, par les deux grâces reçues de Śiva, possède désormais l'ensemble des qualités requises et acquises simultanément à l'état de fin des souffrances. Devenir mère de ce véritable *satputra* qui partage l'identité de Śiva permettra à la déesse d'obtenir le couronnement de son observance, la réalisation de la cinquième et dernière étape.

La lactation spontanée

Après avoir décoré l'arbre et avant de prononcer la phrase rituelle prescrite dans la liturgie (SP158.62-SP162.69), la déesse est prise d'un élan

d'amour maternel qui provoque, chez elle, une lactation spontanée. Cette image appartient à un stéréotype de la littérature sanskrite qui traduit le sentiment d'amour maternel par l'apparition instinctive de lait chez la femme qui le ressent ⁴³⁶. L'emploi de ce stéréotype ne permet pas seulement d'établir pleinement Pārvatī comme mère de l'*aśoka*, mais semble user de la valeur identitaire entre le lait maternel et celui qui le reçoit. De même que la force de Skanda et ses six visages proviennent de l'excellence du lait des Kṛttikā et de leur nombre, de même le lait à saveur d'ambrosie de Pārvatī confère à l'*aśoka* sa capacité à donner l'immortalité et la satisfaction de tous les désirs ⁴³⁷. Par conséquent, le statut de l'arbre *aśoka*, comme expédient du salut pāsupata, est, certes, rendu possible par les grâces accordées par Śiva, équivalentes à la réalisation des *saṃskāra*, mais il ne s'accomplit que grâce au lait maternel de la déesse. La métamorphose de l'arbre n'a, d'ailleurs, lieu qu'après cet allaitement (SP162.66).

Celui-ci semble symboliser le transfert de mérite de la déesse vers l'*aśoka*, qui acquiert l'état de magnificence qui se traduit par le fait de resplendir ⁴³⁸. L'arbre ne devient un véritable *siddhayogin* qu'avec la conjonction des *saṃskāra* de Śiva et de l'état de pureté de Pārvatī acquis par son observance. Ces deux événements sont nécessaires à la réalisation complète de la cinquième étape. L'adoption de l'arbre *aśoka*, telle qu'elle est narrée dans le chapitre SP162 permet à la déesse d'obtenir le *duḥkhānta*.

Par conséquent, sur le plan mythique, l'époux et le dieu sont équivalents : ils sont Śiva. Les *saṃskāra* effectués par Śiva font de l'arbre l'équivalent d'un *siddhayogin* pourvu des qualités de Śiva : à l'image du fils de l'orthodoxie brahmanique, l'*aśoka* possède le même *ātman* que Śiva. La déesse, par l'observance préalable effectuée, est prête pour s'unir à Śiva. Avec l'accord de celui-ci, et donc sa grâce, elle procède à la cérémonie d'adoption. En allaitant l'arbre, elle lui transfère l'ensemble de ses actes méritoires et devient mère de cet arbre équivalent de Śiva. Selon la définition traditionnelle de l'épouse ⁴³⁹, elle devient alors véritablement l'épouse de son mari, Śiva : elle est enfin réellement unie à lui.

Ainsi il semble que la cérémonie d'adoption peut se lire comme une adaptation du salut pāsupata aux femmes : celles-ci n'acquièrent pas l'identité avec le dieu par l'union, mais s'unissent à lui en tant qu'épouse. Dès lors, une femme réalisant ce rituel, en tant que dernière étape de son observance, parviendra à l'identité avec la déesse.

436. Pour des exemples de ce stéréotype, se reporter à 4.1.3, p.111.

437. Sur la valeur identitaire de l'allaitement, voir WATTELIER-BRICOUT (2017), p.65.

438. Voir le commentaire de Kauṇḍinya, note 346, p.457.

439. Sur cette définition, voir 4.3.2, p.124 et en particulier la page 125.

Pārvatī, le salut pāsupata au féminin

L'interprétation de la cérémonie d'adoption comme ultime étape permettant l'union avec le dieu semble être confirmée par les différents commentaires énoncés par les *gaṇeśa* spectateurs (SP162.94-98).

Avant de quitter le lieu de l'adoption et une fois la cérémonie totalement réalisée, le récit rapporte les propos de spectateurs. Tout d'abord, certains s'exclament en disant :

« Ah ! Quel bonheur pour la déesse ! » ; « Ah ! Son bien-aimé est Hara ! » ; « Ah ! Comme se révèle à nous le trouble du dieu pour la déesse ! » (SP162.94)

Ces propos semblent appropriés du point de vue narratif. La déesse respire de joie, a le fils désiré, et ce, par la grâce de Śiva. D'un point de vue allégorique, ils mettent en exergue, une fois de plus, le bonheur qui naît de la fin des souffrances et la relation d'amour qui unit Śiva et son dévot.

Ensuite, un autre répond :

« Une femme qui ne serait pas aimée de son époux comme l'est la fille du seigneur des monts, comment pourrait-elle être heureuse et à quoi bon endurerait-elle la condition féminine ? » (SP162.95)

Ces propos conditionnent le seul bonheur d'une femme et sa seule raison d'endurer sa condition de femme à être aimé comme la déesse par Śiva. Or l'expression de cet amour semble d'avoir autorisé la déesse à adopter l'arbre. Ces propos peuvent se lire sur le plan de la narration comme une mise en exergue de l'amour du couple divin, mais sur le plan dogmatique, il transmet le message selon lequel pour atteindre la félicité, une femme doit obtenir de son époux ce que la déesse a obtenu : non pas un fils, mais l'autorisation d'adopter un arbre.

Puis, l'un des *gaṇa* poursuit en disant :

« Je considère l'ascèse accomplie par la fille de la montagne comme la meilleure des ascèses, celle à la splendeur suprême, puisque, grâce à celle-ci, elle a gagné celui dont l'emblème porte un taureau, ce dispensateur de faveurs ! » (SP162.96)

Alors qu'on vient de célébrer l'adoption, ce vers évoque l'ascèse de la déesse, une ascèse qui lui a permis d'obtenir la magnificence et le dieu dispensateur de faveurs, qui ne sont autres que la définition du *duḥkhānta*. Pourquoi évoquer ce gain de Śiva, alors qu'elle devient mère de l'*aśoka* ? Qu'a à voir l'adoption de l'arbre et l'obtention de Śiva ? Cela signifierait-il que l'adoption marque la fin de l'ascèse de la déesse et qu'elle entérine l'union du dieu et de la déesse ?

À cette glorification de la puissance de l'ascèse de la déesse, d'autres encore rétorquent (SP162.97-98) :

« C'est le dieu lui-même qui est établi dans cet aspect, après être devenu l'épouse. »

« Qu'on ne méprise pas la déesse ! Pourquoi vous ne la percevez pas à partir de cette union ? »

L'évocation même de l'union du dieu et de la déesse surprend. Pourquoi parler de cette union alors qu'on ne vient pas de célébrer leur mariage, mais l'adoption de l'arbre ? Sur le plan dogmatique, ces vers semblent rappeler que tout procède de Śiva, y compris l'apparition de cette déesse. Le vers SP162.97 rappelle que la déesse peut être vue comme Śiva en personne, et ce, parce qu'elle n'est autre qu'une part de son *tejas*, elle est une manifestation de Śiva. Le vers SP162.98 explique qu'elle peut aussi être vue comme un être distinct qui est parvenu à l'union : ayant atteint le but ultime, elle partage les qualités de Śiva. Par conséquent, la déesse ne doit pas être méprisée et doit être considérée, au travers de cette union, comme une forme de Śiva. Elle a donc acquis l'identité avec le dieu par son statut d'épouse véritable. Plusieurs de ces remarques semblent inappropriées si l'on ne considère pas l'adoption comme l'ultime étape de l'observance de la déesse. En effet, sans ce recours, on ne comprend pas pourquoi on évoque l'ascèse de la déesse, son union avec le dieu, l'acquisition de sa magnificence, alors qu'on vient de célébrer l'adoption de l'arbre. Certaines semblent encourager les épouses à suivre le modèle de la déesse et les époux à aimer ces dernières comme Śiva aime Pārvatī.

Le dialogue entre le dieu et la déesse qui suit ces commentaires semble lui aussi désigner l'adoption comme le stade ultime de l'observance de la déesse, l'accès à la fin des souffrances pour une femme. En effet, une fois la cérémonie accomplie, la déesse se dit *sunīrvṛttā* « parfaitement accomplie » par l'adoption de l'arbre (SP162.101), ce qui peut signifier que son observance est parvenue à son terme par cet acte. Elle rappelle, ensuite, que cette adoption a eu lieu par la grâce de Śiva, lui le créateur du monde (SP162.102), ce qui revient à dire qu'elle a obtenu la grâce de Śiva, cause universelle. Elle statue, comme l'un des *gaṇa* l'avait fait, qu'elle a pratiqué une ascèse qui confère une splendeur extrême et que cette ascèse lui a permis d'obtenir Śiva en tant qu'époux et en tant que seigneur de toutes les créatures (SP162.103). Cette affirmation clôt étrangement l'adoption de l'arbre si on ne considère pas celle-ci comme la dernière étape de l'observance *pāsupata*.

L'ascèse de la déesse a débuté au chapitre SP11, mais, contrairement aux autres récits de l'ascèse de Pārvatī, elle ne se termine pas avec la célébration de son mariage avec le dieu. Dans le SP, la déesse ne devient véritablement son épouse qu'en devenant mère de l'*aśoka*. Elle acquiert alors la splendeur⁴⁴⁰ que confère l'union avec Śiva en tant que seigneur de toutes les créatures. Par conséquent, l'ascèse qui a permis d'obtenir Śiva comme époux et seigneur de toutes les créatures comprend toutes les étapes de l'observance *pāsupata*. Cette observance étant réalisée par une femme, l'union

440. Voir SP162.76 qui compare la splendeur de la déesse à celle du soleil et la note 346, p.457.

décrite avec le dieu est représentée par une union conjugale.

Enfin, au vers SP162.104, la déesse déclare que tout s'est dissipé, y compris son désir de fils, depuis qu'elle a adopté l'*aśoka*. Ces propos traduisent l'état de *vītaśoka*- obtenu à la fin des souffrances, tel que le décrit Kauṇḍinya⁴⁴¹. La déesse définit enfin, ce qu'est le bonheur pour une femme : être l'épouse d'un *vratapati* (SP162.105). Par cette dernière affirmation, la déesse propose la version féminine du *duḥkhānta* : l'union avec le dieu n'y est plus une fusion qui rend l'aspirant semblable à Śiva en lui conférant les qualités divines, mais elle équivaut à une union conjugale où l'aspirante tend à devenir semblable à la déesse. Pour ce faire, toute aspirante prendra exemple sur la déesse et sur la réalisation de son observance. Elle sera parfaitement pure, tel un *siddhayoginī*.

D'ailleurs, Śiva n'entérine l'acquisition du statut de véritable épouse par la déesse qu'après ces propos de Pārvatī. Par l'emploi des expressions présentes dans les souhaits de la déesse (SP10.3 et SP10.24), il confirme que le but de la déesse a été atteint et que son observance est terminée (SP162.108) :

devī satī ca sādhvī ca sahadharmacarī ca me |
*brahmaṇyā ca śaraṇyā ca tvaṃ me nityaṃ priyā priye ||*⁴⁴²

La déesse est désormais pour lui une femme vertueuse (*satī*), une femme de bien (*sādhvī*), une épouse dharmique (*sahadharmacarī*) et pieuse (*brahmaṇyā*). De même que les ascètes accomplis, elle lui sera toujours chère, celle en qui on peut prendre refuge⁴⁴³.

Ces propos de Śiva à la suite de l'adoption invitent à comprendre qu'en devenant la mère de l'*aśoka*, qui n'est autre qu'une symbolisation du *duḥkhānta*, la déesse est réellement devenu l'épouse du dieu, qu'elle est désormais

441. Voir le commentaire du *sūtra* PS5.39 de SASTRI (1940), de ligne 17 p.139 à la ligne 5 p.140, traduction HARA (1966), p.449.

442. À mettre en parallèle avec SP10.3 et SP10.24, voir note 318, p.451.

443. Le terme *śaraṇyā* agrée plusieurs interprétations selon l'analyse syntaxique de ce mot en SP162.108. S'il est analysé comme un adjectif qualificatif au nominatif féminin singulier, il clôt la série d'adjectifs et désigne la déesse comme celle en qui l'on peut prendre refuge (sens donné à l'adjectif *śaraṇya* par APTE (2006), p.1536, MONIER-WILLIAMS (1899), p.1057 et BÖHTLINGK and ROTH (1855), p.92). Dans ce cas, le qualificatif invite à voir dans la déesse, celle en qui les femmes peuvent prendre refuge. Une autre analyse de *śaraṇyā* peut être faite, dans laquelle ce mot est l'instrumental singulier de *śaraṇi*, substantif féminin qui peut signifier la tenacité ou l'obstination (voir MONIER-WILLIAMS (1899), p.1056 et BÖHTLINGK and ROTH (1855), p.92). Dans cette analyse, ce substantif se construit avec le *pāda* suivant et indique que le dieu affirme qu'elle lui est devenue chère par sa tenacité, tenacité qui décrit sa longue observance. Enfin, BÖHTLINGK and ROTH (1855), p.780, évoquent également la possibilité de lire *śaraṇi* comme une orthographe fautive de *saraṇi*, donnant à ce mot le sens de chemin, sens reporté sous l'entrée *śaraṇi* par APTE (2006), p.1536. En considérant ce troisième sens, Śiva affirme que c'est par le chemin qu'elle a suivi que la déesse lui est devenue chère, désignant une fois encore l'observance comme moyen d'obtention du dieu. Bien que les trois interprétations soient possibles, en raison de la répétition de la particule *ca* et de la relative indépendance du dernier *pāda*, le choix reporté dans la traduction proposée en annexe B.2 donne la faveur au premier sens proposé, qui fait de la déesse celle en qui on peut prendre refuge.

unie à lui de façon permanente. Par le parallélisme de ce vers avec les fa-veurs de la déesse sollicitée aux vers SP10.3 et SP10.24, se clôt la spirale narrative de la déesse qui, après avoir été créée par Śiva de son *tejas*, s’unit de nouveau à lui pour l’éternité.

Par conséquent, les commentaires des *gaṇeśa* et le dialogue final du couple concluent la cérémonie d’adoption en affirmant que l’ascèse de la déesse lui a permis d’obtenir le dieu. Ces propos semblent réaffirmer que le but de l’ascèse de la déesse était d’obtenir l’union avec le dieu, et non un fils, que l’acquisition pleine de cette union a lieu par l’adoption de l’*aśoka*, et non par son mariage. Dès lors, l’ascèse doit être comprise comme tous les efforts de la déesse pour aboutir à l’adoption de l’arbre. Ces efforts ont débuté au chapitre SP12 avec la naissance de l’*aśoka*, sorte d’annonce du but recherché par la déesse. L’apaisement de la déesse par sa maternité adoptive de l’*aśoka* semble s’expliquer par le fait que seule cette adoption lui permet d’être considérée comme l’épouse du dieu : elle couronne la fin d’un parcours ascétique et symbolise l’atteinte de la fin des souffrances. L’arbre *aśoka* est tout à la fois le fruit de l’ascèse de la déesse et l’équivalent de Śiva par les grâces obtenues de lui : une circonlocution du *duḥkhānta*. L’écho existant entre le chapitre SP12 et SP162 par la figure de l’*aśoka* semble figurer la dernière circonvolution de la spirale narrative de la déesse : la dernière spire des trois apparitions successives de la déesse. Si l’*aśoka* ne symbolise pas Śiva et le *duḥkhānta*, on ne peut comprendre pourquoi la déesse se trouve apaisée par cette adoption et pourquoi elle est désignée seulement à ce moment-là du récit comme la véritable épouse du dieu.

Par son parcours exemplaire qui lui a fait atteindre symboliquement la fin des souffrances, la déesse pourrait devenir un modèle à suivre pour les femmes, qui acquerront, en suivant la même observance qu’elle, l’identité avec la déesse, qui n’est autre qu’une manifestation de Śiva. Ce salut diffère-rait finalement peu de celui des hommes, hormis que la femme doit obtenir l’accord de son époux. Si le cycle de la déesse sert à introduire la déesse dans le système *pāsupata* et à offrir une adaptation du salut *pāsupata* aux femmes, il élève certes la déesse au rang d’épouse, mais celle-ci reste une émanation de Śiva. Dans cette possible ouverture du dogme aux femmes, Śiva reste la cause universelle, le seul dispensateur de grâce⁴⁴⁴ et la femme reste dépendante de l’autorité de son époux.

La restriction d’accès au *taruputravidhi* ?

Dans la mise en scène mythologique, l’époux que la femme doit considérer comme un dieu est Śiva en personne. L’arbre adopté est rendu équivalent à Śiva par les *samskāra* que ce dernier réalise. Dès lors, l’adéquation entre

444. L’histoire des *Pañcacūḍā* est un exemple où ce n’est pas Śiva qui accorde la grâce, mais la déesse. Cependant, elle le fait en ayant eu au préalable l’autorisation de Śiva.

l'époux, le *satputra* et le dieu est parfaite : quand la déesse adopte le *satputra*, elle devient mère de son époux et acquiert le statut de véritable épouse. Au vu de cette adéquation parfaite du trio époux-dieu-arbre dans le mythe, on peut se demander si elle est aussi nécessaire dans la pratique. L'époux doit-il être un ascète accompli, un *siddhayogin*, pour que son épouse puisse bénéficier du *duḥkhānta* qu'offre l'adoption de l'arbre ?

Selon la prescription, l'adoption est réalisée par la femme. Si cette cérémonie est la dernière étape de l'observance, elle exige l'accomplissement intégral de l'observance par l'aspirante et implique son acquisition progressive des qualités divines. L'aspirante n'attend donc plus que de recevoir la grâce de Śiva. Selon le *dharma* des femmes enseigné par la déesse, pour obtenir le bénéfice de son observance grâce à l'adoption, l'aspirante doit en avoir demandé l'autorisation à son époux (SP158.80-84). L'accord de l'époux conditionne l'obtention de la grâce. Par la cérémonie d'adoption, l'épouse devient la mère d'un être *vikaraṇa* et atteint un statut semblable à celui de la déesse. Par le transfert de mérites, elle pourvoit l'*ātman* de son époux des qualités acquises. Lorsque l'époux réalise les *saṃskāra* selon l'orthodoxie brahmanique, il transfère son *ātman* en son fils : l'arbre adopté. Ce dernier devient alors véritablement un deux fois né, confère à sa mère adoptive la fin des souffrances et est désormais capable de sauver son père des enfers. Dans la justification mythologique donnée par Śiva, le père adoptif de l'arbre est décrit comme attendant dans les enfers d'être sauvé (SP158.20-42). De la même manière que les ancêtres de Sukeśa, le père adoptif n'a pas lui-même acquis les qualités requises pour l'union et doit, comme eux, attendre d'être sauvé par un *satputra*. Ce *satputra* n'est autre que l'arbre adopté par l'épouse initiée. Par conséquent, il semble que le salut de l'époux dépend entièrement de son épouse. Les actions requises de la part de ce dernier et la mention de son attente aux enfers révèlent que son adhésion au courant pāśupata n'est pas requise. Le salut qu'il obtiendra grâce à son épouse sera équivalent à celui des ancêtres de Sukeśa : il sera un simple *gaṇa*. La mise en parallèle des détails sur le sort des pères adoptifs et ceux sur le comportement des femmes indique que le véritable destinataire du *taruṣṭra* est l'épouse. Si l'on considère la bénéfice de ce rituel est celui décrit pour la déesse (elle a obtenu le dieu dispensateur des faveurs), alors ce rite se présente comme une voie d'accès au salut pāśupata pour des femmes, quelque soit l'obédience de leur époux. Dans le système sotériologique proposé, la femme n'a besoin pour atteindre une forme de salut que de devenir la mère d'un *satputra*, qui peut être un fils utérin ou un arbre adopté.

Le premier cas paraît illustrer dans le mythe de Kāṣṭhakūṭa. Dans ce récit, Bhūmanyu ne parvient pas au stade ultime de l'observance : bien que dévot de Śiva, il n'obtient pas la grâce de celui-ci et semble encore attaché aux valeurs de l'orthodoxie brahmanique, comme l'expriment ses souhaits de transmettre le feu sacrificiel et de voir son fils marié. Kāṣṭhakūṭa semble parvenir à obtenir la grâce ultime et le salut, parce qu'il est le fruit d'une

grâce de Śiva et se serait initié à la voie pāsupata sur injonction de sa mère. Par conséquent, l'histoire de Kāṣṭhakūṭa pourrait offrir l'exemple du sauvetage des enfers des parents par un véritable fils qui a suivi l'initiation et l'observance et a obtenu la grâce de Śiva. Ce récit intègre la fonction sotériologique du fils et dévoilerait son application en contexte pāsupata : lorsque le fils atteint le *duḥkhānta*, ceux qui ont contribué à son atteinte, sont sauvés, à savoir son père et sa mère. L'histoire de Kāṣṭhakūṭa proposerait alors une voie de salut pour les mères qui incitent leur époux à propitier Śiva et leur fils à suivre la voie pāsupata. Elle leur montrerait comment, tout en respectant l'obéissance à l'époux, elles peuvent amener celui-ci sur la voie pāsupata, puis inciter leur fils à poursuivre en ce sens. Grâce à l'injonction du transfert de tous les actes pieux à l'époux, la femme lie son devenir à celui de l'*ātman* de son époux. La forme de salut obtenue n'est pas la plus élevée, puisque la mère de Kāṣṭhakūṭa devient, comme le père, un simple *gaṇa*.

Le second cas serait à voir au travers du modèle de la déesse. L'aspirante, avec l'accord de son époux, réaliserait d'abord les quatre premières étapes de l'observance, à l'image de la déesse. Ne pouvant devenir elle-même l'égal de Śiva, elle devra obtenir l'union permanente avec le dieu en devenant la mère d'un être ayant les qualités divines, un être équivalent à Śiva. La cérémonie d'adoption de l'arbre établit la femme comme mère d'un être, qui, par nature, est *vikaraṇa* et ne peut commettre de fautes. Cet arbre reste pur quoiqu'il arrive ; par la grâce accordée aux arbres adoptés, il peut être considéré comme semblable à Śiva⁴⁴⁵. La ratification de l'adoption par des *vipra*, qui sont des équivalents de Śiva sur terre, met en scène l'accord de la grâce de Śiva. Par cette obtention de la grâce de Śiva, la femme, qui est déjà totalement purifiée, acquiert comme la déesse, joie et magnificence, et peut se considérer comme pleinement unie au dieu : par l'adoption de l'arbre, elle est devenu la mère d'un être semblable à Śiva, comme la déesse lorsqu'elle est devenue mère de l'*aśoka*. La réalisation des *saṃskāra* par le père adoptif est nécessaire. Dans le mythe, Śiva fait de l'*aśoka* un équivalent de la fin des souffrances. Dans le rite, la réalisation de ces *saṃskāra* permettent à l'arbre de devenir le fils d'un homme sans fils, ce qui lui permet alors d'acquérir la souveraineté du dieu, ce qui fait de l'épouse la mère d'un être semblable à Śiva. Étant donné que l'épouse a transféré tous ses actes pieux à son époux, lorsque ce dernier fait de l'arbre son fils par la réalisation des *saṃskāra*, il transmet son *ātman* purifié par les actes de son épouse en l'arbre, ce qui

445. Le texte précise qu'en devenant fils adoptifs, le *dharma* des arbres sera grand (SP158.31 *dharmo vo bhavitā mahān*). Si l'on met cette phrase en parallèle avec le *sūtra* PS1.26 (*dharmītvam ca*) et son commentaire (SASTRI (1940), p.46 ; HARA (1966), p.243), cela signifie que l'arbre acquiert la propriété qui commence avec le *sūtra* PS1.21 et se termine par le fait d'être *vikaraṇa* PS1.25. Or cette propriété signifie posséder la souveraineté qui est propre au dieu. L'arbre adopté, par la grâce accordée en SP158.31, peut être vu comme un équivalent de Śiva.

explique qu'il peut être sauvé par ce fils. L'adoption de l'arbre apparaît alors comme le stratagème nécessaire pour permettre aux femmes d'accéder au salut *pāsupata*. En effet, le *duḥkhānta* destiné aux hommes comprend l'union avec le dieu et l'acquisition de ses qualités divines. Dans son adaptation aux femmes, l'union devient une union conjugale qui est établie par la maternité d'un être semblable à Śiva, tandis que l'identité se fait avec la déesse, qui possède elle aussi les qualités divines en tant qu'émanation de Śiva. Dans les deux cas, la femme est l'instrument de son propre salut, même si elle doit pour y parvenir obtenir l'autorisation de l'époux.

Conclusion

L'introduction de la prescription d'adoption d'un arbre comme fils par une question de la déesse à Śiva, présente, dès les premiers vers du chapitre SP158, l'enseignement dispensé comme celui promis au vers SP70.48 et semble instituer la déesse comme la première initiée accomplie et le premier dépositaire du dogme.

Cet enseignement réaffirme les positions tenues précédemment par les auteurs du SP, à savoir l'identité d'*ātman* du père et du fils et la fonction sotériologique du fils, fonction attribuée au véritable fils *satputra*. À partir de cette notion, Śiva démontre que seul l'arbre peut être considéré comme un *satputra* fiable. En effet, ce dernier, couvert d'obscurité et privé d'organes des sens, n'est pas soumis à la prédominance des sens : il est ainsi par nature *vikaraṇa*. En ce sens, il paraît incarner l'idéal *pāsupata* et devenir l'équivalent d'un *siddhayogin*, d'autant qu'il semble acquérir la souveraineté divine au vers SP158.31. En adoptant d'un tel être, un père s'assure d'être sauvé des enfers. La nature de l'arbre devient la justification théorique de l'adoption, justification qui est en accord avec les fondements de la doctrine *pāsupata*. Cependant, cette nature de l'arbre étant peu conventionnelle, elle nécessite une justification mythologique par le récit de la malédiction de Dakṣa.

Une fois l'adoption justifiée, Śiva enseigne la liturgie de cette prescription à la déesse, prescription qu'il qualifie de *vidhi* et qui est destinée à une femme. Ces deux détails insérés à ce stade de l'observance de la déesse invitent à voir dans le *taruputravidhi* une adaptation du *pāsupatayoga* aux femmes. Dans ce cas, la liturgie de ce rituel, nouveauté dogmatique introduite dans le SP, doit être compatible avec les fondements de la doctrine. Justement, les arbres étant sans famille, l'adoption de l'arbre ne peut être considérée ni comme un don, ni comme un vol, activités proscrites des PS et de leur PABh. L'absence de matériel spécifique confère à ce rite l'esprit de la doctrine *pāsupata*. La présence des *vīpra* et leur éloge révèlent que la classe sacerdotale requise pour le rituel n'est pas composée de brahmanes orthodoxes, mais de *vīpra*, représentants de Śiva sur terre. Enfin, l'avertissement proféré par Śiva au vers SP158.65 assure l'accession aux bénéfices de ce rituel qu'à des femmes ayant réalisé l'intégralité de l'observance. Cet avertissement ainsi que la

double lecture possible de certains détails de la liturgie permet d'assurer l'ésotérisme de ce rituel.

La mise en œuvre de cette prescription par la déesse semble contribuer, elle aussi, à cacher le message véhiculé par ce mythe. Le rappel du désir de fils confère à l'ensemble des chapitres SP34 à SP162 une forte cohérence narrative et donne au chapitre SP72 une place indéniable dans un plan de composition du SP qui viserait l'exposition de la réalisation des cinq étapes de l'observance par la déesse. La privation du fils comme motif de l'adoption contribue, lui aussi, à la falsication du vrai but du rituel, en le présentant comme un simple palliatif à l'absence de fils. Cependant, la lecture fine des propos échangés par le couple divin révèle finalement le vrai but de l'adoption : le *duḥkhānta* qui offre une union permanente avec le dieu.

La mise en scène mythologique de l'adoption semble, par l'ajout de plusieurs événements, expliciter la cinquième étape de l'observance selon les PS et leur PABh. L'attribution d'une grâce à Nandin souligne que le lieu de cette étape n'est autre que Śaṃkara en personne et que son gain est permanent. Elle est aussi l'occasion de rappeler la possibilité d'accès au salut pāsupata pour les femmes par la figure de l'épouse de Nandin. Enfin, en présentant Śiva comme la cause universelle, cet épisode introduit l'apparition d'un crépuscule comme une suite logique de la narration et offre l'occasion de mettre en scène une danse cosmique. Ces deux événements mettent en lumière la fonction créatrice, recréatrice et destructrice du dieu, sa fonction de cause universelle. Ainsi, conformément au *sūtra* PS2.23, la déesse s'adressera à Śiva-Kāla pour obtenir sa grâce. À l'échelle de l'œuvre, cette danse cosmique pourrait marquer l'avènement d'un nouvel âge, dans lequel le dieu et la déesse sont en union permanente. Dans une lecture exégétique de l'œuvre, cette danse inscrit la mutation de la doctrine pāsupata dont le salut est réservé aux hommes à une doctrine ouverte aux femmes dont le salut consiste en une union d'ordre conjugal avec le dieu et l'acquisition de l'identité avec la déesse, et ce, en réalisant les quatre étapes de l'observance et en accomplissant en dernier lieu l'adoption de l'arbre. Cette mutation semble entérinée par la description de la fête qui accompagne l'adoption : celle-ci évoque le mariage du dieu et de la déesse. Sur le plan narratif, elle donne à voir cette cérémonie comme l'accomplissement de l'union du dieu et de la déesse. Sur le plan dogmatique, cette fête sert à illustrer l'acquisition de la magnificence et de la joie concurrente à l'atteinte du *duḥkhānta*.

La grâce accordée à l'*aśoka* par Śiva avant son adoption et la lactation de la déesse font de cet arbre un équivalent de Śiva et un véritable fils. En devenant mère de celui-ci, la déesse devient véritablement l'épouse du dieu et parvient de cette manière au but ultime. Les commentaires des *gaṇeśa* et le dialogue final entre le dieu et la déesse confirment, que la déesse a obtenu le dieu par la réalisation intégrale de l'observance commencée au chapitre SP12 et que son union permanente avec le dieu est consacrée par l'adoption. Ainsi le vers SP162.108 clôt-il la dernière spire du cycle de la déesse.

Le rituel d'adoption tel qu'il est enseigné par Śiva et tel qu'il est mis en œuvre par la déesse apparaît comme une représentation de la réalisation de la cinquième étape de l'observance de la déesse. Il semble offrir aux femmes initiées un accès au salut pāsupata. Dans cette adaptation du dogme aux femmes, l'acquisition des qualités divines et l'union avec Paśupati passent par une identité, non pas avec Śiva, mais avec la déesse, émanation de Śiva, qui serait la première initiée accomplie et le premier dépositaire de la doctrine.

Conclusion

L'une des originalités du SP est de présenter la naissance de Skanda, comme le fruit du désir d'enfant de la déesse et de structurer son récit autour de ce désir de maternité, qui est, en outre, doublé de nombreux récits de désir de paternité. Dès lors, une grande majorité des récits contenus dans le SP traitent du désir d'enfant.

Pour pouvoir expliquer la présence récurrente de cette thématique et comprendre sa fonction structurante de l'œuvre, je me suis, dans un premier temps, intéressée à l'expression du désir de parentalité dans plusieurs types de documents précédant le SP ou contemporain de celui-ci : œuvres théâtrales ou poétiques, traités juridiques et médicaux, œuvres religieuses et témoignages épigraphiques. Le relevé de l'expression du désir d'enfant dans ces documents a mis en exergue plusieurs notions fondamentales ancrées dans la société telle qu'elle se présente au temps de la composition du SP. Héritage du védisme, le fils est, avant tout, désiré pour payer la dette congénitale envers les ancêtres et parvenir à l'immortalité. Bien que les *Upaniṣad* fassent état d'autres voies de salut, le fils recouvre principalement une fonction sotériologique, notamment dans la littérature purāṇique. Ainsi cette littérature semble avoir été le véhicule de la croyance en la dette aux ancêtres par la glorification que ces œuvres font des rituels *śrāddha*. Ce constat aurait pu expliquer la prégnance du désir de fils de la déesse dans le SP. Mais, contrairement aux autres *purāṇa*, le SP ne fait aucun éloge des rites *śrāddha* et entretient, en outre, des relations fortes avec le courant pāśupata, qui propose une voie de salut radicalement différente de celle du salut par le fils et remet totalement en cause l'efficacité du culte aux ancêtres.

Dès lors, la persistance du désir de parentalité dans le SP devait certainement s'expliquer par les liens que cette œuvre entretient avec la doctrine pāśupata. Partant de l'hymne non daté attribué à Viśuddhamuni, qui présente la déesse Pārvatī comme la gnose du système pañcārtha et affirme que cet enseignement a été délivré par Śiva à la déesse dans un *purāṇa* nommé Skanda, j'ai proposé de lire cette œuvre comme une explicitation de la doctrine pāśupata contenue dans les PS et leur PABh et j'ai suggéré que le désir d'enfant de la déesse aboutissant à l'adoption de l'*aśoka* mettait en scène l'observance en cinq étapes et l'atteinte du but ultime, le *duḥkhānta*.

Lire de cette manière le SP, œuvre de nature exotérique, d'apparence

orthodoxe et au contenu syncrétique, s'opposait point par point à la nature ésotérique, hétérodoxe et sectaire des PS et de leur commentaire. Mais, l'étude du paratexte du SP a mis en valeur que celui-ci restreignait l'accès de cette œuvre à un public śivaïte et qu'il revendiquait le caractère ésotérique de son contenu. En faisant de Vyāsa le premier auditeur du SP, l'œuvre s'inscrit dans la continuité des Veda et du *Mahābhārata*. Cependant, en arguant que cette révélation du SP est simultanée à une vision de Śiva et à l'atteinte de la fin des souffrances de Vyāsa, le paratexte attribue à l'œuvre la nature divine de Śiva et potentiellement à son contenu les bénéfices du salut pāśupata. Par conséquent, l'introduction du SP semble rendre possible une lecture allégorique de l'œuvre.

La première occurrence du désir de fils dans le SP est mise en scène dans le récit cosmogonique narré dans les chapitres SP3 à SP5. L'analyse de ces chapitres aboutit à la possibilité de lire cette cosmogonie comme une allégorie au sens théologique du terme, à savoir qu'elle offre un récit conforme à la *śruti* tout en réinterprétant celle-ci et en lui conférant un sens nouveau. Ce sens est en parfait accord avec la conception du monde śivaïte, voire avec celle du courant pāśupata telle qu'elle se présente dans les PS et le commentaire de Kauṇḍinya. Par conséquent, la cosmogonie du SP, bien que d'apparence orthodoxe, pourrait refléter les croyances pāśupata : le fils y est, comme toute autre chose, le fruit de la grâce de Śiva.

Le traitement de la thématique du désir de fils se poursuit dans le cycle de Vasiṣṭha (SP15-SP19). Là encore, la comparaison des différentes versions de ce mythe a permis de mettre en lumière les variantes spécifiques au SP et leur signification. Prenant appui d'une part sur l'identité d'*ātman* du père et du fils, une nouvelle définition de la dette aux ancêtres est exposée : cette dette se perpétue uniquement pour permettre au fils d'atteindre le salut, un salut qui confère des qualités divines et semble correspondre au salut pāśupata. En ce cas, l'observance permettant d'atteindre la fin des souffrances se ferait sur plusieurs générations grâce au gain irréversible des étapes d'une génération à l'autre. Le choix d'introduire le système sotériologique au travers de l'illustre lignée de Vyāsa renforce du même coup l'autorité de l'œuvre et l'efficacité du salut proposé.

Le mythe de Nandin (SP20-25), qui, lui aussi, met en exergue le désir de fils, semble établir la figure emblématique du *siddhayogin* et pourrait donner à voir la réalité du salut pāśupata. Selon les PS et le commentaire de Kauṇḍinya, atteindre le but ultime signifie devenir semblable à Śiva, acquérir ses qualités divines, être en permanence à ses côtés et devenir un *mahāgaṇapati*. Tous ces points sont mis en scène dans le salut de Nandin. Mais celui-ci est augmenté de plusieurs autres bénéfices dans le SP : le sauvetage de ses ancêtres et l'acquisition d'un lieu paradisiaque. Ce premier bénéfice s'explique par l'identité d'*ātman* : en atteignant le salut, on sauve son *ātman*; or cet *ātman* a été transmis par le père, ce qui, du même coup, le sauve. Dès

lors, en se sauvant soi-même, on sauve ses ancêtres qui deviennent des *gaṇa*. L'obtention d'un lieu paradisiaque où tous les désirs sont satisfaits semble traduire de manière concrète la notion abstraite de fin des souffrances. Dans ce mythe, se déploie alors tout un système sotériologique proposant une hiérarchie de saluts de simple *gaṇa* à *mahāgaṇapati* et offrant une place aux femmes, notamment en instituant le mariage de Nandin. Étant donné que la définition de ce salut semble être équivalent à ce qu'est le *duḥkhānta*, ce système sotériologique pourrait être une extension de la théorie du salut *pāśupata* à l'ensemble de la société. Dans cette extension, la déesse est déjà intégrée puisque le *siddhayogin* devient le fils de Śiva et de Pārvatī. La lecture allégorique de ces chapitres semble conférer au SP le statut d'œuvre de diffusion et d'ouverture du courant *pāśupata* à un plus large public.

L'analyse des récits de désir de paternité a mis en exergue qu'ils ne servaient pas à glorifier le culte aux ancêtres, mais qu'ils redéfinissaient la dette aux ancêtres. Celle-ci reste congénitale mais n'est plus perpétuelle. Elle s'annule si le fils atteint la grâce de Śiva, ce qui peut se comprendre comme l'obtention d'un salut śivaïte, voire un salut *pāśupata*. Si de nombreux parallèles entre ces récits et les textes doctrinaux *pāśupata* ont pu être mis en lumière, la spécificité de ce courant ne semble pas avoir été révélée. En effet, le système *pañcārtha* se caractérise par sa proposition d'une observance en cinq étapes.

La geste de la déesse est toute entière tournée vers le désir de fils qui se trouve apaisé par l'adoption d'un arbre *aśoka*. Les précédentes analyses, en incluant un salut pour les femmes et présentant l'être grâcié comme fils de Śiva et Pārvatī, suggèrent que l'histoire de la déesse pourrait elle aussi admettre une lecture allégorique. Cette suspicion était renforcée par les propos de l'hymne de Viśuddhamuni qui déclare que la déesse est la gnose du système *pañcārtha* et qu'elle est la première initiée ayant reçu l'enseignement de Śiva dans un *purāṇa* nommé Skanda. Cette déclaration implique qu'une lecture allégorique de la geste de la déesse devrait mettre au jour la réalisation des cinq étapes de l'observance décrite dans les PS et le PABh et que potentiellement l'adoption de l'arbre sans chagrin symbolise l'atteinte de la fin des souffrances.

L'analyse de la structure des chapitres SP1 à SP8 a mis en valeur qu'ils sont le préambule de l'œuvre et qu'ils conditionnent sa narration toute entière. Le jeu de procédés narratifs complexes – analepses complètes, partielles ou complétives, ellipses, prolepses ou encore analepses proleptiques –, superpose le temps de la narration, celui de la révélation à Vyāsa et celui de la vision de Śiva et semble conférer au contenu du SP le bénéfice du salut *pāśupata*. La promesse faite par Śiva au vers SP9.14-16 détermine l'ensemble de la narration du SP et définit véritablement ses buts : justifier l'attitude bienveillante du dieu envers Brahmā, les sages et les dieux et expliquer la présence, aux côtés de Śiva, d'une déesse, d'un fils et de *gaṇa*. Par consé-

quent, le cycle de la déesse n'est qu'un des objectifs annoncés du SP et la lecture allégorique que j'ai présentée de ce cycle ne couvre pas l'intégralité des fonctions de ce *purāṇa*. Dans tous les cas, cette promesse justifie l'apparition de la déesse et son désir de fils.

Outre les procédés jouant sur la temporalité, j'ai mis au jour l'utilisation d'un procédé que j'ai appelé « spirale narrative » : dans la spirale d'apparition de la déesse, les deux récits traditionnels de la naissance de la déesse (Satī et Pārvatī) sont précédés d'une apparition antérieure, fruit de l'entrelacement de deux anneaux précédents de la spirale. Dès lors, la déesse, fruit d'une grâce de Śiva et de l'émission de son *tejas*, est promise au statut de maîtresse de tous les savoirs, elle sera celle qui purifiera le monde et le sauvera. La réécriture des mythes traditionnels semble projeter ces fonctions sur la déesse : tel un *paśu*, elle cherchera à retrouver l'union permanente avec le dieu, et sera, par là même, le paradigme incarnée de l'observance *pāśupata* ; par ce biais, elle obtiendra les savoirs et révélera la voie à suivre pour se libérer des liens. La déesse suivra la voie et sera la voix *pāśupata*.

Partant de cette fonction projetée de la déesse, j'ai analysé l'ensemble des récits la mettant en scène comme des mythes ayant pour but d'expliquer la doctrine *pāśupata*, et en particulier, les cinq étapes de son observance. Par conséquent, l'étude a intégré la totalité des chapitres traitant de l'histoire de la déesse. Conformément aux autres récits traditionnels, Pārvatī pratique l'ascèse pour obtenir Śiva comme époux, mais contrairement à eux, même mariée à Śiva, la déesse poursuivra son ascèse, prétextant vouloir un fils. Suivant les récits traditionnels de la naissance de Skanda, les dieux interrompent l'union du dieu et de la déesse, privant celle-ci d'un fils. Arguant toujours son désir d'enfant, la déesse finit par adopter un arbre *aśoka*, récit quant à lui tout à fait original. Elle se dit alors parfaitement apaisée. De là, j'ai considéré que le cycle de la déesse n'était pas uniquement narré dans les chapitres SP9 à SP14 et qu'il s'étendait de manière discontinue jusqu'au chapitre SP162 et l'adoption de l'arbre *aśoka* et j'ai alors supposé que la totalité de ces chapitres devait mettre en scène les cinq étapes.

L'ouverture du chapitre SP12 sur une pousse d'*aśoka* semble marquer symboliquement le début de l'observance de la déesse et indiquerait le lieu exigé par le commentaire de Kauṇḍinya pour la première étape. La réécriture du test conventionnel de la dévotion de la déesse par son futur époux comprend l'apparence répugnante du dieu qui entraîne l'annonce du *svayaṃvara*, puis la mise en place d'un second test dans lequel la déesse doit sauver un enfant des crocs d'un crocodile. Ces changements, ainsi que de nombreux autres détails, peuvent être lus comme une exposition des exigences de la première étape et préparent les conditions nécessaires à la réalisation de la deuxième. Suite au premier test, la déesse en aspirante sélectionnée s'approche du maître pour accomplir l'observance : son choix du *duḥkhānta* est symbolisé par la branche d'*aśoka* saisie pour désigner le dieu comme son

futur époux. La grâce offerte alors à l'*aśoka* donne un aperçu du salut pāśupata. Le second test met en scène la fréquentation du maître et dévoile à la déesse l'enseignement fondamental de la doctrine : la libération des liens ne peut s'obtenir que de la grâce de Śiva. En offrant l'intégralité de son ascèse au crocodile, la déesse réalise un acte prescrit par la doctrine : le don de soi. Elle acquiert de manière anticipée le bénéfice de la deuxième étape : l'impérissabilité de son ascèse. Cette anticipation se justifie par la contrainte dogmatique impliquée par la pratique du déshonneur, qui, pour être efficace, doit se faire en secret.

Le récit du *svayaṃvara* au chapitre SP13 fait revenir la déesse dans le monde et lui fait quitter ses habits d'ascèse. Ce changement de lieu et d'apparence semblent marquer l'entrée dans la deuxième étape de l'observance. Parée de ses atours, la déesse cacherait alors ses vœux et ses marques sectaires. Parce qu'elle a précédemment réalisé la première étape, elle est pourvue de la connaissance pāśupata, ce qui explique qu'elle seule perçoive le dieu sous l'apparence d'un nouveau-né (Sadyojāta) avec cinq touffes de cheveux, chiffre qui, entre autres significations possibles, pourrait symboliser le système pañcārtha. Dès lors, le nouveau-né dans ses bras, Pārvatī assume totalement le statut de mère célibataire et encourt, par cette ruse, le plus grand des déshonneurs. Seule capable de voir Śiva sous sa forme *aghora* en tant qu'enfant, *ghora* lors de l'immobilisation des dieux et *śarva* lors de la théophanie, la déesse est celle qui sait et possède l'ascèse comme le prescrit le *sūtra* PS3.19. L'hymne adressé à Śiva dans ce chapitre semble, quant à lui, suivre la glose que Kaunḍinya donne du terme Sadyojāta. La cérémonie du mariage entérine la place de la déesse aux côtés de Śiva en officialisant leur union. Cependant celle-ci n'est pas encore permanente. Le mariage semble aussi figurer ce qu'implique l'adaptation du salut pāśupata aux femmes : l'union permanente avec Śiva ne passera pas par une identité avec le dieu mais par une identité avec la déesse, unie au dieu en tant qu'épouse.

Le premier épisode post-nuptial narre, à partir du chapitre SP26, la visite de Vārāṇasī par le couple divin jusqu'à la contribution de la déesse à l'initiation pāśupata des dieux au chapitre SP33. L'étude de ces chapitres a révélé que l'analyse historique du *Vārāṇasīmahātmya* conférait à certains événements narrés dans ces chapitres le statut de *decorum* mythologique. En revanche, la lecture exégétique par le prisme des PS et leur PABh donne toute sa légitimité au mythe d'évacuation de la ville et justifie la création, et d'un jardin, et d'un palais. Étant donné que ces événements permettent à la déesse de vivre dans un lieu désert, un palais vide et un jardin peuplé d'animaux sauvages, ils semblent participer à la réalisation de la troisième étape qui exige un lieu de vie désert, qui peut être une maison vide ou un habitat naturel. Les deux dialogues entre Śiva et Pārvatī contribuent à élever la déesse au rang de première initiée et premier dépositaire du dogme. L'enseignement dispensé dans ces chapitres par Śiva peut se lire comme une mise en lumière de l'activité et du but de l'étape : acquérir la maîtrise des sens et

se concentrer par le murmure sur Śiva. Il dévoile en outre un secret, qui peut être vu comme la clé d'interprétation de l'ésotérisme du SP : le mystère de la doctrine se trouve en la déesse. L'étymologie attribuée à Avimukta prend dans une lecture allégorique un sens fort et est justifiée par l'activité de cette troisième étape : être constamment avec Śiva. Dans cette optique, il est tout à fait légitime que ce lieu ne soit pas un champ crématore. Les différents récits insérés dans le *Vārāṇasīmāhātmya* – les histoires de Jaigīṣavya, de Kubera, des Pañcacūḍā et de Piṅgala – peuvent refléter la glorification des différentes classes sociales, mais, dans une lecture allégorique, servent à entériner l'intégration de la déesse. La mention du destin de Jaigīṣavya rappelle son statut d'époux d'Ekapāṭalā, qui n'est autre qu'une part de la déesse. Le lieu saint qui lui est attribué rappelle lui aussi le lieu de la troisième étape. Le récit de Kubera semble mettre en scène le dépassement de la colère et les bienfaits du pardon qui sont nécessaires pour parvenir à la maîtrise des sens. Il institue Devī comme mère du monde. Le mythe des Pañcacūḍā contribue à l'intégration de la déesse qui, à l'image de Śiva et avec son autorisation, devient dispensatrice de faveurs. Ce mythe semble, en outre, ouvrir la voie de l'ascèse pāsupata aux femmes. Enfin, le découpage en cycles narratifs et l'attribution du statut de *decorum* au prélude céleste n'avaient pas permis de voir que le récit de Piṅgala faisait pleinement écho à l'observance en cours de la déesse, de même que l'avait fait le récit d'Upamanyu. L'élévation de Piṅgala au statut de pourvoyeur de nourriture peut aussi renvoyer aux prescriptions données sur le mode de subsistance de la troisième étape. Elle semble également contribuer à la création d'un panthéon pāsupata. L'intégration de la déesse est effective et efficiente au chapitre SP33, lorsque la déesse, unie au dieu, participe au bain de cendres des dieux et à leur entrée dans la religion pāsupata. Elle est alors présentée comme celle qui a déjà reçu cette initiation.

La quatrième étape de l'observance pourrait se dérouler du chapitre SP34 à SP72. Elle serait amorcée par une moquerie de Śiva, qui sous-entend que la déesse n'est pas encore parfaitement purifiée pour atteindre l'union. Obtenir une carnation claire et un fils sont les deux motifs donnés à l'ascèse débutée par la déesse au chapitre SP34. Dans le cadre d'une mise en scène de l'observance, le désir de fils est un motif fallacieux permettant à la déesse de réaliser l'étape conformément aux PS et d'en obtenir le vrai bénéfice : la perfection du yoga. Ce désir de fils permet non seulement de conserver l'ésotérisme de la doctrine exposée dans le SP, mais aussi de structurer le reste de la geste de la déesse, puisqu'il justifiera l'adoption de l'arbre, et enfin, d'intégrer la déesse au dogme selon la théorie de l'identité d'*ātman*. Avant d'analyser ces chapitres avec le support des PS et leur PABh, j'ai proposé de lever les incohérences supposées entre les deux récits de naissance de Skanda, les chapitres SP72 et SP163 et j'ai montré que ces deux récits pouvaient coïncider en considérant le second comme une analepse complétive du premier. Les événements concernant la déesse relatés du chapitre SP34

à SP72 mettent en scène la transfiguration de la déesse, la privation du fils ainsi que la promesse de la perfection du yoga conjointe à la révélation du sens profond du système de l'*adhyātman*. La transfiguration peut être vue comme la purification totale de la déesse, état nécessaire pour prétendre obtenir la grâce de Śiva. La privation du fils symbolise le renoncement à tous les désirs, il est la ruse par laquelle la déesse obtiendra l'adoption de l'*aśoka*. La perfection du yoga correspond au bénéfice attendu de la quatrième étape, tandis que l'enseignement promis semble désigner le système pañ cārtha de la doctrine pāśupata. Dès lors, la déesse semble, ici aussi, investir du rôle de première initiée accomplie et de premier dépositaire du dogme pāśupata. Comme cela avait été prédit dans la spirale narrative, elle suit la voie et est la voix pāśupata.

L'enseignement promis est la prescription d'adoption expliquée par Śiva au chapitre SP158. Il est suivi de sa mise en œuvre par la déesse qui adopte un *aśoka* au chapitre SP162. L'étude de la prescription d'adoption indique que son fondement et sa liturgie ne sont pas incompatibles avec le dogme pāśupata, offrant la possibilité de voir le *taruputravidhi* comme un rite pāśupata. La célébration de l'adoption sur le plan mythique, outre la réalisation point par point de la prescription par la déesse, semble, par certains de ses détails, servir l'explicitation de la cinquième étape de l'observance selon les PS et leur PABh, qui culmine par l'acquisition simultanée d'une joie et d'une splendeur extrêmes. La condition féminine de la déesse entraîne une modification de la fin des souffrances, *duḥkhānta* : l'union permanente avec le dieu ne revient plus à une identité du dévot et du dieu et à l'acquisition des qualités du dieu, mais elle devient une union conjugale. La déesse en devenant mère de l'*aśoka*, qui est en tout point semblable à Śiva, acquiert pleinement le statut d'épouse du dieu. Si l'on considère que la geste de la déesse, couronnée par l'adoption de l'*aśoka*, représente la mise en scène sur le plan mythique des cinq étapes de l'observance pāśupata, le rituel d'adoption peut être vu comme une adaptation du *pāśupatayoga* aux femmes, il serait l'ultime cérémonie couronnant un parcours initiatique préalable : une femme ayant suivie toutes les étapes de l'observance comme la déesse peut atteindre le salut pāśupata, soit une union d'ordre conjugal avec le dieu en adoptant un arbre selon la prescription enseignée par Śiva. Ce faisant, elle acquiert l'identité avec la déesse et bénéficie de cette manière des qualités divines. Ainsi, puisque la déesse est, dans le SP, le fruit d'une grâce de Śiva, l'adaptation de la doctrine aux femmes ne renie pas sa pierre angulaire : Śiva y est cause universelle.

L'analyse des récits de paternité et du cycle de la déesse à la lumière des PS et du commentaire de Kauṇḍinya permet de proposer une nouvelle interprétation du SP. Celle-ci donne aux mythes un sens allégorique et leur confère une fonction didactique, dogmatique et exégétique. Bien que d'apparence exotérique, orthodoxe et syncrétique, le SP exposerait le contenu

ésotérique, hétérodoxe et sectaire de la doctrine pāsupata. L'orthodoxie et le syncrétisme du SP seraient mis au service de ce courant religieux : l'organisation de la société brahmanique et son jugement de valeur, tous deux nécessaires à la bonne réalisation de l'observance pāsupata, n'y sont nullement remis en cause ; les actions que les aspirants ne peuvent réaliser comme le don de nourriture, le sacrifice au feu ou la construction de temples, y sont encouragés ; les autres courants religieux, de même que la déesse elle-même, sont intégrés, mais en les soumettant à la suprématie universelle de Śiva.

Comme le laissait entendre l'hymne de Viśuddhamuni, la déesse pourrait être, dans le SP, une incarnation du système pañcārtha et révélerait, à qui sait le lire, le moyen d'atteindre la libération. Le mythe de la déesse mettrait en scène les cinq étapes de l'observance pāsupata. Si l'on accepte cette interprétation du SP, cette œuvre pourrait alors être pleinement considérée comme une œuvre dogmatique du courant pāsupata destinée à un public laïc, comme le suggérait SANDERSON (2013b), p.11. Mais elle ne se contenterait pas d'offrir à ces laïcs des pratiques parallèles offrant des *erzats* de salut pāsupata : elle posséderait en son sein l'intégralité des prescriptions pour suivre l'observance. Ces prescriptions y restent, cependant, un savoir ésotérique accessible à un aspirant guidé dans son écoute du SP par un maître d'initiation. Ainsi l'ouverture de la doctrine à un large public, attestée par les inscriptions, pourrait s'expliquer par la possibilité de lire le contenu du SP de manière exégétique. Cette lecture révèle que, pour amener un aspirant à la conception pāsupata du monde et de la libération, le SP s'appuie sur des conceptions largement partagées dans la société brahmanique orthodoxe – l'identité d'*ātman* entre le père et le fils, la notion de dette aux ancêtres et l'acquisition du statut d'épouse par la maternité – pour les détourner et les utiliser au profit d'un discours pāsupata. Cette adaptation de la doctrine à un plus large public aurait engendré la création d'une projection du salut pāsupata dans un système sotériologique complet incluant le salut des pères, des mères et même des enfants⁴⁴⁶ et aurait donné lieu à la création d'un paradis et d'enfers pāsupata. Ainsi ces éléments seraient certes des nouveautés dogmatiques insérées dans le SP, mais respectant les fondamentaux de cette doctrine, ils n'en seraient pas moins pāsupata. Le rôle attribué aux *gaṇādhyakṣa* et autres *gaṇeśa* pourrait être le pendant du rôle joué par les *preta* dans le système du salut par le fils. En certains lieux, le SP apparaît comme une réponse à ce système largement présenté et défendu par le *Hari-vaṃśa* et son *Pitrkalpa*. La plus grande des nouveautés dogmatiques créées par cette adaptation serait le rituel d'adoption de l'arbre, qui correspondrait à la cérémonie de couronnement de l'observance pāsupata pour les femmes. En ouvrant le salut pāsupata aux femmes, le commandement de célibat pour les aspirants ne compterait plus que lors de la réalisation de l'observance, tandis qu'il deviendrait une obligation de fidélité absolue pour les femmes.

446. Voir l'histoire d'Upamanyu.

En intégrant la déesse au dogme, le salut pāsupata ne serait alors plus seulement réservé à des aspirants renonçants, mais il s'ouvrirait à des hommes et des femmes mariées qui retrouveront ce statut dans leur salut, après leur initiation et la réalisation de l'observance.

Finalement, cette lecture allégorique du SP pourrait d'expliquer l'écart existant entre les œuvres dogmatiques du courant pāsupata et les témoignages épigraphiques, écart pointé par SANDERSON (2013a). Ce dernier a montré qu'expliquer cet écart par l'hypothèse d'une décadence du courant n'était pas satisfaisante⁴⁴⁷. Étant donné que les inscriptions témoignent de maîtres pāsupata avec femmes et enfants, il suggère qu'une distinction aurait été faite entre les aspirants (*sādhaka*) qui suivaient scrupuleusement les écritures saintes et les maîtres (*ācārya*) qui ne pouvaient le faire en raison de leur interaction nécessaire avec les laïcs⁴⁴⁸. La présente lecture du SP me conduit à proposer une autre résolution possible à ce problème : la doctrine aurait continué à se diffuser par le biais d'œuvres dogmatiques ésotériques à la lecture réservée à une mince frange de la société, comme la *Gaṇakārikā* (GK) et son commentaire, la *Ratnatīkā* (RT) de Bhāsarvajña ; cependant, en parallèle de ces œuvres, le courant pāsupata se serait diffusé au travers d'œuvres destinées à un large public, dont le SP serait un exemple. Le contenu ésotérique de ces œuvres de diffusion n'aurait été accessible que sous l'égide d'un maître d'initiation. Le système sotériologique proposé dans celles-ci respecterait les fondamentaux de la doctrine tout en modifiant ce que recouvre le salut pāsupata : il offre les mêmes bénéfices que ceux exposés dans les PS et leur PABh, mais il inclut l'obtention d'un paradis pāsupata et la possibilité d'être marié à une épouse, elle aussi initiée. L'aspirant ou aspirante devient alors le fils ou la fille du dieu et de la déesse. Dès lors, grâce à l'intégration de la déesse au salut pāsupata et grâce à l'identité d'*ātman*, il serait possible de s'initier selon la doctrine, d'être marié(e) et père ou mère d'enfants. Les fils ne représenteraient plus la voie de salut du père, mais acquerraient le salut pāsupata, si le père l'a lui-même acquis. Bien entendu, pour confirmer ce scénario, il sera nécessaire de soumettre d'autres *purāṇa* susceptibles d'avoir été des outils de diffusion du dogme pāsupata à la méthodologie employée dans la présente étude.

Cette méthodologie repose sur une analyse du mythe purānique, qui lui attribue une fonction didactique, dogmatique et exégétique. Elle implique, pour chaque mythe analysé, de le comparer à toutes les autres versions

447. Voir SANDERSON (2013a) p.231-234.

448. Voir SANDERSON (2013a), p. 233-234 :

So it is clear that the Atimārga itself recognized that it was only the Sādhakas that adopted a life that distanced them radically from society, expecting its ācāryas to remain at the interface with the mundane world, maintaining the Atimārga by inducting persons from that world and interacting with it.

existantes afin d'en dégager les spécificités, puis de comprendre ces spécificités dans le réseau de mythes narrés dans l'œuvre dont il est extrait, mais aussi de les évaluer au regard des œuvres doctrinales dont il serait censé faire l'exégèse. Jusqu'ici, les mythes purāṇiques ont été perçus et analysés comme des récits pouvant refléter des événements historiques, comme des histoires servant à légitimer l'organisation de la société, comme des explications de phénomènes physiques, comme la légitimation de procédures rituelles ou encore comme la projection et la résolution de conflits propres à la nature humaine. Sans renier la validité et l'utilité de ces approches du mythe, aucune d'entre elles n'explique la répétition et la réécriture des mythes dans la littérature purāṇique⁴⁴⁹, l'approche structuraliste évacue même ces variantes pour ne conserver que ce que les différentes versions ont de commun. Or, en analysant chaque version dans son contexte de production et selon l'obédience suspectée des auteurs, les détails et variations prennent tout leur sens, chacun d'entre eux peut devenir signifiant. En considérant le mythe comme une écriture interprétative du dogme, se trouve justifié l'apparent paradoxe des œuvres purāṇiques : des œuvres en mouvance faisant autorité scripturaire.

Selon cette approche du mythe purāṇique, ce dernier, bien que plaisant à écouter et satisfaisant les plaisirs de l'imagination, recèlerait un trésor et un sens caché : il mettrait en images le dogme, expliciterait ses conceptions et exposerait la métaphysique d'une doctrine. Le mythe deviendrait alors le support à un discours exégétique et confèrerait, au *purāṇa* qui le contient, le statut de manuel. Par conséquent, la compréhension du message d'une œuvre purāṇique nécessiterait l'éclairage d'œuvres dogmatiques, puisqu'il serait, par nature, à double sens. Dès lors, s'ouvre une nouvelle voie d'étude des *purāṇa*, une voie dans laquelle l'édition critique des textes est cruciale, d'une part pour restaurer l'intention initiale des auteurs, mais aussi pour préserver l'intention seconde de ceux qui ont modifié le texte, une voie qui ne peut se passer d'une analyse comparée des mythes, non pas pour retrouver l'original, mais pour comprendre comment chaque œuvre traite ce matériel commun et l'adapte à ses besoins, une voie où enfin, la virtuosité des auteurs et penseurs anonymes des *purāṇa* et l'appartenance de ce genre à la littérature seront pleinement reconnues.

449. Cette problématique est au cœur de l'article de SMITH (2016).

Troisième partie

Diffusion et portée de la maternité adoptive de Pārvatī et du rituel d'adoption de l'arbre

Introduction

Le mythe d'adoption de l'*aśoka* et la prescription rituelle qui lui est corrélée se présentent, dans le SP, comme le dénouement final du désir d'enfant de la déesse. Ils offrent à l'œuvre non seulement un fil conducteur donnant une cohérence aux différents récits mythologiques, mais aussi une lecture exégétique de la doctrine pāsupata écrite par des brahmanes pour des non-brahmanes. Cet ancrage profond à la structure narrative du SP et cette coloration religieuse plutôt sectaire posent la question de la représentation, de la réception et de la diffusion de ce mythe et de ce rite au sein de la société brahmanique.

En effet, de manière assez surprenante, plusieurs auteurs de compilations médiévales citent le SP et son rituel d'adoption, affirmant ainsi le caractère orthodoxe de celui-ci. Ce rituel est, en outre, mentionné au milieu d'autres rituels d'adoption de l'arbre, attestant l'existence parallèle de rites similaires dans d'autres *purāṇa*. Quelle a donc été la popularité de ce rituel ? Combien de *purāṇa* y font référence ? Ces rituels sont-ils semblables entre eux, sont-ils destinés aux mêmes personnes et ont-ils la même portée ? Quel est leur degré de conformité à l'orthopraxie brahmanique ? Est-il possible de hiérarchiser ces témoignages entre eux, d'établir une ligne d'évolution ?

Certains extraits choisis par les compilateurs révèlent l'existence du mythe d'adoption de l'*aśoka* par Pārvatī dans d'autres *purāṇa* que le SP. Ce récit est-il toujours associé au rituel d'adoption ? Le désir d'enfant de la déesse sert-il exclusivement à introduire ce rituel ou connaît-il une existence en dehors de toute prescription ? Les variations, les ajouts ou le résumé du récit de l'adoption de l'*aśoka* peuvent-ils indiquer son degré d'intégration à la mythologie śivaïte et son degré de popularité en dehors de celle-ci ?

Afin de définir précisément la diffusion et la portée du mythe et du rite de l'adoption de l'arbre, il convient, en premier lieu, d'examiner le travail de compilations effectué sur ce sujet par les auteurs de *Dharmanibandha*. Les œuvres de ces derniers, outre un accès direct à différents témoignages, trahissent, par leur agencement, la perception de leurs auteurs sur les rituels auxquels ils font référence. Ainsi, par l'analyse comparative des différentes citations sélectionnées, leur contenu et leur disposition dans chacune des

compilations, il sera possible de déterminer quelles sont les sources et extraits que les compilateurs considèrent comme des attestations du rituel d'adoption. Leurs accords et désaccords sur ces sources indiqueront comment était perçu ce rituel et quelle place lui était accordée selon l'époque et le contexte de chacun d'eux.

Le constat de ces divergences de perception invite à ne pas se limiter aux seules sélections des compilateurs pour évaluer la diffusion et la place du rituel d'adoption de l'arbre au sein de la littérature purāṇique. Pour cela, j'ai exploré un grand nombre de *purāṇa* à la recherche de rituels dédiés aux arbres. La collecte systématique de données, tels que le type de rituel, son destinataire, sa fonction permettra de classer ces rituels et de définir précisément la spécificité de l'adoption de l'arbre, tout en établissant sa fréquence par rapport aux autres rituels dédiés aux arbres.

Les résultats de cette enquête donneront une indication de l'ampleur de la représentation du rituel d'adoption et inciteront à en chercher et à en analyser les raisons. Celles-ci résident-elles dans le fondement du rituel, dans le mythe qui l'accompagne ou dans sa liturgie ? Sans prétendre à l'exhaustivité, plusieurs facteurs entrant en concurrence ou concourant à l'expansion du rituel d'adoption dans la société brahmanique seront exposés et analysés, en montrant notamment comment les témoignages d'adoption s'accommodent des obstacles, les intègrent, les contournent ou les utilisent au profit de l'acceptation de ce rite atypique.

Malgré cette originalité, les compilateurs ont considéré ce rituel comme un acte pieux et dharmique durant plusieurs siècles. De fait, la liturgie de ce dernier doit sans doute répondre aux normes dogmatiques. Pour le vérifier, je comparerai le rituel avec la cérémonie d'adoption d'un fils en évaluant la conformité de chacun des témoignages avec celle-ci. L'adoption d'un arbre est, en outre, catégorisée par les compilateurs comme une cérémonie de don, il est donc attendu que celle-ci respecte le cadre théorique du don établi par les compilateurs eux-mêmes. Une fois la liturgie de l'adoption de l'arbre comparée à celle du don et de l'adoption, certains éléments communs aux cérémonies d'adoption de l'arbre n'entrant ni dans le standard de l'adoption, ni dans le cadre théorique du don, nécessiteront d'être expliqués.

La définition de la spécificité du rituel d'adoption, l'analyse des stratégies d'adaptation au dogme brahmanique et l'étude de la liturgie révèlent à la fois les liens étroits qui unissent les témoignages, mais aussi leurs divergences. À partir des précédentes observations et afin d'établir une relative hiérarchisation des témoignages, j'approfondirai l'étude comparative des sources en croisant les connaissances chronologiques actuelles sur les œuvres, les rapports entretenus entre mythe et rite dans chacun des témoignages d'adoption de l'arbre, et enfin, le détail du matériel requis et des honoraires payés aux brahmanes.

Pour compléter l'évaluation de la diffusion et de la portée de celui-ci, je chercherai à identifier d'éventuels prolongements ou influences du mythe

et du rite d'adoption de l'arbre sur d'autres mythes et rites au sein de la littérature purāṇique.

Dès lors, l'intégralité de cette étude permettra de donner une réelle image de l'importance qu'ont pu avoir ce mythe et ce rituel au sein de la société brahmanique, de comprendre par quels moyens ils s'y sont insérés, dans quelle mesure et de quelle manière ils ont évolué, et enfin d'identifier quels mythes ou rites ils ont pu influencer.

Chapitre 9

Les citations du rituel d'adoption de l'arbre dans les œuvres *Dharmanibandha*

La naissance d'un genre nouveau

La littérature dite *Dharmanibandha*, représentée par des compilations rassemblant de façon thématique des sources d'autorité autour de la notion de *dharma*, commença à se développer pendant la période médiévale. Ces compilations traitent de sujets civils propres à l'application des lois - elles sont, en ce sens, considérées comme appartenant à la littérature juridique¹-, mais elles se consacrent aussi au traitement de nombreux sujets religieux, faisant de cette littérature un véritable recueil dogmatique de rites, pratiques et croyances. Que l'émergence de cette littérature soit une évolution logique de la pratique de commentaire des œuvres de *smṛti*², ou qu'elle soit une réponse politique à la menace que pouvait représenter l'introduction de la civilisation islamique en Inde³, force est de constater qu'un compendium comme le *Kṛtyakalpataru* de Lakṣmīdhara représente un genre nouveau dont le but est clairement d'exposer le dogme brahmanique⁴.

Bien que KEITH déplore, plus ou moins à juste titre, l'absence d'interprétation juridique des œuvres citées et le manque d'indépendance vis-à-vis de ces œuvres d'autorité⁵, il n'en reste pas moins que ces compilations sont

1. En effet, les ouvrages d'histoire de la littérature sanskrite classent ces œuvres dans la littérature juridique, voir par exemple KEITH (1920), p.448-449, ou SHASTRI (1960), p.159-160.

2. Cette position est tenue par KĀNE (1968), p.545-546 et LINGAT (1993), p.107-111 : voir le développement de BRICK (2015), p.72.

3. Cette idée a d'abord été avancée par AIYANGAR, éditeur du *Kṛtyakalpataru* de Lakṣmīdhara (AIYANGAR (1941), p.16), puis elle a été développée par POLLOCK (1993), p.105-106.

4. Voir BRICK (2015), p.71-74.

5. KEITH (1920), p.449 :

bien plus que de simples juxtapositions de textes et contribuent, à bien des égards, à une meilleure connaissance des œuvres citées.

L'apport de ces œuvres

En premier lieu, elles donnent accès à un large panel d'œuvres, dont certaines sont aujourd'hui perdues. Parmi ces œuvres perdues dont les *Dharmanibandha* étaient les seuls témoins, certaines, comme le *Skandapurāṇa*, sont désormais accessibles. Pour toutes les œuvres qui ont été transmises et sont accessibles sous forme de manuscrits, les citations des auteurs *Dharmananibandha* fournissent une source supplémentaire pour leur édition critique en offrant la leçon du manuscrit qu'ils consultaient. Bien entendu, ceci est à relativiser en raison, d'une part, de la question de l'accès direct ou non des auteurs à un manuscrit de l'œuvre citée⁶, et d'autre part, en raison de la quasi absence d'édition critique des œuvres de *Dharmananibandha*⁷.

Bien plus que de simples variantes dans les vers cités, les œuvres de *Dharmanibandha* indiquent à quelle œuvre, en particulier à quel *purāṇa*, tel ou tel passage est attribué. En effet, l'un des traits distinctifs des éditions actuelles des *purāṇa* est que l'on retrouve des extraits de textes identiques ou avec de mineures variations d'un *purāṇa* à un autre, donnant aux chercheurs la tâche de retrouver quel *purāṇa* est l'original et quel est celui qui emprunte. D'aucuns pourraient mettre en doute l'antiquité des incises du titre de l'œuvre citée dans les manuscrits des *Dharmanibandha* et leur attribuer une insertion plus récente que les citations elles-mêmes, résultat du travail des copistes. Bien que cette hypothèse puisse sans doute s'appliquer aux incises de locuteur dans les épopées, elle semble ici bien moins probable. En effet, l'essence même de la présence de ces titres est de conférer une autorité au texte cité : ne pas mentionner dès le départ le titre des œuvres dont les citations sont

The works of these authors, meritorious in their own way, never exhibit the highest qualities of legal interpretation. They were bound to follow authority, and they fail to evolve any independence of attitude to that authority, or to do more than exhibit very considerable ability in reconciling the irreconcilable, and establishing the legitimacy of a custom of their district by torturing ancient texts which obviously meant something else.

Contrairement à l'opinion de KEITH et à son scepticisme sur la réelle existence de certaines œuvres citées, les récentes études sur les auteurs de *Dharmanibandha* montrent que ces derniers ne se sont pas contentés de juxtaposer leurs citations, ni de recopier leurs prédécesseurs (voir, entre autres, les études suivantes : EINO (1994); TÖRZSÖK (2004); BISSCHOP (2002); HARIMOTO (2006); BRICK (2015), p.75-78; DE SIMINI (2015) et WATTELIER-BRICOUT (2020)). Au contraire, un auteur comme Ballālasena se montre particulièrement sélectif et rejette l'autorité de certaines œuvres, comme le *Devīpurāṇa* qu'il considère comme une œuvre hérétique.

6. En effet, souvent les auteurs citent leurs prédécesseurs et il est parfois difficile de déterminer s'ils avaient un accès direct à l'œuvre.

7. Cette épineuse question de l'accès à un manuscrit original est au cœur des articles de TÖRZSÖK (2004) et de HARIMOTO (2004b et 2006) et de la divergence de points de vue de ces deux auteurs.

extraites, irait à l'encontre de leur valeur et de leur authenticité. Cependant, l'attribution d'un titre est, comme pour le reste d'un manuscrit, soumis aux erreurs de copistes dans le processus de transmission des compilations⁸. De manière générale, la littérature *Dharmanibandha* est un remarquable outil pour reconstruire l'histoire de la transmission des textes et celle de leur diffusion : si un texte est cité dans une compilation sous tel ou tel titre, cela atteste l'existence de la circulation de l'œuvre et l'état dans lequel elle se trouve au moment de sa citation⁹. En retraçant les citations d'une même œuvre dans les différentes compilations *Dharmanibandha* et en les comparant, il serait possible de délimiter l'aire géographique et l'ère historique de sa diffusion. En outre, l'évolution d'une œuvre, l'histoire de sa fixation et celle de ses additions ou de ses pertes se trouvent éclairer par la comparaison des versions citées à celles des manuscrits aujourd'hui accessibles¹⁰. C'est ainsi que les études successives menées sur les citations du SP ont largement contribué à une meilleure vue de l'évolution de ce texte et à l'élaboration d'une datation des différentes phases de révision du texte¹¹.

Par ailleurs, les compilations médiévales certifient le caractère d'autorité scripturaire attribuée à l'œuvre citée, ainsi qu'à la pratique décrite. Cela signifie que l'œuvre et la pratique évoquée sont perçues comme valables, authentiques et pieuses par l'auteur qui les cite, dans la région et l'époque dans laquelle il vit. L'œuvre et la pratique citées participent, en outre, d'une certaine actualité pour le compilateur. Bien qu'on ne puisse affirmer que les auteurs soient les témoins de la réalité d'exercice de toutes les pratiques citées, il n'en reste pas moins que, si ces pratiques n'avaient plus cours ou n'étaient plus envisageables à leur époque, ces auteurs ne les auraient certainement pas mentionnées. Ainsi la citation d'une pratique dans une compilation ne signifie pas que celle-ci était exercée, mais indique qu'elle était encore envisageable à l'époque de sa citation, ou au moins conçue comme une pratique dharmique.

8. Je montrerai que cela est notamment le cas pour une citation dans l'œuvre de Hemādri. Voir note 70 p.535.

9. Cela avec, bien entendu, les mêmes réserves que précédemment : à condition que l'auteur consulte directement l'œuvre citée et qu'il ne copie pas uniquement l'extrait depuis la compilation d'un de ses prédécesseurs.

10. Voir sur ce point 3.2, p.76.

11. Voir notamment BISSCHOP (2002), p.273 et (2006), p.53; HARIMOTO (2004b), p.42-43 et (2006), p.36; TÖRZSÖK (2004), p.28; YOKOCHI (2013b), p.57 et suivantes. Lors de la rédaction de l'article *The Tree Adoption Ritual as Presented in the Dharmanibandhas* (WATTELIER-BRICOUT (2020)), j'ai découvert des citations du SP dans le *Samayapradīpa* de Śrīdatta Upādhyāya, un traité consacré aux *vrata*. Cette découverte a ajouté de nouvelles données sur la circulation du SP, puisque les vers cités ne le sont que dans cette compilation (Voir ŚĀSTRĪ (1971), p.135 : SP_{Bh}112.12 ; p.137 : SP_{Bh}112.14, SP_{Bh}112.13, SP_{Bh}112.15, SP_{Bh}112.16, SP_{Bh}112.17, SP_{Bh}112.35, SP_{Bh}112.36cd-37ab, SP_{Bh}112.38cd, SP_{Bh}112.39). L'étude de ces citations et de celles récemment découvertes par YOKOCHI, apporteront un tout nouvel éclairage sur l'histoire de la transmission et de la diffusion du SP.

Le rituel d'adoption de l'arbre cité dans les œuvres consacrées au don

Parmi ces pratiques génératrices de *dharma*, celle du don, *dāna*, a largement été traitée par les auteurs de *Dharmananibandha*. La liste des œuvres *Dharmananibandha*, dont le sujet principal est le don, est longue et une grande partie de ces œuvres ne sont pas encore publiées¹². Parmi celles actuellement accessibles, on trouve des citations des chapitres SP158 et SP162 qui indiquent la perennité du rituel d'adoption qui y est décrit. La simple mention de ce rituel dans les compilations souligne, d'une part, qu'il a été considéré comme dharmique, et d'autre part, que le SP avait valeur d'autorité à l'époque médiévale (tout comme le prouvent aussi les textes qui se nomment « partie », *khaṇḍa*, du SP).

Pourtant le rituel décrit en SP158 et SP162, qui n'est ni une plantation ni un don d'arbre mais bien son adoption comme fils, ne semble pas faire l'unanimité parmi les auteurs de *Dharmananibandha*. En effet, il est cité pour la première fois dans le chapitre 21 du *Dānakāṇḍa* du *Kṛtyakalpataru* de Lakṣmīdhara au milieu d'autres sources décrivant notamment les cérémonies pour planter ou donner un arbre. Ballālasena n'y fait absolument pas référence dans les chapitres qu'il consacre aux arbres, tandis que sa plus récente mention se situe dans un chapitre entièrement dédié à l'adoption d'un arbre, intitulé *taruputradhīḥ* dans le *Dānavivekodyota* du *Madanaratnapradīpa* de Madanasīḥa.

9.1 Présentation générale du matériel et des auteurs

La plupart des citations du SP dans les œuvres de *Dharmananibandha* ont été identifiées par ADRIAENSEN et al. (1998)¹³ et ces derniers mentionnaient déjà que les chapitres SP158 et SP162 étaient cités dans le *Dānakāṇḍa* du *Kṛtyakalpataru* de Lakṣmīdhara¹⁴ et dans le *Dānakhaṇḍa* du *Caturvar-gacintāmaṇi* de Hemādri¹⁵. La recherche menée sur le rituel d'adoption de

12. On peut trouver des listes non exhaustives d'œuvres *Dharmananibandha* chez KĀṆE (1941a), p.XXXVIII-XLI, KĀṆE (1946), p.XXVIII-XXXIII, KĀṆE (1953), p.XX-XXIII et dans l'article d'EINOO (1994), p.28-29, tandis qu'on trouvera une liste non exhaustive d'œuvres spécifiquement consacrées au *dāna* dans l'appendice C de l'édition d'AIYANGAR du *Dānakāṇḍa* de Lakṣmīdhara (AIYANGAR (1941), p.147 et suivantes). KĀṆE donne une liste plus générale des œuvres de *Dharmaśāstra* dans son appendice A (KĀṆE (1930), p.503) et une liste des auteurs de *Dharmaśāstra* dans son appendice B ((KĀṆE (1930), p.677).

13. Voir en particulier p.5-16.

14. L'édition d'AIYANGAR (1941) du *Dānakāṇḍa* est aujourd'hui supplantée par l'édition critique de BRICK (2015). Les deux ouvrages ont été consultés, mais lorsque je cite un passage du *Dānakāṇḍa*, j'ai systématiquement utilisé l'édition de BRICK (2015).

15. Voir la seule édition disponible, SIROMANI (1873).

l'arbre¹⁶ m'a permis de découvrir un autre témoignage de celui-ci dans une œuvre de *Dharmananibandha* : le *Madanaratnapradīpa*, *Dānavivekodyota* de Madanasimha¹⁷. Pour comprendre la portée et la spécificité de ce rituel d'adoption par rapport aux autres rituels dédiés aux arbres, j'ai consulté les compilations sur le don suivantes¹⁸ :

- le *Dānakāṇḍa* du *Kṛtyakalpataru* de Lakṣmīdhara (KKT),
- le *Dānasāgara* de Ballālasena (DS)¹⁹,
- le *Dānakhaṇḍa* du *Caturvargacintāmaṇi* de Hemādri (CVC),
- le *Dānavivekodyota*, partie du *Madanaratnapradīpa*, de Madanasimha (MRP),
- le *Dānakriyākaumudī* de Govindānanda²⁰,
- le *Dānamayūkha* de Nīlakhaṇṭha Bhaṭṭa²¹.

Parmi ces six compilateurs, seuls quatre d'eux consacrent un ou des chapitres aux rituels dédiés aux arbres : Lakṣmīdhara (KKT), Ballālasena (DS), Hemādri (CVC) et Madanasimha (MRP), offrant le détail de rituels dédiés aux arbres reconnus du XII^{ème} au XV^{ème} siècle. Lakṣmīdhara prépara son *Kṛtyakalpataru* à Kanauj sous le règne de Govindacandra, entre 1109 et 1168. Selon AIYANGAR²² et BHATTACHARYA²³, Ballālasena écrivit son *Dānasāgara* (DS) en 1168, tandis que Hemādri composa le *Dānakhaṇḍa*, partie du *Caturvargacintāmaṇi*, à Devagiri entre 1260 et 1270. Quant à Madanasimha, DEŚAPĀṆḌE, l'éditeur du *Dānavivekodyota*, partie du *Madanaratnapradīpa*, indique, dans sa préface, que l'auteur devait vivre au XIV^{ème} ou au XV^{ème} siècle, alors que KĀṆE²⁴ suggère une fourchette plus précise : l'ouvrage aurait été composé entre 1375 et 1450 près de Delhi.

16. Elle a également donné lieu à la rédaction de plusieurs articles, dont je reprendrai ici les principaux éléments : voir WATTELIER-BRICOUT (2017), (2018) et (2020).

17. Une seule édition disponible du *Madanaratnapradīpa*, *Dānavivekodyota* : voir DEŚAPĀṆḌE (1967).

18. Dans le cadre de cette thèse, je n'ai consulté que des œuvres publiées. Dès lors, les conclusions données ici se limitent à ce modeste panorama, en attendant que d'autres compilations sur le don soient publiées. On regrette, par exemple, que le *Pratiṣṭhāsāgara* de Ballālasena ne soit pas accessible. En effet, les citations traitant de consécration d'arbres, comme le chapitre 59 du *Matsyapurāṇa* cité par Lakṣmīdhara et Hemādri, se trouvent peut-être aussi dans cette œuvre. Le vers 6 du *Dānasāgara* indique, en outre, que les consécrations d'étangs ou de temples sont traitées dans le *Pratiṣṭhāsāgara* (voir BRICK (2015), note 14, p.13). Les conclusions de la présente étude seront donc dépendantes de l'absence d'accès à cette compilation.

19. Voir BHATTACHARYA (1953) pour les références de l'édition consultée.

20. Voir SMṚTITĪRTHA (1903) pour les références de l'édition consultée.

21. Voir NĪLAKAṆṬHA-DĪKṢITA (1909) pour les références de l'édition consultée.

22. Voir AIYANGAR (1941), p.127.

23. Voir BHATTACHARYA (1953), p.XXVI.

24. Voir KĀṆE (1948), p.XII. Précédemment, KĀṆE proposait une composition entre 1425 et 1450 (voir KĀṆE (1930), p.363-365).

9.2 Le *Kṛtyakalpataru* de Lakṣmīdhara (KKT) : une compilation influente

Le *Dānakāṇḍa* du *Kṛtyakalpataru* de Lakṣmīdhara n'est pas la première compilation sur le don, mais est certainement l'une des plus anciennes²⁵. Comme il est d'usage dans ce type de littérature, Lakṣmīdhara a certainement eu recours aux œuvres de ses prédécesseurs pour composer son *Kṛtyakalpataru*, mais comme le précise KĀṆE²⁶, étant donné qu'aucune de ces œuvres n'est accessible pour le moment, on ne peut tirer aucune conclusion sur la nature de l'influence de ces emprunts. Cependant, la valeur des citations de Lakṣmīdhara est incontestable. En effet, ce dernier déclare lui-même dans son introduction du *Dānakāṇḍa*²⁷ qu'il a scrupuleusement sélectionné ses sources et ses sujets, ne retenant que ce qui avait un fondement sûr et était appuyé par l'unanimité des sources d'autorités, tandis que ce qui n'était soutenu que par des croyances populaires était rejeté²⁸.

25. Voir BRICK (2015), p.62 :

Of the numerous extant works that deal exclusively with *Dāna* (the Sanskrit term for "gift/giving"), the *Dānakāṇḍa* is almost certainly the oldest.

26. Voir KĀṆE (1962), p.885.

27. Voir AIYANGAR (1941), p.49.

28. Les vers préliminaires du *Kṛtyakalpataru* ne sont pas édités par BRICK. Seul AIYANGAR les édite dans sa note A en raison de l'état corrompu du seul manuscrit disponible pour cette partie du texte (AIYANGAR (1941), Note A, p.46-56). Le vers 14 de cet incipit est le suivant :

*ekārtheṣv ekam ekam kvacid aparam api svīkṛtaṃ kāryayogāt
nyastaṃ vijñānamūlaṃ pracarad api parityaktaṃ ajñānamūlam |
śiṣṭais samyag gṛhītaṃ vacanam abhītaṃ spaṣṭitaṃ cā'sphuṭārthaṃ
yatrā'pāre virodhaḥ sphurati viracitā tena tatra vyavasthā ||*

Of authorities, on an identical topic, a text is given in one place and another in a different context, as required by its purpose ; what is founded on correct knowledge is declared and what is based on ignorance, even if popular, is rejected ; ambiguities are cleared up, and only what is accepted by all authorities fully is stated ; and where controversy has been endless, Lakṣmīdhara has given a decision.

Traduction de RAGHAVAN (voir AIYANGAR (1941), p.54 et AIYANGAR (1942), p.XIII). Il semble que BRICK méconnaisse cet incipit puisqu'il tient les propos suivants (BRICK (2015), p.78) :

In this regard, it is noteworthy that unlike the *Dānasāgara* (2-7), the *Dānakāṇḍa* nowhere justifies its choice of texts. Considering that it cites an extremely wide variety of sources, including the *Devī Purāṇa*, which the *Dānasāgara* (7) excludes as a heretical work, the *Dānakāṇḍa* appears to have a rather inclusive understanding of what constitutes an authoritative scripture. In any case, I am unable to discern any special grounds upon which it intentionally excludes apparently relevant Brahmanical texts.

Sur l'accès direct de Lakṣmīdhara aux sources citées, BISSCHOP (2002), p.241, estime que ce dernier devait avoir une très bonne connaissance du SP, vu le nombre de citations qu'il lui emprunte.

L'impact de l'œuvre de Lakṣmīdhara sur la littérature *Dharmanibandha* a été telle que la plupart de ses successeurs déclarent utiliser sa compilation et le citent comme œuvre d'autorité²⁹. AIYANGAR note combien Hemādri, Caṇḍeśvara ou encore Mitramiśra ont copié le KKT³⁰ et va jusqu'à qualifier le *Kṛtyakalpataru* de version originale du *Dānakhaṇḍa* de Hemādri³¹. BRICK (2015), p.76, souligne la parfaite connaissance de l'œuvre de son prédécesseur par Hemādri et sa pratique de la copie en donnant l'exemple de deux passages, l'un tiré de l'œuvre de Lakṣmīdhara et l'autre de la compilation de Hemādri : on peut alors constater que Hemādri ne recopie pas que les extraits, il copie aussi les gloses de son prédécesseur³². Par ces propos, BRICK (2015) laisse alors à penser que Hemādri ne fait qu'une œuvre de compilateur limitée sans réflexion, ni recul sur l'œuvre de son prédécesseur. Cette pratique de la copie met ainsi le doute sur la consultation directe des œuvres par les compilateurs postérieurs à Lakṣmīdhara, quand ceux-ci citent les mêmes passages que lui et copient aussi ses gloses.

L'article de DE SIMINI (2015) aborde le sujet d'une toute autre manière, puisqu'elle montre, au contraire, par le même processus de comparaison de passages similaires comment Lakṣmīdhara, Ballālasena ou Hemādri traitent de manière différente des extraits d'un même *purāṇa*. À partir de ses conclusions, il ne fait, certes, aucun doute que l'œuvre de Lakṣmīdhara a marqué profondément le genre des *Dharmanibandha* au point que le travail de ses successeurs a pu paraître bien infime à côté de son œuvre, mais il convient de ne pas trop vite déprécier la valeur de ses successeurs. Dans cette même optique, il me semble qu'on ne peut exclure la possibilité que ces derniers aient consulté à la fois les manuscrits des œuvres qu'ils citaient en accord avec Lakṣmīdhara, et le KKT.

29. BRICK (2015), p.74-76, expose les différents indices qui permettent d'affirmer l'influence de Lakṣmīdhara sur ceux qui l'ont suivi et conclut :

Thus, it appears that authors working within the *Dharmaśāstra* tradition itself regarded the *Dānakhaṇḍa* as a highly useful contribution to the study of dharma in general and gifting in particular. (p.75)

30. Voir KĀNE (1962), p.885.

31. Malgré cela, il reste contraint de constater l'ampleur et l'influence de Hemādri, auteur cité comme source d'autorité dans des inscriptions de dons (AIYANGAR (1941), p.104-105) :

After the composition of Hemādri's *Dānakhaṇḍa*, which became better known in South India than his original, the *Kalpataru*, gifts are made, on the express authority of Hemādri.

32. C'est effectivement le cas pour les citations de SP158 pour lesquelles Hemādri et Madanasīṃha copient certaines gloses faites par Lakṣmīdhara.

9.3 Ballālasena : un compilateur très orthodoxe

Ballālasena pourrait être qualifié de contemporain de Lakṣmīdhara et, d'ailleurs, celui-ci ne mentionne jamais le KKT dans son DS. Parmi les quatre compilateurs retenus pour l'étude du rituel d'adoption, Ballālasena est l'un de ceux qui n'est pas soumis à l'influence du KKT. Il semble être plus orthodoxe que Lakṣmīdhara, tout en proposant une approche un peu différente du genre. En effet, il explicite très clairement le choix de ses sources en rejetant celles qu'il considère comme des œuvres hérétiques³³, tandis qu'il commente davantage ses citations, notamment grâce à l'insertion de passages en prose à la fin de chaque chapitre³⁴.

Son attitude vis-à-vis des rituels dédiés aux arbres est, en cela, particulièrement intéressante. Ballālasena consacre à ces derniers un chapitre de son DS, intitulé *Vanaspatidaivatavṛkṣadānāvartaḥ* « compendium sur les dons d'arbres »³⁵, dans lequel il cite deux vers de l'*Ādityapurāṇa* non cité par les trois autres compilateurs, six *pāda* du *Nandipurāṇa*†, dont les quatre premiers sont cités dans le KKT et le CVC, et cinq *śloka* du *Viṣṇudharmottarapurāṇa* également non cités par les autres. Ces extraits mentionnent les bienfaits engendrés par le don de tel ou tel arbre, notamment les arbres fruitiers et à fleurs. Son chapitre est extrêmement concis et ne fait aucune mention de sources traitant de la plantation ou de l'adoption d'un arbre. Ainsi dans le *Nandipurāṇa* (NP†), il ne sélectionne que le passage sur le don

33. Voir les strophes 62-63 de l'introduction du DS.

34. Voir notamment DE SIMINI (2015), p.619 et BRICK (2015), p.72.

35. Voir le chapitre 49 p.511 à 514 du DS, BHATTACHARYA (1953).

d'arbre fruitier³⁶. Alors qu'il cite de nombreux vers du chapitre SP_{Bh}111 en d'autres lieux de son DS³⁷, il passe sous silence les vers SP_{Bh}111.38, SP_{Bh}111.39ab, SP_{Bh}111.40ab et SP_{Bh}111.41ab, qui établissent la possibilité de sauver ses ancêtres grâce à la plantation d'un arbre³⁸. Bien que ces deux *purāṇa*, SP et NP†, soient aux yeux de Ballālasena des œuvres d'autorité et que toutes deux mentionnent l'adoption de l'arbre, Ballālasena n'évoque absolument pas ce rituel. On peut alors se demander s'il s'agit d'une omission volontaire ou involontaire.

Plusieurs hypothèses peuvent être avancées pour expliquer ce silence. Le

36. Le passage du NP† cité dans le KKT et le CVC comporte trois types de pratiques : la construction du jardin contenant des arbres fruitiers, la plantation d'un arbre, et enfin, le don d'arbres fruitiers. Seule cette dernière pratique est retenue dans le DS, comme le montre l'extrait de l'édition de BRICK reproduit ci-dessous (texte et traduction, BRICK (2015), p.534 et p.256) :

krīḍārāmam tu yaḥ kuryād udyānaṃ puṣpasaṃkulam |
toyāśrayasamāyuktaṃ guptaṃ phalasaṃrddhimat |
sa gacchec chaṅkarapuraṃ vaset tatra yugatrāyam || KKT21.24 [CVC p.1041]
mārge vṛkṣaṃ tu yo dadyāc chāyāvīṭapasaṃkulam |
sa kalpatarukhaṅdeṣu mahendrodyānaveśmasu |
vinodyate 'psarobṛndair devavac ca yugārbudam || KKT21.25 [CVC p.1033]
phalavṛkṣaṃ ca yo dadyād dharmam uddīśya mānavaḥ |
sa sarvakāmatṛptātmā gacched varuṇamandiram || KKT21.26 [CVC p.1034]
 [DS49, p.512]

21.24. When a man builds a pleasure-park, a garden filled with flowers, that is equipped with a body of water, protected, and endowed with an abundance of fruits, he goes to the city of Śiva and dwells there for three Yugas.

21.25. When a man plants a tree, amply furnished with shade and branches, alongside a road, then for ten million Yugas hosts of Apsaras shall entertain him like a god amid woods of Wish-Granting Trees and in the gardens and homes of mighty Indra.

21.26. And when a man gives a fruit tree for the sake of the Law, his soul becomes satisfied with all its desires and he goes to Varuṇa's abode.

37. Dans les vers qui précèdent et suivent le passage sur les arbres, il cite notamment SP_{Bh}111.42a (DS p.390) ; SP_{Bh}111.44-46 (DS p.350-351). Ces deux derniers vers sont les seuls vers du SP que KKT et DS ont en commun.

38. Édition et traduction de BRICK (2015), p.534 et p.256.

yas tu vṛkṣaṃ prakurute chāyāpuṣpaphalopagam |
pathi devyā naraḥ pāpāt saṃtārayati vai pitṛn || KKT21.27 [CVC p.1033]
tathaiva dattvā viprebhyo niṣkrīṇāti ca tat punaḥ |
yāvat phalāni puṣpāṇi upayujjanti dehinaḥ |
tāvad varṣasahasrāṇi saṃtārayati vai pitṛn || KKT21.28

21.27. When a man plants a tree for the Goddess that is possessed of shade, flowers, and fruits alongside a path, he rescues his ancestors from sin.

21.28. And if he gives it to Brahmins and then buys it back, he rescues his ancestors for as many thousands of years as the fruits and flowers that embodied beings use.

souci de concision et de précision de Ballālasena peut être une des raisons de l'absence de ce rituel dans le DS³⁹. En effet, il utilise seulement trois sources pour traiter le don d'arbres, catégorie sous laquelle peut être rangée l'adoption d'un arbre qui est un type de don particulier, comme l'est l'adoption de manière générale. Ballālasena considérait peut-être que l'adoption d'arbre n'avait pas sa place parmi les rituels consacrés au don. Dans ce cas, percevait-il sans doute le rituel d'adoption comme une consécration, auquel cas il l'aurait mentionné dans son *Pratiṣṭhāsāgara*. En effet, dans les vers 55 et 56 de l'introduction du DS, Ballālasena spécifie que les consécrations de réservoirs et de temples sont traitées dans cette autre œuvre de lui⁴⁰. Étant donné que les consécrations de réservoirs et d'arbres sont deux sujets traités à la suite l'un de l'autre par Lakṣmīdhara, Ballālasena pourrait avoir fait de même dans son *Pratiṣṭhāsāgara*. Cette hypothèse pourra être infirmée ou confirmée, lorsque cette œuvre sera éditée. Une autre explication pourrait être que ce rituel n'a pas lieu dans la région et à l'époque où vit Ballālasena, puisque ce dernier tente de trouver des liens entre les sources qu'il cite et les pratiques rituelles dont il est l'observateur⁴¹. Enfin, l'orthodoxisme de Ballālasena pourrait être à l'origine d'un rejet volontaire du sujet de l'adoption de l'arbre. En effet, le NP† et le SP qu'il semble bien connaître sont deux sources qui spécifient clairement que planter un arbre ou l'adopter permet de sauver ses ancêtres. De même, le *Matsyapurāṇa*⁴², que Ballālasena utilise à de nombreuses reprises dans son DS, certifie, lui aussi que les arbres sont supérieurs aux fils. Or cette assertion qui attribue à l'arbre-fils un statut supérieur au vrai fils et la capacité de sauver les ancêtres des enfers, va à l'encontre d'un des rites essentiels du brahmanisme, le *śrāddha*, l'offrande

39. Voir DE SIMINI (2015), p.619 :

The necessity of restricting the number of authorities to quote is reasserted also in the final stanza, where the *nibandhakāra* [Ballālasena] refers to the 'fear' of making a big book (st. 68) - perhaps ironically, considering the imposing size of the *Dānasāgara*.

40. Voir BRICK (2015), note 14 p.13 et BHATTACHARYA (1953), p.XX-XXI.

41. Voir DE SIMINI (2015), p.613-614 :

The *nibandhakāra* [Ballālasena] tries to find connections between the instructions given by his authorities and the actual religious performance, an attempt that has to be read in the context of the restoration of orthodox beliefs that this monarch was promoting.

42. MP154.512 cité en KKT21.74 et en CVC p.1050, édition et traduction de BRICK (2015), p.540 et p.259 :

daśakūpasamā vāpī daśavāpīsamo hradah |
daśahradasamaḥ putro daśaputrasamo drumah || KKT21.74 [CVC1050]

21.74. A pond is equal to ten wells, a lake is equal to ten ponds, a son is equal to ten lakes, and a tree is equal to ten sons.

aux mânes⁴³. Considérant ce rituel comme anti-brahmanique, Ballālasena l'aurait délibérément exclu de sa compilation.

Dans tous les cas, le fait que Ballālasena ne fasse pas état du rituel d'adoption est potentiellement un acte intentionnel, suggérant que ce rite ne faisait pas l'unanimité parmi les compilateurs.

9.4 Hemādri : copiste ou perfectionniste ?

9.4.1 La question de l'accès direct aux sources citées

Hemādri, quant à lui, fait une place de choix au rituel d'adoption de l'arbre et nomme même une de ses parties *taruputravidhiḥ*, « la cérémonie de l'arbre-fils ». Comme dit précédemment, il est de coutume dans ce genre de littérature d'utiliser les compilations de ses prédécesseurs pour construire sa propre anthologie de citations. Hemādri a souvent été donné en exemple pour cette pratique de la copie, qui frise avec le plagiat puisqu'il va même jusqu'à recopier mot pour mot les gloses de son prédécesseur Lakṣmīdhara⁴⁴. Ces propos ont eu pour conséquence une certaine dépréciation de l'œuvre de ce compilateur, ainsi que la mise en doute de sa consultation et de son accès direct aux manuscrits des *purāṇa* cités. C'est ainsi qu'ADRIAENSEN et al. (1998) s'interrogent sur un accès direct au manuscrit du SP pour les vers cités par Hemādri et privilègient un accès indirect (c'est-à-dire par un ou ses prédécesseurs), alors qu'il est le seul des quatre compilateurs à citer des vers du chapitre SP162 :

Given that, on the one hand, the vast majority of the verses in Hemādri's *Dānakhaṇḍa* corresponding with verses in SP also occur in the *Kṛtyakalpataru*, but not all of them, and that, on the other hand, a great number of verses throughout Hemādri's work, though ascribed to the *Skandapurāṇa* as such, are not found in our SP, the question as to whether Hemādri had our text at his disposal can as yet not be definitely solved; balancing the equivocal evidence carefully, we are inclined, though, to believe that Hemādri himself may not have had direct access to SP. The verses that the CVC has in common with the SP perhaps reached Hemādri indirectly, mainly, if not exclusively, through the work of his predecessor, Lakṣmīdhara. The opacity and inconclusive nature of the evidence may also partly be due to the unsatisfactory state in which both Dharmanibandhas are presently available to us.⁴⁵

43. Sur ce point, voir 11.2, p.571

44. Sur ce point, voir le développement p.520.

45. ADRIAENSEN et al. (1998), p.11.

La question mérite d’être à nouveau posée et réévaluée par la comparaison des chapitres dédiés aux arbres chez les autres compilateurs, et en particulier, chez Lakṣmīdhara. En effet, depuis ces conclusions d’ADRIAENSEN et al. (1998), le *Dānakāṇḍa* du *Kṛtyakalpataru* de Lakṣmīdhara a été édité de façon critique par BRICK (2015), permettant éventuellement de retrouver des vers qui auraient été perdus dans certaines branches de sa transmission. Au regard de cette nouvelle édition et de son appareil critique, aucune des recensions ne possède de vers supplémentaires du SP, ni de trace de ceux du chapitre SP162 cités par Hemādri. Bien que moins probable, l’hypothèse d’une perte de ces vers lors de la transmission du KKT ne peut, cependant, être exclue. De même, si on observe les habitudes de Hemādri, on note que cet ajout de vers ne concerne pas que l’extrait du SP. Dans ses chapitres consacrés aux arbres, il utilise environ vingt *śloka* du *Mahābhārata* supplémentaires (CVC p.1029, 1034-1036) et deux vers de plus issus du *Matsyapurāṇa* (CVC p.1047), sans compter que Hemādri emploie des sources non utilisées par Lakṣmīdhara, comme le *Bhaviṣyapurāṇa* (CVC p.1032), le *Brahmavaiivartapurāṇa* (CVC p.1052-1056)⁴⁶, le *Vāyupurāṇa* (CVC p.1036-1041) et le *Viṣṇudharmottarapurāṇa* (CVC p.1041-1044). À cela s’ajoute la citation des vers SP158.48, 49, 53, 55, 56 cités par Hemādri en un autre endroit de son CVC⁴⁷. Ces vers encensent les *vipra* et n’ont pas été cités dans le cadre du rituel d’adoption de l’arbre. Leur citation permet d’envisager deux scénarios : dans le premier, Hemādri a recopié ces vers du chapitre SP158 à partir de leur citation par un de ces prédécesseurs ; dans le second, il avait accès à l’intégralité du chapitre SP158, voire à l’intégralité du SP. Dans l’état actuel des éditions des œuvres de *Dharmanibandha* et selon le relevé des citations du SP fait jusqu’à ce jour, Hemādri est le seul à citer ces vers du chapitre SP158, ce qui rend la première hypothèse, pour le moment, la moins envisageable.

En ce qui concerne le rituel d’adoption, pour prouver que Hemādri n’a pas que recopié son prédécesseur, mais avait un accès direct à un manuscrit du SP, il faut démontrer que celui-ci a volontairement ajouté les vers du chapitre SP162, que cette citation avait un sens dans sa compilation, qu’elle faisait cohérence, alors que cela n’était pas le cas pour le KKT. Pour cela, j’ai examiné avec attention le plan des chapitres consacrés aux arbres chez ces deux compilateurs.

46. Cet extrait porte une attribution erronée dans l’édition de l’œuvre de Hemādri et appartient en réalité au *Bhaviṣyottarapurāṇa*.

47. La découverte de la citation de ces vers est le fruit du travail de vérification des citations du SP chez les *Dharmanibandha* entrepris par YOKOCHI. Je la remercie chaleureusement d’avoir porté à ma connaissance, en janvier 2020, la citation de ces cinq vers à la page 21 du *Dānakāṇḍa* de SIROMANI (1873).

9.4.2 La composition de Lakṣmīdhara en *crescendo*

Lakṣmīdhara ne dédie qu'un seul chapitre aux arbres, le chapitre 21 intitulé *vrkṣapraṭiṣṭhā*, qui commence par un extrait du *Devīpurāṇa* qui décrit comment créer un parc arboré près d'un plan d'eau ou un étang et quelles sont les règles prescrites pour planter un arbre. Or le précédent chapitre traitait justement de l'établissement des plans d'eau ou étangs et se terminait sur une longue citation de ce même *Devīpurāṇa*. Ce premier extrait semble ainsi une transition adéquate et une entrée en matière parfaite pour amener le sujet des rituels et cérémonies dédiés aux arbres. Le passage suivant (nouvelle citation du NP†) expose les bienfaits reçus pour l'établissement d'un parc arboré, la plantation d'un arbre et le don d'un arbre fruitier⁴⁸. Quatre extraits (SP_{Bh}111.38-39ab, 40ab et 41ab, *Mahābhārata*13.99.23-24 et 26, MP59.3-19 et PP28.22-32) poursuivent sur la même thématique, tout en la complétant de l'explication des bienfaits engendrés par ces plantations, qui, entre autres, permettent de sauver la lignée de ses ancêtres⁴⁹. Le dernier de ces quatre extraits affirme même que les arbres agissent comme des fils pour un homme sans fils⁵⁰, avant de détailler les spécificités de la plantation de différentes espèces d'arbres. L'extrait suivant (NP†) joue un rôle de transition puisqu'il unit les deux idées présentées précédemment, à savoir la faculté des arbres à sauver la lignée des ancêtres et leur capacité à agir comme des fils, et introduit la thématique du rituel d'adoption :

48. Le seul vers commun entre DS et KKT.

49. SP_{Bh}111.38-39ab cité en KKT21.28 (absent du CVC) :

tathaiva dattvā viprebhṛṣo niṣkrīṇāti ca tat punaḥ |
yāvat phalāni puṣpāṇi upayujjanti dehinaḥ |
tāvad varṣasahasrāṇi saṃtārayati vai pitṛn ||

And if he gives it to Brahmins and then buys it back, he rescues his ancestors for as many thousands of years as the fruits and flowers that embodied beings use.

*Mahābhārata*13.99.26 cité en KKT21.31 (CVC p.1029-1030) :

atītānāgatau cobhau pitṛvaṃśau ca bhārata |
tārayed vrkṣaropī ca tasmād vrkṣān praropayet ||

A planter of trees saves both his past and future ancestral lines, O Bhārata. Therefore, one should plant trees.

MP59.19 cité en KKT21.49 (CVC p.1048-1049) :

bhūtān bhavyāṃś ca manujāṃś tārayed romasaṃmitān |
paramāṃ siddhim āpnoti punarāvṛttidurlabhām ||

Moreover, he saves as many past and future men as there are hairs on his body and attains supreme success from which it is rare to return.

Le texte reporté et les traductions sont de BRICK (2015), p.256-257 et p.534-535.

50. PP28.22cd cité en KKT21.50 (CVC p.1030) :

aputrasya ca putratvaṃ pādapā iha kurvate |

In this world, trees perform the role of sons for a sonless man.

Édition et traduction de BRICK (2015), p.257 et p.535.

taruputram tu yaḥ kuryād vidhivad vahnisaṃnidhau |
sa mahāpātakair yuktāḥ samuddhṛtya kulatrayam |
narakebhyo naro yāti prajāpatipuram śubham ||

L'homme qui adopte un arbre comme fils selon les règles, et ce, en présence du feu, même s'il est un grand pêcheur, après avoir extrait sa triple lignée d'ancêtres des enfers, rejoint la bienheureuse cité de Prajāpati.⁵¹

Lakṣmīdhara expose ensuite le détail du rituel d'adoption grâce à l'extrait du SP, qui ne contient que des vers du chapitre SP158. Le dernier vers du SP qu'il cite est le suivant :

satputrāṇām śataṃ cāpi pīnaśroṇipayodhare |
eko 'pi bhūruhaḥ śreṣṭhaḥ putratve kalpitaḥ śubhaḥ ||

Ô femme aux larges hanches et à la poitrine généreuse, un seul arbre propice adopté comme fils est meilleur qu'une centaine de vrais fils.⁵²

Il clôt enfin son chapitre par la sentence du MP (MP154.512) à tournure proverbiale, qui encense la valeur de l'arbre-fils :

daśakūpasamā vāpī daśavāpīsamō hradāḥ |
daśahradasamaḥ putro daśaputrasamō drumāḥ ||

Un étang vaut dix puits, un lac vaut dix étangs, un fils vaut dix lacs, et un arbre vaut dix fils.

Bien que Lakṣmīdhara appartienne à la catégorie des compilateurs qui ne font que juxtaposer leurs citations⁵³, il apparaît clairement que ces dernières ne sont pas placées au hasard et qu'il veille même à ce que la transition d'un extrait à l'autre procède d'une certaine cohérence. En ce sens, le dernier vers du SP cité trouve un écho parfaitement harmonieux avec le dernier extrait du MP qui réaffirme cette supériorité des fils. La composition de Lakṣmīdhara déroule en *crescendo* les extraits choisis pour se concentrer sur

51. NP† cité en KKT21.61 (CVC p.1050). Je propose ici une traduction légèrement différente de celle de BRICK (2015), p.258 :

When a man plants a tree as a son, following the prescribed rules, in the presence of fire, even if he is guilty of great sins, he saves three of his family-members from hells and goes to the auspicious city of Prajāpati.

En effet, l'expression *taruputram kṛ-* n'inclut pas la plantation et un autre verbe aurait pu être employé pour exprimer cette idée. En outre, ce passage du NP† est clairement identifié par les autres compilateurs (Hemādri et Madanasīṃha) comme le témoignage du rite d'adoption et implique que ces deux derniers comprenaient le fait d'adopter dans l'expression *taruputram kṛ-*, et non le fait de planter un arbre.

52. Je reproduis ici l'édition de BRICK et non l'édition critique du chapitre SP158 qui possède un texte légèrement différent. La traduction proposée par BRICK est la suivante (BRICK (2015), KKT21.73, p.539 et p.259) : « Moreover, O big-breasted and big-hipped lady, a single auspicious tree established as a son is better than a hundred real sons. »

53. Sur ce sujet, voir DE SIMINI (2015).

un accord final qu'est l'adoption de l'arbre comme fils qui clame à deux reprises la supériorité de cet arbre adopté sur le vrai fils. Dès lors, citer les vers du chapitre SP162 qui relatent comment Pārvatī accomplit le rituel pour adopter l'arbre *aśoka* avant la sentence proverbiale du MP dénoterait fortement dans la logique de composition de Lakṣmīdhara. Ce dernier n'avait pas d'intérêt à utiliser ces vers du SP et il semble peu probable que ceux-ci aient été perdus lors de la transmission du KKT.

9.4.3 La partition de Hemādri : une autre harmonie produite par son accès direct aux sources

Mais cela suffit-il à prouver que Hemādri a ajouté volontairement ce passage du chapitre SP162 ? Pour s'en assurer, une étude de l'agencement des citations chez ce compilateur est nécessaire, puisque la première impression donne à voir l'utilisation globale des mêmes extraits et la copie des gloses mot pour mot. En réalité, Hemādri se démarque fortement de son prédécesseur de plusieurs manières. La première est qu'il ne consacre pas un, mais cinq chapitres au rituel des arbres, ce qui donne une disposition de ses citations dans les cinq thématiques suivantes :

1. le bénéfice engendré par la plantation d'un arbre (noté *vrkṣāropanam* au début de la section et *vrkṣāropanīkaphalam* à la fin de la section) ⁵⁴
2. le don d'arbre (*vrkṣadānam* et *vrkṣadānavidhiḥ*) ⁵⁵
3. comment planter un arbre dans un parc (*vrkṣārāmaroṇam* et *ārāmaroṇam*) ⁵⁶
4. la consécration de l'arbre (*vrkṣapratīṣṭhā* et *vrkṣapratīṣṭhāvidhiḥ*) ⁵⁷
5. l'adoption d'un arbre (*taruputradānavidhiḥ* et *taruputravidhiḥ*) ⁵⁸

Afin de rendre compte de la façon dont Hemādri a utilisé la compilation de son prédécesseur et ses citations, j'ai reporté dans les tableaux TAB. 9.1, TAB. 9.2, TAB. 9.3, TAB. 9.4 et TAB. 9.5 ⁵⁹, l'agencement des extraits chez Hemādri et les références de ces derniers chez Lakṣmīdhara, en notant de part et d'autre les extraits plus longs, plus courts ou non cités.

Le premier constat qui peut être établi par ce report des références est que, bien qu'il utilise toutes les citations de son prédécesseur, Hemādri ne suit absolument pas l'ordre dans lequel Lakṣmīdhara les dispose. Ensuite, on remarque qu'à trois reprises, Hemādri cite de plus longs extraits (Mbh,

54. Les titres des chapitres sont donnés au début et à la fin de chaque section. Ils comportent à chaque fois une légère variation, qui ne change pas le sens du contenu. Voir CVC, SIROMANI (1873), p.1029 et 1033.

55. Voir CVC, SIROMANI (1873), p.1033 et 1041.

56. Voir CVC, SIROMANI (1873), p.1041 et 1047.

57. Voir CVC, SIROMANI (1873), p.1047 et 1049.

58. Voir CVC, SIROMANI (1873), p.1049 et 1056.

59. Voir p. 530 et p. 531.

CVC <i>vr̥kṣāropanīkaphalam</i> (Voir SIROMANI (1873), p.1029-1033)	<i>Dānakāṇḍa</i>, Lakṣmīdhara (Voir BRICK (2015))
<i>Mahābhārata</i> 13.99.23-24 et 26	même extrait cité en KKT 21.29-31
<i>Mahābhārata</i> 13.99.28-32	extrait non cité
<i>Viṣṇusmṛti</i> 91.5-8	même extrait cité en KKT 20.50-60
<i>Padmapurāṇa</i> 28.22-32	même extrait cité en KKT 21.50-60
<i>Bhaviṣyapurāṇa</i> Non identifié mais les deux premiers <i>pāda</i> correspondent à SP158.4cd	non cité

TAB. 9.1 – Agencement des citations de Hemādri dans le *vr̥kṣāropanīkaphalam*

CVC <i>vr̥kṣadānavidhiḥ</i> (Voir SIROMANI (1873), p.1033-1041)	<i>Dānakāṇḍa</i>, Lakṣmīdhara (Voir BRICK (2015))
<i>Skandapurāṇa</i> SP _{Bh} 111.38	même vers cité en KKT 21.27
vers non cité	<i>Skandapurāṇa</i> SP _{Bh} 111.39ab-40 cité en KKT 21.28
<i>Nandipurāṇa</i> †	même extrait cité en KKT 21.25-26
<i>Mahābhārata</i> non identifié excepté Mbh 13.57.36	extrait non cité
<i>Vāyupurāṇa</i> non identifié	extrait non cité

TAB. 9.2 – Agencement des citations de Hemādri dans le *vr̥kṣadānavidhiḥ*

CVC <i>ārāmaroṇam</i> (Voir SIROMANI (1873), p.1041-1047)	<i>Dānakāṇḍa</i>, Lakṣmīdhara (Voir BRICK (2015))
<i>Nandipurāṇa</i> †	même vers cité en KKT 21.24
<i>Viṣṇudharmottarapurāṇa</i> = <i>Vṛkṣāyurveda</i> 14, <i>khaṇḍa</i> II, 300.1-33	extrait non cité
<i>Devīpurāṇa</i>	même extrait cité en KKT 21.1-23

TAB. 9.3 – Agencement des citations de Hemādri dans le *ārāmaroṇam*

CVC <i>vr̥kṣapraṭiṣṭhāvidhiḥ</i> (Voir SIROMANI (1873), p.1047-1049)	<i>Dānakāṇḍa</i>, Lakṣmīdhara (Voir BRICK (2015))
<i>Matsyapurāṇa</i> 59.1-2	vers non cités
<i>Matsyapurāṇa</i> 59.3-19	même extrait cité en KKT 21.32-49

TAB. 9.4 – Agencement des citations de Hemādri dans le *vr̥kṣapraṭiṣṭhāvidhiḥ*

CVC <i>taruṣṭraṭiṣṭhāvidhiḥ</i> (Voir SIROMANI (1873), p.1049-1056)	<i>Dānakāṇḍa</i>, Lakṣmīdhara (Voir BRICK (2015))
<i>Matsyapurāṇa</i> 154.512	même vers cité en KKT 21.73
<i>Nandipurāṇa</i> †	même vers cité en KKT 21.61
<i>Skandapurāṇa</i> 10 <i>pāda</i> non identifiés	<i>pāda</i> non cités
<i>Skandapurāṇa</i> SP158.43cd	<i>pāda</i> cités en KKT 21.62ab
<i>Skandapurāṇa</i> SP158.44ab	<i>pāda</i> non cités
<i>Skandapurāṇa</i> SP158.44cd	<i>pāda</i> cités en KKT 21.62cd
<i>Skandapurāṇa</i> SP158.45-47cd et 57-63	même extrait cité en KKT 21.63-71
<i>Skandapurāṇa</i> SP158.64	vers non cité
<i>Skandapurāṇa</i> SP158.65-66	vers cités en KKT 21.72-73
<i>Skandapurāṇa</i> SP162.57-64ab	vers non cités
<i>Skandapurāṇa</i> SP162.67-68	vers non cités
<i>Brahmavaivartapurāṇa</i> (extrait mal titré dans CVC correspondant à <i>Bhaviṣyottarapurāṇa</i> 128.16-45)	extrait non cité

TAB. 9.5 – Agencement des citations de Hemādri dans le *taruṣṭraṭiṣṭhāvidhiḥ*

MP et SP). Il coupe une citation du NP† pour la replacer selon sa propre séquence thématique : ainsi NP†(21.24)⁶⁰ trouve-t-il sa juste place parmi les extraits traitant des parcs arborés. Il a également recours à des sources supplémentaires (*Bhaviṣyapurāṇa*, *Mahābhārata*, *Vāyupurāṇa*, *Vṛkṣāyurveda* et un second extrait du *Bhaviṣyottarapurāṇa* noté sous le titre fautif *Brahmavaivartapurāṇa* dans l'édition du CVC). Comme l'annoncent les titres de chapitres, il ne traite pas le sujet tout à fait dans le même ordre, bien que tous deux finissent par le rituel d'adoption de l'arbre.

Sur ce point, Hemādri suit une disposition et une logique différentes de celles de Lakṣmīdhara, comme le montre la juxtaposition ci-dessous des passages choisis par chacun d'eux.

60. KKT 21.24, BRICK (2015) p. 534 et p.256 :

krīḍārāmaṃ tu yaḥ kuryād udyānaṃ puṣpasaṃkulam |
toyāśrayasamāyuktaṃ guptaṃ phalasaṃrddhimat |
sa gacchec chaṅkarapuraṃ vaset tatra yugatrāyam ||

When a man builds a pleasure-park, a garden filled with flowers, that is equipped with a body of water, protected, and endowed with an abundance of fruits, he goes to the city of Śiva and dwells there for three Yugas.

KKT, Lakṣmīdhara ⁶¹

CVC Hemādri ⁶²

- Nandipurāṇaḥ:

extrait identique à une variante
près ⁶³

- Nandipurāṇaḥ:

extrait identique à une variante
près ⁶⁴

- Padmapurāṇa 28.22-32 :

Ce premier vers annonce que les
arbres jouent le rôle de fils pour un
homme sans fils ⁶⁵

- Matsyapurāṇa 154.512 :

Sentence proverbiale qui établit
la supériorité des arbres sur les fils ⁶⁶.

61. Voir BRICK (2015).

62. Voir *taruputravidhiḥ*. SIROMANI (1873), p.1049-1056.

63. Voici la version de Lakṣmīdhara :

taruputraṃ tu yaḥ kuryād vidhivad vahnisaṃnidhau |
sa mahāpātakair yuktaḥ samuddhṛtya kulatrāyam |
narakebhyo naro yāti prajāpatipurāṇ śubham ||

L'homme qui adopte un arbre comme fils selon les règles, et ce, en présence
du feu, même s'il est un grand pêcheur, après avoir extrait sa triple lignée
d'ancêtres des enfers, rejoint la bienheureuse cité de Prajāpati.

64. Voici la version de Hemādri :

taruputraṃ tu yaḥ kuryād vidhivad vahnisaṃnidhau |
sa mahāpātakair muktaḥ samuddhṛtya kulatrāyam |
narakebhyo naro yāti prajāpatipurāṇ śubham ||

L'homme qui adopte un arbre comme fils selon les règles, et ce, en présence
du feu, libéré de ses grands péchés, après avoir extrait sa triple lignée d'an-
cêtres des enfers, rejoint la bienheureuse cité de Prajāpati.

65. PP28.22 :

aputrasya ca putratvaṃ pādapā iha kurvate |
yacchanti ropakebhyas te sattīrthe tarpaṇādīkam

Ici bas, les arbres jouent le rôle de fils pour un homme sans fils; ils ap-
portent la libation aux mânes etc...à ceux qui les ont plantés en un véritable
lieu saint.

66. MP154.512 :

daśakūpasamā vāpī daśavāpīsamō hradāḥ |
daśahradasamaḥ putro daśaputrasamō drumāḥ ||

Un étang vaut dix puits, un lac vaut dix étangs, un fils vaut dix lacs, et un
arbre vaut dix fils.

KKT, Lakṣmīdhara

- *Skandapurāṇa*, KKT21.62-73 correspondant à SP158.43cd, 45-47c et 57-63 :

Cet extrait se clôt sur l'affirmation qu'un seul arbre vaut cent fils⁶⁷.

CVC Hemādri

- *Skandapurāṇa*, le même extrait avec des vers supplémentaires du chapitre SP158 et des vers du chapitre SP162 :

Les vers SP158.44ab, SP158.46cd et SP158.64⁶⁸ ajoutent notamment la notion de satisfaction des ancêtres. Les vers SP162.57-64ab et SP162.67-68 relatent la réalisation de la cérémonie par la déesse Pārvatī qui adopte un *aśoka*⁶⁹

67. Le texte reporté de ce dernier vers est celui de l'édition de BRICK et non celui de l'édition critique de SP158 :

*satputrāṇāṃ śataṃ cāpi pīnaśroṇipayodhare |
eko 'pi bhūruhaḥ śreṣṭhaḥ putratve kalpitaḥ śubhaḥ ||*

Ô femme aux larges hanches et à la poitrine généreuse, un seul arbre propice adopté comme fils est meilleur qu'une centaine de vrais fils.

68. Les vers supplémentaires sont les suivants :

devī nāgendranāSORU nāgendragatigāni (proche de SP158.44ab)

Ô déesse aux cuisses fuselées comme la trompe du meilleur des éléphants, toi à la démarche chaloupée semblable au déhanchement du maître des éléphants

udite vimale cāpi tathādāv indusannibhe (proche de SP158.46cd)

Et aussi au début du lever du jour, ô toi vraiment semblable à la lune anena vidhinā yas tu grhātataruputrikaḥ |

pīṭṛṇāṃ nīrayasthānāṃ madhudhārāṃ sa varṣati (proche de SP158.64)

Celui qui possède un arbre pris comme fils selon cette cérémonie, (fait) pleuvoir un flot de miel pour ses ancêtres qui résident dans les enfers !

Pour ce dernier vers, le texte du SP comporte le vocatif *devī*, « ô déesse », en lieu et place de *yas tu*. Le texte reporté ici est celui de l'édition du CVC (voir SIROMANI (1873)) et non celui de l'édition critique. Pour constater les variantes, se reporter à l'édition du chapitre SP158, A.1, p.678.

69. Voir la traduction du chapitre SP162, A.2, p.691.

KKT, Lakṣmīdhara

CVC Hemādri

- *Matsyapurāṇa* 154.512 :

Sentence proverbiale qui clôt le chapitre sur l'idée qu'un arbre est supérieur à cent fils.

- *Brahmavaivartapurāṇa* (*Bhaviṣyottarapurāṇa*128.16-45)⁷⁰ :

Extrait dont le premier vers évoque l'adoption de l'arbre *aśoka* par Pārvatī sur le mont Mandara⁷¹ et qui détaille ensuite une autre procédure d'adoption.

Cette mise en parallèle met en évidence un emploi différent de la sentence proverbiale du MP : Lakṣmīdhara s'en sert comme conclusion de son chapitre, alors que Hemādri l'utilise comme accroche introductive. Ce dernier place ensuite l'extrait du NP†, qui, comme chez Lakṣmīdhara, annonce l'existence d'une cérémonie établie et résume les bienfaits engendrés par cette pratique. Vient ensuite, chez ces deux compilateurs, l'extrait du SP qui donne le détail du déroulement de la cérémonie et pour lequel on se demande si Hemādri a eu un accès direct à un manuscrit du SP ou s'il a juste recopié son prédécesseur⁷².

Pour ce passage, Lakṣmīdhara ne citent pas les deux *pāda* SP158.44ab qui ne sont que des vocatifs adressés à Pārvatī, ni SP158.46cd⁷³, ni le vers SP158.64 qui comportent tous deux un vocatif à la déesse⁷⁴. Par conséquent,

70. Étant donné que ce passage n'appartient pas au BVP de l'édition actuelle, j'ai tout d'abord pensé qu'il pouvait s'agir du BVP « originel », dont parle ROCHER (1986), p.160-164, comme je l'ai proposé dans les articles WATTELIER-BRICOUT (2018) et WATTELIER-BRICOUT (2020). Depuis, l'exploration des *purāṇa* à la recherche d'autres témoignages d'adoption de l'arbre m'a permis d'identifier ce passage : il s'agit des vers 16 à 45 du *Bhaviṣyottarapurāṇa* (BhVP). Voir l'édition du texte et sa traduction en Annexe A.4, p.718 et B.3, p.769.

71. Le premier vers est le suivant (le texte reporté ici est celui de l'édition du CVC) :

ataḥ praraṃ [paraṃ] pravakṣyāmi vṛkṣasyodyāpane vidhim |
sarvapaṃpraśamaṃ sarvaśubhavināśanaṃ ||
aputrayā purā pārtha pārvatyaṃ mandarācale |
aśokaḥ śokaśomanaḥ putratve parikalpitaḥ ||

À présent, je vais exposer le rituel (*vidhi*) de l'arbre jusqu'à son accomplissement, rituel qui protège de tous les péchés et qui est la destruction de tous les actes de mauvais augures. Autrefois, sur le mont Mandara, Pārvatī, qui était sans fils, adopta un arbre *aśoka*, lui qui adoucit le chagrin, ô fils de Pṛtha.

72. Bien sûr, il est également possible que Hemādri ait tiré sa citation d'une autre compilation que celle de Lakṣmīdhara, compilation qui serait aujourd'hui perdue.

73. Le texte de Hemādri possède la leçon *indusannibhe*, alors que la recension S présente la leçon *candranibhānane*. Dans tous les cas, il s'agit toujours d'un vocatif adressé à la déesse.

74. Pour SP158.64, seule la recension S est disponible. Le manuscrit R manque et les manuscrits A proposent un nominatif fautif *devī* du point de vue grammatical. Dans tous les cas, on ne trouve pas dans les manuscrits la leçon *yas tu* présente chez Hemādri.

Lakṣmīdhara semble omettre tout le contexte mythologique dans lequel cette prescription s'inscrit⁷⁵. Hemādri, au contraire, n'exclut pas ce contexte et cite, en outre, des extraits du chapitre SP162 dans lequel la prescription est accomplie par la déesse qui adopte l'*aśoka*. Cette insertion du contexte mythologique apparaît même parfaitement justifiée par le début de l'extrait suivant choisi par Hemādri, issu du chapitre BhVP128 qui rappelle en quelques mots ce récit mythologique⁷⁶. La mention même du lieu d'adoption, le mont Mandara, dans le début de l'extrait du BhVP128 semble faire écho, non pas à l'extrait du SP, mais aux chapitres SP158-162 dans leur intégralité.

En effet, au vers SP158.69, Pārvatī explique à Śiva qu'elle a vu un tendre *aśoka* sur le mont Mandara qu'elle désire adopter, tandis que les chapitres 159 à 161 désignent dix fois le mont Mandara comme le lieu où se déroulera la cérémonie d'adoption⁷⁷. Cette précision offre un indice supplémentaire permettant d'établir que Hemādri devait avoir accès au moins à l'intégralité des chapitres SP158-SP162, et non pas seulement à l'œuvre de son prédécesseur. Dans le CVC, la transition entre le passage du SP et celui du BhVP128 se fait par l'intermédiaire du récit mythologique de l'adoption de l'*aśoka* et c'est bien à propos que Hemādri cite ce passage non présent chez Lakṣmīdhara. Enfin, ce dernier extrait choisi par Hemādri expose une cérémonie d'adoption très similaire à celle du SP, à la différence que le rituel y est accompli par un homme.

Ainsi, bien qu'il ne soit pas possible de prouver avec une certitude absolue que Hemādri a consulté directement un manuscrit du SP, il est du moins certain que ce dernier ne s'est pas contenté de copier le *Kṛtyakalpataru*. Il est fortement probable qu'il connaissait au moins le contenu des chapitres SP158 à 162, ce qui lui permettait de proposer une transition cohérente avec le dernier extrait qu'il avait retenu comme témoignage du rituel d'adoption, et qu'il possédait tout ou partie de ces chapitres pour pouvoir inclure les vers supplémentaires des chapitres SP158 et SP162.

75. Cette attitude de Lakṣmīdhara consistant à écarter le contexte narratif a déjà été observée pour sa citation du Kaumudīmahotsava (voir TÖRZSÖK dans BISSCHOP and YOKOCHI (2018), p. 14) :

First, he [i.e. Lakṣmīdhara] omits SP 75.12 and SP 75.33, two verses that give the narrative context of the ritual description. It seems therefore likely that by adapting the Purāṇic passage to his prescriptive work, he discarded these narrative details, which did not serve his purpose.

76. Voir le texte et sa traduction, BhVP128.16-17, p. 535.

77. Voir SP_{Bh}159.40, SP_{Bh}159.55, SP_{Bh}159.57, SP_{Bh}160.23, SP_{Bh}160.41, SP_{Bh}161.10, SP_{Bh}161.22, SP_{Bh}161.24, SP_{Bh}161.26, SP_{Bh}161.27.

9.5 Le *Dānavivekoddyota*, partie du *Madanaratnapradīpa*, de Madanasimha (MRP)

Le plus tardif témoignage du rituel d'adoption dans les compilations consultées est celui de Madanasimha, qui composa, selon KĀṆE, l'une des plus importantes et conséquentes compilations des traités sur le *dharma*⁷⁸. On sait, grâce à l'appendice de son *Madanaratnapradīpa*, qu'il a utilisé les compilations de Laksmīdhara et de Hemādri, mais pas celle de Ballālasena, pour composer son œuvre. Dès lors, on peut s'interroger sur l'accès direct ou non aux manuscrits des œuvres que Madanasimha cite et se demander s'il a donné sa préférence à l'un ou l'autre de ses prédécesseurs, s'il les a suivis à la lettre ou s'en est détaché fortement en proposant une autre vision du rituel d'adoption.

9.5.1 Pas de témoignages supplémentaires, mais un unique chapitre dédié à l'adoption

La première chose observable par la comparaison des citations est que tous les témoignages du rituel d'adoption proposés par Madanasimha se trouvent chez ses prédécesseurs. Parmi les extraits que Laksmīdhara et Hemādri ont en commun, Madanasimha n'a pas retenu la sentence proverbiale du MP, mais a conservé les extraits du NP† et du SP communs aux deux. Étant donné qu'il n'ajoute aucune autre source et ne cite pas le BhVP128 utilisé uniquement par Hemādri, il puise l'ensemble de ses citations chez ses prédécesseurs donnant la faveur aux extraits que ces deux derniers ont en commun.

Malgré cette apparente similitude avec les compilations de ses prédécesseurs (aucun extrait supplémentaire et choix des œuvres faisant l'unanimité), Madanasimha se démarque de ces derniers en ne proposant qu'un seul chapitre sur les arbres, qui ne traite que d'un seul et unique sujet : l'adoption d'un arbre comme fils. En cela, il tient une position diamétralement opposée à celle de Ballālasena qui, lui, ne mentionne absolument pas cette pratique⁷⁹.

9.5.2 Un agencement propre qui éclaire les divergences de ses prédécesseurs

Le chapitre de Madanasimha se compose uniquement de trois citations. La première introduit le sujet de l'adoption de l'arbre par l'extrait du NP† qui expose le bénéfice général du rituel et annonce la nécessité de suivre

78. Voir KĀṆE (1948), p.XII de son introduction au *Vyavahāravivekoddyota*, partie du *Madanaratnapradīpa*.

79. Sous réserve que celle-ci ne soit pas mentionnée dans son *Pratiṣṭhāsāgara*. Voir p.524.

MRP <i>taruputravidhiḥ</i> Voir DEŚAPĀṄDE (1967), vol.3. p.213-216	CVC <i>taruputravidhiḥ</i> Voir SIROMANI (1873), p.1049-1056	KKT Voir BRICK (2015), p.535-540
<i>Nandipurāṇa</i> †	<i>Matsyapurāṇa</i> 154.512	<i>Padmapurāṇa</i> 28.22-32
<i>Padmapurāṇa</i> 28.22-32 (sauf KKT21.51ab)	<i>Nandipurāṇa</i> †	<i>Nandipurāṇa</i> † (KKT21.61)
non cité	<i>Skandapurāṇa</i> 10 <i>pāda</i> non identifiés	non cité
<i>Skandapurāṇa</i> SP158.43cd	<i>Skandapurāṇa</i> SP158.43cd	<i>Skandapurāṇa</i> SP158.43cd (KKT21.62ab)
non cité	<i>Skandapurāṇa</i> SP158.44ab	non cité
<i>Skandapurāṇa</i> SP158.44cd	<i>Skandapurāṇa</i> SP158.44cd	<i>Skandapurāṇa</i> SP158.44cd (KKT21.62cd)
<i>Skandapurāṇa</i> SP158.45-46ab	<i>Skandapurāṇa</i> SP158.45-46ab	<i>Skandapurāṇa</i> SP158.45-46ab (KKT21.63-64ab)
<i>Skandapurāṇa</i> SP158.46cd	<i>Skandapurāṇa</i> SP158.46cd	non cité
<i>Skandapurāṇa</i> SP158.47cd et 57-63	<i>Skandapurāṇa</i> SP158.47cd et 57-63	<i>Skandapurāṇa</i> SP158.47cd et 57-63 (KKT21.64cd-71)
<i>Skandapurāṇa</i> SP158.64	<i>Skandapurāṇa</i> SP158.64	non cité
<i>Skandapurāṇa</i> SP158.65-66	<i>Skandapurāṇa</i> SP158.65-66	<i>Skandapurāṇa</i> SP158.65-66 (KKT21.72-73)
non cité	<i>Skandapurāṇa</i> SP162.57-64ab	non cité
non cité	<i>Skandapurāṇa</i> SP162.67-68	non cité
	<i>Brahmavaivartapurāṇa</i> (=BhVP128.16-25)	<i>Matsyapurāṇa</i> 154.512

TAB. 9.6 – Le *taruputravidhiḥ* chez Madanasimha, Hemādri et Lakṣmīdhara

une prescription. L'utilisation du NP† est donc proche de celle qu'en font Lakṣmīdhara et Hemādri dans leurs compilations respectives⁸⁰.

La deuxième citation est un extrait du PP qui rappelle que les arbres jouent le rôle de fils pour les hommes sans fils et décrit le bienfait spécifique obtenu selon l'essence d'arbre adoptée. Cet extrait a été cité par Lakṣmīdhara dans la partie que l'on a précédemment analysée comme décrivant le rituel d'adoption, tandis que Hemādri utilise ce même extrait dans sa partie consacrée aux plantations. Ainsi Madanasimha suit le point de vue de Lakṣmīdhara, et non celui de Hemādri, en interprétant cet extrait du PP comme un témoignage du rituel d'adoption. Le détail de l'extrait cité invite d'ailleurs à mieux comprendre pourquoi Hemādri ne l'a pas perçu comme tel.

Le début du PP cité par Lakṣmīdhara est le suivant :

aputrasya ca putratvaṃ pādapā iha kurvate |
yaçchanti ropakebhyas te sattīrthe tarpaṇādikam || KKT21.50
prayatnenāpi rājendra pippalāropaṇaṃ kuru |
sa te putrasahasrāṇām eka eva kariṣyati || KKT21.51

Ici bas, les arbres jouent le rôle de fils pour un homme sans fils ; ils apportent la libation aux mânes etc... à ceux qui les ont plantés en un véritable lieu saint. Avec grands soins, ô meilleur des rois, procède à la plantation d'un figuier sacré : un seul (figuier) réalisera pour toi [les devoirs] de milliers de fils⁸¹.

Ces vers sont suivis d'une liste d'essences d'arbres accompagnée de leurs bienfaits respectifs. Puis, le passage se clôt sur la phrase suivante pour laquelle je propose une traduction différente de celles de BRICK⁸² et BHATT⁸³ :

80. Voir sur ce point les pages p.527 et p.535.

81. Cette traduction prend en compte la glose de Lakṣmīdhara *putrasahasrāṇām kartavyam iti śeṣaḥ*. BHATT, qui traduit l'intégralité du PP, propose la traduction suivante de ce passage (voir BHATT (1988), p.361) :

The trees alone make a sonless person have a son. They offer libations etc. to plants at sacred places. O lord of kings, plant an *aśvattha* tree even with great effort. It alone will give you a thousand sons.

N'ayant pas accès au texte sanskrit traduit, il est possible que BHATT ait sous les yeux un texte légèrement différent de celui de Lakṣmīdhara.

82. BRICK (2015), p.258 :

These and other trees that have not been mentioned are givers. Men who give such trees will become firmly established.

83. Voir BHATT (1988), p.361 :

These trees and others which are not mentioned (here) are givers (of various objects) . Those who have planted trees will go (i.e. attain) high position.

Le sens de « donneur » dans ces deux traductions pour le mot *dāyaka* est celui de ce terme en tant qu'adjectif, mais il fait faux-sens ici. En effet, il s'agit dans ce vers du substantif

ity ādayas tathānye ca ye noktās te'pi dāyakāḥ |
pratiṣṭhāṃ te gamiṣyanti ye narā vṛkṣadāyakāḥ || KKT21.60

Ces arbres et aussi les autres qui n'ont pas été mentionnés sont des héritiers. Les hommes qui possèdent de tels héritiers⁸⁴ atteindront l'accomplissement.

Comprendre *dāyaka-* comme « héritier » donne toute sa cohérence au passage : cette phrase finale fait écho à la première qui explique que les arbres sont des succédanés de fils pour les hommes sans enfant. Si Hemādri ne cite pas cet extrait comme un témoignage de l'adoption de l'arbre, c'est qu'il possède une version quelque peu différente de cette dernière phrase. En effet, on peut lire le terme *vṛkṣaropakāḥ*, plutôt que *vṛkṣadāyakāḥ*, ce qui donne un autre sens à la phrase : « Les hommes qui seront des planteurs d'arbres atteindront l'accomplissement ». Cette lecture du vers final et l'incise initiale (*prayatnenāpi rājendra pippalāropanaṃ kuru*) conduisent Hemādri à le citer parmi les rituels de plantation, bien que l'incipit de l'extrait affirme que les arbres sont des fils pour ceux qui n'en ont pas.

En observant le détail des vers du PP cités par Madanasimha, on s'aperçoit qu'il ne cite pas la phrase *prayatnenāpi rājendra pippalāropanaṃ kuru*, présente chez Lakṣmīdhara et Hemādri, sans doute en raison de la confusion que génère celle-ci. En effet, ces deux *pāda* indiquent le contexte narratif et surtout, semblent suggérer une plantation plutôt qu'une adoption, ce qui n'est pas le sujet retenu par Madanasimha. Ils mettent, en outre, l'accent sur l'arbre *pippala*, alors que le chapitre *taruputramidhiḥ* du MRP s'insère au milieu de trois chapitres consacrés à l'arbre *aśvattha*⁸⁵. Dès lors, bien qu'il suive la leçon retenue par Lakṣmīdhara, il supprime ce vers perturbateur. Le pronom démonstratif et le pronom personnel (*sa te*) du vers suivant sont remplacés par *tīrthe* qui rend le texte cohérent⁸⁶:

aputrasya ca putratvaṃ pādapā iha kurvate |
yacchanti ropakebhyas te sattīrthe tarpaṇādikam ||
tīrthe putrasahasrāṇām eka eva kariṣyati |
Glose : *putrasahasrāṇām kartavyam iti śeṣaḥ*

Ici bas, les arbres jouent le rôle de fils pour un homme sans fils ; ils apportent la libation aux mânes etc... à ceux qui les ont

masculin dont le sens est celui d'« héritier » ou « parent » selon les dictionnaires d'APTE (2006), p.810, de MONIER-WILLIAMS (1899), p.474 et le *Cologne Digital Sanskrit Lexicon*. À lire la proposition de BHATT, le texte qu'il traduit semble être proche de la variante de Hemādri.

84. Littéralement des « héritiers-arbres ».

85. Le chapitre qui précède celui du rituel d'adoption s'intitule *aśvatthasevanam* « l'hommage à l'*aśvattha* » et les deux qui le suivent *aśvatthopanāyam* « l'initiation de l'*aśvattha* » et *aśvatthopanāyaprayogaḥ* « la procédure d'initiation de l'*aśvattha* ».

86. Cette leçon est proche de la leçon *tīrthaṃ* du manuscrit IO de l'édition critique du *Dānakāṇḍa* de Lakṣmīdhara établie par BRICK (2015), p.537.

plantés en un véritable lieu saint. En un lieu saint, un seul (arbre) réalisera [les devoirs] de milliers de fils.

Glose : compléter « de milliers de fils » par « devoir »

Par le titre donné à son chapitre, Madanasimha interprète clairement l'extrait du PP comme un témoignage d'adoption. Grâce à la sélection opérée, cet extrait expose les bienfaits spécifiques selon les essences d'arbres adoptés, tout en conservant l'idée que ces arbres adoptés ont pu d'abord être plantés par leur futur père.

La troisième citation de Madanasimha est le rituel décrit par le SP, qu'il ne double pas de l'extrait du chapitre BhVP128 utilisé par Hemādri. De ce prédécesseur, il ne cite pas non plus les dix *pāda* et le long passage du chapitre SP162, laissant penser qu'il recopie plutôt l'extrait choisi par Lakṣmīdhara. Pourtant, en étudiant le passage de plus près, il apparaît que Madanasimha cite les *pāda* SP158.46cd et le vers SP158.64, tous deux présents chez Hemādri⁸⁷. Ces deux vers, SP158.46cd et SP158.64, présentent dans le MRP exactement la même leçon que ces vers dans le CVC⁸⁸. À cause de cette parfaite similitude, on peut légitimement se demander si Madanasimha a eu un accès direct au manuscrit du SP et des autres *purāṇa* cités ou s'il a seulement utilisé les œuvres de ses prédécesseurs. Pour le savoir, j'ai comparé vers à vers les citations du chapitre intitulé *taruputravidhiḥ* qui sont toutes présentes chez Lakṣmīdhara et Hemādri. Cette comparaison n'a pas donné de résultats flagrants : en effet, les variantes sont mineures et le texte correspond largement aux leçons communes de Lakṣmīdhara et Hemādri, ou à celles de l'un ou de l'autre. Il n'existe pas d'écart majeur dans les passages cités, ce qui ne permet pas d'affirmer que Madanasimha consultât directement les œuvres citées, ni qu'il donnât sa préférence aux leçons de l'un ou l'autre de ses prédécesseurs. Une plus ample étude de ses citations et de son œuvre serait nécessaire pour pouvoir affirmer ou infirmer son accès direct aux sources citées. Si Madanasimha n'a que consulté les œuvres de ses prédécesseurs, l'insertion des vers SP158.46cd et SP158.64 montre qu'il les a consultés tous deux et a fait sa propre sélection.

9.5.3 À chacun son objectif

Il convient, à ce sujet, de revenir sur les extraits non cités par Madanasimha. Précédemment, il a été remarqué que les extraits choisis par Madanasimha étaient uniquement des passages cités communément par ses deux prédécesseurs. Or la sentence proverbiale MP154.512 ne figure pas dans son chapitre. Il préfère le clôre sur le vers emphatique qui justifie le rituel

87. L'hypothèse d'une perte de ces vers dans la transmission de l'œuvre de Lakṣmīdhara est peu probable, voir l'argumentation p.520 et suivantes.

88. Voir p.534.

d'adoption du SP⁸⁹, sans ajouter MP154.512, *purāṇa* qu'il cite, pourtant, abondamment ailleurs dans sa compilation : pourquoi n'a-t-il pas ajouté ce vers, alors que Lakṣmīdhara clôt son chapitre dessus et que Hemādri s'en sert comme phrase introductive ?

Ici encore, il semble que cela réponde aux intentions propres de chaque compilateur. Lakṣmīdhara dans son *Dānakāṇḍa* suit un plan précis. Il définit en premier lieu le don, ce qui peut être donné et ceux qui peuvent être les bénéficiaires du don (chapitres 1 à 3), puis il rassemble les sources sur les grands dons, *mahādānāni* (chapitre 4 qui contient 18 sous-chapitres), sur les dons d'amoncellement *parvatadānāni* (chapitre 5 qui contient 10 sous-chapitres), sur les dons de vaches (chapitre 6 comprenant 2 sous-chapitres). Ses chapitres 7 à 18 développent des types de dons particuliers (taureau, or, lopin de terre, connaissance etc...). Le chapitre 19 est une sorte de chapitre fourre-tout intitulé *prakīrṇadānāni*, qui aurait pu clôturer ce compendium sur les dons. Pourtant, Lakṣmīdhara ajoute encore les chapitres 20 et 21 qui traitent des consécration d'étangs, puits et réservoirs d'eau... et celles des arbres. Un dernier chapitre extrêmement court clôt la compilation⁹⁰ sur le don de refuge (*āśrayadānam*). Le plan des chapitres du *Dānakāṇḍa* invite à voir les chapitres 20 et 21 comme un ensemble thématique et la citation finale MP154.512, bien que redondante avec la phrase finale de l'extrait du SP, clotûre ces deux chapitres par une sorte d'emphase sur la valeur de la consécration des arbres.

Hemādri, quant à lui, préfère l'utiliser comme accroche. En effet, la sentence proverbiale a de quoi surprendre et nécessite une explication : comment un arbre peut-il valoir plus qu'un fils ? Un fois son lecteur interpellé, Hemādri propose l'extrait du NP† qui explique que l'arbre sauve des enfers. Il offre ensuite à son lecteur le détail des cérémonies à accomplir pour adopter un arbre.

Madanasīṃha ne cite cette sentence proverbiale du MP ni pour clôturer, ni pour introduire son chapitre. À la différence de Lakṣmīdhara, son chapitre sur l'adoption de l'arbre se trouve au milieu de chapitres dédiés à l'arbre *aśvattha*. MP154.512 en clotûre serait donc redondant dans le MRP et ne coïncide pas avec la logique de son plan. De même, comme la sentence proverbiale amène le sujet des étangs, puits et réservoirs, Madanasīṃha préfère introduire son sujet par l'extrait du NP† qui entre directement dans le vif du sujet en affirmant qu'adopter un arbre permet de sauver ses ancêtres et que, pour cela, l'adoption doit être effectuée selon les règles, qui seront données

89. Voir DEŚAPĀṆḌE (1967), p.216 :

satputrāṇāṃ śataṃ cāpi pīnāśroṇīpayodhare /
eko 'pi bhūruhaḥ śreṣṭhaḥ putratve kalpitaḥ śubhaḥ //
 « Ô femme aux larges hanches et à la poitrine généreuse, un seul arbre propice adopté comme fils est meilleur qu'une centaine de vrais fils. »

90. Voir BRICK (2015), p. 84

dans l'extrait du SP.

Sur le détail de la cérémonie, Madanasimha ne cite que le SP et n'inclut pas l'extrait supplémentaire du chapitre BhVP128 choisi par Hemādri. Cela peut s'expliquer de plusieurs manières. Tout d'abord, cette omission peut relever de l'esprit de concision de Madanasimha, qui propose un chapitre composé seulement de trois extraits et dédié uniquement au rituel d'adoption⁹¹. En effet, le rituel proposé dans le chapitre BhVP128 est assez proche de celui décrit dans le SP, tout en étant plus développé. Ensuite, il est possible que certains détails décrits dans le chapitre BhVP128 ne correspondaient pas à l'objectif de Madanasimha : le chapitre BhVP128 invite notamment à effectuer tous les *saṃskāra* pour l'arbre adopté ; or les deux chapitres qui suivent le *taruputradvidhiḥ* dans le MRP, ont pour sujet l'un des *saṃskāra* à accomplir pour l'arbre *aśvattha* : l'*upanāyanam* ou « cérémonie d'investiture » et l'*upanāyanaprayogaḥ* ou « procédure de la cérémonie d'investiture ». Si l'on considère que Madanasimha utilisait les compilations de ses prédécesseurs, mais vérifiait aussi le texte-source en consultant des manuscrits, il est possible qu'il n'ait pas trouvé cet extrait, si ce texte comportait déjà le titre *Brahmavaivartapurāṇa* au lieu de *Bhaviṣyottapurāṇa*. Dans tous les cas, l'étude de l'agencement et du détail des citations de cet auteur et la comparaison avec ses prédécesseurs montrent que Madanasimha emploie, certes, les compilations antérieures, mais qu'il le fait avec intelligence pour composer un chapitre selon un plan défini. L'objectif de Madanasimha est bien de légitimer le rituel d'adoption par ses sources en effaçant les rituels de plantations qui ne l'intéressent pas. Cette focalisation sur le rituel d'adoption interpelle : Madanasimha lui offre-t-il une place de choix dans son œuvre parce qu'il est le seul digne d'être exécuté, parce qu'il fut le plus pratiqué dans sa région et à son époque, ou parce qu'il était celui qui avait le plus besoin de sources d'autorité. Toujours est-il que cette place de choix atteste l'intérêt que ce rituel a suscité chez les compilateurs.

L'adoption d'un arbre, un rite controversé chez les compilateurs ?

Chez les quatre compilateurs consultés, le rituel d'adoption n'a pas été traité de la même manière : trois d'entre eux (Lakṣmīdhara, Hemādri, Madanasimha) s'accordent sur les bénéfices résultant de l'adoption d'un arbre et sur la capacité de ce dernier à se substituer à un vrai fils. Deux d'entre eux (Hemādri et Madanasimha) désignent clairement cinq extraits comme

91. En consultant son *Dānavivekodyota*, on remarque que les chapitres et sujets abordés sont nombreux mais que beaucoup de chapitres ne sont constitués que d'un ou deux extraits. Pour pouvoir confirmer cette attitude de Madanasimha, il faudrait entreprendre une plus vaste étude de l'agencement de sa compilation.

témoignages de ce rituel en intitulant leur chapitre *taruputravidhiḥ* :

1. la sentence proverbiale MP154.512 du *Matsyapurāṇa*,
2. six *pāda* du *Nandipurāṇa* (NP†), une œuvre aujourd’hui perdue,
3. des extraits des chapitres SP158 et SP162 du *Skandapurāṇa*,
4. une dizaine de vers du *Padmapurāṇa*, PP28.22-32,
5. une trentaine de vers du BhVP128.

Malgré ces cinq sources d’autorité, Ballālasena, connu pour sa méticulosité et son orthodoxie, passe complètement sous silence l’existence de ce rituel, tandis qu’un autre, Madanasimha, n’évoque que l’adoption sans parler des rituels de plantation et de consécration d’arbres. Comment un tel écart d’appréciation et une telle différence de valeur attribuée au rituel d’adoption peuvent-ils s’expliquer ? Pourquoi Ballālasena n’évoque-t-il pas ce rituel, alors que plusieurs sources le décrivent comme étant bien supérieur au fait d’avoir un fils ?

Afin de comprendre la différence de réception de ce rituel au sein des compilations, j’ai élargi ma recherche des rituels dédiés aux arbres en consultant un grand nombre de *purāṇa*. Par ce biais, il est possible d’évaluer la présence du rituel d’adoption de l’arbre au sein de la littérature purāṇique, de déterminer comment il s’y intègre et de percevoir ce qu’implique la présence d’un tel rituel au sein de l’orthodoxie brahmanique.

Chapitre 10

Adopter un arbre : un rite atypique?

La présence de cinq témoignages d'adoption de l'arbre dans plusieurs compilations médiévales laisse penser que ce rituel était sans doute fortement représenté dans les *purāṇa* et qu'il a connu une vaste diffusion. La comparaison du traitement de ce dernier par les compilateurs montre, néanmoins, que sa réception différait de Lakṣmīdhara à Madanasīṃha.

Afin de mieux comprendre la portée et la diffusion de ce rituel, il convient de le considérer au milieu de l'ensemble de la littérature purāṇique et de définir exactement pour chacun de ses témoignages quels sont les destinataires et la fonction de l'adoption de l'arbre. Étant donné que la littérature purāṇique est un vaste océan d'œuvres¹, j'ai pris le parti de limiter ma recherche à la liste traditionnelle des dix-huit *mahāpurāṇa*. Cette liste, mentionnée deux fois dans le Mbh et attestée dans le HV3.135.3, MP53, est largement considérée comme tardive. Elle est cependant citée par Al-Bīrūnī (973-1048), soit un siècle et demi avant Lakṣmīdhara². Par conséquent, bien que je ne considère pas que ce classement confère aux *mahāpurāṇa* un caractère d'autorité supérieur aux autres œuvres purāṇiques, ni que les *upapurāṇa* aient eu moins d'influence³, cette liste s'est avérée un critère de sélection possible, d'autant que le statut de *mahāpurāṇa* a favorisé l'édition et la traduction de ces œuvres facilitant, ainsi, leur consultation.

Dès lors, pour garantir autant que possible un panorama des rituels

1. Dans son index alphabétique, p.133-254, ROCHER (1986) répertorie plus de soixante-dix *purāṇa*, dont au moins vingt pour cent serait perdu ou seulement mentionné dans une œuvre.

2. Sur les références de cette liste et sa citation par Al-Bīrūnī, voir ROCHER (1986), p.31.

3. En effet, les compilateurs citent bien souvent des *upapurāṇa*, prouvant, si besoin en était, que ces œuvres ont connu un rayonnement aussi grand, voire parfois supérieur à certains *mahāpurāṇa*. Sur la distinction entre *mahā-* et *upa-*, on pourra consulter ROCHER (1986), p.30-34.

dédiés aux arbres dans la littérature purāṇique, j’ai consulté, outre les compilations médiévales des six auteurs cités précédemment ⁴, quatorze *purāṇa* non cités par les auteurs de *Dharmanibandha*, ainsi que deux traités d’horticulture, à la recherche de l’existence éventuelle d’autres rituels ⁵. Afin d’organiser et d’exploiter au mieux les données collectées, celles-ci ont été rassemblées dans une base de données à l’aide d’un questionnaire type ⁶. La base de données comporte trente six entrées qui regroupent les citations des auteurs de *Dharmanibandha* provenant de treize œuvres différentes ⁷ et les informations issues des vingt et un *purāṇa* ou ouvrages consultés.

Grâce à cette recherche systématique, des extraits ont pu être ajoutés, tandis que des œuvres ont révélé ne mentionner aucun rituel ou chapitre en rapport avec les arbres. Il a également été possible de déterminer avec précision le destinataire et la fonction du rituel d’adoption de l’arbre. L’ensemble des résultats de cette collecte de données sera présenté ici, en faisant d’abord le point sur les témoignages de rituels dédiés aux arbres, puis en analysant les informations relatives au rituel d’adoption de l’arbre.

10.1 Déterminer la représentation du rituel d’adoption au sein de la littérature purāṇique

10.1.1 Cinq témoignages de rituels dédiés aux arbres non présents dans les compilations

Grâce à la consultation des œuvres supplémentaires et au questionnaire systématique, cinq extraits ont pu être ajoutés à la liste des témoignages de rituels dédiés aux arbres :

1. le chapitre 70 de l’*Agnipurāṇa* (AgP70)
2. le chapitre I.58 du *Padmapurāṇa* (PPI.58)
3. les vers 16 à 22 du chapitre 12 de l’*Umāsaṃhitā* du *Śivapurāṇa* (ŚP.UmāS.12.16-22)
4. les vers 19 à 32 du chapitre 54 du *Vahnipurāṇa* dit *Āgneyapurāṇa* (VahP54.19-32)
5. les vers 5 et 6 du *Vṛkṣāyurveda* de Surapāla (VṛkṣĀSu)

4. La liste des compilations consultées a été détaillée p.519.

5. La liste des *purāṇa* consultés se trouve en Appendice L.1, p.841. Parmi les dix-huit *mahāpurāṇa*, seul le *Bhāgavata* n’a pas été consulté, tandis qu’a été ajouté le *Vahnipurāṇa*, appelé aussi *Āgneyapurāṇa*. Tous les sommaires des *purāṇa* ont été examinés, le plus souvent dans leur traduction anglaise. Seul le sommaire du *Bhaviṣyapurāṇa* (voir *Śrīmahābhaviṣyapurāṇam* (1910), œuvre non traduite, a été consulté à la recherche de chapitres portant sur les arbres.

6. Le détail du questionnaire se trouve en Appendice L.3, p.843.

7. Pour le détail de cette liste, voir l’Appendice L.2, p.842.

Ces extraits n'avaient pas été cités par les auteurs de *Dharmanibandha* consultés, bien que ces auteurs fassent référence à certaines de ces œuvres par ailleurs. Se pose alors la délicate question de la circulation de ces textes au moment de la composition du KKT, du DS, du CVC et du MRP et de la raison de leur absence dans ces œuvres : les compilateurs ignoraient-ils leur existence ou ont-ils sciemment omis de les citer ?

En réalité, parmi ces cinq extraits, il n'en est qu'un, le chapitre I.58 du PP, qui soit réellement original par rapport aux citations des compilations. Cet extrait (PPI.58) propose un développement en trois parties exposant les bénéfices de la plantation d'un arbre en particulier, l'*Aśvattha*, ceux à propitier cet arbre comme étant la demeure de Viṣṇu, et enfin ceux obtenus par la plantation de parcs arborés. Ce texte n'a pas été trouvé sous cette forme dans un autre *purāṇa*, ni dans les compilations consultées⁸. Il est, en outre, le seul à proposer de vénérer l'arbre en tant que demeure de Viṣṇu et double, en quelque sorte, l'extrait PPI.28 qui traite de la plantation et l'adoption d'un arbre. Ces éléments portent à croire que l'extrait PPI.58 ne devait pas appartenir au PP du temps des compilations de Lakṣmīdhara et de Hemādri, sans pour autant en apporter la preuve.

En revanche, les vers 16 à 22 du chapitre 12 de l'*Umāsaṃhitā* du *Śiva-purāṇa* et les vers 19 à 32 du chapitre 54 du *Vahnipurāṇa* dit *Āgneyapurāṇa* sont deux textes très proches l'un de l'autre et correspondent plus ou moins à l'extrait du *Mahābhārata* (13.99.23-31) cité par Lakṣmīdhara et Hemādri⁹. Bien qu'il soit plus courant que ces deux types d'œuvres, *purāṇa* et épopées, partagent des récits mythologiques, il n'est pas pour autant surprenant qu'elles partagent aussi du matériel de type *smṛti*. Cela étant, une étude plus approfondie des trois extraits permettrait d'en apprendre davantage sur les processus d'écriture en jeu dans ce genre d'emprunt. Cet extrait trouvé dans trois sources distinctes affirme que les arbres deviennent des fils pour celui qui les plante :

*tasya putrā bhavanty ete pādapā nātra saṃśayaḥ*¹⁰

Cependant, ce statut de fils n'est acquis que par la faculté de l'arbre à procurer, par ses fruits, ses feuilles et ses fleurs, le matériel utilisé lors du rituel *śrāddha*. C'est aussi cette capacité qui est encensée par le *Varahapurāṇa* 172.36-44¹¹, qui, sans donner de rituel particulier, compare l'arbre au fils.

8. Il ne m'a pas été possible de vérifier les chapitres précédant et suivant celui de l'adoption de l'arbre dans la compilation de Madanasimha. Étant donné qu'ils traitent tous deux de l'arbre *aśvattha* (voir note 85, p.540), il est possible que cet extrait y soit cité.

9. Voir BRICK (2015), KKT21.29-31 et CVC, SIROMANI (1873), p.1029-1030.

10. Mbh13.99.27ab, ŚP.UmāS.12.18ab. Le vers VahP54.25 (proche de Mbh13.99.31) stipule que les arbres plantés sont appelés à juste titre fils.

11. Cette référence est citée par KĀṆE (1958), part.1, p.415. Voir VENKITASUBRAMONIA (1985), p.508 :

172.40. Just as a dutiful son raises his family by hard effort and austere

Le chapitre 70 de l'*Agnipurāṇa*, quant à lui, est une version abrégée du rituel de consécration de l'arbre décrit en MP59 et en PPI.28.1-22, rituel cité par Lakṣmīdhara et Hemādri¹². Ce rituel de consécration (*pratiṣṭhā*) de l'arbre se retrouve donc presque mot pour mot dans trois *purāṇa*, ce qui confirme la circulation de ce texte, voire peut-être la popularité du rituel qu'il décrit. Bien qu'AIYANGAR (1941), p.101, considère l'inscription de Nasik comme le témoignage d'une consécration d'arbres (*vrkṣapratīṣṭhā*), ce terme n'apparaît pas dans l'inscription qui mentionne seulement le don de 1032 pousses de cocotiers¹³. On ne peut donc affirmer qu'il s'agisse là d'un témoignage de la pratique du rite de consécration tel qu'il est décrit dans ces trois *purāṇa*.

Les vers 5 et 6 du *Vṛkṣāyurveda* de Surapāla attestent, quant à eux, le caractère proverbiale des sentences « un arbre vaut dix fils » et « cinq arbres valent mieux que dix fils utérins », puisqu'on les rencontre dans quatre œuvres différentes¹⁴. Le vers 5cd *varam bhūmiruhāḥ pañca na tu koṣṭharuhā daśa* correspond à l'incipit de la citation du BhVP128.2ab faite par Hemādri¹⁵ et se retrouve également en SP158.4cd, tandis que le *pāda* 6d rappelle, comme en MP154.512d, qu'un arbre vaut dix fils.

Ces quatre témoignages supplémentaires montrent que les passages traitant des arbres sont finalement assez redondants et transitent d'une œuvre à l'autre. La confrontation des textes au moyen du questionnaire systématique a permis de faire correspondre des passages identiques dans des œuvres différentes, invitant à considérer d'une part MP59, PPI.28.1-22, AgP70 comme provenant d'une source commune citée par les trois compilateurs comme *Matsyapurāṇa*, et d'autre part, Mbh13.99.23-31, ŚP.UmāS.12.16-22 et VahP54.19-32 comme des textes inspirés d'un même texte-source consigné dans les compilations comme appartenant au Mbh.

resolve, so do the trees with their flowers and fruits, raise up from hell their planter.

172.41-42. The service of the trees in providing firewood, sticks for sacrifices like Agnihotra, shade for the travellers to rest, nests for birds and medicine for men through the leaves, root and bark is said to be its five sacrifices (*pañcayajña*).

172.43-44. The learned people declare a tree to be like a son because it provides materials for domestic life, provides shelter for small animals, twice in a year birds breed in it and it provides fruits to the originator throughout the year.

12. Voir BRICK (2015), 21.32-49 et CVC, SIROMANI (1873), p.1047-1049.

13. Voir *Epigraphia Indica* VIII, 1905-1906, SÉNART (1906), p.78-79.

14. Trois occurrences purāṇiques : MP154.512 ; SP158.4cd ; BhVP128.2ab.

15. Voir CVC, SIROMANI (1873), p.1032.

10.1.2 Le rituel d'adoption faiblement représenté

L'ensemble des extraits répertoriés offre un éventail de différents rituels dédiés aux arbres, qui ont été classés selon la catégorisation de Hemādri, à savoir plantation, donation, consécration et adoption, catégories à laquelle s'est ajoutée celle de vénération dont le seul témoin est l'extrait du PPI.58. Cet extrait PPI.58.13-28 a pour double particularité d'être le seul à attribuer à l'arbre le statut de divinité et de n'être cité par aucun compilateur.

Quatorze extraits traitent de la plantation d'arbres ou de l'élaboration de parcs arborés et présentent ces deux entreprises comme des actes pieux¹⁶. Parallèlement à ces témoignages de plantation, six textes attestent la pratique de la donation d'arbres¹⁷. Le chapitre MP59, cité par Lakṣmīdhara

16. Liste des passages traitant de la plantation d'arbres ou de la création de parcs arborés :

- *Bhaviṣyapurāṇa* 128.1-15 (cité par Hemādri, CVC, p.1032-1033)
- *Devīpurāṇa* (cité par Lakṣmīdhara, KKT21.1-23 et par Hemādri, CVC, p.1044-1046)
- *Mahābhārata* 13.99.23-31 (en partie cité par Lakṣmīdhara, KKT21.29-31 et par Hemādri, CVC, p.1029-1030)
- *Matsyapurāṇa* 154.506-512 (seul MP154.512 est cité par Lakṣmīdhara, KKT21.74 et par Hemādri, CVC, p.1050)
- *Nandīpurāṇa*† (il s'agit plutôt de la construction d'un parc arboré : cité par Lakṣmīdhara, KKT21.24 et par Hemādri, CVC, p.1041)
- *Padmapurāṇa* I.58.1-12 (cité par aucun compilateur)
- *Padmapurāṇa* I.28 (en partie cité par Lakṣmīdhara, KKT21.50-60, par Hemādri, CVC, p.1030-1031 et par Madanasimha, MRP, p.213-214)
- *Śivapurāṇa, Umāsaṃhitā*, 12.16-22 (cité par aucun compilateur)
- *Varāhapurāṇa* 172.39-44 (cité par aucun compilateur mais mentionné par KĀṆE (1958), p.415)
- *Viṣṇudharmottarapurāṇa* 3.257 (cité par Ballālasena DS49.5)
- *Viṣṇupurāṇa* correspondant au *Vṛkṣāyurveda* 14, *khaṇḍa* II, 300.14-23 de Parāśara (cité par Hemādri, CVC, p.1041-1044)
- *Viṣṇudharmasūtra* 91.4 (cité par Lakṣmīdhara, KKT20.8)
- *Vṛkṣāyurveda* vers 5 et 6 de Surapāla (cité par aucun compilateur)
- *Vahnīpurāṇa* dit *Āgneyapurāṇa* 54.19-32 (cité par aucun compilateur)

17. Liste des extraits traitant du don d'arbre :

- *Skandapurāṇa* SPBh111.38-41 (en partie cité par Lakṣmīdhara, KKT21.27-28 et par Hemādri, CVC, p.1033)
- *Nandīpurāṇa*† (il s'agit plutôt de la construction d'un parc arboré : cité par Lakṣmīdhara, KKT21.25-26 et par Hemādri, CVC, p.1033-1034)
- *Mahābhārata* une vingtaine de *śloka* cité par Hemādri, CVC, p.1034-1036 (sur cette vingtaine de *śloka*, je n'ai identifié qu'un vers appartenant à l'édition actuelle : Mbh13.57.36)
- *Mahābhārata* Mbh13.99.30 (cité par Hemādri, CVC, p.1029)
- *Vāyupurāṇa* cité par Hemādri, CVC, p.1036-1041 (je n'ai pour le moment pas identifié ce texte dans l'édition actuelle du *Vāyupurāṇa*.)

et désigné par Hemādri comme rituel de consécration d'un arbre, se trouve aujourd'hui doublé de deux autres témoignages qui reprennent, de façon exhaustive (PPI.28) ou abrégée (AgP70), le texte du *Matsyapurāṇa*¹⁸. Enfin, aucun témoignage supplémentaire d'adoption d'arbre comme fils n'a pu être ajouté à la liste constituée grâce aux compilations médiévales¹⁹.

Type de rituel	Nombre d'extraits traitant de ce rituel chez les compilateurs	Représentation du rituel chez les compilateurs en pourcentage	Nombre d'extraits traitant de ce rituel parmi toutes les œuvres consultées	Représentation du rituel parmi toutes les œuvres consultées en pourcentage
Plantation	9	47,4 %	14	48,3 %
Don	4	21 %	6	20,7 %
Consécration	1	5,3 %	3	10,4 %
Adoption	5	26,3 %	5	17,2 %
Vénération	0	0 %	1	3,4 %
Total	19	100 %	29	100 %

TAB. 10.1 – La répartition des rituels dédiés aux arbres dans les sources

Sur vingt neuf extraits mentionnant des rituels au sujet des arbres, seuls cinq sont envisagés comme témoignage du rituel d'adoption par les compilateurs et, seulement deux d'entre eux, le SP et le BhVP, informent sur le détail de la réalisation de ce rituel. L'adoption d'un arbre est donc peu

- *Viṣṇudharmasūtra* 91.5-8 (cité par Lakṣmīdhara, KKT20.9-12)

18. Liste des extraits traitant de la consécration de l'arbre :

- *Agnipurāṇa* 70
- *Matsyapurāṇa* 59 (en partie cité par Lakṣmīdhara, KKT21.32-49 et par Hemādri, CVC, p.1048-1049)
- *Padmapurāṇa* I.28

19. Les cinq textes cités comme témoignage du rituel d'adoption sont :

- *Bhaviṣyottarapurāṇa* 128.16-45 (cité par Hemādri comme *Brahmavaivartapurāṇa*)
- *Matsyapurāṇa* 154.512 (cité par Lakṣmīdhara, KKT21.74 et par Hemādri, CVC, p.1050)
- *Nandipurāṇa*†, un extrait cité par Lakṣmīdhara, KKT21.61 et par Hemādri, CVC, p.1050 et un autre extrait cité par Lakṣmīdhara (KKT20.19)
- *Padmapurāṇa* I.28.22-32 (cité par Lakṣmīdhara, KKT21.50-60, par Hemādri, CVC, p.1030-1031, et par Madanasimha, MRP, p.213-216)
- *Skandapurāṇa* SP158-162 (cité en partie par Lakṣmīdhara, KKT21.62-73, par Hemādri, CVC, p.1050-1051, et par Madanasimha, MRP, p.213-216)

Pour le détail des citations et l'étude de leur agencement, se reporter au tableau 9.6, p.538.

représentée dans la littérature purāṇique (17,2% des témoignages de rituels dédiés aux arbres) et recouvre un caractère atypique, alors que le don ou la plantation apparaissent comme les actes rituels les plus courants (69% des témoignages).

En dehors de ces œuvres propices à l'adoption d'un arbre comme fils, trois textes présentent l'idée selon laquelle un arbre est comme un fils :

1. Mbh13.99.27ab et ŚP.UmāS.12.18ab :

tasya putrā bhavanty ete pādapā nātra saṃśayaḥ |

Ces arbres deviennent les fils de celui (qui les plante), cela ne fait pas de doute.

2. Mbh13.99.30cd :

vṛkṣadaṃ putravat vṛkṣās tārayanti paratra ca |

Les arbres, tels des fils, sauvent le planteur d'arbres de l'autre monde.

3. VahP54.25 :

putravat paripālyās ca te putrā dharmataḥ smṛtāḥ |

Ces (arbres) doivent être protégés comme des fils et ils sont appelés *fils* à juste titre.

Mais ces trois témoignages sont, en réalité, issus d'une source commune et présentent cette identité des arbres et des fils en raison de leurs capacités communes à offrir les denrées nécessaires au culte des ancêtres, envisageant l'arbre comme un succédané du fils pour la réalisation du rituel *śrāddha*.

Enfin, la phrase à tournure proverbiale pronant la supériorité de l'arbre sur le fils, du type « un ou cinq arbres valent mieux que dix voire cent fils », ne se trouve employée hors des témoignages de rituel d'adoption (BhVP128.2 ; MP154.512 ; SP158.17) que dans un traité d'arboriculture (*Vṛkṣāyurveda* de Surapāla, v5-6). Le but de cette citation est, dans ce contexte, de convier le lecteur à prendre le plus grand soin des arbres.

Force est de constater qu'adopter un arbre ou considérer un arbre comme un fils ne sont finalement pas un acte et une idée très répandus dans la littérature purāṇique.

10.1.3 Des *purāṇa* sans rituel dédié aux arbres, mais prônant le rituel *śrāddha*

À ce constat, s'ajoute le fait que neuf *purāṇa* ne contiennent aucun chapitre ou rituel spécifiquement dédié aux arbres²⁰. La consultation de ces neuf *purāṇa* se justifiait car, parmi eux, le *Brahmāṇḍapurāṇa*, le *Garuḍapurāṇa*,

20. Il s'agit des *purāṇa* suivants : *Brahmapurāṇa*, *Brahmāṇḍapurāṇa*, *Garuḍapurāṇa*, *Kūrmapurāṇa*, *Liṅgapurāṇa*, *Mārkaṇḍeyapurāṇa*, *Nāradaipurāṇa*, *Vāmanapurāṇa*, *Varāhapurāṇa*.

le *Liṅgapurāṇa*, le *Nāradaṇḍapurāṇa* ne sont cités ni dans le *Dānakāṇḍa* du *Kṛtyakalpataru* de Lakṣmīdhara, ni dans le *Dānasāgara* de Ballālasena, tandis que le *Kūrmapurāṇa* et le *Varāhapurāṇa*, connus de Ballālasena, Hemādri et Madanasimha, n'apparaissent jamais dans le *Dānakāṇḍa* du *Kṛtyakalpataru* de Lakṣmīdhara. Il était donc possible que des rituels concernant les arbres y soient mentionnés.

Le silence total de ces neuf *purāṇa* sur les rituels dédiés aux arbres signale que ce sujet est bien moins représenté qu'il n'y paraît²¹. Dans les œuvres où l'on attribue aux arbres la capacité de sauver la lignée des ancêtres ou un statut équivalent ou supérieur à celui de fils, la plantation, la consécration ou l'adoption d'un arbre apparaissent comme un palliatif ou substitut du rituel *śrāddha*. Or il est intéressant d'observer que les neuf *purāṇa* ignorant le sujet des arbres accordent une place d'importance au rituel *śrāddha* : sept des neuf *purāṇa* proposent un ou plusieurs chapitres sur le rituel *śrāddha*²², tandis que le *Vāmanapurāṇa* mentionne à plusieurs reprises sa réalisation et ses bienfaits²³ et que le *Liṅgapurāṇa* l'annonce comme l'un des sujets dont traitera le *purāṇa*²⁴. Ces neuf *purāṇa* ne suggèrent donc aucun moyen de substitution au remboursement de la dette envers les ancêtres et celle-ci ne peut être honorée que par le rituel *śrāddha*. L'idée selon laquelle un arbre peut remplacer un fils, voire lui être supérieur, est donc totalement absente de ces neuf *purāṇa*, qui s'inscrivent plus traditionnellement dans la sotériologie issue du védisme dans laquelle l'homme doit rembourser ses trois dettes pour se libérer du cycle des renaissances²⁵. Dans ces *purāṇa*, l'homme sans

21. Le *Varāhapurāṇa* compare les arbres au fils par leur capacité, entre autre, à fournir du matériel pour les sacrifices, mais aucun rite dédié aux arbres n'est mentionné. Voir *Varāhapurāṇa* 172.36-44, VENKITASUBRAMONIA (1985), p.508 et KĀṆE (1958), partie 1, p.415.

22. Les références des chapitres consacrés au rituel *śrāddha* sont les suivantes :

- deux chapitres du *Brahmapurāṇa* : chap.111 et 112
- dix chapitres du *Brahmāṇḍapurāṇa* : II.2.9-19
- trois chapitres du *Garuḍapurāṇa* : chap.85-86 et chap.94
- trois chapitres du *Kūrmapurāṇa* : II.20-II.22
- deux chapitres du *Mārkaṇḍeyapurāṇa* : chap.32-33
- un chapitre du *Nāradaṇḍapurāṇa* : I.28
- quatre chapitres du *Varāhapurāṇa* : chap.187-190

23. Seul le *Vāmanapurāṇa* n'a pas de chapitre dédié au rituel *śrāddha*, mais il mentionne les bienfaits résultant de sa réalisation en différents lieux : VāmP12.33, VāmP31.82, VāmP36.3, VāmP36.17, VāmP36.50, VāmP41.9, VāmP43.25, VāmP45.14, VāmP50.4.

24. En 2.31, le rituel *śrāddha* est annoncé dans les *anukramaṇikā* du *Liṅgapurāṇa*.

25. Sur les références védiques concernant les dettes aux sages, aux dieux et aux ancêtres, voir KĀṆE (1974), vol.II.1, p.560-561. Sur le rituel *śrāddha*, KĀṆE déclare lui-même que « the literature on *śrāddha* is enormous and extent » (KĀṆE (1953), p.362). Il traite néanmoins ce sujet avec de nombreux détails dans ce même volume ((KĀṆE (1953), p. 334-515). On trouvera également des détails sur le *tarpaṇa* dans le vol.2.1 (KĀṆE (1941a), p.689) et sur le *piṇḍapitṛyajña* dans le vol.2.2 (KĀṆE (1941b), p.1085).

fil est voué aux enfers, ce qu'empêche l'adoption de l'arbre comme fils.

La recherche systématique des rituels dédiés aux arbres dans la littérature purāṇique conduit à plusieurs constats :

- ces rituels ne sont pas unanimement représentés : certains *purāṇa* les omettent complètement, tandis que d'autres contiennent en leur sein un ou plusieurs extraits sur ce sujet
- ces rituels se caractérisent par des actions diverses (plantation, don, consécration, adoption) et sont diversement traités : la plantation et le don sont les rituels majoritairement décrits, alors que la consécration et l'adoption apparaissent comme deux rituels mineurs
- la sentence proverbiale « un arbre vaut dix fils » est loin d'être partagée par l'ensemble de la littérature purāṇique²⁶
- la supériorité de l'arbre sur le fils ne se rencontre que dans les œuvres prônant le rituel d'adoption
- une seule source²⁷ en dehors de ces œuvres décrivant l'adoption de l'arbre convient d'une identité possible entre l'arbre et le fils

Dès lors, il apparaît que l'adoption de l'arbre est un rite mineur parmi ceux dédiés aux arbres et représente une proposition sotériologique tout à fait singulière au sein de la littérature purāṇique, qu'il convient d'expliquer. Pour mieux la comprendre, il faut définir à qui ce rituel s'adresse et quelle fonction il remplit.

10.2 Le rituel d'adoption de l'arbre : destinataire et fonction

Pour cela, les cinq œuvres²⁸ proposant ce rituel ont été comparées à l'aide du questionnaire systématique. Ce dernier a été conçu pour dresser un tableau précis de chacun des rituels, tant sur les fondements sur lesquels ils reposent, que sur les procédures employées pour le réaliser²⁹. Ici, je m'appuierai sur les parties du questionnaire permettant d'analyser les fondements du rituel en déterminant ses acteurs³⁰, le statut accordé à l'arbre

26. On notera cependant que MP154.512 est cité de nos jours comme une référence de la conscience écologique ancestrale de l'Inde, révélant son impact bien au delà de sa portée initiale : voir NARAYANAN (2001), p.187 et NARAYANAN (1997).

27. Mbh13.99.27-32, ŚP.UmāS.12.18, VahP54.25, voir p.547 et p.551.

28. La liste des passages est donnée p.543 et dans la note 19 p.550.

29. Pour l'analyse de la liturgie des rituels, se reporter à 12.1, p.593.

30. À savoir s'il s'agit d'un homme, d'une femme, d'un couple, si l'adoptant est parent ou sans enfant : voir les questions sur la préparation du sacrifiant 3.4, Appendice L.3, p.843.

au sein du rituel³¹, le but et les bénéfices obtenus par la réalisation de ce dernier³².

Grâce à l'identification du ou des destinataires du rituel et à la définition du but assigné à l'adoption, il sera possible d'évaluer la portée réelle de ce rite tel qu'il se présente dans les compilations : est-ce un palliatif pragmatique en cas d'absence de fils ou une nouvelle voie de salut supprimant la dette envers les ancêtres ?

10.2.1 Le *Bhaviṣyottarapurāṇa*, un rituel à double fonction : palliatif et apotropaïque

Dès l'incipit de son chapitre dédié aux arbres, le BhVP affirme la supériorité des arbres sur les fils en reprenant la sentence « un arbre vaut cinq fils »³³. Il introduit ensuite le rituel d'adoption en rappelant que celui-ci a été pratiqué par Pārvatī en personne, elle qui n'avait pas d'enfant³⁴, désignant implicitement les destinataires de ce rituel comme ceux qui, à l'image de la déesse, n'ont pas d'enfant.

Mais d'autres passages de ce même texte expriment un point de vue plus radical. En BhVP128.16cd, l'adoption de l'arbre permet de se protéger des péchés et de détruire tous les mauvais actes³⁵, qui sont deux conditions pour atteindre le salut (éprouver les mauvais actes et rester pur, une fois ces actes épuisés). La fin de la prescription (BhVP128.45) est encore plus claire sur le sujet :

*putrair vinā śubhagatir na bhaven narāṇāṃ
duṣputrakair iti tathobhayalokanāśaḥ |
etaḍ vicārya sudhiyā paripālyā vṛkṣān |
putrāḥ purāṇavidhinā parikalpanīyāḥ ||*

« Il n'y a pas de chemin propice pour les hommes sans fils ou avec de mauvais fils », dans ces deux cas, il y a destruction des

31. À savoir si l'arbre est supérieur au fils ou s'il est un simple substitut et si cela est exprimé de façon explicite ou implicite : voir les questions du point 2.3, Appendice L.3, p.843.

32. À savoir quels sont les pouvoirs attribués à l'arbre ou à l'adoption : voir les questions du point 2.1, Appendice L.3, p.843.

33. L'intégralité de l'extrait est édité en appendice A.4, p.718 et traduit en appendice B.3, p.769. BhVP128.2ab : *varaṃ bhūmiruhāḥ pañca na tu koṣṭharuhā daśa |*

34. BhVP128.17 :

*aputrayā purā pārtha pārvatyā mandarācale |
aśokaḥ śokaśamanaḥ putratve parikalpitaḥ || 17*

Autrefois, ô fils de Pṛtha, sur le mont Mandara, Pārvatī, elle qui était sans fils, adopta l'arbre *aśoka*, lui qui adoucit le chagrin.

35. Je choisis ici la lecture du texte de Hemādri qui diffère de celle de l'édition actuelle du BhVP. La lecture du texte chez Hemādri donne la leçon *sarvapāpaprāśamaṇaṃ sarvāśubhavināśanaṃ*, alors que l'édition actuelle du BhVP propose *sarvapāpaprāśamaṇaṃ sarvakīrttivivardhanaṃ*, « rituel qui protège de tous les péchés et qui fait croître toutes les gloires ».

mondes. Après avoir réfléchi là-dessus, après avoir protégé les arbres, on doit (les) établir comme fils par cette ancienne prescription (*vidhi*).

Ainsi, bien que la référence au mythe d'adoption de l'arbre par Pārvatī évoque le fait que ce rituel puisse s'adresser à des personnes sans enfant, d'autres éléments du texte étendent l'action de ce rituel aux personnes ayant de mauvais fils. L'adoption de l'arbre prémunirait ainsi des éventuelles fautes que pourrait commettre la descendance.

Le rituel peut être envisagé, dans le BhVP, comme palliatif pour les personnes sans fils, mais aussi comme acte apotropaïque pour les personnes ayant des fils. Par conséquent, l'arbre y est considéré supérieur au fils et le rite peut être perçu comme une voie de salut plus sûre que celle traditionnelle que représente le fils.

10.2.2 Le *Matsyapurāṇa*: une supériorité explicite mais des destinataires sans fils implicites

Le contexte dans lequel le MP introduit la supériorité de l'arbre sur le fils induit que l'adoption s'applique en priorité à ceux qui n'ont pas d'enfant. En effet, le bref récit précédant la sentence proverbiale du vers MP154.512 met en scène un dialogue entre Pārvatī et des sages *vipra* ayant à leur tête Bṛhaspati. Ces derniers s'interrogent sur le bien-fondé de son action : elle qui est sans enfant, s'occupe d'une pousse d'*aśoka* comme s'il s'agissait de son fils, alors que ceux qui n'ont pas d'enfant ne peuvent obtenir les mondes offerts par le fruit d'un fils, quel fruit peut-on obtenir en établissant des arbres comme fils ?³⁶ La réponse de Pārvatī encense le bénéfice obtenu lorsqu'on prend un arbre pour fils et établit cette pratique comme permettant d'obtenir les mondes, implicitement sans avoir d'enfant :

Ainsi l'homme sage qui ferait creuser un puits dans une zone aride vivra dans le ciel autant d'années que ce puits produira de gouttes d'eau. Une réserve d'eau vaut dix puits, un lac vaut dix réserves d'eau, un fils vaut dix lacs et un arbre vaut dix fils. Telle est précisément la règle de conduite, celle qui est mienne et instituée par moi comme étant la règle capable d'offrir les mondes³⁷.

36. MP154.509-510 :

prāyaḥ sutaphalo lokāḥ putrapautraś ca labhyate |
aputrāś ca prajāḥ prāyo dṛśyante daivahetavaḥ ||
adhunā darśite mārge maryādāṇ kartum arhasi |
phalaṇ kiṃ bhavitā devi kalpitais taruputrakaiḥ |

37. MP154.111-112 :

evaṇ nirudake deśe yaḥ kūpaṇ kārayed budhaḥ |
bindau bindau ca toyasya vaset saṃvatsaraṇ divi || 111 ||

Le MP affirme explicitement la supériorité des arbres pour encenser le bénéfice de l'acte d'adoption, mais ce dernier est plutôt envisagé pour des hommes ou des femmes (à l'image de la déesse elle-même) qui seraient sans fils. Le MP semble davantage proposer un palliatif qu'une nouvelle sotériologie. La supériorité de l'arbre sur le fils, bien qu'explicitement exprimée et revendiquée, se présente davantage comme un procédé d'emphase que comme un état de fait.

10.2.3 Le *Nandipurāṇa*† : la supériorité de l'arbre implicite

Le témoignage du *Nandipurāṇa*† ne comporte que de brefs extraits puisqu'il s'agit d'un *purāṇa* aujourd'hui perdu. Il est trop restreint pour savoir si ce texte considère l'adoption de l'arbre comme un rituel destiné uniquement aux hommes sans fils. Cependant, il précise, d'une part, que l'adoptant est un homme³⁸ et, d'autre part, qu'en adoptant l'arbre, il sauve non seulement les trois lignées de ses ancêtres, ce qui est le devoir du fils, mais aussi qu'il se sauve lui-même, tout pécheur qu'il serait. Dès lors, l'adoption de l'arbre annule complètement la dette aux ancêtres et l'obligation d'avoir un fils pour être sauvé à son tour. L'adoptant n'a donc plus besoin d'être père. Sans exprimer explicitement la supériorité de l'arbre sur le fils, les bienfaits du rituel sont supérieurs à ceux obtenus par la naissance d'un fils.

Malgré la brièveté des témoignages du NP†, il est possible d'affirmer que le rituel décrit est accessible à tout homme et qu'il est considéré comme une nouvelle voie de salut supérieure à celle d'avoir un fils

10.2.4 Le *Padmapurāṇa* : la consécration par l'arbre

Avant de pouvoir déterminer le destinataire et la fonction de l'adoption de l'arbre dans le chapitre PPI.28, il convient de se demander si le rituel n'est décrit que dans la deuxième partie du chapitre PPI.28.22-32 ou si l'ensemble du chapitre PPI.28 peut être considéré comme un témoignage d'adoption de l'arbre, d'autant que PPI.28.1-22 reproduit à quelques variantes près l'intégralité du chapitre MP59, qui détaille un rituel qualifié de consécration (*pratiṣṭhā*) de l'arbre par Hemādri.

daśakūpasamā vāpī daśavāpīsamō hradah |
daśahradasamaḥ putro daśaputrasamo drumah |
eṣaiva mama maryādā niyatā lokabhāvinī || 112 ||

J'ai considéré *mama* de façon distributive. Le composé *lokabhāvinī* peut se comprendre aussi comme « existant dans le monde », mais étant donné que le cœur du propos de Pārvatī est d'affirmer que prendre soin d'un arbre comme d'un fils permet d'atteindre le ciel sans avoir de fils, cette traduction paraît trop faible.

38. Comme le certifie le nominatif masculin singulier employé dans *taruputraṃ tu yaḥ kuryād vidhivad vahnisaṃnidhau* (KKT21.61ab) et *yaḥ kuryāt sacchāyaṃ taruputrakam* (KKT20.19ab).

Peut-on considérer l'intégralité de PPI.28 comme la description d'un rituel d'adoption ?

La seconde partie du chapitre 28 du *Padmapurāṇa*, PPI.28.22cd-32, est citée par trois compilateurs. Cet extrait est l'un des cinq témoignages du rituel d'adoption, mais n'est reconnu explicitement comme tel que par Madanasīṃha. Il affirme que les arbres sont des fils pour les hommes sans enfant (PPI.28.22cd), mais ne donne pas de détails sur la procédure à suivre pour adopter un arbre.

Dans l'édition actuelle du PP, ce passage est précédé de vingt et un vers qui correspondent au chapitre MP59 de l'édition actuelle du MP, chapitre cité par Lakṣmīdhara et Hemādri. Chez ces deux compilateurs, PPI.28.1-22ab apparaît sous le titre *Matsyapurāṇa*, alors que cette portion de texte est aujourd'hui présente aussi bien dans le MP (intégralité du chapitre MP59) que dans le PP (première partie du chapitre PPI.28). Étant donné que PPI.28.1-22ab est similaire à MP59, on pourrait considérer que le chapitre PPI.28 est cité dans son intégralité par Lakṣmīdhara et Hemādri. Cependant, on ne peut l'affirmer et on peut se demander si les deux parties qui composent le chapitre PPI.28 sont bel et bien deux parties distinctes provenant de deux sources différentes rassemblées dans le PP ou si, au contraire, ces deux parties formaient initialement un seul texte qui faisait sens, auquel cas le rituel décrit en MP59-PPI.28.1-22ab pourrait être compris comme un rituel d'adoption et donnerait les détails de la procédure à suivre pour adopter, description manquante dans l'extrait PPI.28.22cd-32. Bien qu'il ne soit pas possible de répondre à cette question avec certitude, il est intéressant d'envisager le texte du PPI.28 dans ces deux perspectives.

PPI.28, deux textes autonomes ?

Comme dit précédemment PPI.28.1-22ab est identique à quelques variantes près à l'intégralité du chapitre MP59. De fait, il peut s'entendre comme un texte autonome, d'autant que le dernier vers semble donner le bénéfice d'écoute (*śrutiphala*) habituel d'une fin de chapitre³⁹ et que les vers qui précèdent (PPI.28.18cd-21ab), précisent, quant à eux, les bénéfices acquis par la réalisation du rituel décrit. Cet extrait semble donc cohérent dans son ensemble.

La deuxième partie du texte (celle citée par Lakṣmīdhara, Hemādri et Madanasīṃha), PPI.28.22cd-32, affirme au premier vers que les arbres sont équivalents à des fils :

39. Dans l'édition actuelle du PP, ce vers est le suivant :

PPI.28.21cd-22ab

ya idaṃ śṛṇuyān nityaṃ śrāvayed vāpi manavaḥ || PPI.28.21

so'pi saṃpūjayate devair brahmaloke mahīyate

Celui qui écouterait toujours ou ferait entendre (cette prescription) aux hommes, sera honoré par les dieux et jouira du séjour de Brahmā.

*aputrasya ca putratvaṃ*⁴⁰ *pādapā iha*⁴¹ *kurvate* || PPI.28.22cd

Ici-bas, pour un homme sans fils, les arbres jouent le rôle de fils.

Suit une liste d'essences d'arbres accompagnées des bénéfices obtenus par leur plantation qui se clôt sur l'assertion discutée plus haut⁴², selon laquelle les arbres sont de véritables héritiers :

ity ādayas tathānye ca ye noktās te'pi dāyakāḥ |
pratiṣṭhāṃ te gamiṣyanti ye narā vṛkṣadāyakāḥ || PPI.28.32⁴³

Ces arbres et aussi les autres qui n'ont pas été mentionnés sont des héritiers. Les hommes qui possèdent de tels héritiers⁴⁴ atteindront l'accomplissement.

La phrase initiale et la phrase finale de l'extrait assignent, toutes deux, à l'arbre un statut de remplaçant du fils. Entre ces deux phrases, la liste des essences d'arbres semble inappropriée, puisqu'on y apprend qu'en plantant tel ou tel arbre, on acquiert richesse, absence de chagrin, longue vie, des jeunes filles, des épouses, la connaissance védique, l'absence de maladie ou encore la beauté. Ces bienfaits ne sont nullement ceux qu'apporte habituellement un fils⁴⁵. Au vu de cette incohérence de sujet, on comprend que le terme *dāyakāḥ* ait été compris comme « donneurs » et non comme « héritiers » en PPI.28.32b et qu'il ait été remplacé par *vṛkṣaropakāḥ* « les planteurs de ces arbres » en PPI.28.32d. Si l'on envisage ce passage sans le rituel de consécration de l'arbre et sans les bénéfices qu'il procure, il est difficile de comprendre pourquoi une longue liste d'essences d'arbres accompagnées de

40. KKT21.50 : *putratvaṃ* ; Hemādri, CVC, p.1029 : *putratvaṃ* ; l'édition du PP (ŚRĪKṚṢṆADĀSA (1895)) comporte la leçon fautive *putritvaṃ*.

41. KKT21.50 : *iha* ; Hemādri, CVC, p.1029 : *iha* ; l'édition du PP (ŚRĪKṚṢṆADĀSA (1895)) reporte *eva*.

42. Voir 9.5.2, p.537.

43. Je donne ici la version citée par Lakṣmīdhara que je considère comme plus ancienne (voir l'édition de BRICK (2015), KKT21.60). La version de l'édition actuelle de PPI.28.32 est la suivante :

evamādinagās cānye yenoktās te'pi dāyakāḥ |
pratiṣṭhāṃ te gamiṣyanti yais tu vṛkṣāḥ praropitāḥ ||

Les arbres qui portent de tels noms ainsi que les autres qui n'ont pas été cités sont des héritiers: ceux par qui ces arbres ont été plantés vont jusqu'à l'accomplissement.

La version de Hemādri propose :

ity ādayas tathānye ca ye noktās te'pi dāyakāḥ |
pratiṣṭhāṃ te gamiṣyanti ye narā vṛkṣaropakāḥ ||

Ces arbres et aussi les autres qui n'ont pas été mentionnés sont des donneurs. Les hommes qui sont des planteurs d'arbres vont jusqu'à l'accomplissement.

44. Littéralement des « des héritiers-arbres ».

45. Pour donner quelques exemples, à partir de PPI.28.30cd on apprend que l'adoption d'un *aśvattha* apporte la richesse, celle d'un *aśoka* détruit le chagrin, celle d'un *cīñca* longue vie, celle d'un *jambukī* des jeunes femmes tandis que celle d'un *dāḍimī* des épouses...

leurs bienfaits s'intercale au milieu de deux affirmations de l'équivalence de l'arbre et du fils.

PPI.28, un texte unique?

Si l'on examine maintenant les deux extraits comme un seul texte cohérent, voici le passage de transition entre la prescription rituelle de consécration de l'arbre et la liste des essences et leurs bienfaits :

anena vidhinā yas tu kuryād vṛkṣotsavam budhaḥ || PPI.28.18cd

sarvān kāmān avāpnoti padaṃ cānantam aśnute

*yaś caikam*⁴⁶ *api rājendra vṛkṣaṃ saṃsthāpayed budhaḥ* || PPI.28.19

so'pi svarge vased rājan yāvad indrāyutatrayam

bhūtān bhavyāṃś ca manujāṃś tārayed romasaṃmitān || PPI.28.20

paramāṃ siddhim āpnoti punarāvṛttidurlabhām

ya idaṃ śṛṇuyān nityaṃ śrāvayed vāpi manavaḥ || PPI.28.21

so'pi saṃpūjayate devair brahmaloke mahīyate

*aputrasya ca putratvaṃ pādapā iha kurvate*⁴⁷ || PPI.28.22

L'homme sage qui célébrerait la fête de l'arbre en suivant cette prescription, obtiendra tous ses désirs et atteindra un état éternel. Et cet homme sage qui établirait même un seul arbre, ô meilleur des rois, résidera au ciel durant trente mille ans d'Indra. Il sauvera autant d'hommes passés et futurs que le nombre de ces poils. Il atteindra la félicité suprême sans renaissance difficile à obtenir. Celui qui écouterait toujours ou ferait entendre ceci aux hommes, sera honoré par les dieux et jouira du séjour de Brahmā et pour un homme sans fils, les arbres jouent ici-bas le rôle de fils.

À la lecture de cette transition, on note que le vers du *śrutiphala* est incongru et que la coordination *ca* au début du *pāda* PPI.28.22c est inappropriée après les *pāda* PPI.28.21cd-22ab. Si l'on occulte le *śrutiphala*, la coordination se fait avec les *pāda* PPI.28.21ab et la sentence des *pāda* PPI.28.22cd prend tout son sens : si l'arbre peut jouer le rôle d'un fils, c'est bien parce qu'en le consacrant selon le rituel, le bénéfice obtenu est le même que celui attendu par la naissance d'un fils : sauver la lignée des ancêtres (PPI.28.20). Il offre même plus que le fils puisqu'il sauve les lignées futures, offre un statut éternel et enfin tous les désirs (PPI.28.19ab).

Ce détail de la première partie de l'extrait - obtenir tous les désirs - éclaire la liste d'essences d'arbres de la seconde. Dans la perspective d'un texte unique, les *pāda* PPI.28.22cd semblent clôturer la liste des bénéfices engendrés par l'établissement d'un arbre selon le rituel décrit en première

46. KKT21.50 sous MP : *caikam* ; Hemādri, CVC, p.1049 : *caikam*; l'édition du PP reporte *caivam*.

47. Pour les variantes de ce vers, voir note 40, p.558 et note 41, p.558.

partie, tandis que la liste d'essences d'arbres développe un des bienfaits annoncés : la réalisation de tous les désirs. Mais cette dernière n'est possible que si la personne a consacré l'arbre qu'il a choisi de planter selon les règles précédentes.

Dès lors, le chapitre PPI.28 décrit un rituel qui permet, tout d'abord, d'obtenir l'équivalent du fils (sauver les ancêtres), ensuite, de réaliser un souhait particulier selon l'essence de l'arbre planté et enfin, d'obtenir un statut suprême⁴⁸. Plus qu'une consécration de l'arbre, il s'agit d'une consécration par l'arbre.

En fractionnant le texte en deux parties, la première n'est plus perçue comme un rituel d'adoption puisque le statut de l'arbre comme succédané du fils n'y est pas mentionné, tandis que la seconde semble davantage évoquer la notion d'arbre à souhait que celle d'adoption de l'arbre. Sans pouvoir affirmer que le chapitre PPI.28 constitue un texte unique cohérent qui aurait été par la suite réduit ou coupé en deux entités, on remarque que les *pāda* PPI.28.22cd font davantage sens comme conclusion des bénéfices du rituel que le *śrutiphala* introduit juste avant lui, que la liste d'essences d'arbres détaille un des bienfaits annoncés et aurait pu être introduite postérieurement, et enfin que les variantes de la seconde partie chez Hemādri peuvent s'expliquer aisément si l'on occulte la première partie.

Pour ces raisons, bien que les compilateurs ne fassent pas état de ce texte comme un tout⁴⁹, ces premiers indices textuels permettent d'inclure le rituel décrit en PPI.28.1-22 et MP59 à la liste des témoignages de la liturgie des rituels d'adoption.

PPI.28 : adopter un arbre pour atteindre la consécration *pratiṣṭhā* dans ce monde et dans l'au-delà

Le bénéficiaire du rituel est désigné aux *pāda* PPI.28.22cd comme un homme sans fils, mais cela ne restreint pas le rituel à cette catégorie de destinataire. La fonction du rituel est triple puisque par l'adoption, on obtient la sauvetage des ancêtres, un statut éternel et la réalisation de souhaits propre à la vie mondaine. Par ce triple bénéfice, l'arbre est explicitement supérieur au fils et l'adoption est une voie de consécration pour ce monde et l'au-delà.

10.2.5 Le *Skandapurāṇa* : une supériorité expliquée

Des extraits du chapitre SP158 du *Skandapurāṇa* sont cités par Lakṣmīdhara, Hemādri et Madanasīṃha, tandis que seul Hemādri fait référence au

48. Ce statut est annoncé en PPI.28.21ab, il est répété en PPI.28.32cd et désigné par le terme *pratiṣṭhā*.

49. Il est malgré tout possible de supposer que la mention *Padmapurāṇa* ait été introduite dans la transmission de l'œuvre de Lakṣmīdhara, puisque les deux parties du texte s'y suivent.

chapitre SP162⁵⁰. Comme précédemment, j’envisagerai d’abord le contenu des extraits cités, mais élargirai la réflexion à l’ensemble des deux chapitres désormais accessibles.

La portée restreinte du rituel dans les citations

L’extrait du chapitre SP158 cité par les compilateurs explique par le détail la cérémonie à effectuer pour adopter un arbre. On y apprend que l’adoptant est une femme (SP158.45) sans enfant (SP158.62) :

*śvo hi bhūte bhuviruhaṃ grahīṣyāmīti pārvati |
sopavāsā bhaven nārā śuciśīlā śucivratā || 45*

Après s’être décidée en ces termes « Ainsi donc, demain je prendrai [pour fils] un arbre », ô Pārvatī, une femme, avec une conduite vertueuse et observant un vœu pur, s’astreint à un jeûne.

*aputrāhaṃ hi bhagavan putraprakṛtakaṃ tarum |
grahīṣye tadanujñāṃ vai kartum arhatha me’naghāḥ || 62*

Ainsi, moi qui suis sans fils, ô seigneur, je prendrai cet arbre pour fils, si vous daignez accepter ma demande, ô êtres sans péchés !

Parmi les vers supplémentaires cités par Hemādri, le vers SP162.62 évoque clairement le désir d’enfant de la déesse Pārvatī, désir que l’adoption de l’arbre permettra d’assouvir :

*atha vāsoyugaiḥ śvetais tam aśokaṃ guhāraṇiḥ |
vāsayām āsa lokānāṃ jananī putralālasā || 62*

Puis Guhāraṇi (Pārvatī), la mère des mondes, elle qui désirait ardemment un fils, revêtit l’aśoka d’une paire de vêtements blancs.

Enfin, tous les compilateurs citent le vers prônant la supériorité de l’arbre sur le fils (SP158.66) :

*satputrāṇāṃ śatāc cāpi devi candranibhānane |
eko bhūmīruhaḥ śreṣṭhaḥ putratve kalpitaḥ sutaḥ || 66*

Un seul arbre adopté comme fils est meilleur qu’une centaine même de vrais fils (*satputra*), ô déesse au visage de lune !

Si le rituel d’adoption du SP n’était accessible que par les citations des compilateurs, on en concluerait que le rituel propose, de façon surprenante, ce rituel aux femmes sans enfant, tandis que la supériorité de l’arbre sur le fils pourrait se comprendre de manière plus ou moins littérale, cette dernière pouvant être une simple tournure emphatique pour promouvoir les bienfaits du rituel (comme observé pour MP154.512). Or cette supériorité est, en réalité, bien plus affirmée qu’il n’y paraît et le rituel, pour être valide, doit avoir reçu l’approbation de l’époux, qui réalisera ensuite les *saṃskāra* pour l’arbre adopté.

50. Pour le détail des citations du SP chez les compilateurs, se référer au tableau 9.6. p.538.

L'adoption de l'arbre : une voie de salut sûre et supérieure

Dès les premiers vers du chapitre SP158, le dialogue entre Śiva et Pārvatī explique de manière logique et incontestable la supériorité de l'arbre sur le fils. Les vers SP158.10 et 11 affirment, comme convenu dans la tradition brahmanique, que seul un véritable fils peut sauver son père des enfers. L'argument repose sur l'étymologie sémantique reconnue de tous du mot *putra*⁵¹ redonnée au vers SP158.13. Sur cette base traditionnelle, les auteurs du SP vont ajouter, au vers SP158.15, un autre argument issu, quant à lui, de réflexions philosophiques assez répandues depuis plusieurs siècles : la prédominance des organes des sens comme source des fautes et des renaissances⁵². De fait, soumis aux organes des sens par nature, tout fils, aussi vertueux soit-il, sera sujet potentiellement à commettre des péchés. Le risque de ne pouvoir être sauvé par son fils devient inéluctable, puisque causé par la nature humaine. Dès lors, le seul fils vertueux (*satputra*) capable de sauver ses pères est un fils dépourvu d'organes des sens⁵³. L'arbre, étant privé d'organes sensoriels par nature, est le fils idéal, bien supérieur au fils utérin⁵⁴. La supériorité de l'arbre sur le fils est non seulement explicite (SP158.66), mais elle est justifiée par un raisonnement logique reposant sur des fondements traditionnels, bien qu'antagonistes. Face à ce paradoxe – le fils vertueux sauve mais seul un fils privé d'organes est capable de le faire –,

51. BROCKINGTON met cette phrase au compte des tournures proverbiales et stéréotypées du Rām et du Mbh (voir BROCKINGTON (1970), p.224).

52. L'idée selon laquelle l'Homme commet des fautes à cause de la prédominance des sens et qu'il doit se libérer de leur emprise pour pouvoir atteindre la pureté est déjà présente dans le dialogue entre Arjuna et Kṛṣṇa dans la *Bhagavadgītā* (voir par exemple BhGII.14-15 qui énonce la chose du côté du Sāṃkhya, BhGII.44-45 selon le *yoga* ou encore BhGII.55-58 qui définit l'homme sage qui s'est isolé de ses sens, voir SENART (2004), p.6, 8 et 9). Cette idée est largement partagée par le courant Sāṃkhya, et se trouve particulièrement développée dans les *Pāśūpata Sūtra* : l'aspirant *pāśūpata* doit devenir dépourvu de sensations (PS1.25 : *vikaraṇa*, voir SASTRI (1940), p.45 pour le texte et CHAKRABORTI (1970), p.87 pour la traduction), être complètement détachés des objets et avoir conquis les organes des sens (PS5.1, PS5.7, PS5.11 : voir SASTRI (1940), p.110, 113 et 117 et CHAKRABORTI (1970), p.154,157 et 161), ainsi qu'avoir coupé la racine des causes des renaissances (PS5.35 : voir SASTRI (1940), p.132 et CHAKRABORTI (1970), p.177).

53. Sur la notion de véritable fils dans le SP, se reporter à 7.4.1, p.284 pour l'histoire de Sukeśa et à la page p.463, pour la définition du *satputra* au chapitre SP158.

54. Il s'agit ici d'une des faiblesses de l'argument du SP. En effet, que les arbres soient pourvus de *tamas* est une idée conventionnelle de catégorisation des êtres, mais que ces derniers soient dépourvus d'organes des sens l'est beaucoup moins. Sans doute est-ce pour cette raison que les auteurs ajoutent la référence à un mythe, celui de la malédiction de Dakṣa, pour asseoir cette affirmation non traditionnelle. En effet, tout le motif du *dohada* contredit cette supposition des arbres dépourvus d'organes des sens : si l'arbre peut se réjouir et fleurir du coup de pied d'une jeune fille, c'est donc qu'il l'a senti et ressenti. Les exemples de ce motif dans la littérature sanskrite ne manquent pas : voir BLOOMFIELD (1920), PISHAROTI (1935), ROTH (1957), VOGEL (1927) et l'appendice 3 de la traduction de TAWNEY du *Kathāsaritsāgara* de Somadeva (PENZER (1923), part.I, p.221-228).

l'adoption d'un arbre devient la seule voie de salut envisageable⁵⁵.

Bien que le récit mentionne à plusieurs reprises que l'arbre fera office de fils pour un homme (SP158.31) ou une femme (SP158.62) sans fils, le fondement théorique qui sous-tend l'adoption de l'arbre rend celle-ci obligatoire pour quiconque voudrait être sauvé. Une analyse du rituel sans son exégèse pāsupata indiquerait une adoption réalisée par le couple dont les bénéficiaires reviendraient principalement au père sauvé des enfers. Dans cette lecture, la femme qui adopte joue un rôle instrumental permettant à son époux d'obtenir le fils dont il a besoin pour être sauvé. En réalité, l'exégèse des chapitres SP158 à SP162 faite dans la deuxième partie de cette thèse suggère que cette adoption pourrait être comprise comme une adaptation de la cinquième étape de l'observance pāsupata pour les femmes et que son principal destinataire est la mère adoptive qui réalise toute la cérémonie (SP158.44-66) et atteint par là l'identité avec la déesse. Comme le rituel implique l'accord de l'époux et la réalisation par ses soins de tous les rites de passage (SP158.40), l'époux y joue un rôle instrumental et est un bénéficiaire secondaire des bienfaits de l'adoption⁵⁶.

La mention de l'absence de fils pour l'homme ou la femme adoptante semble faire écho à la situation de la déesse Pārvatī, qui adoptera, en personne, un arbre *aśoka* avec la permission de Śiva. Qui du mythe ou du rite influence l'autre, la réponse peut sembler subjective⁵⁷. Pourtant le mythe est réellement au premier plan des chapitres SP158-162, tandis que la prescription argumentée du début du chapitre SP158 semble donner le cadre narratif du chapitre SP162, le point le plus flagrant étant la répétition mot pour mot de la formule de la femme adoptant et la phrase prononcée ensuite par la déesse⁵⁸:

- La formule que la femme adoptante doit prononcer :

*aputrāhaṃ hi bhagavan putraprakṛtakaṃ tarum |
grahīṣye tadanujñāṃ vai kartum arhatha me'naghāḥ* || SP158.62

Ainsi, moi qui suis sans fils, ô seigneur, je prendrai cet arbre pour fils, si vous daignez accepter ma demande, ô êtres sans péchés !

- La formule prononcée par la déesse lors de l'adoption de l'*aśoka*:

*aputrāhaṃ hi bhagavan aśokatarukaṃ sutam |
imam adya grahīṣyāmi samanujñātum arhatha* || SP162.69

Ô seigneur, je suis une femme sans fils. Aujourd'hui, je prendrai ce tendre *aśoka* comme fils, si vous daignez me l'autoriser.

55. Comme vu dans l'analyse exégétique des mythes du SP, la voie de salut proposée paraît conforme à la doctrine pāsupata.

56. Sur ce point, se reporter à 8.7.4, p.474.

57. Une étude des rapports entretenus entre mythe et rite pour chacun des témoignages d'adoption est proposée en 13.2, p.620.

58. Cette phrase présente un problème textuel avec la présence dans ses deux occurrences d'un vocatif singulier suivi d'un vocatif pluriel. Sur ce point, se reporter à la note 407, p.476.

Si l'on considère l'allusion du poète Kālidāsa qui fait de jeunes arbres les aînés de la déesse Pārvatī comme source d'inspiration du mythe du SP, il est possible d'envisager qu'un mythe d'adoption d'un arbre par la déesse ait précédé l'élaboration d'une prescription rituelle d'adoption d'arbre⁵⁹. Bien que le SP mentionne le fait d'être sans enfant, cette condition n'est pas une obligation, mais une condition anecdotique corrélée au mythe. Le SP clame la supériorité de l'arbre sur le fils et l'argumente : le fondement théorique sur lequel repose l'adoption - seul un arbre peut sauver les Pères - implique que ce rituel est perçu comme une voie de salut supérieure à toute autre que l'on soit parent ou sans enfant. Sans la lecture exégétique du SP, ce mythe et ce rite semblent inviter les couples sans enfant à procéder à l'adoption, mais aussi des couples déjà parents. Il faut supposer que c'est de cette manière qu'a été perçu le rituel d'adoption par les compilateurs.

10.3 L'adoption d'un arbre : d'un palliatif pragmatique à une voie de salut exclusive

La combinaison des informations relatives au statut accordé à l'arbre, au statut de l'adoptant et aux bénéfices obtenus par l'adoption a permis d'établir pour chacun des témoignages la portée attribuée au rituel d'adoption de l'arbre. Une certaine gradation se lit au travers de ces résultats.

Le chapitre PPI.28 est le seul à ne pas revendiquer explicitement la supériorité de l'arbre sur le fils : il ne présente l'arbre que comme un remplaçant ou substitut du fils qui ne lui est pas supérieur. En revanche, le rituel d'adoption dans ce *purāṇa* cumule tant de bénéfices qu'il offre plus que le salut que l'on obtient par la naissance d'un fils.

A contrario, l'extrait du chapitre MP154 exprime explicitement la supériorité de l'arbre sur le fils, mais celle-ci ne semble qu'un effet d'emphase pour faire admettre la possibilité de remplacer un fils par un arbre, et qu'un moyen de légitimer cette pratique palliative en en attribuant l'origine à la déesse Pārvatī elle-même. Bien que l'extrait du chapitre MP154 prône cette supériorité, l'adoption d'un arbre n'est envisagée que comme un expédient pour ceux qui n'ont pas d'enfant.

59. Le vers KS5.14 affirme que les arbres sont les premiers nés de la déesse :

*atandritā sā svayam eva vṛkṣakān ghaṣṭanaprasavaṇair vyavardhayat |
guho'pi yeṣāṃ prathamāptajanmanāṃ na putravātsalyam apākarīṣyati ||*

Sans relâche, elle fit croître elle-même par les flots de ses seins semblables à des jarres de jeunes arbres. Même Guha (Skanda) ne put éliminer les attentions maternelles de celle-ci (Pārvatī) envers eux, ses enfants premiers-nés.

Je choisis ici de traduire le composé *ghaṣṭanaprasavaṇair* de façon à rendre évidente la relation de maternage existant entre la déesse et ces arbres et afin de laisser entrevoir une possible lactation spontanée. Cependant, ce composé peut aussi se traduire par « par les flots de jarres semblables à ses seins ».

	BhVP128	MP154	NP†	PP I.28	SP158-162
Statut de l'arbre	supérieur au fils (explicite)	supérieur au fils (explicite)	supérieur au fils (implicite)	substitut du fils	supérieur au fils (explicite)
Statut de l'adoptant	homme sans fils ou avec de mauvais fils	homme ou femme sans fils	homme (parentalité non spécifiée)	homme sans fils mais non restrictif	couple sans fils voire tous
Fonction du rituel d'adoption	palliatif mais aussi apotropaïque	uniquement palliatif	sauvetage des ancêtres et de l'adoptant	sauvetage des ancêtres, statut éternel, tous les désirs	seule voie de salut

TAB. 10.2 – Destinataire et fonction de l'adoption de l'arbre

Le témoignage issu du BhVP se situe entre ces deux points de vue. La supériorité de l'arbre sur le fils est affichée, puisque l'adoption permet à ceux sans fils de sauver la lignée de leurs ancêtres faisant de l'arbre un substitut du fils. Mais la fin du chapitre évoque les fonctions apotropaïques de l'adoption, étendant cette pratique aux hommes ayant déjà des fils, afin de s'assurer irrémédiablement le salut.

Dans la même optique, le témoignage du NP†, bien qu'exprimant qu'implicitement la supériorité de l'arbre, affirme lui aussi que l'arbre sauve non seulement la lignée des ancêtres, mais aussi celui qui l'adopte. Dès lors, le NP propose une voie de salut autre que le fils.

Enfin, le rituel du SP aurait été considéré comme un palliatif réservé aux femmes sans enfant, s'il avait été accessible uniquement par les extraits des compilateurs. En réalité, le rite proposé par le SP est le seul qui explique, de manière logique et mythologique, la supériorité des arbres sur les fils. Il est aussi celui qui affirme avec le plus de netteté la validité et la supériorité de cette voie de salut sur la voie traditionnelle de l'obtention d'un fils.

Conclusion

L'extension de la recherche dans la littérature purāṇique de rituels consacrés aux arbres révèle la quasi exhaustivité des citations des compilateurs. En effet, seuls quelques extraits ont pu être ajoutés à ceux qu'ils avaient déjà cités, et parmi ces textes, la plupart sont des versions abrégées ou des variantes d'un extrait déjà cité. Ce phénomène témoigne de la fluctuation des œuvres purāṇiques : un texte peut se retrouver dans plusieurs *purāṇa*

avec des variantes plus ou moins importantes. Parmi les rituels dédiés aux arbres, l'adoption de l'arbre ne compte que cinq témoignages et apparaît comme un rituel mineur. Le silence complet de certains *purāṇa* sur le traitement des arbres a été mis en parallèle avec la forte présence d'un autre rituel, le culte aux ancêtres. Ainsi, contrairement à ce que laissent présumer les compilations médiévales, le rite d'adoption de l'arbre est faiblement représenté dans la littérature purāṇique.

La définition du destinataire et de la fonction du rituel pour chacun des témoignages d'adoption a montré que celui-ci n'était pas seulement réservé à des hommes ou des femmes sans enfant, mais qu'il pouvait aller jusqu'à clamer la supériorité de l'arbre sur le fils, voire proposer l'adoption comme unique voie de salut. Ainsi la gradation de la fonction attribuée au rituel est une première piste d'explication de la rareté de ce dernier dans la littérature purāṇique. En effet, que ce soit dans sa fonction palliative la plus réduite ou dans sa fonction salvatrice la plus affirmée, l'adoption de l'arbre remet en cause le rituel *śrāddha*, hommages rendus aux ancêtres, qui, des *Veda* aux *purāṇa*, a connu une très grande popularité, popularité qui est, d'ailleurs, toujours d'actualité. Outre cette concurrence aux cultes des ancêtres profondément ancrés dans la société indienne, le rituel d'adoption de l'arbre se heurte à plusieurs obstacles issus des conceptions indiennes du monde, qui peuvent rendre compte de sa diffusion limitée.

Chapitre 11

Expliquer la faible représentation de l'adoption de l'arbre dans la littérature purāṇique

Imaginer remplacer un fils par un arbre, voire affirmer la supériorité de l'arbre sur le fils posent un certain nombre de problèmes si l'on considère la nature, la fonction et les pouvoirs attribués traditionnellement aux arbres en Inde. En effet, plusieurs croyances ou *topoi*, relayés soit par les textes normatifs ou philosophiques, soit par les œuvres théâtrales ou littéraires, voire les œuvres iconographiques¹, vont à l'encontre de la possibilité d'élever un arbre au rang de fils.

Pour chacun de ces obstacles, j'exposerai les sources qui témoignent de ces croyances et les éléments qui, au sein de cette conception, s'opposent au rituel d'adoption. Je chercherai, ensuite, à déterminer comment les témoignages d'adoption de l'arbre les ont pris en compte, ignorés, contournés ou transformés, montrant par là même le synchrétisme inhérent à ce rituel. Enfin, j'exposerai d'autres éléments qui, au contraire des précédents, ont pu faciliter l'adhésion à un rituel d'adoption, expliquant en partie comment un rituel si atypique a pu continuer à être cité dans les compilations médiévales.

1. Dans le cadre de cette thèse, je ne ferai qu'évoquer les représentations du type *śālabhañjikā* ou *yakṣī*. Une étude de ces motifs iconographiques dépassent le cadre de celle sur le rituel de l'adoption de l'arbre et ne lui serait que partiellement utile. La simple existence de ces représentations iconographiques sur une longue période suffit à attester l'existence des croyances en lien avec ces représentations. Pour plus de détails sur ces représentations iconographiques, on pourra se reporter à COHN-WIENER (1939), RANDHAWA (1964) et BAUTZE-PICRON (2010), p. 193-238. Pour apprécier la perennité du motif de la femme sous un arbre, on pourra lire JAKUBCZAK (2017).

11.1 La supériorité de l'arbre sur le fils : un fondement théorique polémique

11.1.1 La perception traditionnelle des arbres et des plantes

Le premier obstacle rencontré par l'affirmation de la supériorité de l'arbre sur le fils est la hiérarchie consensuelle des êtres vivants. La théorie des renaissances successives a produit un système hiérarchique des êtres vivants dans lequel les arbres et les plantes sont en position inférieure. La *Chāndogya-Upaniṣad* (V,10,3-9) décrit les péripéties par lesquelles passent les âmes avant de renaître : de fumée jusqu'au monde des ancêtres, les âmes finissent par redescendre à l'état de nuage, puis par renaître sous forme de « riz, de blé, de plantes, d'arbres, de sésame, de lentilles »². L'état de plantes est donc au plus bas de l'échelle des renaissances.

La *Manusmṛti* (MS) explique clairement que les arbres, et les plantes en général, sont recouverts d'obscurité et que celle-ci est le résultat de leurs mauvais actes :

MS 1.49ab

tamasā bahurūpeṇa veṣṭitāḥ karmahetunā

« Ces plantes sont recouvertes d'obscurité de diverses formes à cause de leurs actes (antérieurs) »

Mais, pour que ces naissances en plantes soient une rétribution juste des fautes commises, les végétaux doivent être pourvus de conscience et souffrir de cet état :

MS 1.49cd

antaḥsaṃjñā bhavanti ete sukhaduḥkhasamanvitāḥ

« elles possèdent une conscience interne et ressentent joie et peine. »

WEZLER (1987) consacre un article au sens à donner au terme *antaḥsaṃjñā*, ainsi qu'à ce vers et fait le point sur les différents points de vue des commentateurs sur ce sujet³. Au vers MS5.40 est proposée une sortie de cet état

2. Cité par REGNAUD (1878), p.543. On pourra consulter REAT (1977), p.165, qui offre un schéma de cette théorie.

3. Par exemple, WEZLER (1987), p.115-116, met au jour le point de vue de Vijñānabhikṣu, qui considère que les plantes, bien qu'elles n'aient pas de perception des objets extérieurs, possèdent un corps. Celui de Medhātithi (WEZLER (1987), p.118) serait que les plantes ont des sens peu aiguisés et ne peuvent ressentir que de fortes souffrances : un arbre ne souffrirait pas d'une feuille arrachée, mais ressentirait la douleur d'un coup de hache. Vācaspatimīśra emploie le mot *antaḥsaṃjñā* pour désigner un homme qui dort (WEZLER (1987), p.119) : cet emploi invite à voir les plantes comme des êtres endormis qui n'ont pas conscience des objets extérieurs. WEZLER (1987), p.123, rappelle que les plantes n'ont pas les organes sensoriels que les hommes et les animaux possèdent pour percevoir le monde extérieur. Le terme *antaḥsaṃjñā* permettrait de rendre l'idée que dépourvu de ses organes, les plantes ont, malgré tout, une conscience interne. L'investigation des sources

d'obscurité. Si ces plantes et les autres êtres vivants inférieurs à la condition humaine sont employés dans la réalisation du sacrifice, ils obtiennent une renaissance dans une position supérieure :

ausadhyaḥ paśavo vṛkṣās tiryāñcaḥ pakṣiṇas tathā|
yajñārtham nidhanam prāptāḥ prāpnvanty utsṛtḥ punaḥ|| MS
5.40

Herbes, bétail, arbres, animaux ainsi que les oiseaux qui donnent leur vie pour le bien du sacrifice obtiennent en retour une haute renaissance.

Ainsi l'état d'obscurité est inhérent à l'arbre durant toute la durée de sa vie. Dès lors, prendre un arbre pour fils signifierait adopter une âme, dont l'état de renaissance, l'une des positions les plus basses possibles, traduit son impureté. L'affirmation de la supériorité de l'arbre sur le fils paraît, sous le prisme de la hiérarchie des êtres vivants, une ineptie.

11.1.2 La proposition du SP : une supériorité par nature

Parmi les cinq témoignages d'adoption de l'arbre, seul le SP explicite le fondement théorique sur lequel repose la supériorité de l'arbre sur le fils. Le SP ne remet pas en cause l'obscurité dans laquelle sont plongés les arbres, mais au lieu de l'attribuer à des fautes antérieures, ce qui rendrait l'arbre impur, il la présente comme le résultat d'une malédiction (SP158.22)⁴:

purāṇiques pour comprendre le vers MS1.49 révèle la concurrence des deux idées : celle d'être couvert de *tamas* et celle de la conscience limitée des plantes par leur corps (WEZLER (1987), p.129). WEZLER, p.130-131, conclut que le terme *antaḥsamjñā-* ne provient pas et serait même opposé à la conception des plantes du courant Sāṃkhya et que l'origine de cette conception des plantes avec conscience interne reste, pour le moment, indéterminée.

4. Cette malédiction de Dakṣa ne trouve pas de parallèle dans la littérature purāṇique. Elle semble être une invention du SP qui profite de références célèbres liant malédiction et Dakṣa. La première est la malédiction que Dakṣa prononce contre son gendre, Candra, qui n'a d'yeux que pour Rohiṇī et délaisse ses vingt-six autres épouses (Mbh 9.34). Il s'agit là du mythe étimologique des phases de la lune. Une autre référence lie Dakṣa et les arbres sans mentionner de malédiction : alors que les dix Pracetas se sont retirés de la terre pour s'adonner à l'ascèse, la terre se couvre entièrement d'arbres. À leur retour, les Pracetas sont furieux de cet état de la terre et décident de brûler tous ces arbres. Soma intervient alors pour sauver les arbres et offre aux Pracetas Mariṣā, fille des arbres, en mariage. Ils acceptent et de leur union, naît Dakṣa (on trouve ce récit avec diverses variantes dans *Kūrmapurāṇa*, SHASTRI (1981), I,14.51-55 ; *Vāyupurāṇa*, SHASTRI (1987), 30.37 ; *Viṣṇupurāṇa*, DUTT (1896), XIV-XV). Enfin, un troisième récit met en scène la malédiction que Dakṣa profère quand Śiva détruit son sacrifice. La contre-malédiction que profère Śiva contre Dakṣa sert d'ailleurs à expliquer la naissance de Dakṣa, fils des Pracetas et de Mariṣā et à justifier l'existence de deux Dakṣa différents (cette contre-malédiction se trouve dans les récits suivants : *Śivapurāṇa*, *Vāyavīsamhitā*, SHASTRI (1974), I.18.57 ; *Kūrmapurāṇa*, SHASTRI (1981), I,14.63 ; *Brahmapurāṇa*, SHASTRI (1985), 32.29-35 ; *Skandapurāṇa*, vol.1 ADRIAENSEN et al. (1998), SP10.37 et vol.2B BAKKER et al. (2014), SP32.1-9). Les raisons pour lesquelles Dakṣa maudit les arbres dans le SP ne sont pas expliquées dans la recension S, mais le chapitre qui suit SP162 dans les recensions RA développe ce thème. Son étude

dakṣaśāpēna bhagavan vayaṃ hy upahatendriyāḥ |
tamobāhulyatāṃ prāptā niṣkriyā niṣparikramāḥ || 22||

Puisque, Seigneur, nous sommes privés d'organes des sens à cause de la malédiction de Dakṣa, nous sommes dans un état de complète obscurité, incapable ni d'agir, ni de marcher.

L'état d'obscurité n'étant plus une expiation de fautes antérieures, la capacité à ressentir joie et peine n'est plus requise. Au contraire, le SP la supprime, faisant des arbres des êtres dépourvus d'organes des sens, condition essentielle à leur état de pureté inconditionnelle revendiquée. Cet état d'inertie et d'incapacité à agir s'appuie, quant à lui, sur l'un des substantifs servant à désigner les arbres en sanskrit *sthāvara*. Ce substantif est d'ailleurs employé à deux reprises pour désigner les arbres dans le SP (SP158.25a et 39d). Il désigne le monde végétal, mais exprime aussi les idées d'immobilité au sens propre et de constance au sens figuré. La combinaison de ces trois sens fait des arbres des êtres immobiles, incapables d'agir et constants dans ce comportement : ils sont fermement établis dans cet état. La privation d'organes des sens et l'incapacité à agir semblent donc inhérents à l'état de végétal. Le SP, grâce à l'évocation d'une malédiction, transforme la symbolique de l'obscurité et de l'inertie : elles ne sont plus le résultat des fautes et leur expiation, mais sont source d'un état de pureté absolue.

Dans le SP, comme dans la *Manusmṛti*, les arbres sont dans cet état d'obscurité pour le reste de leur vie et ils sollicitent une grâce de Brahmā pour obtenir un meilleur salut. Le dieu leur offre plusieurs voies dharmiques : devenir combustible dans le sacrifice (SP158.27-28), être employé dans la fabrication d'un *Sthāṇuḥ* (SP158.29) ou d'un temple sacrificiel (SP158.30), et enfin, être adopté comme fils (SP158.31). La première solution proposée par Brahmā dans le SP rejoint celle du vers MS5.40, cité plus haut ⁵.

Ainsi on constate que le seul témoignage expliquant la raison pour laquelle un arbre est supérieur à un fils la justifie en s'appuyant sur des croyances communes, mais en les modifiant quelque peu : les arbres sont bien pourvus de *tamas*, et ce, pour le reste de leur vie et ils peuvent obtenir un meilleur statut en étant employé dans le sacrifice, mais cet état est dû à une malédiction ; ils sont communément appelés *sthāvara*-, ce qui implique leur immobilité, leur incapacité à agir et donc à commettre des fautes. Ce faisant, l'adoption de l'arbre est rendue possible, l'obscurité de ces êtres n'étant pas la résultante de fautes antérieures, mais au contraire un état de pureté immuable ⁶.

révélera comment les auteurs des réécritures ont imaginé ce mythe et s'ils l'ont mis au service de la supériorité de l'arbre sur le fils.

5. Pour la référence à MS5.40, se reporter à la page p. 569. On pourra aussi consulter la page p.466 pour le détail et l'analyse de ces voies de salut des arbres dans le chapitre SP158.

6. On notera d'ailleurs qu'au sein de la *Manusmṛti*, bien que les arbres soient désignés

11.2 La prégance du rite *śrāddha*

L'un des obstacles rencontrés par le rituel d'adoption d'un arbre est la fonction même attribuée au fils. Ce dernier est celui qui sauve la lignée des ancêtres, et cela, par la réalisation du rituel *śrāddha* :

Réduit à sa plus simple expression, le *śrāddha* consiste essentiellement en l'offrande aux Pitṛ d'eau (*tarpaṇa*) et de boulettes de nourriture (*piṇḍa*) dans le but de les rassasier (*trp-*) et de se les concilier. Cette nourriture destinée aux Pitṛ est, dans les faits, offerte à des brahmanes invités qui représentent les Pitṛ et consomment une partie de l'offrande.⁷

Ces offrandes ont lieu quotidiennement, mais aussi à des occasions particulières⁸. Elles permettent au défunt devenu « trépassé » (*preta*)⁹ après sa mort, d'atteindre et de conserver le statut de *pitṛ* « père ». Ce statut de *preta* est un état intermédiaire, sauf pour ceux qui n'ont pas de fils et n'ont pas reçu les rites convenables après leur mort. Ce sort attend aussi ceux qui n'ont pas rendu le culte aux ancêtres de leur vivant¹⁰. L'adoption de l'arbre vise à remplacer le fils en sauvant les pères des enfers. Ce faisant, l'adoptant n'a plus besoin ni d'avoir un fils, ni de réaliser le culte des ancêtres. Du point de vue de ceux qui prônent le culte des ancêtres, l'adoptant court donc le double risque de rester dans l'état de *preta*. Comment les œuvres présentant le rituel d'adoption parviennent-elles à concilier le remplacement du fils par l'arbre et l'obligation de rendre le culte aux ancêtres ?

au vers MS 1.49 comme faisant partie des renaissances pour fautes, ces derniers n'apparaissent nullement dans la liste donnée dans ce même texte (MS 12.51-80) qui détaille sous quelle créature renaît celui qui a commis telle ou telle faute. Sans doute l'emploi répété des arbres dans les rituels ne pouvait permettre d'imaginer ceux-ci comme la réincarnation de pécheurs antérieurs. Cette difficulté à concilier obscurité, état de conscience ou d'inconscience des plantes est d'ailleurs soulevée par REGNAUD, au sujet du statut des plantes dans l'émergence même de la théorie de la transmigration dans les *Upaniṣad* (voir REGNAUD (1878), p.546-547). Sur la nature des plantes et leur état ou non de conscience, on pourra consulter WEZLER (1987) et FRAMARIN (2014).

7. SAINDON (1998), p.51.

8. Pour un relevé des sources et une description des rites, consulter KĀṆE (1953), vol.4, p.334-515. Pour un panorama des différents *śrāddha*, voir SAINDON (1998), p.55-65.

9. SAINDON (1998), p.66, précise :

Le mot *preta* recouvre donc deux sens : il désigne le « trépassé » pour qui les rites doivent être accomplis et le « revenant » pour qui les rites n'ont pas été célébrés ou qui avait lui-même négligé les rites de son vivant.

10. Voir SURESHCANDRA (1940), p.24-25 : les sources de références citées à ce sujet sont *Garuḍapurāṇa* VII.28, 31 et suivants, IV.25 et suivants ; *Brahmapurāṇa* 220.65 et suivants. Plus loin, p.38, SURESHCANDRA (1940) mentionne l'existence de *Preta* aux gros ventres, qui sont ceux qui ont refusé les offrandes aux *Pitṛ* (*Garuḍapurāṇa* IV.34 ; *Agnipurāṇa* 51.17 et suivants ; *Brahmapurāṇa* 215.26 ; *Bhāgavatapurāṇa* VI.8.23 et suivants).

11.2.1 Le culte aux ancêtres, un rite pérenne : de la littérature juridique aux *purāṇa*

Selon KĀṆE, le culte des ancêtres est une pratique très ancienne et qui a perduré malgré l'apparition de la doctrine du *karma* et des renaissances¹¹. Plus récemment, SAYERS a montré comment le rite aux ancêtres pouvait être considéré comme le lieu de conciliation de deux sotériologies opposées : celle du ritualiste et celle du renonçant¹². Ce rite, faisant le compromis entre ces deux voies, devient un facteur de cohésion, qui explique peut-être sa pérennité. L'importance accordée à ces rites est attestée par la foisonnante littérature qui traite du rituel *śrāddha*, des textes juridiques en passant par les *gṛhyasūtra* jusqu'aux *purāṇa*. Ce sujet a même fait l'objet d'une compilation par Hemādri¹³, compilation qui a été le point de départ des nombreuses études sur ces rites¹⁴. Bien qu'ancienne, cette pratique ne semble jamais être tombée en désuétude et a contribué à renforcer l'injonction d'avoir un fils nécessaire sur le plan juridique et politique (héritage et passation de pouvoir), par une obligation rituelle¹⁵.

Le relevé des rites consacrés aux arbres dans les *purāṇa* a montré que les *purāṇa* qui n'en mentionnent aucun, accordent une place d'importance au rituel *śrāddha*¹⁶. Pour ces derniers, l'homme sans fils est condamné à l'état de *preta*¹⁷. Bien que ces *purāṇa* ne proposent pas de palliatif en cas d'absence de fils, la littérature juridique présente plusieurs moyens de ne pas aboutir à cette situation. En effet, en cas d'absence de fils héritier, le fils de la fille, c'est-à-dire un petit-fils né d'une fille et non d'un fils, peut endosser

11. KĀṆE (1953), vol.4, p.339 :

It appears that the worship of ancestors by means of *śrāddha* was a very ancient institution and that the doctrines of *punarjanma* and *karmavipāka* were comparatively later ones and that Hinduism being all embracing retained the institution of *śrāddhas* while adopting the doctrine of metempsychosis.

Sur la conciliation des rituels *śrāddha* et la théorie du *karman*, on pourra aussi consulter KRISHAN (1985).

12. Voir SAYERS (2013), p.100-108 et le même auteur dans OLIVELLE and DAVIS (2018), p.215-217.

13. Voir *Śrāddhakalpa, Pariśeṣakhaṇḍa, Caturvargacintāmaṇi* de Hemādri, édité par ŚIROMANI (1881).

14. Pour une revue des études sur les rites *śrāddha*, on pourra se reporter aux pages 13-18 de SAINDON (1998). Pour un panorama des différents rites portant le nom de *śrāddha*, on consultera les points II.B.4 et 5 de ce même ouvrage, p.55-65.

15. Pour un panorama des sources traitant de la nécessité d'avoir un fils, se reporter 4.3, p.121.

16. Les *purāṇa* ne mentionnant aucun rituel dédié aux arbres sont le *Brahmapurāṇa*, le *Brahmāṇḍapurāṇa*, le *Garuḍapurāṇa* (connu pour son *pretakalpa*), le *Kūrmapurāṇa*, le *Liṅgapurāṇa*, le *Mārkaṇḍeyapurāṇa*, le *Nāradaipurāṇa*, le *Vāmanapurāṇa* et le *Varāhapurāṇa* : voir 10.1.3, p.551.

17. Comme on l'apprend dans le dialogue entre le roi Babhruvāhana et le *preta* qu'il rencontre (Voir *Garuḍapurāṇa* VII.28 et suivants, cité par SURESHCANDRA (1940), p.38-39).

ce rôle (MS9.127) :

aputro 'nena vidhinā sutāṃ kurvīta putrikām |
yad apatyam bhaved asyāṃ tan mama syāt svadhākaram ||

Selon cette prescription, un homme sans fils pourra faire de sa fille une *putrikā* (c'est-à-dire une fille choisie pour assurer la descendance mâle de son père) ; que le fils né d'elle accomplisse pour moi les rites *svadhā*.

Le terme *svadhā* désigne à la fois l'offrande aux Mânes et l'invocation de bénédiction à prononcer lors de l'offrande¹⁸. La *Manusmṛti* traite l'absence de fils sous l'angle du culte aux ancêtres en premier lieu et n'évoquera les problèmes d'héritage qu'en second lieu (MS 9.130-134). Le vers MS 9.137 stipule qu'avec un fils, on obtient les mondes, avec un petit-fils l'immortalité et avec un arrière petit-fils le monde du soleil. L'égalité entre le fils de la fille et le petit-fils du point de vue de leur capacité à sauver le père des enfers et à offrir l'immortalité, est affirmée sans équivoque (MS9.139) :

pautradauhitrāyor loke viśeṣo nopapadyate |
dauhītro 'pi hy amutrainam saṃtārayati pautravat ||

En ce monde, il n'existe aucune différence entre le petit-fils et le fils né de sa fille ; par conséquent, ce dernier sauve celui (qui n'a pas de fils) de l'autre monde, de même que le fait un petit-fils.

Il existe donc un moyen de pérenniser le culte des ancêtres en cas d'absence de fils, si l'homme est père d'une fille¹⁹. Mais la *Manusmṛti* pense également à l'absence totale d'enfant, en proposant d'adopter un fils. Là encore, le problème est abordé sous l'angle de l'héritage matériel, mais aussi sous celui de l'obligation spirituelle. Le fils adopté doit rendre le culte aux ancêtres de son père adoptif, et non pas aux ancêtres de son père biologique (MS 9.142) :

gotrarikthe janayitur na hared dattrimaḥ kva cit |
gotrarikhānugaḥ piṇḍo vyapaiti dadataḥ svadhā ||

En ce qui concerne le [nom de] famille et l'héritage, il ne doit jamais être pris par le *datrima* (fils adopté) ; la boulette de nourriture *piṇḍa* suit le [nom de] famille et l'héritage, la *svadhā* disparaît pour celui qui donne [son fils en adoption].

18. Cette invocation est différente de celle pour l'offrande aux dieux *svāhā*, voir SURESHCANDRA (1940), p.63-65.

19. Cette pratique, bien qu'acceptée, a posé quelques problèmes aux auteurs écrivant sur le *Dharma*, comme le souligne DAVIS (dans OLIVELLE and DAVIS (2018), p.156-157). En effet, si la fille devient en quelque sorte légal d'un fils pour son père, l'homme qui l'épousera ne pourra obtenir d'elle ni un héritier, ni le remboursement de sa dette envers ses ancêtres : son fils devenant l'héritier du son grand-père maternel et célébrant pour ce dernier les rites *śrāddha*

Par l'adoption, on s'assure que le culte des ancêtres soit rendu²⁰. Ainsi l'obligation et la prégnance du rite *śrāddha* sont telles que tous les cas sont envisagés. On notera, d'ailleurs, que la majorité des *purāṇa* consultés évoque le rite *śrāddha*, voire y consacre des chapitres entiers²¹.

Parmi les cinq témoignages d'adoption, le NP† mentionne différentes classes de *Pitr̥*, description qui implique que ce texte devait mentionner comment satisfaire chacune d'elles²². Le PP décrit le matériel nécessaire et l'origine du rite, enjoignant de satisfaire les Mânes avant les dieux (PPI.9.68). Le MP, quant à lui, consacre cinq chapitres qui détaillent les procédures et les différents types de *śrāddha*. Le chapitre 83 du *Bhaviṣyapurāṇa*²³ décrit un vœu pour obtenir un fils, *putradāvṛata*, dont la réalisation consiste en la célébration particulière d'un *śrāddha*. À la fin de la célébration, le sacrifiant mange des graines en récitant un *mantra* dédié à Sūrya, qui lui accordera un fils. Même le SP, qui proclame la supériorité de l'arbre sur le fils et propose une nouvelle voie de salut, mentionne cette pratique²⁴. Cependant, on notera qu'il ne la détaille pas et ne l'évoque que pour encenser la valeur d'un autre acte, comme ici où l'étang Nīlakuṇḍa devient un lieu saint (SP69.61) :

asyāṃ snātvā nara yas tu pitṛṇ samtarpayīṣyati |
akṣayaṃ tad bhavet śrāddham aśvamedhaṃ ca vindati || 61||

L'homme qui après s'être baigné dans ces eaux, satisferait ses pères, son *śrāddha* serait éternel et il obtiendra [le bénéfice] d'un sacrifice *aśvamedha*.

ou plus loin, lorsque Śiva s'adresse à la rivière Nīścīrā pour la rendre sacrée (SP69.69) :

tvayi snātvā naraḥ kṣīpraṃ sarvapāpair vimucyate |
pitṛṇ samtarpayed yas tu śrāddham tasyākṣayaṃ bhavet || 69||

L'homme qui se baignerait dans tes eaux, sera immédiatement libéré de tous ses péchés, celui qui en satisferait ses pères, son *śrāddha* sera éternel.

Par conséquent, les références du SP aux rites *śrāddha* montrent que ces rites sont connus et reconnus par les auteurs et qu'ils n'en ignorent pas la

20. La transmission de l'héritage matériel envers le fils adopté n'est pas accepté par tous les textes de *smṛti*. Cependant, elle est largement reconnue, voir OLIVELLE and DAVIS (2018), p.167.

21. Voici une liste non exhaustive de passages traitant du rite *śrāddha* : *Agnipurāṇa* 115-117 ; *Bhaviṣyapurāṇa* 83 (voir vol.3 DAS (2009), p.191-195) ; *Brahmapurāṇa* 111-112 ; *Brahmāṇḍapurāṇa* II.2.9 et II.2.12-19 ; *Garuḍapurāṇa* 85-86 ; *Kūrmapurāṇa* II.20-22 ; *Līṅgapurāṇa* 2.31 ; *Mārkaṇḍeyapurāṇa* 32-33 ; *Matsyapurāṇa* 15-19 ; *Nandipurāṇa*† cité par Hemādri (voir SIROMANI (1881) p.45 et SURESHCANDRA (1940), p.31) ; *Naradapurāṇa* 28 ; *Padmapurāṇa* I.9 ; *Śivapurāṇa*, Umāsaṃhitā, 16.11-16 ; *Vāmanapurāṇa*, pas de chapitre mais de nombreuses mentions ; *Varāhapurāṇa* 187-190 ; *Vāyupurāṇa* II.10-21 ; *Viṣṇupurāṇa* III.13-16.

22. Cité par Hemādri, voir SIROMANI (1881) p.45 et SURESHCANDRA (1940), p.31.

23. Voir DAS (2009), vol.3, p.191-195.

24. Voir SP18.40, SP69.61, SP69.69, SP_{Bh}73.67, SP_{Bh}114.146, SP_{Bh}173.19.

pratique et la sacralité qu'ils recouvrent pour ceux qui les réalisent, mais aucune d'entre elles ne fait du SP un promoteur de ces rites²⁵.

Dès lors, sous l'écrasante majorité de *purāṇa* mentionnant les rituels aux ancêtres, il est difficile d'envisager que le fils puisse être remplacé par un arbre dans cette littérature. Pourtant, un certain nombre de textes parviennent à concilier *śrāddha* du fils et arbre-fils.

11.2.2 Une voie moyenne : l'arbre comme fils accomplissant le rituel *śrāddha*

Comme on l'a observé précédemment, certains textes en dehors des rituels d'adoption de l'arbre reconnaissent à l'arbre un statut non pas supérieur, mais égal au fils (Mbh 13.99.23-31 ; ŚP.UmāS.12 ; VahP54.19-32). Là encore, si les arbres sont des êtres pourvus d'obscurité, état résultant d'une existence antérieure fautive, il est difficile de concevoir cette égalité avec le fils.

Pourtant, cette identité de statut entre le fils et l'arbre repose, dans ces extraits, sur la capacité de l'arbre à rendre le culte aux ancêtres, devoir attribué au fils. Ainsi le *Mahābhārata* justifie l'affirmation que les arbres deviennent les fils de ceux qui les plantent (Mbh 13.99.27ab) et la déclaration que ces derniers sauvent la lignée des ancêtres (Mbh 13.99.26ab) en explicitant ce devoir accompli. Le bénéfice de la plantation d'arbre excède la réalisation de ce devoir, puisque les arbres satisfont aussi les dieux et d'autres êtres célestes (Mbh 13.99.27c-30b) :

paralokagataḥ svargaṃ lokāṃś cāpnoti so 'vyayān ||
puṣpaiḥ suragaṇān vṛkṣāḥ phalāś cāpi tathā pitṛn |
chāyayā cātithīṃś tāta pūjayanti mahīruhāḥ ||
kiṃnaroragarakṣāṃsi devagandharvamānavāḥ |
tathā ṛṣigaṇāś caiva saṃśrayanti mahīruhān ||
puṣpitāḥ phalavantaś ca tarpayantīha mānavān ||

Celui-ci (c'est-à-dire le planteur d'arbres), une fois dans l'autre monde, gagne le ciel et les mondes éternels. Les arbres, mon cher, satisfont les groupes de dieux de leurs fleurs, les ancêtres de leurs fruits, les hôtes de leur ombre. Les *Kimnara*, les *Uruga*, les *Rakṣasa*, mais aussi les dieux, les *Gandharva* et les Hommes, ainsi que l'ensemble des *ṛṣi*, font des arbres leurs refuges. Les arbres qui portent fruits et fleurs contentent les hommes ici bas.

Parce que l'arbre offre fruits, fleurs, ombre et refuge, il satisfait ancêtres, dieux et hôtes, qui représentent les trois dettes *nṛa-* de l'homme dans la

25. L'absence de promotion des rituels *śrāddha* entre en cohérence avec une possible obédience *pāśupata* du discours du SP et de ses auteurs.

société védique²⁶. Dans cet extrait, ce sont donc les fruits de l'arbre qui nourrissent les âmes des défunts et lui permettent de s'élever au rang de fils. De la même manière, le *Viṣṇudharmasūtra* justifie l'assertion que les arbres plantés deviennent des fils pour le planteur :

*vṛkṣāropayitur vṛkṣāḥ paraloke putrā bhavanti | vṛkṣapradasya vṛkṣāḥ prasūnair devān prīṇayanti | phalaiś cātithīn | chāyayābhyāgatān | deve varṣaty udakena pitṛn |*²⁷

Lorsqu'un homme plante des arbres, ceux-ci deviennent ses fils dans l'autre monde. Pour celui qui donne des arbres, ces arbres satisfont les dieux par leurs floraisons ; les hôtes de leurs fruits ; les passants de leur ombre ; les ancêtres de l'eau, lorsqu'il pleut grâce à dieu.

Cette fois, c'est grâce à l'eau tombant des feuilles que les ancêtres sont apaisés et que l'arbre accomplit le rôle du fils. Les œuvres affirmant l'égalité de l'arbre et du fils sans pour autant aller jusqu'à proposer l'adoption, admettent la capacité de l'arbre à sauver les ancêtres en réaffirmant la pratique du rituel *śrāddha*, ce que le SP omet complètement. Dans son témoignage (SP158-162), il n'est fait aucune mention de ce rite, alors que le chapitre PPI.28, autre témoignage du rite d'adoption de l'arbre, le mentionne très explicitement. Les *pāda* PPI.28.23ab affirment :

yacchanti ropakebhyas te sattīrthe tarpaṇādīkam |

Ces arbres (adoptés), à ceux qui les ont plantés, apportent le rite de satiété (*tarpaṇa*) etc... en un lieu saint.

Cette phrase est glosée en ces termes par Lakṣmīdhara :

sattīrthe tarpaṇādīkaṃ sattīrthe putrakṛtatarpaṇādījanyaṃ tṛp-tyādīphalaṃ ropakasya prayacchantīty arthaḥ

L'expression « *sattīrthe tarpaṇādīkaṃ* » signifie qu'ils apportent à celui qui les a plantés le fruit du rite de satiété *tarpaṇa* etc... produit par le rite de satiété *tarpaṇa* etc... accompli par le fils en un lieu saint.

La comparaison entre le devoir du fils d'accomplir le rituel *śrāddha* et les arbres est ici encore plus explicite, puisque le terme technique *tarpaṇa*-propre au rituel est utilisé. Lakṣmīdhara fait référence également à la pratique de ce dernier dans des lieux saints, pratique encensée dans nombre de *purāṇa* glorifiant le culte des ancêtres. Dès lors, le chapitre PPI.28 ne prône pas la supériorité de l'arbre sur le fils mais son identité avec lui par la réalisation du rite *śrāddha*.

26. Sur la dette aux ancêtres, on pourra consulter le développement à partir de la page p.126.

27. Le texte reporté ici est celui de sa citation par Lakṣmīdhara, voir BRICK (2015), KKT20.8-12, p.510-511.

La supériorité de l'arbre sur le fils est un fondement théorique difficile à accepter dans la société indienne et supprimer la réalisation du rituel *śrāddha* par le fils l'est encore plus. Deux voies sont proposées pour résoudre cette polémique dans les extraits du rituel d'adoption : la première - celle du SP - accepte une partie de la tradition, en modifie une autre pour justifier la complète supériorité des arbres sur le fils et occulte finalement le culte des ancêtres ; la seconde - celle du PP, du Mbh, du ŚP et du VahP - ne mentionnent pas l'état d'obscurité de l'arbre, mais lui attribuent un statut simplement identique au fils par sa capacité à réaliser le rite *śrāddha*.

11.3 Arbre et fertilité

Si les témoignages du rituel d'adoption de l'arbre sont pour la plupart destinés aux hommes, celui du SP, qui explique son fondement théorique et met en scène le rituel, propose une adoption en couple en deux temps : la femme procède à la cérémonie d'adoption, puis l'homme accomplit les rites de passage *saṃskāra* pour l'arbre-fils. Lors de la cérémonie, l'arbre devient le fils de la femme, relation pour le moins inhabituelle en contexte indien. En effet, la relation la plus représentée entre les femmes et les arbres, que ce soit dans la littérature ou l'iconographie, est celle d'une fertilisation mutuelle, soit plutôt une relation symbolique d'amants.

11.3.1 Le motif du *dohada* : la femme fertilise l'arbre

La littérature médicale et fictionnelle de l'Inde, ainsi que l'épigraphie, révèlent la forte prégnance des envies de la femme enceinte, envies que l'on désigne sous le terme *dohada*²⁸. Pour la bonne santé de l'enfant à venir, l'époux se doit de satisfaire toutes les envies de son épouse enceinte, envies provenant du deuxième cœur l'habitant, le fœtus²⁹.

28. Sur le motif du *dohada*, on pourra se reporter aux articles suivants : BLOOMFIELD (1920); PISHAROTI (1935); ROTH (1957); VOGEL (1927). Le vers 4 de l'inscription 32 sur plaque de cuivre de Rāmpāla datée du XI^{ème} siècle de notre ère donne un exemple de ce motif du *dohada* de la femme enceinte dans un contexte épigraphique (voir MAITY (1967), p.227) :

As the mother of this child, being desirous of seeing the disc of the rising moon on a New moon Day, through longing natural to a pregnant lady was pleased by (show of) a Golden moon, so the child was named Suvarṇacandra.

29. Les propos d'Aṣṭāvakra dans l'*Uttararāmacarita* (Acte I, après la strophe 10, STCHOUPAK (1935), p. 8) traduisent bien cette croyance dans le *dohada* de la femme enceinte:

Ceci encore la vénérable Arundhatī, les reines et Śāntā l'ont recommandé à maintes reprises : quelqu'envie que la reine manifeste pendant sa grossesse, elle doit être nécessairement et rapidement exaucée.

Ce motif des envies de la femme enceinte est également développé au début du chant III du *Raghuvamśa* de Kālidāsa.

Dans la littérature poétique, fictionnelle et théâtrale de l'Inde, mais aussi dans l'iconographie³⁰, ce même motif du *dohada* a été transféré à l'arbre sur le point de fleurir. Le *dohada* de l'arbre *aśoka* est devenu un ressort narratif convenu, largement utilisé dans de nombreuses pièces de théâtre : pour que l'arbre fleurisse, on doit célébrer la cérémonie de l'*aśokadohada*, au cours de laquelle une jeune fille frappe du pied gauche le tronc de l'arbre. En retour, la jeune fille qui aura contenté l'arbre et apaisé son *dohada*, obtiendra, elle aussi, l'apaisement, qui s'exprime le plus souvent par l'obtention de l'amour de l'être aimé³¹. La cristallisation de ce motif du *dohada* autour de l'arbre *aśoka* dans la littérature s'explique aisément par l'étymologie attribuée au nom de cet arbre, qui en fait l'arbre « sans chagrin ».

Les analyses contemporaines de ces œuvres pointent régulièrement le symbolisme inhérent à l'*aśoka*³² : en apaisant l'arbre sans chagrin, la jeune fille obtiendra à son tour la fin de ses tourments. La cérémonie de l'*aśokadohada* est d'ailleurs au centre du dénouement de plusieurs œuvres comme le *Mālavikāgnimitra* de Kālidāsa³³.

Appliquer le motif du *dohada* à l'arbre implique non seulement un état de conscience et de ressenti de ce dernier, mais aussi une relation de fertilisation entre l'arbre et la femme, voire une relation amoureuse. Ainsi, dans ce motif, l'arbre ne peut être dépourvu d'organes des sens, sinon il ne pourrait ressentir l'acte du coup de pied. Dans cette dynamique, les arbres, comme les femmes enceintes, ressentent des envies qui doivent être assouviées pour un dénouement heureux. L'arbre peut symboliser l'amant que la femme cherche à obtenir, comme cela est analysé dans l'intrigue du *Mālavikāgnimitra*³⁴ :

Car le terme *dohada* [...] désigne le désir de l'*aśoka* aussi bien que le rituel de floraison qu'il suscite. Rituel de fécondité qui célèbre symboliquement la renaissance qu'est le printemps et qui

30. Se reporter aux figures 14 (1^{er} siècle avant notre ère, Bharhut), 27 (1^{er} siècle de notre ère, Sanchi), 32 et 36 (II^{ème} siècle de notre ère, Kushan Mathura), 49 (VII^{ème} siècle, Cave 21, Ellora) dans l'ouvrage de RANDHAWA (1964) qui répertorie plusieurs femmes sous *aśoka*.

31. On ne citera pas ici toutes les occurrences de ce motif dans la littérature: quelques exemples significatifs sont cités par VIENNOT (1954), p.119-120, au nombre desquels on trouve le *Kathāsaritsāgara*, la *Karpūramañjarī* ou encore le *Mālavikāgnimitra*. Voir aussi ANDERSON (1993), p. 51-53 spécifiquement sur l'*aśokadohada*. On trouve la mention de la floraison de l'*aśoka* par le coup de pied d'une jeune fille dans les vers suivants : *Kumārasaṃbhava* 3.26, *Mālavikāgnimitra* 3.12, *Raghuvamśa* 8.62-63, *Ratnāvalī* 1.18.

32. Voir BANSAT-BOUDON et al. (2006), note 16 p.1317 et p.1344.

33. BANSAT-BOUDON et al. (2006), note 16 p.1317 du *Śakuntalā* de Kālidāsa, (en faisant référence à l'installation du roi sous un *aśoka*, acte VII entre la strophe 12 et 13), appellent ce jeu étymologique sur l'*aśoka*, un « jeu conventionnel sur *aśoka*, entendu comme un composé privatif : *a-śoka*, 'absence de chagrin' ». L'auteur de cette note ajoute : « De même que Sītā trouve refuge sous un *aśoka*, dans le jardin de son ravisseur, de même la mention de l'*aśoka* suggère ici que le temps est proche où Duṣyanta sera affranchi du chagrin ».

34. BANSAT-BOUDON et al. (2006), p.1344.

fait de l'*aśoka* le lieu paradoxal de l'absence de chagrin et du tourment d'amour. Or ce mal d'amour dont languit l'*aśoka* est la métaphore du désir du Roi, empêché d'êtreindre l'aimée qui se dérobe.

La jeune fille est, à son tour, vue comme l'amante nécessaire pour obtenir la floraison. Les vers de lamentations d'Aja, pleurant son épouse défunte révèlent cette relation de fertilisation unissant l'*aśoka* et celle qui l'a rendu fécond³⁵:

62. Et ces fleurs que va mettre au monde l'*aśoka* que tu fécondas, ces fleurs, ornement de ta chevelure, comment pourrais-je faire d'elles une guirlande pour ta tombe ?

63. Vois cet *aśoka* : il songe à tes pieds, avec leur anneau qui tinte car il a obtenu la faveur si rare de les toucher ; il verse des larmes de fleurs et te pleure, femme aux beaux membres.

Bien qu'il s'agisse d'un contexte poétique, ces vers offrent le témoignage des sentiments éprouvés par les arbres. Le motif du *dohada* en imposant à l'imaginaire indien non seulement la capacité des arbres à ressentir, mais aussi une relation de fertilisation entre la femme et l'arbre, empêche de concevoir l'arbre comme un fils dépourvu d'organes des sens.

Pourtant, le SP, qui confie la célébration de l'adoption à une femme, affirme l'absence d'organes des sens des arbres et propose une relation de filiation entre la femme et l'arbre et la met même en scène.

11.3.2 La transformation de l'*aśokadohada* dans le SP

Le récit de la célébration de l'adoption de l'arbre *aśoka* dans les chapitres SP158-162 est, à cet égard, particulièrement intéressant. En effet, les auteurs avaient déjà relaté la rencontre entre l'arbre et la déesse et son intention de demander l'autorisation de l'adopter à Śiva au chapitre SP_{Bh}112³⁶. Le récit

35. *Raghuvaṃśa*, VIII.62-63, RENO (1928), p.87.

36. L'édition de ce chapitre étant en cours, je fais référence à la numérotation des vers de l'édition de BHĀTTARĀI (1988). Le récit de cette rencontre est particulièrement intéressant du point de vue de l'histoire de la composition du SP. En effet, les versions de la recension S, A et R divergent largement dans le récit de cette rencontre, vue comme une charnière propice pour insérer du nouveau matériel. La version de la recension S, plus succincte, relate les faits en ces termes (SP_{Bh}112.94-95, 96cd, 97) :

tataḥ sā devadevī tu vicarantī mahāgirim |
apaśyad bālasūryābhaṃ bālāśokaṃ supuṣpītam ||
ātāmrāpallavaśataiḥ kṛtvāñjalim upasthitam |
taṃ dṛṣtvā giriajā devī parām prītim agān mune ||
eṣa me tanayaḥ ślāghyo bhavitā nandivardhanaḥ ||
bhagavatya āgate hy enam anujñātā svayambhuvā |
grahīṣyāmi priyaṃ putraṃ bālāśokaṃ pādapaṃ ||

Alors la divine déesse, tandis qu'elle se promenait sur la grande montagne, vit, tel le soleil à son lever, une pousse d'*aśoka* rougi de fleurs lui rendant

reprend au chapitre SP158, dans lequel Pārvatī, instruite de la liturgie de la cérémonie d'adoption de l'arbre, rappelle cette rencontre et sollicite de Śiva son aval pour adopter l'arbre *aśoka*³⁷ :

69. En ton absence, ô seigneur des dieux, alors que je me promenais sur la mont Mandara, je vis une tendre et charmante pousse d'*aśoka*. 70. J'ai pensé : ce jeune arbre pourrait être mon fils sans problème une fois Rudra de retour. 71. Ô Mahādeva, toi qui purifies les deux fois nés, du lait s'est mis à couler de mes deux seins par amour pour ce fils, lait qui est un flot de nectar et apporte le bonheur. 72. Puissè-je faire de cet arbre mon fils adoptif, si tu m'en accordes la permission, je suis ton obligée! 73. Étant donné que les dieux ne m'ont pas permis d'obtenir le fruit d'une descendance, que ce jeune arbre devienne, pour moi qui suis une femme sans fils, le fils adoptif qui m'apportera le bonheur, ô toi sans péché!

Ce discours de Pārvatī introduit le mythe de l'adoption de l'*aśoka* dans la cohésion narrative du SP en mentionnant son lien avec plusieurs strates du récit :

- **la strate immédiate ou interne du chapitre** : il rappelle les critères pour qu'une femme puisse adopter, critères énoncés juste avant - être sans fils et autorisée par son époux
- **la strate antérieure au chapitre** : il rappelle la rencontre précédemment narrée (SP_{Bh}112) et fait le lien entre ce chapitre et ce qui va ensuite être raconté. Le récit de la rencontre en SP_{Bh}112 apparaît telle une graine semée par les auteurs, qui va désormais éclore et se déployer dans les chapitres SP158-162
- **la strate profonde** : si la déesse a imaginé adopter un arbre, c'est parce qu'elle est dans l'impossibilité d'avoir un fils utérin. L'adop-

hommage par ses centaines de bourgeons rouges. Après avoir vu cet arbrisseau, la fille du mont, Devī, ressentit une immense joie, ô sage : « celui-ci sera pour moi un fils digne d'être loué, lui qui fait croître la joie. Une fois que le seigneur sera de retour, autorisée par Svayambhu, je prendrai comme cher fils cette tendre pousse d'*aśoka* ».

Les versions des recensions R et A ajoutent l'intervention de Śubhāvātī (recension A) ou Śubhāratī (recension R), une suivante de Pārvatī, qui lui décrit l'arbre. La déesse pense alors que cet arbre pourrait être son fils avec l'autorisation de Śiva (SP_{Bh}162.96ab, un vers non édité par BHĀTTARĀĪ et SP_{Bh}162.97ab) , puis elle ajoute (R correspondant plus ou moins à SP_{Bh}162.98) :

*mama cāyam aputrāya bhavitā pādapottamaḥ |
putraḥ putravatāṃ śreṣṭhaḥ putraśokavināśanaḥ ||*

Cet arbre, pour moi qui suis sans fils, sera un excellent fils, le meilleur fils, [capable de] détruire le chagrin causé par le fils pour ceux qui ont des fils.

37. Pour le texte sanskrit, se reporter à l'édition du chapitre SP158, A.1, p.678.

tion se trouve alors justifiée par l'épisode célèbre de l'interruption de l'union du dieu et de la déesse (SP72)³⁸.

Outre le renforcement de la cohésion narrative et la justification de l'adoption d'un arbre, le discours de Pārvatī insère le motif de la lactation spontanée : elle est digne de devenir la mère de cet arbre, puisqu'elle éprouve à son égard un véritable élan d'amour maternel. La seule vue de l'arbre a déclenché chez elle une lactation spontanée³⁹. Adopter cet arbre semble donc une évidence et la relation de fertilisation entre l'arbre et la femme disparaît complètement. La décision de Pārvatī découle de plusieurs facteurs :

- elle correspond aux critères décrits par Śiva lui-même
- elle est autorisée par son époux
- elle est digne d'adopter l'arbre puisqu'elle produit du lait à sa simple vue.

L'ensemble de ces facteurs annule l'impossibilité de voir l'arbre comme un fils. Le motif de la lactation spontanée, qui sert à légitimer le statut de mère de l'arbre au chapitre SP158, va être de nouveau mis en scène au chapitre SP162 (SP162.65) :

*tathārcayantyās taṃ vṛkṣaṃ candrahārāmṛtaprabham |
stanābhyāṃ kṣīram abhavat putrasnehābhisaṃgamāt || 65*

C'est ainsi que, tandis qu'elle honorait l'arbre, du lait à la splendeur semblable à l'*amṛta* déposée dans la coupe de la lune, jaillit de ses deux seins, en raison d'un élan d'amour maternel né de cette rencontre.

Cette fois, les auteurs n'usent pas de ce motif uniquement pour légitimer l'adoption d'un arbre, mais aussi pour modifier le motif de l'*aśokadhada*. En effet, la lactation spontanée de la déesse est immédiatement suivie d'une réaction de l'arbre (SP162.66) :

*umayā so 'rcito vṛkṣaḥ aśoko vanadīpakaḥ |
atīva śuśubhe tatra vasanta iva rūpavān ||*

L'arbre honoré par Umā, l'*aśoka*, ce flambeau de la forêt, se mit alors à rougeoier intensément, recouvrant sa beauté printanière.

Ainsi l'*aśoka*, qui n'est censé fleurir qu'au coup de pied d'une jeune femme, se met à s'épanouir par les flots de lait versés par la déesse. Cette réaction de l'arbre est en fait l'étape finale du schéma d'adoption par la lactation qui doit sceller le lien de maternité par l'allaitement de l'enfant. L'arbre ne pouvant téter la déesse, sa floraison symbolise l'acceptation de Pārvatī comme mère.

38. Pour les antécédents épiques de ce récit, on pourra se reporter à l'étude de STAIGER (2017).

39. Sur la lactation spontanée comme lien de filiation et affirmation de la maternité, voir le chapitre 4.1.3, p.111 et WATTELIER-BRICOUT (2017).

Les auteurs de SP ont ainsi croisé deux motifs traditionnels de la littérature narrative - l'adoption par lactation spontanée et l'*aśokadohada* - pour rendre le concept d'arbre-fils possible et légitimer l'adoption de l'arbre.

11.3.3 L'arbre à souhait ou comment obtenir un fils

Le motif du *dohada* dans lequel l'arbre est fertilisé par la femme et lui rend ses bonnes grâces par la réalisation de ses vœux les plus chers, évoque une autre croyance associée aux arbres : celle selon laquelle ils sont habités par des divinités qui réalisent les souhaits de celui qui les a propitiées correctement. Le *Mahābhārata* y fait allusion à plusieurs reprises. Dans les *pāda* Mbh 3.220.16cd, on apprend que les dryades habitant les arbres sont à honorer par ceux qui désirent obtenir un enfant :

vṛkṣeṣu jātās tā devyo namaskāryāḥ prajārthibhiḥ ||

Les déesses nées dans les arbres doivent être propitiées par ceux qui désirent une descendance.⁴⁰

Dans le vers Mbh 3.219.34, au milieu de la liste des saisisseurs (*graha*) d'enfants et mères terrifiantes accompagnant Skanda, est mentionnée une divinité résidant dans un arbre qui semble la seule propice. Il s'agit de la mère des arbres qui peut procurer des enfants au lieu de s'en saisir ou de se repaître de leurs chairs (*Mahābhārata* 3.219.34) :

pādapānāṃ ca yā mātā karañjanīlayā hi sā |
** varadā sā hi saumyā ca nityaṃ bhūtānukampinā⁴¹ * |*
karañje tāṃ namasyanti tasmāt putrārthino narāḥ ||

Celle qui est la mère des arbres a trouvé refuge dans l'arbre *karañja*, * elle est celle qui accorde des faveurs, douce et toujours compatissante envers les êtres *, pour cette raison, les hommes qui désirent des fils la propitient au pied d'un *karañja*.

Ce même arbre *karañja* est au centre d'un autre culte assurant la descendance de celui qui le rend (Mbh 13.125.38d*014.291-292)⁴² :

yas tu saṃvatsaraṃ pūrṇaṃ dadyād dīpaṃ karañjake |
suvarcalāmūlahastaḥ prajā tasya vivardhate ||

De celui qui offrirait une lampe durant une année pleine [au pied] d'un *karañja* en tenant dans la main une racine de *suvarcalā*, la descendance prospérerait.

De même, un autre récit, mêlant cette fois le motif du *dohada* et le concept d'arbre à souhait, relate comment deux femmes obtinrent chacune un fils en enlaçant l'une un *aśvattha* et l'autre un *udumbara*⁴³.

40. Ce texte est donné en note 1 p.352 par HOPKINS (1910),

41. Ce vers est considéré comme un ajout postérieur *Mahābhārata*3.219.034*1080-01.

42. Culte mentionné par HOPKINS (1910), p.352.

43. Mbh 3.215.23-30. HOPKINS (1910), p.351 et VIENNOT (1954), p.64 mentionnent, tous deux, cette histoire.

Ces témoignages rendent compte d'un culte rendu aux arbres dans l'espoir d'obtenir un enfant, qui inverse le processus de fertilisation du *dohada* et use du concept d'arbre à souhait. Le pouvoir fertilisant de l'arbre est déjà évoqué dans des rites magiques décrits dans la littérature védique⁴⁴, tandis que le concept d'arbre à souhait connaît de nombreuses occurrences dans la littérature et l'iconographie⁴⁵. Le *Kathāsaritsāgara* de Somadeva associe ces deux pouvoirs des arbres - arbre fécondant et arbre à souhait - dans l'histoire du roi Jimūtakeṭu : ce dernier possède un arbre à souhait grâce auquel il obtiendra un fils Jimūtavahāna. Ce fils sollicitera à son tour de l'arbre à souhait le bien-être de tous les êtres⁴⁶. L'association du pouvoir fertilisant de l'arbre et de sa capacité à réaliser des vœux fait de lui, non pas un fils, mais un moyen sûr de l'obtenir.

11.3.4 L'intégration de l'arbre à souhait dans le rite d'adoption

Parmi les témoignages du rituel d'adoption, certains ne sont pas étrangers à ces deux pouvoirs de l'arbre⁴⁷. En effet, par l'adoption, l'arbre se substitue au fils potentiellement obtenu en le propitiant. Le témoignage du

44. Une amulette d'*udumbara* assurera la fécondité d'un couple sans enfant (*Atharvaveda* XIX.31.1.11-12-13), tandis qu'un feu allumé de certaines espèces de bois fera naître un fils (*Kauśikasūtra* 35.8 et 35.10). Ces deux références sont données par VIENNOT (1954), p.64.

45. AGRAWALA (1943) propose un parallèle flagrant entre les objets obtenus de ces arbres représentés à Bharhut ou Sanchi et la liste de ces objets dans les témoignages littéraires : *Kumārasambhava* 8.71, 8.75, *Meghadūta* II.11 (cette référence semble correspondre à la strophe apocryphe X de l'édition des Belles-Lettres ASSIER DE POMPIGNAN (2007) p.42), *Rāmāyaṇa*, Kikṣindhā, 43-48 ou encore *Mahābhārata* 6.7.8 (AGRAWALA (1943), note 2 p.8). Cette concordance entre les témoignages écrits et sculptés révèle bien la prégnance de cette croyance. On pourra également citer un passage de l'acte IV de *Śakuntalā au signe de reconnaissance* (BANSAT-BOUDON et al. (2006), p.389) dans lequel les arbres fournissent tous les éléments nécessaires pour parer la jeune épousée :

« Pour Śakuntalā, notre vénérable père nous avait enjoint d'apporter des fleurs cueillies sur les arbres de la forêt. À ce moment,
 Signe heureux du destin, un arbre fit paraître
 Un vêtement de soie à la pâleur de la lune.
 D'un autre s'écoula, pour rougir son pied,
 La laque résineuse.
 D'autres offrirent des parures
 Aux mains de sylvestres déesses
 Qui jaillissent jusqu'au poignet,
 Rivalisant d'élan avec les jeunes feuilles. ».

46. Cette histoire est mentionnée par VIENNOT (1954) (*Kathāsaritsāgara*, chapitre XC cité p.81) et RANDHAWA (1964), p.10. On peut lire une traduction de cette histoire dans l'article de WORTHAM (1886), p.157-172.

47. Il n'est pas possible d'affirmer que toutes les œuvres traitant du rituel d'adoption mentionnent ces deux pouvoirs de l'arbre, pour la simple raison que le NP† est une œuvre perdue.

MP59-PPI.28 intègre la notion d'arbre à souhait dans le rite d'adoption puisque, par la cérémonie, on obtient tous ses désirs :

anena vidhinā yas tu kuryād vṛkṣotsavaṃ budhaḥ || PPI.28.18cd
*sarvān kāmān avāpnoti padaṃ cānantam aśnute | PPI.28.19ab*⁴⁸

L'homme sage qui célébrerait la fête de l'arbre en suivant cette prescription, obtiendrait tous ses désirs et atteindrait un état éternel.

Selon l'essence d'arbre choisie, on peut obtenir différents objets, y compris la prospérité de son clan :

aṅkolle kulavṛddhiḥ syāt khadire cāpy arogatā || PPI.28.27ab

Dans le cas [de l'adoption] d'un *aṅkolla*, il y aura la prospérité de la famille ; dans le cas [de l'adoption] d'un *khadira*, alors il y aura bonne santé.

C'est donc par le biais de l'essence de l'arbre à adopter que le témoignage MP59-PPI.28 intègre le concept d'arbre à souhait.

Le BhVP affirme lui aussi que le rite d'adoption de l'arbre permet d'obtenir tous les désirs⁴⁹. Pour ce faire, le rituel met en scène la décoration non seulement de l'arbre à adopter, mais aussi celle des arbres alentours. Ces derniers, par le *mantra* à réciter en fin de cérémonie, sont invités à jouer pleinement leur rôle d'arbres à souhait :

37. Que les arbres, qui sont les ornements des sommets [des montagnes]

Eux qui ont été consacrés dans les forêts comme celle du jardin céleste

Eux qui exaucent les vœux des Sura, des Hommes, des serpents et des Kinnara

Qu'ils détruisent chagrin et peine pour celui-ci grâce à ce [rite]!⁵⁰

Ce *mantra* encense ce rôle en invoquant les premiers arbres à souhait célestes, les *kalpavṛkṣa* du jardin Nandana. Ainsi le BhVP dédouble les pouvoirs at-

48. PPI.28.18cd-19ab correspond à MP59.17.

49. BhvP128.44 :

ya evaṃ kurute pārtha vṛkṣāṅgāṃ mahadūtsavam |
sarvakāmān avāpnoti iha loke paratra ca || 44

Celui qui célèbre ainsi la grande fête (*mahadūtsava*) des arbres, ô fils de Pṛtha, obtient tous ses désirs ici-bas et dans l'autre monde.

50. BhvP128.37 :

ye śākhinaḥ śikhariṅgāṃ śirasā vibhūṣā
ye nandanādiṣu vaneṣu kṛtapraṭiṣṭhāḥ |
ye kāmādāḥ suranaroraḡakinnarāṅgāṃ
te 'nena tasya duriṭārtiharā bhavantu || 37

tribués aux arbres en confiant celui de fertilisation à l'arbre adopté qui se substitue au fils et celui d'arbre à souhait aux arbres alentours.

Le SP en fait lui aussi mention en l'insérant dans la partie mythologique du chapitre SP162. En effet, avant d'entamer la cérémonie d'adoption de l'arbre, Śiva salue les dieux invités et, les prenant à témoin, accorde une faveur à l'*aśoka*:

À partir de ce jour, cet arbre sera en tout lieu associé au bonheur, il sera libéré de l'obscurité causée par la malédiction de Dakṣa, ô dieux, immortel, privé de vieillesse, dépourvu de toute peine, il sera couvert de fleurs de toutes sortes tels des ornements et possèdera des senteurs et des saveurs de toutes sortes, il sera celui qui accorde tous les désirs, un arbre à souhait, cela ne fait aucun doute, il sera celui qui est le plus intensément cher à Devī!⁵¹

Par cette faveur, l'*aśoka* recouvre sa qualité d'arbre à souhait : il est celui qui accorde tous les désirs (*sarvakāmapradaś*) et un arbre dont les fruits et les fleurs accordent des souhaits (*icchāpuṣpaphalas*)⁵². Cette qualité lui est d'ailleurs associée dans le motif du *dohada*, sa floraison étant le symbole de la fin du chagrin et de l'obtention des désirs de la jeune fille l'ayant touché du pied. La désignation de l'*aśoka* comme « celui qui est associé au bonheur » (*sukhasaṃyutaḥ*) est une sorte de glose jouant sur l'étymologie sémantique courante du mot *a-śoka* « sans chagrin », tout comme le composé *sarvaduḥkhavivarjitaḥ*, « dépourvu de toutes les souffrances ». Cette grâce de Śiva annonce le dénouement heureux du chapitre SP162 dans lequel la déesse se dira complètement apaisée (SP162.101 et 104-105), dénouement attendu dans le développement du motif de l'*aśokadohada*. Le concept de l'arbre à souhait est rappelé à bon escient dans le SP pour asseoir la transformation de l'*aśokadohada*, qui a lieu, non pas par un coup de pied, mais par une lactation spontanée (SP162.65-66)⁵³.

Ainsi, loin d'être rejeté ou ignoré, le concept d'arbre à souhait est pleinement inséré dans les témoignages d'adoption : il permet d'encenser les bénéfices de cette pratique, en conférant ce pouvoir à l'arbre adopté (MP59-PPI.28 et SP162.51) ou aux arbres qui l'entourent.

51. SP162.49-51 :

adyaprabhṛti vrkṣo 'yaṃ sarvataḥ sukhasaṃyutaḥ |
dakṣaśāpatamonmukto bhaviṣyati divaukaśaḥ || 49||
amaro jarayā tyaktaḥ sarvaduḥkhavivarjitaḥ |
sarvābharaṇapuṣpādhyāḥ sarvagandharasānvitaḥ|| 50||
sarvakāmapradaś caiva icchāpuṣpaphalas tathā |
bhaviṣyati na saṃdeho devyāś ca sudṛḍhaṃ priyaḥ || 51||

52. Sur les autres implication de cette grâce accordée à l'*aśoka*, se reporter au développement à partir de la page p.488.

53. Voir 11.3.2, p.579.

11.4 L'arbre comme substitut du fils : aux origines du mythe de l'adoption

Bien qu'introduire le rite d'adoption d'un arbre dans la société brahmanique rencontre de nombreux obstacles, le mythe d'adoption d'un arbre par une femme sans fils peut trouver, quant à lui, des précédents littéraires qui expliqueraient l'entreprise de transformation du motif de l'*aśokadohada* par une lactation dans le SP.

11.4.1 L'arbre, le fils des femmes ascétiques

En effet, dans la littérature sanskrite, un *topos* s'est développé dans lequel, suite à l'isolement de la pratique ascétique, les renonçants, et en particulier leurs épouses, adoptent les jeunes animaux mais aussi les plantes et arbres de la forêt comme s'ils étaient leurs enfants. Le vers de cette inscription du XI^{ème} siècle provenant de Deopārā (est du Bengale) en témoigne :

udgandhīnyājyadhūmair mṛgaśīśurasitākhinnavaikhānasastrī-
tanyakṣīrāṇi |

yenāsevyanta śeṣe bhavabhayāskandibhir mmaskarīndraiḥ pūrṇot-
saṅgāni gaṅgāpulīnāparisarāraṇyapūṇyaśramāṇi || 9

In his old age he took shelter in sacred hermitages, located in forests on the bank of the Ganges. These hermitages, fragrant with the smoke of sacrificial offerings, were packed up with renowned sages, fighting against the terrors of re-birth : here milk appeared in the breasts of hermit-wives, moved at the pitiful cries of young deer and the multitude of parrots grew familiar with the entire text of the Vedas.⁵⁴

Lorsque Śakuntalā quitte son ermitage pour se marier, un jeune faon, qu'elle a élevé comme son fils, refuse de la voir partir et s'accroche à ses pas, comme le remarque Kaśyapa :

Mon enfant, lui pour qui tu versais de l'huile de l'*īṅgudī*, guérissante de plaies, sur sa face blessée des herbes acérées, lui que tu élevas de poignées de millet, ce faon, dont tu faisais ton fils, ne quitte pas tes traces.⁵⁵

Cette familiarité avec les animaux sauvages se retrouve aussi dans le KS (5.15) où les daims se laissent approcher par Pārvatī, qui les a nourris. Les liens de Pārvatī ascétique avec ces jeunes animaux ont été également mis

54. MUKHERJI dans MAITY (1967), p. 246 et 251.

55. *Śakuntalā au signe de reconnaissance*, Acte IV, 14, BANSAT-BOUDON et al. (2006), p.392-393.

en scène en sculpture⁵⁶. Chez Bhavabhūti dans l'*Uttararāmacarita*, lorsque Rāma et Sītā retrouvent la forêt de leur exil, cette image du faon est remplacée par celle d'un paon⁵⁷. Elle est complétée par celle des arbres vus comme les enfants du couple en exil. Pour Rāma, c'est Sītā qui fit grandir un arbre *kadamba* (*Uttararāmacarita* III.20),

Ce *kadamba* où quelques fleurs sont écloses, c'est ma très chère
qui l'a fait grandir.⁵⁸

tandis que cette dernière se souvient des arbres de la forêt Pañcavatī comme étant leurs enfants (*Uttararāmacarita* III. entre 21 et 22) :

Voici bien ces témoins de notre multiple intimité, les sites boisés
de la Godāvārī... ces gazelles, ces oiseaux, ces arbres qui étaient
comme nos enfants.⁵⁹

Dans le *Raghuvamśa* de Kālidāsa, lorsque le sage Vālmīki recueille Sītā enceinte dans son ermitage, il s'adresse à elle en ces termes (*Raghuvamśa* XIV. 78) :

Tu feras croître en les arrosant les jeunes arbres de l'ermitage
- les jarres seront proportionnées à ta force - et tu sauras ainsi,
sans doute, avant même que ton enfant soit né, ce qu'est l'amour
de celle qui donne son lait.⁶⁰

L'arrosage des jeunes arbres y est clairement comparé à l'allaitement d'un enfant, comparaison facilitée par la désignation des seins comme *payodhara* « ceux qui portent le lait » proche du terme *payoghaṭa*⁶¹. Kālidāsa déploie plus avant cette comparaison dans le *Kumārasambhava* où il décrit les soins que Pārvatī prodigue aux arbres l'environnant lors de sa rude ascèse pour conquérir Śiva (KS5.14)⁶². La double interprétation dans ce vers du composé *ghaṭastanaprāsavaṇair* - les flots s'écoulent de ses seins qui sont comme des jarres ou les flots s'écoulent des jarres semblables à ses seins - renforce la filiation par lactation entre les arbres et celle qui les nourrit. Les arbres deviennent alors réellement des fils. Ce *topos* a certainement permis l'acceptation de l'adoption d'un arbre comme un fils.

56. Voir par exemple TRIVEDI (1981), p.38-40, 42 : niche *bhadra* au nord du temple n.22 à Naresar, panneau daté du VIII^{ème} siècle (plate III) ; image du temple de Bhuteshwara dans la vallée de Batesara (plate IV) ; image du temple n.19 de Naresar (plate VI).

57. Strophe 18 et 19, STCHOUPAK (1935), p.58-59.

58. Traduction de STCHOUPAK (1935), p.59.

59. Traduction de STCHOUPAK (1935), p.59.

60. Traduction de RENO (1928), p.165 :

payoghaṭair āśramabālavṛkṣān saṃvardhayantī svabalānurūpaiḥ |
asaṃśayaṃ prāk tanayopapatteḥ stanamdhayaprītim avāpsyasi tvam ||

61. L'utilisation ambiguë du composé *payodhara* fait déjà partie des phrases et comparaisons stéréotypées du poète Hāla et est ancrée de longue date dans la culture de l'Inde et de sa poésie. Voir LIENHARD and GONDA (1984), p.85.

62. Voir note 59, p.564.

11.4.2 Pārvatī, mère adoptive des arbres

D'ailleurs, ce vers de Kālidāsa, KS 5.14, peut être vu comme un témoignage de l'existence d'un mythe faisant des arbres les premiers nés de Pārvatī avant l'adoption de l'*aśoka* dans le SP. La maternité des arbres attribuée à Pārvatī est, en réalité, un tour poétique de Kālidāsa, qui vise à mettre en exergue l'application et l'assiduité que met en œuvre la déesse dans son ascèse pour obtenir Śiva, en comparant les soins réguliers et attentifs qu'elle prodigue aux arbres et dont résultent des fruits et les austérités pratiquées avec diligence et obstination qui ne sont pas encore récompensées (KS 5.60) :

Sur ces arbres qu'a elle-même plantés notre amie, eux les témoins de son ascèse, se peuvent voir des fruits. Mais son désir, qui cherche refuge en Celui qui a pour tiare la lune, ne paraît même pas prêt à germer.⁶³

L'ensemble du chant 5 semble développer cette métaphore de l'ascèse et de son fruit : elle germe dès le vers 6 pour s'épanouir complètement au dernier vers⁶⁴. Bien que métaphore de l'ascèse et son fruit, cette proximité des arbres et de Pārvatī a aussi été dépeinte dans des sculptures⁶⁵, comme celle du temple de Gadarmal datée du IX^{ème} où Pārvatī ascétique est représentée, non pas avec un lion et un daim, mais avec deux petits arbres *kadalī*⁶⁶ ou celle d'une niche de Deogarh Lalitpur (IX^{ème} siècle) où se tiennent également deux jeunes plantes de part et d'autre de la déesse⁶⁷.

63. KS 5.60 :

*drumeṣu sakhyā kṛtajanmasu svayaṃ phalaṃ tapaḥsākṣiṣu dṛṣṭam eṣu api |
na ca prarohābhīṃukho 'pi dṛśyate manoratho 'syāḥ śaśīmaulisamśrayaḥ ||*

64. KS 5.6 (POULTER (2011), p.76) :

*kadā cid āsannasakhīmukhena sā manorathajñāṃ pitaraṃ manasvinī |
ayācatāraṇyanivāsam ātmanaḥ phalodayāntāya tapaḥsamādhaye ||*

Il advint que la jeune fille à l'esprit déterminé sollicita de son père, informé de son vœu, par la bouche d'une amie proche, de séjourner en forêt pour y accomplir son ascèse jusqu'à ce que le fruit en soit porté.

KS 5.86 (POULTER (2011), p.90) :

*adyaprabhṛty avanatāṅgi tavāsmi dāsaḥ kṛtas tapobhir iti vādini candramau-
lau |
ahnāya sā niyamajaṃ klamam utsarja kleśaḥ phalena hi punar navatāṃ
vidhatte ||*

« Dès maintenant, ô toi au corps incliné, je suis ton esclave, acheté par tes ascèses. » Comme parlait ainsi Celui qui a pour tiare la lune, aussitôt elle oublia la fatigue née des austérités, par son fruit, l'épuisement procure renouvellement.

65. Sur les liens possible entre le SP et les représentations de Pārvatī ascétique, se reporter à 8.2.6, p.353.

66. Voir TRIVEDI (1981), p.46-47, plate XV.

67. Voir TRIVEDI (1981), p.48, plate XVI. Cet auteur, p.49-51, décrit deux autres images, une d'Antichak dans le Bihar datée du IX^{ème} siècle et une autre à Menal dans le Rajasthan

Une autre occurrence évoque l'adoption d'un arbre par Pārvatī, mais son récit n'entre pas dans la perspective métaphorique du KS. Elle se trouve, elle aussi, chez Kālidāsa, au chant 2 de son *Raghuvamśa*. Un lion sur le point de dévorer une vache et empêché de le faire par l'intervention de Dilīpa, raconte à ce dernier comment il est advenu à cet état de lion (*Raghuvamśa* II.36-38):

Tu vois devant toi cet arbre divin⁶⁸ : il fut adopté par le Dieu à l'étendard de taureau ; des jarres d'or de ses mamelles⁶⁹, la mère de Skanda répand un lait dont il connaît la saveur. Un jour, un éléphant sauvage, en y frottant ses tempes, arracha l'écorce de cet arbre ; la fille du mont en gémit, comme si les flèches des démons avaient dévoré le chef de l'armée divine. Depuis lors, il me faut effrayer les éléphants sauvages au sein de cette montagne : le Dieu porte-trident m'en a donné la charge et m'a changé en un lion qui se repaît des bêtes tombant sous ses crocs.⁷⁰

L'amour maternel que Pārvatī porte à cet arbre, le fait qu'elle soit la mère de Skanda et l'image de l'arrosage-allaitement sont trois idées communes aux deux extraits. La différence, ici, est qu'un seul arbre est adopté comme fils, que cette adoption est réalisée par le couple, comme dans le SP, et qu'elle est réellement considérée comme telle par l'expression *putrikṛta*. Cette occurrence pourrait donc aussi être considérée comme une des sources du mythe d'adoption de l'arbre par Pārvatī. D'ailleurs, bien que l'image des éléphants se frottant aux arbres soit aussi un *topos*, il est possible que les auteurs ré-écrivant le texte du chapitre SP162 dans les manuscrits R et A fassent appel à cette référence : en effet, au vers SP162.112_{RA}-2, la déesse s'adressant à son *aśoka* souhaite que ce dernier soit protégé des « [méfaits] des chevaux

(plate XVIII), dans lesquelles les arbres de part et d'autre de la déesse possèdent de larges feuilles suggérant qu'il s'agit d'arbres *kadalī*. Sur la question de la représentation de Pārvatī Tapasvinī, on pourra se reporter également à 8.2.6, p.353.

68. RENOÜ traduit *devadāru* comme un composé « arbre divin », alors que ce terme est plus souvent traduit par le nom d'une espèce d'arbre, le *deodara*. Cette traduction a l'avantage de ne pas restreindre l'adoption à une seule essence possible.

69. La traduction de FAUCHE (1865) choisit la deuxième interprétation du composé :

Tu vois devant tes yeux ce pin devadarou : il fut adopté pour fils par celui, sur les drapeaux duquel est peint le taureau, ce Dieu, à qui la mère de Skanda fit connaître la saveur du lait distillé de ses mamelles, semblables à des jarres d'or.

70. Traduction de RENOÜ (1928), p.16-17. *Raghuvamśa* II.36-38 :

amuṃ puraḥ paśyasi devadāruṃ putrikṛto'sau vṛṣabhadhvajena |
yo hemakumbhastananiḥsṛtānāṃ skandasya mātuh payasāṃ rasajñāḥ || 36
kaṇḍūyamānena kaṣaṃ kadācid vanyadvipenonmathitā tvag asya |
athainam adres tanayā śūsoca senānyam ālādham ivāsurāstraiḥ || 37
tadā prabhṛty eva vanadvipānāṃ trāsārtham asminn aham adikukṣau |
vṛyāpāritāḥ śūlabhṛtā vidhāya siṃhatvam aṅkāgatasattvavṛtti || 38

et des éléphants, de ceux qui couvent leurs œufs et des oiseaux » ⁷¹.

Un troisième extrait d'une œuvre de Kālidāsa mentionne aussi la pratique de l'adoption d'un arbre par une femme, la strophe 72 du *Meghadūta*:

Au Nord des palais de Dhanapati, tu apercevras notre demeure,
de loin reconnaissable à son portail, gracieux comme l'arc d'Indra ;
tout auprès, élevé par ma bien-aimée, un jeune *mandāra*,
son fils adoptif, penche ses grappes de fleurs à la portée de la main ⁷²

Cette fois, la mère adoptive est la bien-aimée du Yakṣa qui confie au nuage son message d'amour. Considérer ce témoignage comme source du mythe d'adoption est moins probant, puisque Pārvatī en est exclue et que les *Yakṣa* sont censés avoir pour demeure les arbres. De fait, imaginer une *yakṣī* mère d'un arbre peut s'entendre aisément. Il n'en reste pas moins que ce troisième extrait atteste la forte présence de l'adoption de l'arbre dans les œuvres de Kālidāsa, dont l'une (KS) suggère une affiliation par lactation métaphorique des arbres du lieu d'ascèse de la déesse, tandis que l'autre (*Raghuvamśa*) propose l'adoption d'un unique arbre par le couple Śiva et Pārvatī. Cette dernière est plus proche du mythe d'adoption de l'arbre narré dans le SP.

Ainsi bien qu'adopter un arbre puisse apparaître comme une pratique curieuse, le mythe d'adoption de l'arbre par la déesse jouit, lui, d'un antécédent de renom, les œuvres du poète Kālidāsa, dont la diffusion et la portée sur l'ensemble du monde indien furent significatives.

Conclusion

Plusieurs éléments ont permis de comprendre la faible représentation du rituel d'adoption de l'arbre dans la littérature purāṇique. En effet, ce rituel dans sa version la plus justifiée, celle du SP, repose sur un fondement théorique assez problématique, la supériorité des arbres sur le fils. Or, comme on l'a vu, cela va à l'encontre de plusieurs croyances : d'une part, les arbres sont pourvus de *tamas*, état résultant de fautes commises dans leurs vies antérieures et ils ressentent joie et peine ; d'autre part, seul le fils peut sauver les pères des enfers, notamment grâce à la célébration des rites *śrāddha*. Loin d'être ignorées, ces croyances sont intégrées ou contournées par les témoignages d'adoption. L'arbre est, par exemple, accepté comme égal du fils, puisqu'il peut offrir le *tarpaṇa* et l'offrande *bali* par ses fleurs, ses fruits et la rosée déposée dans ses feuilles assurant ainsi l'équivalent des rites *śrāddha*.

L'adoption de l'arbre implique de concevoir l'arbre comme un fils, ce qui est, pour le moins, une relation inhabituelle. En effet, que ce soit dans l'*aśokadhada* ou le motif de la *śālabhañjikā*, la relation entre l'arbre et la

71. Voir Traduction B.2, p.742.

72. Traduction de ASSIER DE POMPIGNAN, ASSIER DE POMPIGNAN (2007), p.26.

femme est celle d'une fertilisation mutuelle, tandis que le concept d'arbre à souhait confère un statut divin à l'arbre. Dans ces conceptions, l'arbre offre ses bonnes grâces à l'homme ou la femme qui le propitie. Là encore, ces propriétés fertilisantes ou bienfaitrices de l'arbre ont été prises en compte dans les témoignages d'adoption de l'arbre de diverses manières.

Enfin, seul le *topos* des soins attentifs accordés par les femmes ascétiques aux êtres peuplant la forêt légitime l'arbre comme un substitut du fils. C'est d'ailleurs l'ascèse de Pārvatī avant son mariage qui pourrait être à l'origine du mythe de l'adoption des arbres comme fils premiers-nés de la déesse et être à la source de représentations de deux arbres de part et d'autre de Pārvatī Tapasvinī. Dès lors, le mythe semble précéder le rite, ou du moins, lui donne un substrat fertile et propice pour pouvoir se diffuser et être accepté dans l'orthodoxie brahmanique.

Pour autant, cette atypie exige du rituel de respecter au maximum la liturgie brahmanique pour pouvoir être réalisé et relayé par la littérature écrite par ces derniers.

Chapitre 12

Adopter l'adoption de l'arbre ?

La faible représentation du rituel d'adoption de l'arbre a précédemment été expliquée par le caractère polémique de l'affirmation de la supériorité de l'arbre sur le fils. Cela étant, cette affirmation bien qu'atypique n'a pas empêché les auteurs des compilations médiévales de mentionner l'adoption de l'arbre comme étant une pratique dharmique. Par conséquent, comment ce rituel a-t-il pu être considéré comme un acte pieux, alors qu'il remet en cause l'un des fondements mêmes de l'orthodoxie brahmanique et que le rituel *śrāddha* semble en pleine expansion dans les *purāṇa*? Comment et pourquoi a-t-il été diffusé par des brahmanes, auteur de *purāṇa*, puis par les compilateurs ? Comment ont-ils adopté l'adoption de l'arbre ?

À l'évidence, la conformité au brahmanisme de ce rite doit être cherchée ailleurs que dans son fondement théorique et se trouve peut-être dans sa liturgie. Pour le savoir, il convient d'analyser la liturgie de chacune des cérémonies d'adoption à la lumière de celle de la cérémonie standard d'adoption d'un fils. Ce rituel est, en outre, catégorisé comme un don et inclus dans les chapitres consacrés aux dons des compilations médiévales : il doit alors aussi répondre au cadre théorique du don établi par les compilateurs eux-mêmes.

Une fois la part de conformité de la liturgie de chacune des cérémonies d'adoption de l'arbre déterminée et la part de respect au déroulement d'un don fixée, il sera possible d'évaluer les écarts ou divergences au dogme et d'essayer de comprendre en quoi ceux-ci participent ou non à la réception du rituel comme acte pieux. L'analyse menée sur chacune des étapes du rituel¹ sera aussi l'occasion de percevoir les spécificités de chacun des témoignages d'adoption de l'arbre.

1. Ce travail d'analyse a été rendu possible par une collecte méthodique des informations. Voir le questionnaire de la base de données, Annexe L.3 p.844.

12.1 Un rituel selon l'orthopraxie

Étant donné que le rituel d'adoption de l'arbre propose d'adopter un arbre comme un fils et qu'il figure dans les compilations sur le don, sa liturgie peut être analysée de deux manières : la première en la comparant à celle de l'adoption d'un fils et la seconde en évaluant sa conformité avec le cadre théorique du don.

12.1.1 Conformité avec l'adoption d'un fils ?

La liturgie orthodoxe d'adoption

Pour évaluer la part de conformité du rite d'adoption de l'arbre avec celle de l'adoption d'un fils, il faut, dans un premier temps, établir quelles sont les normes qui régissent l'adoption et quelles sont les sources qui définissent ces normes. KĀṆE en donne les contours en décrivant la cérémonie du *Baudhāyana Gṛhyasūtra Śeṣasūtra* II.6.4-9, qu'il considère comme le plus ancien témoignage de la cérémonie d'adoption². Le matériel qui doit être fourni ou payé par celui qui veut adopter consiste en :

- deux vêtements,
- une paire de boucles d'oreille,
- un anneau,
- un officiant *ācārya* connaissant parfaitement les Veda,
- une botte d'herbe *kuśa*,
- un fagot de combustibles.

La cérémonie se déroule, ensuite, de la façon suivante. Les parents proches sont invités et la personne faisant autorité dans la région doit être informée de la cérémonie. Une fois les personnes invitées assemblées au domicile de l'adoptant, ce dernier nourrit les brahmanes, puis leur fait prononcer la bénédiction du jour propice *puṇyāha* à l'aide d'une formule et effectue la *homa*. Il s'adresse, ensuite, au père biologique de l'enfant et lui demande de donner son fils par une phrase cérémoniale. Ce dernier accepte aussi selon une sentence figée³. L'adoptant recouvre alors le fils adopté avec les deux vêtements préparés et le pare des boucles d'oreilles et de l'anneau. Il prépare, ensuite, le feu à l'aide du fagot et y verse des oblations de boulettes de riz *piṇḍa* et du beurre clarifié avec les *mantra* qui conviennent. Puis, il paie l'officiant par une *dakṣinā* et lui offre les vêtements dont il avait recouvert le

2. KĀṆE (1946), p.688. Sur l'ensemble de la cérémonie, consulter KĀṆE (1946), p.687-689. Pour une description de la cérémonie dans *Vasiṣṭha Dharmasūtra* 15.1-10, voir OLIVELLE (1999), p.288.

3. On notera que ce dialogue cérémonial se retrouve dans le motif de l'adoption par lactation qui, même s'il est toujours mythologique ou fictionnel, reprend cette procédure d'échange d'accord des deux parties, voir WATTELIER-BRICOUT (2017).

fil, les boucles d'oreille et l'anneau. KĀṆE (1946), p.689, présente également la version de la cérémonie de Śaunaka, quelque peu plus récente que la précédente. Dans cette version, la cérémonie est un peu plus complexe et les *mantra* différents, mais la procédure ne diverge pas. On retiendra, ici, qu'il y est précisé que l'adoptant doit jeûner la veille de l'adoption. Ces deux cérémonies requièrent également la célébration d'un *dattahoma*, mais celui-ci peut être reporté ou effectué par quelqu'un d'autre si le donateur ou le donataire est une femme ou un *śūdra*⁴.

Dès lors, les deux cérémonies décrites s'accordent sur les étapes et le matériel essentiels et peuvent être considérées comme la cérémonie standard d'adoption⁵. Celle-ci comprend les phases suivantes :

Phase 1 : préparation (jeûne, autorisation et invitation)

Phase 2 : intervention des brahmanes (repas et bénédiction)

Phase 3 : dialogue rituel entre le père biologique et l'adoptant

Phase 4 : actions symboliques envers le fils marquant son transfert de famille (vêtements, boucles d'oreilles et offrandes de *piṇḍa*)

Phase 5 : paiement des officiants

Parmi les cinq témoignages du rituel d'adoption, seuls trois d'entre eux – BhVP128, MP59-PPI.28⁶, SP158-162⁷ – détaillent de façon conséquente la liturgie de la cérémonie. En effet, MP154 ne relate que le mythe où une pousse d'*aśoka* est élevée maternellement par Pārvatī, sans préciser de rituel pour adopter un arbre, tandis que NP†, par sa brièveté, atteste uniquement l'existence d'un rite défini selon des règles et incluant la présence du feu⁸. Il est donc possible d'analyser trois cérémonies d'adoption de l'arbre à la lumière de ce cadre théorique de la cérémonie d'adoption d'un fils. Les tableaux 12.1 (p.614) et 12.2 (p.597) reprennent les cinq phases de la cérémonie standard et reportent, pour chacune d'entre elles, les références des textes.

4. Voir KĀṆE (1946), p.687 et son appendice pour le texte sur le *dattahoma* de Śaunaka p.1011.

5. KĀṆE donne deux autres références *Vyavahāramayūkha* et *Dharmasindhu*, dans lesquelles les cérémonies sont beaucoup plus développées, mais il s'agit d'œuvres écrites bien après les cinq témoignages d'adoption, puisqu'elles datent respectivement de 1615-1645 et 1790 (KĀṆE (1946) p.XIX-XX).

6. Sur le fait de considérer MP59 et PPI.28 comme un seul texte, voir p.556 et suivantes. Il ne faut pas oublier que l'*Agnipurāṇa* (AgP70) donne aussi une version abrégée de MP59-PPI.28, voir p.548. La cérémonie décrite a donc été diffusée dans trois œuvres différentes.

7. Le témoignage du SP est en quelque sorte double, puisque le chapitre SP158 comprend un exposé théorique de la prescription et que les vers SP158.68 à SP162.113 mettent en scène l'adoption de l'*aśoka* par Pārvatī. La conformité de la prescription avec le dogme *pāsupata* a été étudiée au point 8.7.3, p.468. Dans le SP, l'adoption n'entre pas dans la catégorie du don puisque les arbres sont sans famille. Cependant, étant donné que la cérémonie d'adoption de l'arbre a été citée dans cette catégorie par les compilateurs, elle sera étudiée comme telle ici.

8. Voir KKT21.61, BRICK (2015), p.258 et 534, et KKT20.19, BRICK (2015), p.242 et 511.

Confrontation des cérémonies d'adoption de l'arbre à celle de l'adoption d'un fils

Phase 1 : préparation

Parmi les trois cérémonies, la phase de préparation est complète dans le SP. Le jeûne est prescrit au vers SP158.45 et effectué par la déesse au vers SP162.39. Bien que la partie prescriptive du chapitre SP158 ne précise pas l'obligation de prévenir la personne faisant autorité dans la région, Pārvatī fait néanmoins référence à l'obligation pour la femme qui veut adopter d'en demander l'autorisation à son époux, ce qu'elle fait, d'ailleurs, en sollicitant l'accord de Śiva, qui peut être vu ici sous le double statut d'époux et de dieu suprême faisant office de personne d'autorité. Quant à la présence d'invités, la prescription précise que des *vipra* doivent être invités (SP158.57), ce qui sera chose faite au vers SP162.1⁹. Cette phase de préparation est partiellement conforme dans le témoignage du BhVP : proches et parents sont invités ; la veille, seul l'arbre est apprêté, tandis qu'il n'est fait aucune référence à une personne d'autorité. Cette phase est, en revanche, complètement absente des chapitres MP59-PPI.28.

Phase 2 : intervention des brahmanes

Pour la phase 2, les trois cérémonies mentionnent le fait de nourrir les brahmanes et d'avoir recours à un officiant connaissant parfaitement les Veda. Cependant, seul le SP respecte l'ordre de la cérémonie de l'adoption en nourrissant les brahmanes et leur faisant prononcer le *puṇyāha* avant de passer à la phase 3 (SP158.60)¹⁰. L'extrait du BhVP mentionne l'importance du choix d'un jour propice sans faire mention spécifiquement du *puṇyāha*. Le choix du moment propice dans la cérémonie issue de MP59-PPI.28 suit les règles de celui pour la consécration d'un puits ou d'un étang, à savoir qu'il doit être choisi par les *vipra* (MP58.5). La réalisation du *homa* a lieu dans le BhVP et le MP-PP, mais pas dans le SP. Comme dit précédemment, celui-ci est facultatif et peut être reporté si l'adoptant est un *śūdra* ou une femme. Or la cérémonie est réalisée par des hommes pour BhVP et MP-PP, alors qu'il s'agit d'une femme dans SP158-162¹¹. Cette omission du *homa* dans les chapitres SP158-162 ne peut donc pas être considérée comme un écart ou un manquement vis-à-vis de la cérémonie orthodoxe d'adoption.

Phase 3 : dialogue rituel d'échange

En ce qui concerne l'échange verbal entre le père biologique et l'adoptant, il est complètement omis dans les chapitres MP59-PPI.28. Le BhVP propose une réelle demande de l'adoptant au vers BhVP128.37. Ce dernier s'adresse directement aux arbres alentours qui ont été parés de la même façon que

9. L'invitation de ces *vipra* est narrée dans les chapitres SP_{Bh}159-161.

10. Sur la différence entre le vers SP158.60 et sa réalisation mythologique, voir p.479.

11. Voir note 4, p.594. Pour un brahmane orthodoxe, l'absence du *homa* dans le SP s'expliquera par le fait que l'adoptant est une femme. Dans une vision pāsupata du rituel, cette absence de rituel au feu n'est que le reflet des exigences doctrinales des PS.

l'arbre qui sera adopté¹². Étant donné que l'adoptant s'adresse à des arbres honorés en tant qu'arbres à souhait, sa demande a valeur performative et n'attend pas de réponse. Les arbres alentours jouent donc le rôle de père biologique dans cette adoption.

Dans le cas du SP, la demande de l'adoptante est exprimée à deux reprises (SP158.62 et SP162.69) : à chaque fois, elle adresse sa requête en utilisant un vocatif singulier *bhagavan* face à l'assemblée de brahmanes invités, puis un vocatif pluriel posant la question du destinataire. Cette difficulté est résolue par une lecture *pāsupata* du rituel : la demande d'adoption est adressée à Śiva, le dispensateur de grâce, puis aux *vīpra* qui sont les représentants de Śiva sur terre et partagent son identité¹³. Ce sont les brahmanes qui répondent à sa demande et autorisent la femme à prendre l'arbre pour fils. Dès lors, on peut considérer que ces derniers font office de représentants légaux pour consentir à l'adoption. Ainsi dans une lecture orthodoxe du rituel *pāsupata* d'adoption, la prescription d'adoption du SP se présente, ici encore, comme le témoignage ayant une procédure complète avec un réel dialogue d'échange.

Phase 4 : actions symboliques marquant le transfert

La quatrième phase implique l'enfant à adopter. Le père adoptif doit le couvrir de vêtements, lui mettre les boucles d'oreilles et un anneau : par ces gestes, il le fait sien et prend en charge son entretien et la réalisation des *samskāra* à venir. L'offrande de boulettes *piṇḍa* et de beurre clarifié symbolise, quant à elle, le transfert de la dette des ancêtres du père biologique au père adoptant. Les trois cérémonies mettent en scène la décoration de l'arbre à adopter, en le couvrant notamment de vêtements (blancs dans le SP, rouges dans le BhVP). Les boucles d'oreilles et l'anneau ne sont pas des objets clairement spécifiés, mais il est possible de considérer que les rubans, bannières et guirlandes en tiennent lieu (BhVP128.23 ; MP59-PPI.28.5 ; SP158.59 et SP162.58). La mention du percement des oreilles *karṇavedha* (BhVP128.35 et MP59-PPI.28.6) peut aussi y faire référence. Les trois cérémonies comportent une offrande de beurre clarifié et de boulettes *bali* (et non de *piṇḍa*). Le SP ne mentionne pas de sacrifice au feu, mais est le seul à mentionner l'emploi d'herbe sacrificielle *darbha*¹⁴. Les substantifs *darbha* et *kuśa* sont deux noms synonymes pour désigner une même herbe¹⁵. KĀṆE indique que l'herbe *kuśa* fait partie du matériel nécessaire au déroulement de la cérémonie d'adoption, mais sa description ne précise pas le moment de son usage. Dans le SP, l'herbe servira de couche pour la nuit de jeûne.

Bien que tous les détails de cette phase n'apparaissent pas dans les trois cérémonies, ces dernières mettent en scène les deux événements clés, à savoir la prise de possession du fils et l'offrande.

12. Pour le texte sanskrit et sa traduction, se reporter note 50, p.584.

13. Sur ce problème textuel et sa résolution, voir note 407, p.476.

14. Sur l'emploi de cette herbe, on pourra se reporter à la note 412, p.479.

15. Voir KĀṆE (1941a), p.657.

Cadre de la cérémonie d'adoption	BhVP	MP59-PPI.28	SP158-162
PHASE 4			
Couvrir le fils d'une paire de vêtements	128.23 : vêtements rouges	vers 8	162.62 : vêtements blancs
Boucles d'oreilles	(128.35 <i>karṇavedhana</i>)	(vers 6 <i>karṇavedhana</i>)	(158.59 <i>bhūṣaṇa</i>) (162.57 <i>alaṃkāra</i>)
Anneau	non	non	non
Gerbe d'herbe <i>kuśa</i>	non	non	158.57 162.40 <i>darbha</i>
Combustibles <i>palāśa</i>	128.28 (feu pris à témoin)	vers 15 <i>palāśa</i>	absence de sacrifice au feu
Oblations dans le feu de <i>piṇḍa</i> et de beurre clarifié	128.28-29 : offrandes <i>bali</i> 128.39 : beurre	vers 9 offrandes <i>bali</i>	162.64 : offrandes <i>bali</i> 162.61 : beurre fondu
PHASE 5			
<i>Dakṣiṇā</i> (honoraires) payés aux brahmanes	128.41	vers 15	non (162.77 _{RA} .15 : <i>bhājanāni</i>)
Cadeaux à l'officiant	128.30cd-31 : or et vêtements 128.41 : une vache	vers 4 : or et vêtements vers 14 : des vaches	162.67 : <i>yathepsitam</i> 162.67 _{RA} : <i>godhana</i> (162.77 _R .8 : <i>candravastraiḥ</i>)

TAB. 12.2 – Adéquation entre la cérémonie d'adoption d'un fils et celle d'un arbre - partie 2

Phase 5 : paiement des officiants

Pour cette dernière partie du rituel qui consiste à payer les brahmanes ayant effectué la cérémonie par une *dakṣiṇā* et une série de cadeaux, le SP s'écarte radicalement des deux autres témoignages. En effet, celui-ci encense

le don de nourriture fait aux brahmanes comme étant la meilleure offrande (SP158.48-56). Il s'agit même dans le chapitre SP158 de la seule rétribution faite aux brahmanes. Ainsi pour Lakṣmīdhara et Madanasīṃha qui ne citent que le chapitre SP158, le rituel ne comporte pas d'autres rétributions qu'un don de nourriture. En revanche, pour Hemādri qui cite le vers SP162.67, le paiement d'honoraires ou cadeaux peut être sous-entendu par l'expression *yathepsitam* « ce qui est souhaité ». La leçon de Hemādri comporte d'ailleurs une variante intéressante, puisque cette expression floue est remplacée par des vaches et de l'or (*gāḥ svarṇam eva ca*), tandis que les recensions RA ont également une variante similaire *godhanam eva ca* « un troupeau de vaches ». Cette position radicale du SP vis-à-vis des honoraires coïncide parfaitement à l'attribution d'une obédience pāsupata du rituel.

Si l'on considère les réécritures dans le chapitre SP162, on constate que l'absence d'honoraires de la prescription dans le chapitre SP158 a été contrebalancée par des ajouts conséquents dans la partie mythologique. En effet, les recensions R et A du SP présentent des passages supplémentaires, qui, justement, changent cette dernière phase de la cérémonie. Les auteurs de ces réécritures insèrent, au milieu de la danse finale, une mise en scène du festin à offrir aux brahmanes. Dans ce récit, les brahmanes sont oints, purifiés et servis par les *pramatha* en personne, qui leur cèdent leurs sièges. En SP162.77_R.8, des vêtements brillants sont donnés aux brahmanes (comme cela doit être le cas dans la cérémonie d'adoption d'un fils), tandis qu'en SP162.77_{RA}.15, les dieux en personne offrent aux brahmanes des plateaux d'or, d'argent et de cristal de roche. Ces vers ajoutent, en outre, le dernier élément manquant pour que la cérémonie du SP soit parfaitement orthodoxe, le don de vêtements. Ainsi, si la recension S proposait un rituel facile à réaliser et accessible, les éléments ajoutés dans les recensions RA peuvent suggérer une rétribution pécuniaire et en bétail des brahmanes. Alors que le don de nourriture aux brahmanes avait été encensé au chapitre SP158 et qu'ils avaient déjà été nommés « dieux de la terre » (SP158.63c), la réécriture du SP pousse plus avant cette divinisation par la mise en scène d'un banquet où les brahmanes sont servis par des êtres divins et sont, de nouveau, désignés comme « dieux de la terre »¹⁶. Bien qu'absent de la prescription,

16. Selon HAZRA, cette divinisation des brahmanes est un phénomène qui a commencé dès la période post-védique et qui est allé en s'amplifiant dans les *purāṇa*. Voir HAZRA (1975), p.258-259 :

It is to be noted that though in the later Vedic period claim had already begun to be made for the divinity of Brāhmins, it is in the Purāṇas that we notice a remarkably vigorous attempt made in this direction ; and the later Purāṇa the greater to claim to their divinity, so much so that they are raised at times even higher than the gods and their worship is preached in highly extravagant language

Les réécritures des recensions RA permettent donc de saisir ce phénomène au plus près de son évolution. Dans une lecture pāsupata du SP, la divinisation des brahmanes et leur supériorité sur les dieux vont de soi : tout *siddhayogin* acquiert l'identité avec Śiva, qui

le paiement des officiants peut être envisagé tout d’abord dans l’expression indéfinie du vers SP162.67 « ce qui est souhaité », puis de façon plus détaillée dans les réécritures des recensions RA. Bien que, de prime abord, ces ajouts semblent aller à l’encontre de la doctrine pāsupata qui rejette le don, ils peuvent être vus comme des aménagements assurant la survie de la classe sacerdotale. En effet, le troupeau de vaches, dont la traite peut fournir du lait, peut être considéré comme un complément du don de nourriture. Selon le respect du commandement de l’absence de violence, un ascète ne peut être impliqué ni dans la fabrication, ni dans le désir d’obtenir un vêtement. Étant donné que le port d’une pièce de vêtement est autorisé dans les PS et leur PABh, leur don à des *vipra* est envisageable au même titre que le don de nourriture. Quant aux plateaux d’or, d’argent et de cristaux, ils désignent peut-être la matière dont ils sont faits et non ce qu’ils contiennent. En ce cas, leur don vise à offrir également un élément central à la vie de l’ascète pāsupata : un élément de vaisselle pour l’aumône¹⁷. Pour les ajouts constatés ici, une plus vaste étude des réécritures permettra de déterminer l’obédience de leurs auteurs. Plusieurs scénarios sont envisageables : soit les auteurs des réécritures sont d’une autre obédience, peut-être plus proche de l’orthodoxie brahmanique, ou proche d’un autre courant plus favorable au don, soit ils sont d’obédience pāsupata. Dans ce dernier cas, la rétribution aux brahmanes peut être interprétée soit comme une réponse à la poursuite d’une vie après l’initiation d’une classe sacerdotale en accord avec les fondements de la doctrine, soit comme une inflexion de la doctrine visant à asseoir une certaine richesse à la classe sacerdotale.

En ce qui concerne les deux autres témoignages, le BhVP et le MP-PP, ils sont conformes à la cérémonie standard, puisque tous deux offrent, entre autres, une *dakṣinā*, des vêtements et de l’or aux brahmanes. Le don d’une ou de vaches est un point commun qu’ils ne partagent qu’avec les recensions RA du SP.

La structure et la procédure des trois cérémonies de l’adoption de l’arbre s’éclairent par la comparaison avec celle de l’adoption d’un fils. La cérémonie proposée par le SP est celle qui respecte le plus scrupuleusement la cérémonie standard : le SP est le seul à proposer une phase de préparation qui suit le protocole de celle de l’adoption, à savoir la pratique d’un jeûne la veille par l’adoptant et la sollicitation d’une personne d’autorité (Śiva). Il est le seul qui respecte l’ordre de procédure en énonçant le *punṣyāha* une fois les brahmanes nourris. Dans cette phase, il omet le *homa*, mais à juste titre : selon l’orthopraxie brahmanique, cela est justifié parce que l’adoptant est une femme, tandis que, selon le courant pāsupata, cette absence correspond au rejet du sacrifice au feu. Dans le SP, le dialogue rituel entre père biolo-

est lui-même supérieur aux dieux.

17. Voir le *sūtra* PS5.15.

gique et adoptant est mis en place entre les brahmanes qui légitiment l'acte d'adoption et la femme, alors que celui-ci n'est qu'à une voie - la demande à valeur performative de l'adoptant s'adressant aux arbres alentours - dans le BhVP et qu'il est omis dans le MP-PP. On trouve, dans les trois cérémonies, les deux éléments essentiels de la phase de transfert du fils de sa famille d'origine vers son nouveau foyer, à savoir le port de vêtements et des offrandes. Pour cette phase, le SP ne mentionne pas de sacrifice au feu, mais recourt à l'utilisation de la fumée d'encens (SP162.81-83). Enfin, malgré cette grande conformité avec le rituel d'adoption d'un fils, la cérémonie du SP est la seule à n'offrir ni *dakṣiṇā*, ni or, ni vêtements aux brahmanes, mais à les rétribuer uniquement par un don de nourriture. L'attribution d'une obédience *pāsupata* à ce rituel justifie pleinement cette rétribution. À l'issue de cette comparaison, on constate que les trois cérémonies proposées suivent de manière plus ou moins stricte celle de l'adoption d'un fils : la plus conforme à l'orthopraxie étant celle du SP avec la seule *dakṣiṇā* omise, puis celle du BhVP, et enfin, celle du MP59-PPI.28 qui abandonne la phase de préparation et occulte le dialogue rituel. Dès lors, la prescription du SP, alors que certains de ses aspects ne sont justifiables qu'en lui attribuant une obédience *pāsupata*, propose la cérémonie qui se conforme le plus au déroulement d'une cérémonie d'adoption de l'orthopraxie brahmanique. Cette conformité du rite à l'orthopraxie pourrait s'expliquer par l'injonction du courant *pāsupata* donnée à ses aspirants de cacher leurs vœux et observances. Ainsi, hormis le fils à adopter, l'intégralité du déroulement de la cérémonie paraît, pour un spectateur, un rite orthodoxe. Cette apparence peut légitimer la diffusion de ce rituel dans la littérature purāṇique.

12.1.2 Conformité avec la procédure du don ?

L'adoption : un don particulier

Les compilateurs ont estimé que les témoignages d'adoption de l'arbre qu'ils citaient entraient dans la catégorie du don. Par conséquent, cela signifie que les cérémonies proposées devaient correspondre au cadre cérémonial du don. Lakṣmīdhara, compilateur du XII^{ème} siècle, qui suit sur ce point Vasiṣṭha (XV.1-5), considère l'adoption comme un don pleinement autorisé¹⁸. En tant que don particulier, l'adoption implique le même cadre cérémonial qu'une donation, cadre qui a pu être dégagé par les auteurs de *Dharmānibandha* grâce à leur travail de compilation. Les six éléments propre à la réalisation correcte d'un don sont les suivants¹⁹ :

- un donateur (dans le cas d'une adoption : l'homme qui donne son fils),
- un donataire (l'homme qui adopte l'enfant),

18. Donner un fils en adoption est interdit pour un homme qui n'aurait qu'un fils, ou une femme qui le ferait sans autorisation de son époux, voir AIYANGAR (1941), p.89.

19. AIYANGAR (1941), p.76.

- un état d'esprit pur et dévoué du donateur et du donataire,
- un objet à donner (l'enfant),
- un lieu et un temps pour effectuer la transaction.

À cela s'ajoutent deux actions nécessaires pour rendre le don complet : le renoncement au droit de propriété par le versement d'eau au sol par le donateur²⁰ et l'acceptation du don par le donataire (*pratigraha*)²¹. On pourrait considérer que ces deux actions rendant le don effectif semblent déjà plus ou moins présentes dans la cérémonie d'adoption d'un fils par le dialogue entre père biologique et adoptant. DAVIS indique qu'en réalité, ces deux actions sont réalisées dans le *dattahoma*²².

Une fois ce cadre théorique de la cérémonie du don défini, il est désormais possible de le lire dans les trois cérémonies d'adoption de l'arbre pour évaluer si celles-ci lui sont conformes. Pour cela, j'ai reporté dans le tableau 12.3 (p.602) les six éléments constitutifs d'un don effectif et leurs représentants dans les trois cérémonies.

Cadre théorique du don dans les cérémonies d'adoption de l'arbre

La question du donateur

Évidemment le point le plus problématique dans les trois cérémonies est la représentation du donateur. En effet, le fils à adopter étant un arbre, il est difficile de déterminer qui est le donateur de l'arbre. Le problème est résolu assez facilement dans le SP, puisque les arbres y sont définis comme orphelins (SP158.41). Selon les exigences doctrinales *pāsupata*, les choses de la nature doit être prise aux yeux de tous afin que cela ne soit pas considéré comme un vol²³. Cependant, dans une lecture orthodoxe du rituel, la transaction est rendue légitime, lorsque le donataire sollicite des brahmanes procédant à la cérémonie leur accord. Leur réponse a valeur performative et fait de l'arbre le fils de l'adoptante (SP158.63 et SP162.70). Cet accord des brahmanes est doublé de celui de Śiva, en tant qu'époux de l'adoptante²⁴ et en tant que personne d'autorité. Dès lors, bien que ne pouvant être un don

20. À ce sujet, voir BRICK (2015), note 100 p.57. Il y précise que ce renoncement est spécifié chez les trois compilateurs suivants : Lakṣmīdhara, Ballālasena et Hemādri.

21. Cela repose sur l'idée que pour que le don soit complet, il doit être accepté par celui qui le reçoit. En effet, comme accepter un don peut entraîner du démérite pour celui qui le reçoit, le don doit être accepté pour être effectif (voir AIYANGAR (1941), p.79-82). Cette idée d'acceptation semble avoir été beaucoup discutée par les auteurs de *dharmanibandha* et les législateurs. Sur cette discussion, voir, par exemple, l'article de ROCHER (1976).

22. Voir DAVIS dans OLIVELLE and DAVIS (2018), p.158.

23. Sur ce point, voir le commentaire de Kauṇḍinya du *sūtra* PS1.10, SASTRI (1940) lignes 3-4 p.24.

24. KĀṆE (1946), p.663 précise qu'une femme ne peut ni donner, ni recevoir un fils en adoption sans l'accord de son époux (*Vasiṣṭha Dharmasūtra* 15.1.9). Selon DAVIS, il est préférable qu'un homme sans fils adopte avant sa mort, mais si jamais il meurt sans fils, sa femme peut adopter pour lui un fils (OLIVELLE and DAVIS (2018), note 31 p.161.).

Cadre théorique du don	BhVP	MP59-PPI.28	SP158-162
Donateur	128.37 arbres alentours	non	(158.61) (les brahmanes)
Donataire	128.36 un homme	vers 11 un homme	158.45 une femme
État pur et dévoué des deux	128.36 adoptant pur baigné 128.26-27 onction des arbres alentours	vers 12 bain purificateur	158.45
Objet à donner	128.19-20 choix de l'arbre	vers 5 plusieurs arbres	un arbre
Lieu déterminé	128.21 purification du lieu	vers 9	158.58 162.4
Temps déterminé	128.22 déterminé par les <i>vīpra</i> conforme aux constellations 2 jours	(vers 5 jour propice) vers 16 durée de 4 jours	158.45-46 2 jours
Renoncement au droit de propriété	128.33	vers 5 arrosage par le sacrifiant	(158.71 et 162.65 : Lactation spontanée)
Acceptation du don	128.38 prononcé par l'adoptant	non	162.101-102

TAB. 12.3 – Cadre théorique du don dans les rituels d'adoption de l'arbre

puisque l'arbre n'appartient à personne, la procédure semble respecter le cadre théorique du don sur ce point. La question du donateur est également envisagée dans le BhVP (128.37) : ce sont les arbres alentours qui jouent ce rôle²⁵. En revanche, le donateur est absent dans le témoignage MP59-PPI.28, dont la cérémonie ne peut donc être considérée comme un don à part entière et qui est, d'ailleurs, considéré comme une consécration par Hemādri.

L'adoptant

Sur ce point, on observe que le SP fait encore figure d'exception, puisque c'est une femme qui procède à l'adoption. Les deux autres cérémonies sont, elles, destinées à des hommes²⁶. Comme on l'a vu antérieurement²⁷, il est possible que le mythe ait précédé le rite, ce qui expliquerait que le SP choisisse ce mythe pour proposer une adoption réalisée par une femme. L'adoption y est envisagée comme un acte du couple, puisque l'homme effectuera tous les *samskāra* pour l'arbre comme s'il s'agissait d'un vrai fils (SP158.40), sans doute une fois l'adoption proclamée. Bien que l'adoption de l'arbre dans les témoignages du NP† et des chapitres MP59-PPI.28 soit réservée à un homme, les témoignages du mythe d'adoption de l'*aśoka* par Pārvatī dans les chapitres SP158-162 et le chapitre MP154, ainsi que la présence de la mère adoptive au vers BhVP128.32 suggèrent que cette pratique ait pu être conçue comme ouverte aux deux sexes.

L'état d'esprit des deux partis

L'une des conditions importantes pour rendre un don valide est que le donateur fasse son don en dehors de tout motif mondain ou personnel²⁸ et que celui qui le reçoit soit une personne vertueuse²⁹.

Le rôle du donateur dans le SP est endossé par les brahmanes, dont l'état de pureté est décrit avec emphase dans les vers SP158.48-56³⁰. Par ce rôle de substitut du père biologique, ils se présentent comme des donateurs non

25. À ce sujet, voir p.595.

26. voir Tableau. 10.2, p.565.

27. Voir 11.4.2, p.588.

28. BRICK (2015), p.35 :

As I have discussed, the very definition of *dāna* necessitates that a donor give without mundane motives. To act otherwise is to nullify a gift's unseen rewards, and these constitute the goal of gifting within the Dharmaśāstric theory. Thus, the literature prohibits one from giving *dāna* to repay debts, curry favor, or the like.

29. Sur la figure du donataire, on pourra se reporter BRICK (2015), p.43-50. Bien que la littérature *dānanibandha* encense majoritairement les brahmanes comme les plus dignes à recevoir des dons, BRICK note qu'il existe des dons destinés à d'autres personnes et montre bien que la valeur essentielle du donataire est sa vertu.

30. Ces vers peuvent être lus de deux manières selon l'obédience du lecteur. J'ai montré plus haut que, dans une lecture pāśupata du rituel, les brahmanes dont il est question appartiennent à la classe sacerdotale pāśupata. Voir p.471.

intéressés. Dans le BhVP, ce sont les arbres alentours qui cèdent l'arbre en adoption. Ces derniers sont aux vers BhVP128.26-27ab oints et ornés. Dans leur statut d'arbres à souhait, leur don est sans attente de retour. Dans le chapitre MP59-PPI.28, il y a absence de donateur, tout comme il y avait absence de dialogue d'échange³¹.

Dans les trois cérémonies, le donataire se prépare à recevoir le don en se purifiant et en se rendant digne de le recevoir : le SP prescrit un jeûne et des vêtements neufs, tandis que l'extrait du BhVP et les chapitres MP59-PPI.28 préconisent un bain et des vêtements neufs.

Objet à donner

Dans le SP et le BhVP, un seul arbre est donné, alors que dans le MP59-PPI.28, un nombre indéfini d'arbres est donné. En considérant les chapitres MP59 et PPI.28 comme un texte unique, on peut supposer que les différentes essences d'arbres sur lesquels on portera des vêtements et dont on percera les feuilles, seront adoptés et produiront les effets décrits en PPI.28.24-31. L'absence de donateur et de dialogue d'échange ainsi que la pluralité des arbres acquis par le sacrificiant dans les chapitres MP59-PPI.28 donnent à cette cérémonie un tour bien différent des deux autres. D'ailleurs, cette dernière n'a pas été comprise comme une cérémonie d'adoption par Hemādri et Madanasimha, le premier citant MP59 dissocié de PPI.28.22-32 comme une cérémonie de consécration et le second ne citant que PPI.28.22-32 comme un témoignage d'adoption.

Lieu et temps définis

Le lieu est obligatoirement celui où se trouve l'arbre. La prescription du SP ne définit pas d'action particulière pour purifier le lieu. Dans le BhVP, on dispose des cruches dans les quatre directions (BhVP128.24-25) et on offre ensuite des offrandes aux Bhūta et aux gardiens du monde en les jetant dans les quatre directions, de sorte que l'espace et ses gardiens soient propitiés. Dans les chapitres MP59-PPI.28, des cruches sont disposées au pied des arbres et on propitie par des offrandes les gardiens du monde et Vanaspati, le seigneur de la forêt.

Bien qu'aucune date ne soit spécifiée pour adopter un arbre, les trois cérémonies rappellent que le moment doit être propice³². Le caractère favorable du jour d'adoption est, dans les trois cas, défini par les brahmanes. Les cérémonies du SP et du BhVP se préparent, toutes deux, la veille et se déroulent à l'aube : elles ont donc une durée courte. Celle décrite dans les chapitres MP59-PPI.28 ne contient pas de préparatifs la veille, mais est d'une durée beaucoup plus longue, puisqu'elle s'étend sur quatre jours.

31. Voir TAB. 12.1, p.614 et p.595.

32. Sur le temps propice pour faire un don, voir BRICK (2015), p.53-55.

Renoncement au droit de propriété

Cet acte est essentiel dans une cérémonie de don : il se traduit par le consentement du donateur et consiste à verser de l'eau sur le sol. Dans le SP, cet acte semble absent, mais bien que les brahmanes fassent office de donateurs dans la cérémonie, les arbres sont dits orphelins, sans famille : ils n'appartiennent donc à personne. Dès lors, même si l'acte de renoncement de propriété n'est pas présent dans la cérémonie, son absence est légitime.

Dans le BhVP et les chapitres MP59-PPI28, ce renoncement n'est pas réalisé de façon explicite, mais il est possible de voir dans l'arrosage de l'arbre une mise en scène du versement de l'eau. L'arrosage est prescrit et appartient au déroulement de la cérémonie. Il peut être interprété comme un acte de renoncement au droit de propriété même s'il n'est pas présenté comme tel.

Acceptation du don

L'acceptation du don, qui fait partie du dialogue rituel de la cérémonie d'adoption, est prononcée dans le SP et le BhVP, mais est absente de la cérémonie des chapitres MP59-PPI.28.

Ces deux derniers éléments, renoncement et acceptation, n'ont pas à figurer réellement dans la description de la cérémonie, puisqu'ils seront réalisés lors du *dattahoma*³³. Hormis le rituel prescrit dans le SP, les deux autres témoignages proposent la réalisation d'un *homa* (BhVP128.31-33 et MP59-PPI.28.10 et 15).

En appliquant le cadre théorique du don aux trois cérémonies d'adoption, on observe très nettement que celles du SP et du BhVP reprennent les six éléments constitutifs du don, mais que celle des chapitres MP59-PPI.28 en éliminant le donateur, en multipliant les arbres et en omettant l'acceptation du don, ne peut être définie comme une cérémonie de don. Ce constat rejoint le précédent et explique, en partie, la raison pour laquelle considérer le témoignage des chapitres MP59-PPI.28 comme une cérémonie d'adoption est problématique. Parmi les trois cérémonies, celle du SP apparaît comme la plus orthodoxe en suivant la procédure d'adoption d'un fils et celle de la célébration d'un don en bonne et due forme.

12.2 Un rituel polymorphe : une adoption, un don et plus encore...

Analyser les trois cérémonies au travers du cadre théorique du don et par le prisme de la procédure d'adoption d'un fils, a permis d'établir que ce rituel recouvre les formes orthodoxes et attendues d'une adoption, en pointant parmi les témoignages les écarts, contournements ou remplacements

33. Sur ce point, se reporter à 22, p.601.

effectués pour s’y conformer. Cela étant, cette analyse ne rend pas compte des éléments qui sortent de ce cadre et des ajouts insérés dans ces rituels, ce qu’a révélé le relevé systématique des informations dans une base de données.

Grâce à celle-ci, des ajouts communs aux trois cérémonies ou particuliers à l’une ou l’autre ont pu être dégagés. Ils sont reportés dans le tableau TAB.12.4 (p.608). Certains semblent être des détails à la portée peu significative : par exemple, le fait que dans les trois cérémonies, on décore l’arbre de bannières ou de guirlandes, qu’on lui applique des onguents ou que le sacrifiant porte des vêtements blancs. D’autres, en revanche, demandent à être expliqués et peuvent paraître significatifs ou révélateurs d’une certaine portée.

12.2.1 Les *saṃskāra* : un ajout commun qui légitime l’adoption de l’arbre

C’est le cas d’un des ajouts que partagent les trois cérémonies : la mention de la célébration d’un ou des *saṃskāra* pour l’arbre comme s’il s’agissait d’un vrai fils. Dans le SP, la célébration est déléguée à l’époux de l’adoptante et à un moment postérieur à la cérémonie d’adoption. Dans le BhVP, tous les *saṃskāra* sont réalisés pendant l’adoption par l’officiant (et non le père adoptif). Dans les chapitres MP59-PPI.28, seul le *karmaṇavedha* est pratiqué lors de la cérémonie par le sacrifiant, rappelant les boucles d’oreilles à offrir lors de l’adoption.

Prescrire la célébration des *saṃskāra* pour l’arbre est loin d’être un détail anodin. En effet, par celle-ci, l’arbre devient approprié, en ce sens qu’il est alors digne de prendre la place d’un fils. Comme le rappelle MICHAELS³⁴, la cérémonie du *saṃskāra* a essentiellement pour but de rendre quelqu’un ou quelque chose approprié, conforme. Ainsi réaliser les *saṃskāra* dans la cérémonie ou postérieurement à celle-ci permet d’établir l’arbre dans son statut de fils. Il est religieusement et socialement reconnu comme fils. Rendre l’arbre approprié par la réalisation des *saṃskāra* est aussi la fonction que l’on peut attribuer à cet ajout dans l’interprétation pāsupata du rituel proposé dans le SP³⁵.

34. Voir MICHAELS dans OLIVELLE and DAVIS (2018) p.439 :

For, as Brian K. Smith (*Reflections on Resemblance, Ritual, and Religion*, 1989 : 86) has emphasized, with the *saṃskāras* someone or something is made suitable, appropriate, or fit (*yogyā*) for a holy purpose, for example, as a sacrificial offering.

MICHAELS cite également la définition donnée par GONDA :

Jan Gonda (*Vedic Ritual : The Non-Solemn Rites*, 1980 : 364) defined *saṃskāra* as ‘composing, making perfect, preparing properly and correctly with a view to a definite purpose’.

35. Voir p.490.

À cette entreprise de légitimation de l'adoption de l'arbre, peut s'ajouter la présence des *mantra*. En effet, grâce à eux et à la référence à la tradition védique³⁶, la cérémonie d'adoption apparaît des plus orthodoxes.

12.2.2 Le *vr̥kṣotsava* : la fête de l'arbre

Un autre ajout commun aux trois cérémonies est l'association au rituel d'une fête en l'honneur de l'arbre. Cette fête (*utsava*) ne recouvre pas les mêmes aspects dans les trois cérémonies.

Le *vr̥kṣotsava* du SP : une mise en scène de l'apaisement de la déesse selon les règles dramatiques du *Nāṭyaśāstra* et selon les exigences dogmatiques des PS

La fête (*utsava*) n'appartient pas à la partie prescriptive du SP, mais elle est mise en scène à deux reprises dans le chapitre SP162, d'abord la veille de l'adoption de l'*aśoka* par une danse de Śiva, puis après la cérémonie d'adoption. Les premières festivités sont commencées à l'initiative de Śiva. À la tombée de la nuit avec l'apparition anthropomorphique du crépuscule *saṃdhyā* sous l'apparence d'une femme, Śiva semble procéder au rituel du même nom *saṃdhyā* : il se purifie par des ablutions, s'assoit et récite la parole suprême³⁷. Il entame ensuite une danse, suivi de la déesse, Nandin et l'ensemble des invités. Cette danse crépusculaire n'est pas sans évoquer la danse cosmique représentée dans les sculptures de Śiva Naṭarāja. Il semble que, dans le SP, cette danse soit perçue comme partie intégrante du rituel *saṃdhyā*. En effet, Śiva considère son observance accomplie lorsque la lune s'est levée (SP162.37) et c'est seulement à ce moment là qu'il cessera de danser (SP162.38). Ainsi le début de la fête précède l'adoption et comprend la célébration du crépuscule par le rite *saṃdhyā* et une danse à laquelle participe l'ensemble des invités. Cette danse peut se justifier en considérant les PS et leur PABh comme l'hypotexte du SP : elle marque alors l'avènement d'un nouvel âge, dans lequel, grâce à l'adoption, la déesse devient véritablement l'épouse de Śiva et est en union permanente avec lui³⁸.

Cette fête crépusculaire fait également la transition vers le dénouement heureux du désir de maternité de la déesse. La musique accompagnera la célébration de l'adoption : elle reprend au moment de l'offrande *bali* (SP162.64),

36. On trouve la présence de *mantra* aux vers BhVP128.28cd-29ab, MP59-PPI.28.12 et SP158.40 et la mention de la tradition védique aux vers BhVP128.30cd, MP59-PPI.28.12 et SP162.29. Sur la possibilité que le terme *veda* ait un double sens dans le SP, voir les notes 43, p.734 et 152, p.755.

37. Sur le rite *saṃdhyā* et son évolution, voir KĀṆE (1941a), partie 1, p.311-320. Il montre notamment que le rite consistait simplement en la récitation de la *Gāyatrī*, à laquelle s'est ajoutée une offrande d'eau (*arghya*). Par la suite, le rituel s'est de plus en plus complexifié (p.315).

38. Sur ce point, voir p.482.

ARBRE	BhVP	MP59-PPI.28	SP
<i>Sam̐skāra</i>	128.33-35 Du <i>jātakarma</i> au <i>godāna</i>	vers 5 <i>karṇavedha</i>	158.40 Du <i>garbhadhāna</i> jusqu'au dernier
Guirlandes ou bannières	128.23	vers 5	158.59 162.58
Onguents	128.24	vers 6	162.59
Parasol	non	non	158.59
Fruits d'or ou d'argent	128.27-28 5 ou 10 fruits	vers 6 à 8 7 ou 8 fruits	aucun
Jarres ou bols	128.24-26	vers 8 et 9	non
SACRIFIANT	BhVP	MP59-PPI.28	SP
Posture <i>añjali</i>	128.36	non	158.57
Vêtement blanc	128.36	vers 13	158.57
CÉRÉMONIE	BhVP	MP59-PPI.28	SP
Musique	128.28cd avec les offrandes <i>bali</i>	vers 12 après les offrandes <i>bali</i>	162.64 avec les offrandes <i>bali</i>
<i>Utsava</i>	128.41 et 44	vers 15 et 17	162.38, 74 et 85
Encens	non	vers 8 <i>guggula</i> <i>guggula</i>	162.63 <i>guggula</i> 162.81 <i>guggulu</i>
Offrandes à Indra etc...	128.28	vers 9 et 10	non
Présence de <i>mantra</i>	128.28cd-29ab	vers 12	158.40 pour l'homme
Don d'une vache	128.41	vers 10b-11 et 14	162.67 ^{RA} <i>godhana</i>
Lactation	non	vers 11 vache allaitante (<i>payasvinī</i>)	158.71 et 162.65 lactation spontanée de la déesse
Rituel d' apaisement	128.29cd-30ab	non	non

TAB. 12.4 – Ajouts dans les cérémonies d'adoption de l'arbre

puis retentit à nouveau après le dialogue rituel rendant l'adoption effective (SP162.71). Alors, ce sont désormais les *apsaras* qui dansent sur le chant des *gandharva* accompagné de Nārada jouant de la *vīṇā* pour fêter l'arbre *aśoka*. Ce chant nommé *Manmathadīpana* pourrait rapprocher cette fête de celle du printemps en l'honneur de Kāma, dont l'un des noms est aussi Manmatha. ANDERSON, dans son étude sur le *Vasantotsava*, conclut que l'un des éléments permanents des descriptions de ces fêtes est la présence de la danse et de la musique³⁹. En ce cas, ces détails évoqueraient pour l'auditeur une fête connue et, en la substituant à l'existante, contribuent à rendre légitime l'adoption de l'arbre.

Selon le *Nāṭyaśāstra*, la mise en scène d'une danse est bienvenue lorsqu'un événement en lien avec l'amour survient pour un couple marié⁴⁰, ce qui est le cas ici. Elle est également recommandée pour les événements heureux comme une naissance⁴¹. Lorsque l'héroïne est apaisée⁴², la danse doit avoir lieu jusqu'au bout, ce que l'on observe avec la danse finale des *apsaras*. C'est donc à juste titre que le SP met en scène cette danse fêtant l'arrivée d'un fils pour le couple Śiva-Pārvatī, fils qui sera l'apaisement de la déesse (SP162.101-105)⁴³. Dans une lecture pāsupata du cycle de la déesse, la fête participe également à la réalisation de la cinquième étape de l'initiation de

39. Voir ANDERSON (1985), p.278 :

There are a variety of elements which are common to our texts and the modern celebrations. The throwing of powder, singing, dancing, and general merriment appear to be ubiquitous, pervading this festival in its many descriptions.

Des danses ont lieu lors du festival décrit dans le *Kathāsaritsāgara* XIV.58 (cité par ANDERSON (1985), note 148 p.71) ; la danse et les chansons sont aussi au cœur du festival dans la pièce *Ratnāvalī*, pièce dans laquelle le rituel de l'*aśokadohada* est aussi central.

40. *Nāṭyaśāstra* IV.313, GHOSH (1951), p.74 :

And dance should take place on an occasion in a play when something connected with love occurs between a married couple, for it (the dance) will be a source of joy.

41. *Nāṭyaśāstra* IV.269, GHOSH (1951), p.68 :

It (dance) is eulogised also as being the source of amusement on occasions of marriage, child-birth, reception of a son-in-law, genreal festivity and attainment of prosperity.

42. *Nāṭyaśāstra* IV.318, GHOSH (1951), p.74 :

318. But if during the performance of any part of the play the heroine is gradually pacified, dance is to be applied till its end.

43. Il aurait été tentant de voir ici une intégration du motif de l'*aśokadohada*, dont l'origine serait, selon AGRAWALA (1970), p.123, une danse effectuée autour d'arbres *aśoka*. Ce rapprochement de la danse et de l'*aśokadohada* existait peut-être. Cependant, même dans le *Mālavikāgnimitra* de Kālidāsa, le moment de la danse et le rituel de l'*aśokadohada* ne sont pas cocommittants. N'ayant pas trouvé d'autres références associant l'*aśokadohada* et la danse, il n'est pas possible de pousser plus loin ce rapprochement.

la déesse en mettant en scène l’acquisition de la magnificence et de la joie de la déesse⁴⁴.

L’inclusion d’une fête et d’une danse dans la cérémonie d’adoption n’a lieu que dans la partie mythologique. Elle peut s’expliquer par les exigences narratives de l’œuvre : la réalisation de la danse durant toute la durée de la cérémonie correspond davantage aux normes esthétiques que rituelles. Elle pourrait également s’expliquer par la mise en scène sur le plan mythologique d’exigences dogmatiques de l’hypotexte du SP, les PS et leur PABh.

Le *vrkṣotsava*, les offrandes *bali* aux gardiens du monde et le *homa* du BhVP et MP59-PPI.28 : védicisation d’un ancien rituel Dāsa ?

Dans les deux autres témoignages de l’adoption de l’arbre, la fête fait partie de la prescription. Celle-ci a lieu seulement au quatrième jour dans les chapitres MP59-PPI.28, tandis que l’ensemble de la cérémonie d’adoption est appelé « la grande fête des arbres » (*vrkṣānāṃ mahadūtsava*) au vers BhVP128.44. À la différence du SP, la danse, exigence esthétique, dramatique et dogmatique, est absente des deux autres cérémonies. En revanche, on retrouve la musique au moment des offrandes *bali* dans le BhVP, comme dans le SP, alors que celle-ci ne sera présente qu’après dans les chapitres MP59-PPI.28. La destination de l’offrande *bali*⁴⁵ n’est pas spécifiée dans le SP, mais elle est offerte aux Bhūta et aux gardiens du monde à commencer par Indra dans le BhVP, auxquels s’ajoute Vanaspati « Le seigneur de la forêt » dans le MP59-PPI.28.

PRADHAN, dans un article s’intéressant à l’origine et à la signification du mot *caitya*, évoque le *vrkṣotsava* du chapitre MP59⁴⁶. Il analyse l’offrande *bali*, sa destination aux Bhūta, aux gardiens du monde et à Vanaspati et le *homa* présents dans cette fête comme une « védicisation » d’un ancien rituel Dāsa. Cet ancien rituel consistait, selon lui⁴⁷, à offrir, lors de funérailles, fleurs, encens, parfums, lampes, vêtements, bannières et parasol, le tout accompagné de musique, de chant et de danse. Tous ces éléments, hormis la danse dans le BhVP et les MP-PP, peuvent se retrouver dans les trois rituels d’adoption, y compris des éléments qui n’appartiennent pas à la cérémonie standard d’adoption comme l’encens, les bannières et les parasols. Il serait donc possible d’affirmer qu’une partie de ce rituel ait influencé la procédure du rituel d’adoption de l’arbre, mais l’accumulation d’un même

44. Voir sur ce sujet p.485.

45. Il est intéressant de noter que ces offrandes sont habituellement utilisées pour honorer les arbres en tant que divinités. Voir AGRAWALA (1970), p. 115 : « *Bali* offerings were usually made for the tree-deity. This worship was intended to appease the tree-deity. ». PRADHAN fait état des offrandes *bali* dans les rites en l’honneur des arbres (PRADHAN (2002), p.94).

46. Il inclut dans son étude une référence au *Padmapurāṇa* 5.24.192-211, que je n’ai pu trouver dans les diverses éditions consultées du PP.

47. Voir PRADHAN (2002) note 23 p.106.

matériel ne permet de prouver cette influence. La comparaison avec la cérémonie d'adoption du fils est plus convaincante, puisque, outre le matériel, on y retrouve l'intention (une adoption et non des funérailles) et toute la procédure phase par phase. De là, évoquer un processus de védicisation d'un ancien rituel Dāsa dans le *vrkṣotsava* par l'introduction d'un *homa* et de la destination de l'offrande *bali* me paraît discutable. Cette interprétation du *vrkṣotsava* du chapitre MP59 comme une adaptation de ce rituel Dāsa ne prend pas en compte les fortes relations que cette cérémonie entretient avec les deux autres rites d'adoption de l'arbre. Cependant, il est possible d'affirmer que l'intégration du *homa* et l'offrande destinée aux Bhūta participent à donner un tour orthodoxe à l'adoption de l'arbre. Ils n'ont pas été jugés nécessaires dans le SP et en sont absents, de manière tout à fait cohérente avec l'obédience de ce *purāṇa*.

Deux interprétations pour un ajout commun

La présence d'une fête avec musique et chants lors de la cérémonie d'adoption peut s'expliquer de diverses manières : dans le SP, son introduction peut répondre à des exigences d'esthétique littéraire, mais aussi à des exigences dogmatiques pāsupata. Du point de vue narratif, le chapitre SP162, en accordant à la déesse le fils tant attendu et espéré, offre un dénouement heureux au cycle de la déesse. La fête finale, qui comporte de la danse, en respectant la théorie du *Nāṭyaśāstra*, symbolise l'apaisement de la déesse. Il serait également possible d'interpréter la fête décrite dans le chapitre SP162 comme une intégration et adaptation du festival du printemps, puisqu'on y trouve la danse, la musique et un chant portant le nom de Kāma, de la même manière que le SP a inséré et transformé le motif de l'*aśokadhada* dans la cérémonie d'adoption⁴⁸. Le fait que la fête ne fasse pas partie de la prescription donnée dans le chapitre SP158 renforce la valeur narrative de cet ajout. Dans une lecture pāsupata du mythe, la danse cosmique est exigée par le commentaire de Kauṇḍinya, tandis que la fête après l'adoption met en lumière l'acquisition des bénéfices du *duḥkhānta*. On notera que ces deux interprétations de la présence de la fête dans le chapitre SP162 pointent la virtuosité dont les auteurs font preuve pour respecter à la fois des exigences narratives, esthétiques voire dogmatiques.

En revanche, l'introduction de cette fête dans les deux prescriptions du BhVP et des chapitres MP59-PPI.28 donne une autre portée à cette fête. D'ailleurs, on notera que la danse, élément à forte portée symbolique dans le *Nāṭyaśāstra* et à forte implication rituelle dans les *pāsupatasūtra*, en est absente. Dans le BhVP, il ne s'agit plus de la fête d'un arbre mais des arbres, arbres qui ont été décorés pour l'occasion et qui sont considérés comme des arbres à souhait. L'offrande *bali* faite dans les quatre directions et la

48. Sur ce point, voir 11.3.2, p.579.

réalisation du *homa* peuvent être considérés comme des ajouts donnant un tour encore plus védique au rituel. Ce tour est d'ailleurs accentué dans les chapitres MP59-PPI.28.12 où la tradition védique est clairement nommée ⁴⁹.

Enfin, certains ajouts, comme les parasols, les bannières et l'encens peuvent être vus comme des éléments appartenant à un ancien culte Dāsa (si l'on suit l'interprétation de PRADHAN), ou plus simplement comme faisant référence au culte des *Yakṣa* et de leurs arbres-demeures ⁵⁰, ou encore comme des éléments issus de cultes populaires autour des arbres, mais en tant qu'éléments isolés, je ne peux leur donner ni une origine certaine, ni leur attribuer une valeur particulière dans le rituel d'adoption de l'arbre.

Conclusion

L'analyse de la liturgie du rituel a confirmé l'idée selon laquelle le rite d'adoption de l'arbre, bien qu'atypique dans son fondement, suit une procédure de célébration des plus orthodoxes, expliquant, par là même, que celui-ci ait été cité par les compilateurs et reconnu par eux comme un acte pieux. Elle a, en outre, permis une première classification des cérémonies en montrant à la fois leurs ressemblances et leurs divergences.

Celle proposée par la recension S du SP contient l'essentiel de la procédure et est facilement réalisable. Elle est aussi l'une des plus dogmatiques, puisqu'elle respecte les cinq phases de l'adoption d'un fils. Le *homa* n'est pas réalisé, mais à juste titre puisque le sacrifiant est une femme. En revanche, cette cérémonie est la seule à omettre le paiement des brahmanes par une *dakṣiṇā*. Cette absence de rétribution pécuniaire a été rectifiée lors des réécritures du texte dans les recensions R et A. Cette particularité du SP pourrait s'expliquer par une lecture *pāśupata* de ce rituel. L'analyse systématique de chacune des phases du rituel d'adoption dans le SP permet d'établir une première ligne évolutive de la cérémonie qui consiste à offrir plus que de la nourriture aux brahmanes. Concernant l'adéquation du rituel avec le cadre théorique du don, deux faits sont remarquables dans le SP : d'une part, les brahmanes font office de donateurs en prononçant la sentence rendant l'adoption effective, et d'autre part, le renoncement au droit de propriété s'avère inutile par le fait que les arbres sont dits orphelins. Pour toutes ces raisons, la cérémonie du SP a dû être perçue par les compilateurs comme parfaitement orthodoxe et brahmanique.

Celle du BhVP montre également une très grande conformité avec celle de l'adoption d'un fils. Le père biologique y est remplacé par les arbres alentours considérés comme des arbres à souhait, qui, de fait, n'ont pas à prononcer

49. MP59.PPI.28.12 *ṛgyajuḥsāmamantrais* « avec des *mantra* issus du *Ṛgveda*, du *Yajurveda* et du *Sāmaveda* ».

50. Une inscription du II^{ème} siècle avant notre ère fait explicitement état d'un *Yakṣa* et son arbre-demeure *vrkṣacaitya*, voir SIVARAMAMURTI (1957), p.36.

leur accord. Le *homa* absent du SP est ici réalisé, puisque l'adoptant est un homme. Enfin, des honoraires sont bien payés aux brahmanes, auxquels on offre en outre or, vache et vêtements. Cette cérémonie suit parfaitement le cadre théorique du don.

En revanche, celle des chapitres MP59-PPI.28 ne peut être qualifiée ni d'adoption, ni de cérémonie de don. Elle a, d'ailleurs, été citée par Hemādri sous le statut de consécration (*pratiṣṭhā*). Cela étant, sa deuxième partie est, elle, considérée comme un témoignage d'adoption par Madanasimha et ses points communs avec les deux autres obligent à l'inclure dans l'étude.

Ce sont, du reste, ces points communs, qui mettent en exergue la polymorphie dont fait preuve ce rituel. En effet, les trois cérémonies mentionnent la réalisation d'un ou des *saṃskāra* des arbres. Cet ajout commun participe au processus de légitimation du rituel par la symbolique même du *saṃskāra* : par celui-ci, l'arbre devient réellement un fils au sens religieux du terme. Par ailleurs, l'insertion de musique, danse et chants au sein du rituel et la dénomination du rituel comme la célébration d'une fête *utsava* recouvrent dans les trois témoignages des fonctions différentes. Dans le SP, la fête, la musique et la danse peuvent correspondre à des exigences narratives et à celles de l'exégèse des PS et leur PABh. Dans le BhVP et les MP-PP, la danse est absente et l'introduction de la notion de fête pourrait être le fruit de l'influence d'autres fêtes autour des arbres d'origine populaire, voire être la dérivation d'un ancien rituel Dāsa.

Toujours est-il que cette première comparaison des rituels à la cérémonie standard d'adoption et au cadre théorique du don a révélé que ces trois cérémonies étaient issues d'un schéma liturgique commun, expliquant les liens très étroits qui les unissent. La mise en lumière des écarts communs de ces trois cérémonies, les *saṃskāra* et le *vrkṣotsava*, invitent à approfondir leur comparaison en dehors du cadre cérémonial. La première piste d'évolution du rituel observée dans le SP ne demande plus qu'à être confirmée.

Cadre de la cérémonie d'adoption	BhVP	MP59-PPI.28	SP158-162
PHASE 1			
Jeûne la veille (facultatif)	non, mais la veille, décorer l'arbre 128.23	non	158.45 162.39
Personne d'autorité prévenue	non	non	158.69-71 Śiva
Présence d'invités	128.43 : parents et proches	non	158.57 162.1
PHASE 2			
Brahmanes nourris par l'adoptant	128.43	vers 14 <i>kṣīrena</i> <i>bhojanam</i>	158.60 162.88
Officiant parfait connaisseur des Veda	128.30cd	vers 10	158.47
<i>Puṇyāha</i> bénédiction du jour	128.22 : jour de bon augure	non	158.60 162.67 et 89
<i>homa</i> (facultatif)	128.31	vers 10	non
PHASE 3			
Demande de don du fils par l'adoptant	128.37 : demande faite aux arbres alentours	non	158.62 162.69
Réponse et accord du père biologique	non	non	158.63 162.70

TAB. 12.1 – Adéquation entre la cérémonie d'adoption d'un fils et celles d'un arbre - partie 1

Chapitre 13

Hiérarchiser les témoignages

L'analyse du déroulement des trois cérémonies d'adoption a mis en exergue la procédure orthodoxe qui les sous-tend respectant à la fois la cérémonie d'adoption d'un fils et le cadre théorique du don. Elle a également révélé un procédé de légitimation de l'adoption de l'arbre par l'ajout de la célébration des *saṃskāra*. Enfin, elle a pointé les liens étroits que ces trois cérémonies entretiennent entre elles, tout en montrant la présence d'ajouts et de divergences. Cependant, le détail de ces ajouts et de ces divergences n'a pas encore été examiné en profondeur. Dans l'article « The tree adoption ritual as presented in the *Dharmanibandhas* »¹, j'ai proposé une première classification des rituels d'adoption basée sur une comparaison des ajouts et des divergences².

Je propose ici d'affiner celle-ci en ayant recours à une approche plus approfondie de la question. Ainsi, le premier outil permettant de hiérarchiser les témoignages est celui des connaissances chronologiques actuelles pour chacune des œuvres dont sont issus les témoignages d'adoption. Une fois ces jalons temporels posés, une étude du mythe, du rite et des rapports qu'ils entretiennent dans chacune des œuvres permet d'évaluer le degré d'acceptation du rituel, celui de popularité du mythe, et enfin, la dépendance ou indépendance entre les deux. Ainsi, sans adhérer à une approche mythico-ritualiste qui affirmerait la préséance du mythe sur le rite ou l'inverse, je propose une

1. Voir WATTELIER-BRICOUT (2020).

2. Cette classification repose sur les prémices de l'étude de la conformité du rituel avec l'adoption d'un fils et avec le cadre théorique du don, que j'ai davantage développé dans le chapitre précédent (voir 12.1, p.593 et suivantes). Elle ne tient pas compte non plus de l'identification erronée chez Hemādri de l'extrait du BhVP. En effet, le dernier témoignage d'adoption cité par Hemādri, et uniquement par lui, l'est sous le titre *Brahmavaivartapurāṇa*. N'ayant pas trouvé ce passage dans l'édition actuelle du BVP, j'ai tout d'abord supposé qu'il s'agissait du BVP « originel », dont l'existence est évoquée par SHASTRI (1917), p.490-493 (voir ROCHER (1986), note 162, p.164). Depuis, ma revue d'un grand nombre de *purāṇa* à la recherche d'autres rituels dédiés aux arbres m'a permis d'identifier le texte cité par Hemādri comme faisant partie de l'édition du BhVP (voir *Śrīmahābhaviṣyapurāṇam* (1910)).

méthodologie basée sur les indices textuels et sur la comparaison des œuvres pour hiérarchiser les témoignages d'adoption de l'arbre. Enfin, je complète ce premier panorama d'une étude comparative du matériel et des honoraires payés aux brahmanes fondée sur l'observation de l'évolution du rituel dans les trois recensions du SP.

Par cette triple approche, la hiérarchisation des témoignages sera davantage affirmée et la méthodologie employée, sans pouvoir être transposée à l'identique pour l'étude de l'évolution d'autres rituels, démontrera la nécessité de multiplier les angles d'approche et de croiser les résultats des analyses pour aboutir à une ébauche de l'évolution de la liturgie des rituels purāṇiques.

13.1 Une chronologie des œuvres toute relative

Afin de dégager une possible évolution du rituel d'adoption de l'arbre et de proposer une éventuelle hiérarchisation des témoignages, il faut, dans un premier temps, poser les jalons chronologiques des œuvres dont sont issus les témoignages.

13.1.1 Le SP, au moins deux phases de rédaction identifiables

Pour ce qui est du SP, les chapitres SP158 et SP162 présentent plusieurs états du texte, puisque le chapitre SP162 contient des ajouts provenant des réécritures des recensions RA³. La première rédaction du SP aurait eu lieu entre 550 et 650, dont les manuscrits S₁, S₂ et S₃₋₄ sont les plus proches témoins⁴. Une grande révision du texte aurait eu lieu avant 1100, dont seraient issues les recensions R et A⁵. Le rituel d'adoption de l'arbre et son mythe sont donc datables au plus tôt à la jonction entre le VI^{ème} et le VII^{ème} siècle, tandis que les ajouts au cœur du mythe de l'adoption ont sans doute été insérés avant 1100⁶.

3. L'édition critique dissocie le texte que les recensions S, R et A ont en commun et celui présent uniquement dans les recensions R et A plus tardives. La traduction, quant à elle, présente simultanément le texte tel qu'il peut se lire dans la recension S, dans la recension R et dans la recension A. Pour plus de détails sur l'histoire de la transmission du texte dans la recension S, voir la chapitre 2, p.55 et sur celle de la transmission du texte dans les recensions RA, voir le chapitre 3, p.70.

4. Sur la fourchette 550-650, voir BAKKER et al. (2014) p.17. Sur la description des manuscrits et leur datation, on pourra se reporter à ADRIAENSEN et al. (1998), p.31-38, BAKKER et al. (2014), p.16-21, YOKOCHI (2013b), p.25-28, BISSCHOP and YOKOCHI (2018), p.24-25.

5. Sur ce point, voir BISSCHOP (2002) p.237, HARIMOTO (2004b) p.43 qui propose un schéma de l'évolution du SP, TÖRZSÖK (2004) p.17 et p.28, YOKOCHI (2004) p.92-93.

6. Sur la datation de ces ajouts, voir le développement p.80 à p.87.

13.1.2 Le NP†, une œuvre perdue mais largement citée

Pour ce qui est du NP, il s'agit d'un *purāṇa* aujourd'hui perdu, mais qui a largement été cité par les compilateurs. Il aurait été composé entre le VI^{ème} et le VII^{ème} selon HAZRA, tandis que KĀṆE considère qu'il serait plus récent en proposant une rédaction entre le VIII^{ème} et le IX^{ème} siècle⁷. Sa composition serait donc, soit contemporaine, soit postérieure à celle du SP.

13.1.3 Le MP, un spectre de datation très étendu

Le MP est classé par ROCHER dans la catégorie des *purāṇa* encyclopédiques. Sans doute en raison de ce caractère prolifique, la datation de sa composition est des plus incertaines et elle est largement controversée, allant du IV^{ème} avant notre ère jusqu'à 1250⁸. La valeur attribuée à cette possible antiquité oblige à prouver l'antériorité des œuvres auxquelles on le compare. KĀṆE, en le considérant comme le plus ancien et le mieux conservé des *purāṇa*⁹, va jusqu'à s'interroger sur la possible influence du MP sur l'œuvre de Kālidāsa, plutôt que l'inverse. Sans pouvoir donner de datation précise au MP, il convient de rappeler que désormais, sans renier l'existence d'éventuels passages plus anciens, il semble que le MP se soit largement inspiré du SP¹⁰. Cela étant, en l'absence d'édition critique du MP, la présence du SP sur le MP ne peut être avancée qu'au cas par cas. Ainsi il est tout à fait possible que le mythe et le rite décrits en MP59 et MP154 soient antérieurs, contemporains, voire postérieurs au SP.

13.1.4 Le PP, une œuvre composite

Enfin, le PP est l'un des *purāṇa* les plus volumineux et, par la même, une œuvre assez composite. WINTERNITZ insiste, d'ailleurs, sur cet aspect du PP et sur la difficulté de dater un tel agrégat de textes¹¹. Pourtant, les chapitres 1 à 43 de sa première partie, le *Śṛṣṭikhaṇḍa*, parmi lesquels on trouve le témoignage d'adoption de l'arbre, sont considérés comme anciens par rapport aux autres chapitres de cette même partie, sans pour autant

7. Voir ROCHER (1986), p.200-201 ; KĀṆE (1962) p.890-891 et HAZRA (1954b), p.31 et HAZRA (1945), p.305-320.

8. ROCHER (1986), p.196-200 donne les détails de ces différentes datations.

9. KĀṆE (1962), p.899-900 :

In the present author's opinion the Matsya is among the best preserved and the earliest of the 18 Purāṇas. It may be dated between 200 A D. to 400 A. D. The author does not wish to deny that a few verses here and there might have been interpolated at a later date.

10. Sur ce point, voir ADRIAENSEN et al. (1998) p.22 et BISSCHOP (2002), p.239.

11. WINTERNITZ (1963), p.477 : « the *Padmapurāṇa* "is obviously a rather loose compilation, the parts of which belong to totally different periods, and are probably many centuries apart." » (cité par ROCHER (1986), note 319 p.208).

qu'une date soit formulée¹². ROCHER, p.206-214, mentionne le fait qu'une large partie du PP est partagée avec d'autres *purāṇa*, principalement le MP et le *Kūrmapurāṇa* et que, dans ces situations de textes parallèles, le PP semble être le plus souvent celui qui emprunte. Il serait donc plus récent que le MP. Ici, comme pour le MP, la question des relations entretenues entre le *purāṇa* et l'œuvre de Kālidāsa a été posée par ŚARMĀ¹³ et mériterait d'être approfondie.

13.1.5 Le BhVP, une compilation de matériel *smṛti*

Avant d'identifier le dernier témoignage d'adoption cité par Hemādri, celui-ci avait été noté BVP†, puisque l'édition du CVC le dénommait comme tel et que le texte n'avait pu être trouvé dans l'édition actuelle du *Brahmavai-vartapurāṇa*. Ce texte se trouve, en réalité, édité dans l'*Uttaraparvan* du *Bhaviṣyapurāṇa* (voir *Śrīmahābhaviṣyapurāṇam* (1910)), qui se nomme lui-même *Bhaviṣyottarapurāṇa*¹⁴. Ce dernier décrit de nombreux rituels de dons, des *vrata* et différentes fêtes. Il semble être une œuvre de compilation rassem-

12. Voir ROCHER (1986), p.208.

13. Pour lui, l'histoire de Śakuntalā aurait connu un long processus de transmission des *brāhmaṇa* au PP en passant par le *Mahābhārata*, puis Kālidāsa se serait inspiré de la trame de l'histoire contenue dans le PP (ŚARMĀ (1924), p.20-21). C'est d'ailleurs parce que le PP contient uniquement la trame de l'histoire et omet douze passages développés par Kālidāsa que ŚARMĀ pense que l'œuvre du poète est postérieure. Pour ce qui est des parallèles existants entre l'histoire de Rāma dans le PP et le *Raghuvamśa*, selon ŚARMĀ, les auteurs du PP n'auraient pu se priver d'imiter l'excellence des vers du Kālidāsa, s'ils avaient eu connaissance de son œuvre. De même, les passages descriptifs et redondants du PP auraient été supprimés par Kālidāsa pour ne pas alourdir sa poésie (ŚARMĀ (1924), p.25 de l'introduction), tandis qu'il a développé d'autres passages que l'on ne trouve dans le PP. Cela étant, son argumentation reste assez subjective et repose notamment sur plusieurs préjugés :

- l'excellence des vers de Kālidāsa suppose une version plus médiocre préalable
- la copie d'une œuvre excellente engendrerait aussi une part d'excellence
- la qualité des vers du PP est appréciée selon les critères du *kāvya*, et non, selon les critères du genre auquel ils appartiennent
- l'évolution générale d'un texte implique que celui-ci comporte de plus en plus de développements et de récits, et non l'inverse

Il convient de saluer le travail de mise en parallèle des passages issus du PP et de l'œuvre de Kālidāsa, mais le relevé des différences ne conduit pas à une compréhension de ces dernières dans la cohérence de chacune des œuvres. En effet, omettre, développer ou transformer un passage emprunté d'une œuvre vise un objectif narratif particulier. Par conséquent, il conviendrait de pousser plus avant la comparaison des deux récits pour comprendre les raisons des développements, des omissions et des transformations et établir lequel emprunte à l'autre. EMENEAU (1962) traite de la question de l'emprunt par Kālidāsa de l'intrigue de Śakuntalā narrée dans le *Mahābhārata*, mais l'argument sur lequel est basé la direction de l'emprunt repose uniquement sur la chronologie que l'on attribue à ces deux textes. Là encore, une étude approfondie serait nécessaire pour valider ou invalider la proposition, puisque le seul critère de datation de l'épopée ne peut être valable.

14. Voir ROCHER (1986), note 98 p.153.

blant des textes purāṇiques, mais est dénué d'éléments tantriques. Bien que sa composition soit datée de la fin du VIII^{ème} siècle par HAZRA¹⁵, son caractère composite suppose l'existence de matériaux plus anciens. Néanmoins, KĀṆE suggère, au vu des différents passages cités par les *Dharmanibandha*, que le BhVP ne peut être antérieur au VI^{ème} ou VII^{ème} siècle¹⁶. Il serait donc au plus tôt contemporain du SP.

Comme on peut le constater, poser des jalons chronologiques en matière de littérature purāṇique ne permet pas de hiérarchiser les témoignages. En effet, bien que la datation du SP soit relativement assurée, le NP peut lui être aussi bien contemporain que postérieur, le MP peut, quant à lui, prétendre lui être antérieur, alors que le caractère composite du PP et du BhVP, bien que leur composition soit sans doute postérieure à la rédaction du SP, implique l'existence potentielle de matériaux au moins contemporains au SP. Hormis la présumée antiquité du MP, tous les témoignages semblent postérieurs au VI^{ème} siècle et celui du SP, potentiellement, le plus ancien.

Malgré cette apparente impasse, la précédente exploration des freins à la diffusion du rituel d'adoption a montré qu'il existait au moins un *topos* qui véhiculait l'idée d'arbre-fils et que le mythe d'adoption d'un arbre par Pārvatī connaissait au moins deux occurrences chez Kālidāsa, auteur du IV^{ème} siècle¹⁷. Ce dernier suggère que la déesse, lors de son ascèse, a fait des arbres, dont elle a pris soin, des fils (KS5.14) et évoque l'adoption d'un arbre divin par Śiva et Pārvatī dans une autre de ses œuvres (*Raghuvamśa* 2.36-38). Or l'influence de l'œuvre de Kālidāsa sur les auteurs du SP a été montrée par ailleurs : dans l'article intitulé « Du tableau esthétique au récit de bataille : un exemple sanskrit de transposition de genre du *Kumārasambhava* au *Skandapurāṇa* »¹⁸, la mise en parallèle des vers SP163.66-72 et du chant 2 du KS a révélé que les auteurs du SP connaissaient parfaitement le KS et qu'il était pour eux une source d'inspiration. L'amour maternel de Pārvatī envers les arbres décrit par Kālidāsa peut se retrouver dans le SP : la lactation spontanée de la déesse dans les chapitres SP158-SP162 à la vue de l'*aśoka* rappelle celle suggérée dans le vers KS 5.14, tandis que l'adoption par le couple déjà marié d'un seul arbre évoquée dans le *Raghuvamśa* est entièrement relatée au chapitre SP162. Le mythe attesté dès le IV^{ème} de notre ère s'est donc largement développé au VI^{ème} dans le SP et semble avoir la préséance sur le rite, dont on ne trouve des témoignages que dans des *purāṇa* (MP, PP, BhVP) datés au plus tôt du VI^{ème} siècle.

15. Voir ROCHER (1986), note 99 p.154 : HAZRA (1954a) et HAZRA (1963), p.366-396.

16. KĀṆE (1962), p.898.

17. Voir 11.4.2, p.588. Sur la datation de Kālidāsa, KĀṆE (1962), p.901, propose la fourchette 350-450 de notre ère. On le date désormais un peu plus tardivement entre le IV^{ème} et le V^{ème} siècle, voir BANSAT-BOUDON (1996), p.19-28.

18. Voir WATTELIER-BRICOUT (2016).

13.2 Les rapports entre mythe et rite : un indice d'évolution ?

Partant de ce constat de la présence possible d'un mythe d'adoption d'un arbre nullement corrélé à une prescription d'adoption, je propose d'examiner les relations qu'entretiennent les témoignages de l'adoption de l'arbre avec le mythe de l'*aśoka* adopté par Pārvatī. Par celles-ci, il sera possible d'évaluer le degré de popularité du mythe au sein de l'œuvre et celui d'acceptation du rite, dont on a vu précédemment l'atypie et la faible représentation.

13.2.1 Le SP : une interdépendance du mythe et du rite

Le cas du SP est particulièrement intéressant à cet égard. En effet, le mythe d'adoption joue un rôle essentiel dans l'intrigue narrative et la structure de l'œuvre entière : il est le dénouement final de la quête de Pārvatī, son désir d'avoir un fils, issue heureuse de l'interruption de l'union du couple au chapitre SP72. Il peut également représenter la dernière étape de l'initiation de la déesse, le couronnement de son intégration dans la doctrine pāsupata. La prescription qui précède le mythe d'adoption justifie le bien-fondé de l'adoption et donne un cadre cérémonial, dans lequel la procédure du rite d'adoption d'un fils est respectée, ainsi que le cadre théorique du don.

La prescription introduit les brahmanes sur le plan mythologique

Ce point est essentiel, car sur le plan mythologique, les auteurs auraient pu se contenter d'une adoption par lactation spontanée¹⁹ ou par la figure équivalente de l'arrosage-lactation du KS. Or ici, la lactation spontanée ne suffit pas à proclamer Pārvatī mère de l'arbre. La déesse se plie à la célébration de la prescription enseignée par Śiva. Ce sont les brahmanes qui déclareront l'adoption effective. Le rite est alors rendu authentique par un double procédé :

- sa prescription a été enseignée par le dieu suprême Śiva
- il a été réalisé par la déesse Pārvatī en personne.

Le mythe comprenant la mise en scène d'adoption a valeur d'authentification et de légitimation d'un rite dans lequel les brahmanes jouent un rôle primordial. Ils sont les garants de la validité d'une adoption, qui est l'application par la déesse de l'enseignement de Śiva. Le mythe encense le statut de brahmanes, puisqu'ils s'élèvent au niveau de Śiva²⁰.

19. Dans le mythe de Skanda qui représente le stéréotype de l'adoption par lactation spontanée, l'adoption se réalise suivant plusieurs étapes : la rencontre fortuite du nouveau-né, un élan d'amour maternel provoquant simultanément une lactation, un dialogue rituel entre les deux parties. Une fois l'échange d'accord effectué, l'adoption devient effective par

Cadre de la cérémonie d'adoption	Prescription de Śiva SP158	Application de Pārvatī SP162
PHASE 1		
Jeûne la veille (facultatif)	SP158.45	SP162.39
Personne d'autorité prévenue	SP158.69-71	SP162.3
Présence d'invités	SP158.57	SP162.1
PHASE 2		
Brahmanes nourris par l'adoptant	SP158.60	SP162.88
Officiant dépositaire de la parole sacrée	SP158.47-48	SP162.72
<i>Puṇyāha</i> bénédiction du jour	SP158.60	SP162.67 et 89
<i>homa</i> (facultatif)	non	non
PHASE 3		
Demande de don du fils parl'adoptant	SP158.62	SP162.69
Réponse et accord du père biologique	SP158.63	SP162.70

TAB. 13.1 – Adéquation entre la prescription énoncée par Śiva et sa mise en œuvre par Pārvatī SP158-SP162 - partie 1

Le mythe parachève le rite

La comparaison de la prescription et de son application par la déesse montre que le rituel est pratiqué à la lettre²¹. Les détails qui sont ajoutés lors de la célébration, comme l'apparition du crépuscule (*saṃdhyā*), la danse cosmique, les vêtements apposés sur l'arbre, la musique, l'offrande *balī*, l'encens et les onguents, participent pour certains, au respect des règles esthétiques du dénouement final, pour d'autres, à mettre en scène l'exégèse des PS et leur PABh, et enfin, pour d'autres encore, à rendre la cérémonie encore plus orthodoxe²². Mythe et rite se complètent et sont totalement associés dans le SP. Le fait que le mythe parachève la prescription en ajoutant des éléments rendant celle-ci encore plus orthodoxe semble tout à fait perçu par Hemādri qui cite à bon escient le dépôt des vêtements sur l'arbre (SP162.62), l'offrande de beurre fondu mêlée à la fumée d'encens (SP162.63), ainsi que la seule mention de ce qui peut s'apparenter à des honoraires pour les brahmanes (SP162.67). Il est, d'ailleurs, tout à fait remarquable que le *pāda* SP162.67d *dattvā teṣāṃ yathepsitam* « après leur avoir donné (s.e. aux brahmanes) ce qui est souhaité » soit devenu *dattvā gāḥ svarṇam eva ca* « après avoir donné des vaches et aussi de l'or » dans la citation de Hemādri, leçon plus proche des recensions RA et qui accentue le côté orthodoxe de la cérémonie par le paiement d'honoraires semblables à ceux du BhVP et du MP59-PPI.28.

Dès lors, on observe très clairement une évolution du rituel au sein du SP, dont la première phase est visible dans la recension S datée de la fin du VI^{ème} siècle, tandis que la deuxième se lit au travers des variantes et réécritures des recensions RA, dont un archétype circulait certainement avant 1100.

Deux phases d'évolution du rituel : vers une glorification des brahmanes et une rétribution pécuniaire

Dans la première phase, les auteurs de la recension S propose un rituel simple à réaliser avec peu de matériel, sans feu et dont le seul paiement des brahmanes consiste en dons de nourriture. Fruit de son interdépendance avec le mythe qui le légitime, ce rituel est destiné aux femmes, fait unique au sein des témoignages d'adoption de l'arbre. Ce destinataire, l'absence de feu et le don de nourriture semblent résulter de l'obédience et de la portée réelle du rite – offrir une voie d'accès au salut *pāsupata* pour les femmes²³. Par

l'allaitement. Voir l'article consacré à cette question, WATTELIER-BRICOUT (2017).

20. Bien qu'ils soient les garants de la validité de l'adoption, celle-ci ne peut avoir lieu que parce que Śiva l'autorise, il reste donc l'autorité suprême du rituel.

21. Pour une vue rapide de cette correspondance, voir les tableaux 13.1, p.621 et 13.2, p.623.

22. Voir 12.2, p.605 et suivantes.

23. Sur ce point, se reporter à 8.7.4, p.474.

Cadre de la cérémonie d'adoption	Prescription de Śiva SP158	Application par Pārvatī SP162
PHASE 4		
Couvrir le fils d'une paire de vêtements	non	SP162.62 vêtements blancs
Boucles d'oreilles	(SP158.59 <i>bhūṣaṇa</i>)	(SP162.57 <i>alaṃkāra</i>)
Anneau	non	non
Gerbe d'herbe <i>kuśa</i>	SP158.57 <i>darbha</i>	SP162.40 <i>darbha</i>
Combustibles <i>palāśa</i>	non	non
Oblations dans le feu de <i>piṇḍa</i> et de beurre clarifié	non	SP162.64 offrandes <i>bali</i> SP162.61 beurre fondu
PHASE 5		
<i>Dakṣiṇā</i> (honoraires) payés aux brahmanes	non	(SP162.77 _{RA.15} <i>bhājanāni</i>)
Cadeaux à l'officiant	non	SP162.67 <i>yathepsitam</i> (SP162.77 _{R.8} <i>candravastraiḥ</i>)

TAB. 13.2 – Adéquation entre la prescription énoncée par Śiva et sa mise en œuvre par Pārvatī SP158-SP162- partie 2

conséquent, dans la perspective d'un rite initialement d'obédience pāsupata, plusieurs scénarios sont envisageables : il est possible que le rituel d'adoption de l'arbre comme dernière phase de l'initiation des femmes existât d'abord et en dehors du SP, puis qu'il fût illustré du mythe d'adoption de l'*aśoka* par la déesse dans ce texte, ou à l'inverse que le mythe d'adoption de l'*aśoka* fût initialement une allégorie de l'atteinte du but ultime et qu'il engendrât, dans un second temps de rédaction du SP, la création de la prescription d'adoption de l'arbre, ou enfin que mythe et rite fussent conçus de manière simultanée par les auteurs du SP. Prenant appui sur la cohérence narrative du cycle de la déesse dans le SP et considérant l'enseignement donné par Śiva au chapitre SP158 comme l'enseignement promis au chapitre SP70, l'adjonction de la prescription dans un second temps semble moins probable : la prescription d'adoption répond à la promesse de Śiva, tandis que l'apaisement par l'adoption est la résolution de l'ascèse entreprise en SP34 et de la privation du fils en SP72. De fait, soit la prescription existait au préalable dans le milieu pāsupata et nécessitait une légitimation que les auteurs du SP ont fourni en imaginant le mythe d'adoption de l'*aśoka* en s'inspirant de la relation entre les arbres et Pārvatī attestée chez Kālidāsa, soit ces auteurs, s'inspirant de cette relation entre Pārvatī et des *aśoka*, ont élaboré conjointement le mythe et le rite pour introduire une voie d'accès au salut pāsupata pour les femmes. Or, comme l'adoption de l'*aśoka* est le couronnement et le dénouement de l'ensemble du cycle de la déesse dans le SP, il me paraît plus probable que mythe et rite aient été conçus conjointement dans une entreprise d'explicitation et d'ouverture du dogme pāsupata à un plus large public.

Dans tous les cas, la simplicité du rite décrit, son étroite connexion avec le mythe qui l'illustre et l'institutionnalise, l'importance de l'adoption dans la structure narrative du SP indiquent un effort particulier des auteurs du SP pour introduire la prescription dans le paysage religieux dans lequel ils évoluent. Ils s'appuient non seulement sur de nombreux motifs connus de leur auditoire - la relation maternelle de Pārvatī avec les arbres, le motif de l'*aśokadohada*²⁴, celui des arbres à souhait²⁵ -, mais aussi sur un cadre cérémonial standardisé - l'adoption d'un fils. Enfin, les auteurs prennent le soin de justifier théoriquement le bien-fondé de l'adoption et de démontrer la supériorité de l'arbre sur le fils²⁶. Le SP est le seul des trois témoignages à justifier théoriquement le fondement de l'adoption de l'arbre, à présenter un rite simple à réaliser destiné aux femmes ne nécessitant que de la nourriture comme paiement et à avoir autant développé le mythe qui le légitime. Dès lors, il offre un tout cohérent et argumenté pour faire accepter le rituel d'adoption. Sans systématiser une approche mytho-ritualiste, dans le

24. Voir 11.3.2, p.579 et suivantes.

25. Voir 11.3.4, p.583 et suivantes.

26. Voir 11.1.2, p.569.

cas présent, mythe et rite sont corrélés et interdépendants : la prescription par l'explication du fondement théorique du rite, qui repose lui-même sur le mythe de la malédiction de Dakṣa légitime l'adoption de l'*aśoka* par la déesse et introduit les brahmanes sur le plan mythologique, tandis que la mise en scène mythologique de l'adoption authentifie et sacralise le rite et les brahmanes.

Dans la deuxième phase, les recensions RA mettent en scène la divination des brahmanes et l'accroissement des honoraires à leur offrir. L'ajout de la rétribution pécuniaire, ainsi que celui du don de vêtements aux brahmanes, rendent la cérémonie parfaitement orthodoxe, mais aussi plus coûteuse. Cela étant, ils ne sont présents que dans le mythe et n'ont pas été insérés dans la partie prescriptive de SP158 : ils ne contribuent alors qu'à la mise en scène de la glorification des brahmanes et du traitement qu'on doit leur accorder. Les transformations de l'expression *yathepsitam* (SP162.67) dans les recensions RA et dans la citation de Hemādri s'accordent sur le don d'une ou de vaches aux brahmanes, ce qui était totalement absent de la recension S. En revanche, la présence de cette vache se retrouve aussi bien dans les chapitres MP59-PPI.28, que dans le BhVP. De fait, sans pouvoir affirmer que les vers SP162.77_{RA} et SP162.88_{RA} faisaient partie du SP au moment des compilations médiévales, le don de vaches est lui attesté avant 1100 et semble un élément déterminant dans l'évolution du rituel.

13.2.2 Le BhVP : le concept d'arbre à souhait supplante l'adoption de l'arbre

Une relation anecdotique entre mythe et rite : une lointaine légitimation qui révèle la popularité du mythe

Le BhVP, quant à lui, ne fait que mentionner, sans le relater, le mythe de l'adoption de l'arbre *aśoka* par Pārvatī sur le mont Mandara. Cependant, ces deux détails, l'essence de l'arbre adopté et le lieu de l'adoption, évoquent clairement le mythe décrit dans le SP²⁷ et sont, d'ailleurs, utilisés comme transition entre l'extrait du SP et celui du BhVP par Hemādri²⁸. De ce constat, on peut déduire que le mythe est connu des auditeurs du BhVP et considéré comme tel par les auteurs du BhVP. Étant donné que le SP est pour l'heure le seul à narrer l'adoption d'un *aśoka* sur le mont Mandara, le témoignage du BhVP semble postérieur à celui du SP. Dans le BhVP, le mythe n'intervient pas dans le schéma narratif de résolution de l'union interrompue de Śiva et Pārvatī. Associé à la prescription, il sert également à la légitimer en lui offrant une existence passée divine, mais les liens

27. Ces deux détails ne sont présents ni dans le *Raghwaṃśa*, ni dans le *Kumārasambhava*.

28. Voir 9.4.3, p.529 et suivantes.

qui unissent mythe et rite ne sont plus qu'anecdotiques. Par conséquent, l'alignement entre le mythe et le rite n'est plus assuré. La prescription n'a plus alors le même destinataire que le SP : ce n'est plus une femme, mais un homme qui réalise l'adoption, la femme n'ayant qu'un rôle de figuration (BhVP128.32).

Au vu de l'obédience possible du rituel d'adoption du SP, on peut légitimement se demander quelle est celle du rituel proposé dans le BhVP, si une lecture exégétique de ce dernier serait possible et si les divergences entre le SP et le BhVP pourraient révéler une évolution, une inflexion ou une transformation de l'obédience *pāsupata* supposée du rite. A priori la présence d'un *homa* annule la possibilité de la conservation de l'obédience *pāsupata* du rituel. Cependant, la réalisation de cet *homa* est en lien avec celle des *saṃskāra*, qui semblent, eux, suivre l'orthopraxie brahmanique. En effet, si l'arbre devient un fils capable de sauver son père selon la sotériologie *pāsupata*, ce dernier doit être un deux fois né, ce que permettent les *saṃskāra* et ce que confirment leur prescription dans le SP. Évidemment, pour asseoir la possibilité de voir dans le rituel du BhVP une évolution du rituel *pāsupata* du SP, une étude plus large de l'intégralité de l'œuvre, ainsi que son édition seraient nécessaires, ce qui dépasse le cadre de cette thèse.

Un rite mettant en scène le concept d'arbre à souhait, plus orthodoxe mais plus onéreux

En ce qui concerne le déroulement de cérémonie, elle comporte les cinq phases de la procédure d'adoption d'un fils. La phase de préparation se limite à la décoration de l'arbre. L'intervention des brahmanes (phase 2) se déroule de manière conforme, incluant même le *homa* absent du SP²⁹. Le dialogue rituel (phase 3) a bien lieu, mais là où les brahmanes faisaient office de donateurs dans le SP, ils sont remplacés par les arbres alentours. Ces derniers étant les donateurs, ils ne donnent pas de réponse verbale. Leur accord se base sur le concept d'arbre à souhait, statut sous lequel ils sont invoqués en BhVP128.37. La phase de transfert omet l'herbe sacrificielle, mais ajoute la présence du feu comme témoin de l'adoption, ce qui était absent du SP. Enfin, le BhVP propose un rite encore plus orthodoxe en imposant le paiement d'une *dakṣinā* et en offrant or, vêtements et une vache aux brahmanes.

Dès lors, le rituel est plus proche de l'orthopraxie brahmanique par la réalisation du *homa*, la présence du feu et le paiement des honoraires, mais il suppose aussi une fortune plus conséquente pour le réaliser. Ainsi est introduit, dans la cérémonie, un matériel coûteux comme les jarres remplies de gemmes (BhVP128.25), les fruits d'or ou d'argent (BhVP128.27cd-28ab) et les cadeaux à offrir aux brahmanes (BhVP128.30cd-31). Ce faste, et en

29. La présence du *homa* peut s'expliquer ici par le fait que le sacrificiant est un homme. Il indique également que le BhVP n'est sans doute pas un texte d'obédience *pāsupata*.

particulier le don de la vache, était présent dans les ajouts des recensions RA, mais ici il est exigé puisqu'intégré à la prescription.

Un autre rituel lié au désir d'enfant de Pārvatī

En explorant davantage le BhVP, on trouve une autre mention du rituel d'adoption. Cette fois, la référence à l'adoption de l'arbre intervient au cœur de la mythologie de la déesse. Alors que les dieux viennent d'interrompre son union avec Śiva, Pārvatī, inquiète pour son salut, rappelle à Śiva qu'il n'y a pas de voie sans fils. Ce dernier lui répond alors en ces termes³⁰:

śrībhagavān uvāca
aputraḥ puruṣo yaśca nārī vā parvatātmaje |
sauvarṇastena dātavyaḥ kalpavṛkṣo guṇanvitaḥ ||
kṛtrimaṃ vā'pi gṛhnīyād vṛkṣaṃ vā sthāvarādīkam |
anyajāto'pi vā putraḥ putratve parikalpayet³¹ ||
tena putratvatām loke gacched devi na saṃśayaḥ³² |

Le seigneur lui répondit :

L'homme ou la femme qui serait sans fils, ô fille de la montagne, doit donner un *kalpavṛkṣa* en or et pourvu de qualités ; ou alors il doit prendre pour fils un fils adoptif *kṛtima*, ou un arbre parmi les végétaux, ou encore un fils né d'un autre, ce fils (adopté) sera conçu comme un fils (biologique). Grâce à lui, il obtiendra le monde comme ceux qui ont des fils, ô déesse, cela ne fait aucun doute.

30. BhVP 178.12-13. Je reporte ici le texte cité par Aparārka dans son commentaire de la *Yājñavalkyasmṛti* (APTE (1903), p.326). Ce passage introduit la prescription du don d'un *kalpavṛkṣa*. Ce texte issu du BhVP n'est pas cité par Lakṣmīdhara dans son chapitre sur le *kalpapādapādāna*, alors qu'il est cité par son contemporain. Lakṣmīdhara n'a pas utilisé le chapitre BhVP128 traitant de l'adoption de l'arbre qui est cité par Hemādri ; il cite, par ailleurs, le BhVP. À partir de ces informations, on peut se demander les raisons pour lesquelles Lakṣmīdhara passe sous silence ces deux extraits du BhVP qui font, tous deux, état du rituel d'adoption de l'arbre et qui faisaient déjà partie du BhVP à l'époque de la rédaction du *Kṛtyakalpataru* puisque mentionnés par son contemporain. Sans pouvoir donner une réponse certaine sur ce point, on peut simplement constater que ces deux extraits font référence au mythe d'adoption et que Lakṣmīdhara n'a pas non plus cité les parties du SP qui le supposaient. De même, Lakṣmīdhara cite la sentence proverbiale énoncée par Pārvatī dans le chapitre MP154 en lui ôtant tout contexte. Dès lors, il semble qu'il cherche systématiquement à dissocier les prescriptions des mythes, ou du moins à supprimer les références à la déesse. Il s'agit là bien sûr d'une hypothèse qui pourra être confirmée par l'extension d'études portant sur les stratégies, techniques et agencements des citations utilisées par les compilateurs.

31. BhVP178.13cd propose la lecture suivante : *jātaputro'thavā putraḥ putratve parikalpayet*.

32. BhVP178.14ab propose la lecture suivante : *tena putratvatām lokā devi tasya na saṃśayaḥ*.

Suivent alors la description du *kalpavṛkṣa* et la procédure à suivre pour en faire don. Dès lors, il est très clair que le mythe de l'adoption de l'*aśoka* par Pārvatī est connu des auteurs du BhVP et que l'adoption de l'arbre est perçue comme une solution alternative en cas d'absence de fils. Mais, ils utilisent l'absence de maternité de la déesse pour introduire une autre prescription, celle du *kalpavṛkṣadāna*, dont le bénéfice est égal à celui d'avoir un fils. Alors, ce n'est plus l'adoption de l'arbre qui est au premier plan et qui est enseignée par Śiva, mais le don d'un *kalpavṛkṣa*. Or une imprégnation forte du concept d'arbre à souhait au sein de l'adoption de l'arbre dans le BhVP avait précédemment été observée, qui se confirme, ici, par le don d'une réplique d'un tel arbre. Cette intégration de l'arbre à souhait contribue à une meilleure incorporation de l'adoption de l'arbre³³. Mettre en avant le don d'un arbre à souhait aux côtés d'autres pratiques palliatives comme l'adoption d'un fils ou celle d'un arbre révèle la montée en puissance de ce concept. Dans le BhVP, le *kalpavṛkṣadāna* apparaît comme le nouveau palliatif, celui prescrit par le dieu et soutenu par le mythe de l'absence de fils de la déesse. L'adoption de l'arbre passe au second plan des solutions alternatives et son mythe n'est plus qu'évoqué.

Les deux références, l'une au mythe d'adoption de l'*aśoka*, l'autre à l'adoption de l'arbre (BhVP178), indiquent la connaissance du mythe et du rite d'adoption par les auteurs du BhVP, mais les rapports entretenus entre le mythe et rituel d'adoption sont devenus anecdotiques. Le désir d'enfant de la déesse est utilisé, cette fois, pour introduire une autre pratique, celle du don d'un *kalpavṛkṣa*. Celle-ci révèle la forte présence de la croyance en la capacité des arbres à offrir des souhaits. L'*aśoka* est d'ailleurs pourvu de tels pouvoirs dans le SP par la grâce que lui accorde Śiva.

La cérémonie d'adoption, tout comme celle du don d'un *kalpavṛkṣa*, nécessitent toutes deux des ressources importantes. Cette donnée les rapproche davantage de la deuxième phase de développement du rituel du SP et invite à considérer BhVP128 comme postérieur à la recension S des chapitres SP158-SP162.

13.2.3 Le MP et le PP, un cas particulier : de l'adoption à la consécration

Deux chapitres du *Matsyapurāṇa* sont cités par les compilateurs dans leur section consacrée aux arbres : les chapitres MP59 et MP154. Ces deux extraits sont particulièrement intéressants, puisque l'un expose une prescription, tandis que l'autre relate un mythe aboutissant à un proverbe. En outre, on a observé la pérennité aussi bien du rite que de la sentence prover-

33. Voir 11.3.4, p.583 et suivantes.

biale³⁴, prouvant leur impact et leur diffusion. On constate immédiatement que mythe et rite sont complètement séparés dans le MP. Il convient de rappeler également que le PP contient en son sein des extraits du MP (si l'on considère le PP comme le *purāṇa* qui emprunte). Il se trouve que la prescription exposée dans le chapitre MP59 se trouve également dans les vers PPI.28.1-22 et que le PP en donne une version plus longue avec les vers PPI.28.22-32, version qui est citée par les compilateurs comme un témoignage d'adoption sous le titre *Padmapurāṇa*. De même, le mythe relaté dans les vers MP154.506-512 est également narré dans les vers PPI.43.437-433. Par conséquent, je traiterai du mythe et du rite de ces deux *purāṇa* simultanément.

Pārvatī, mère de l'*aśoka*

Le chapitre MP154 met en scène le désir d'enfant de la déesse après son mariage avec Śiva. Pārvatī, en compagnie de ses suivantes, s'amuse à fabriquer des petites poupées. Un jour, elle en modèle une avec les onguents dont elle s'était enduit le corps, en lui façonnant une tête d'éléphant. Elle se baigne ensuite avec la figurine modelée dans le Gange. C'est alors que la figurine prend vie et est appelée « fils », aussi bien par Pārvatī que par Gaṅgā : ce n'est autre que Gaṇeśa-Vināyaka. Suit un nouveau récit au début similaire, Pārvatī, toujours désireuse d'avoir un fils, prend soin d'une pousse d'*aśoka*, comme s'il s'agissait d'un fils. Interrogée par Bṛhaspati sur le bien-fondé de son attitude, elle répond qu'un arbre vaut dix fils (MP154.512).

Comme dans le SP, Pārvatī se tourne vers un arbre *aśoka* pour assouvir son désir de maternité et cet épisode a lieu avant la naissance de Skanda. Les auteurs du MP enchaînent plusieurs récits en lien avec le désir d'enfant de la déesse (la naissance de Gaṇeśa-Vināyaka, puis la maternité de l'*aśoka*, suivie de l'adoption du *gaṇa* Vīrabhadra), mais ici, aucun rituel n'accompagne cette maternité de l'*aśoka*. Étant donné que toutes ces maternités ne sont en réalité que des substituts de grossesse et que seul Skanda naît du corps de Pārvatī (MP158.48)³⁵, tous ces récits servent à introduire la version du MP de la naissance de Skanda, issu de la semence de Śiva transportée par Agni sous la forme d'un perroquet, portée par les dieux, transformée ensuite en un étang d'or dans lequel se sont baignés les Kṛttikā, qui offriront à Pārvatī d'en boire l'eau pour obtenir un fils. Ainsi, le mythe ne sert aucunement à introduire un rite d'adoption. L'affection de Pārvatī pour l'*aśoka* et l'idée selon laquelle un arbre peut se substituer à un fils sont bien présentes, mais n'aboutissent pas à un rituel d'adoption de l'arbre. Ce dernier est alors

34. Le rite de consécration se retrouve dans trois *purāṇa* MP59, PPI.28 et AgP70, tandis que SP158.4, MP154.512, BhVP128.2 et un vers du *Vṛkṣāyurveda* de Surapāla expriment tous l'idée qu'un arbre vaut dix fils. Voir 10.1.1, p.546 et suivantes.

35. En cela, le récit du MP diverge fortement de celui du SP dans lequel Skanda sera un fils *ayonija* « non utérin ».

complètement dissocié du mythe, prouvant que mythe et rite peuvent fonctionner de manière indépendante, que le mythe n'a pas systématiquement pour fonction de légitimer un rite, qu'à l'inverse, le rite n'est pas systématiquement une mise en scène d'un mythe et qu'enfin l'un n'a pas préséance sur l'autre.

Le PP relate presque mot pour mot le mythe d'adoption d'une pousse d'*aśoka* par Pārvatī en PPI.43.437-443. Alors que la question posée à Pārvatī est restée la même,

phalaṃ kiṃ bhavitā devi kalpitais taruputrakaiḥ | 440ab

Quel profit peut-il y avoir, ô déesse, à imaginer des arbres comme des fils ?

la réponse, elle, ne donne plus les arbres comme supérieurs aux fils :

daśakūpasamā vāpī daśavāpīsamō hradaḥ |

daśahradasamā kanyā daśakanyā samo drumah || 442

Un étang vaut dix puits, un lac vaut dix étangs, une jeune fille vaut dix lacs, et un arbre vaut dix jeunes filles.³⁶

Cette modification du mot « fils » par « jeune fille » montre combien le mythe s'est disjoint de l'adoption de l'arbre et de son but initial dans le PP et combien cette substitution d'un fils par un arbre devait paraître problématique aux auteurs de cette réécriture du texte.

Ainsi les auteurs du MP, comme ceux du PP, n'omettent pas l'existence d'un mythe liant Pārvatī à l'arbre *aśoka*, mais de celui-ci ne découle aucune prescription. Dès lors, le mythe n'a ni une fonction introductrice, ni une fonction d'authentification d'un rite. La fonction palliative de l'adoption d'un arbre n'est plus que statuée de manière proverbiale par la déesse dans le MP, mais sans qu'aucun contour rituel ne permette de la rendre effective. Dans le PP, sa fonction palliative disparaît complètement et la supériorité de l'arbre sur le fils est substituée à une prévalence sur les jeunes filles. Le fondement théorique problématique de l'adoption de l'arbre est alors évacué dans ces deux *purāṇa*, d'une part en rendant le mythe anecdotique, et d'autre part en dissociant le mythe du rite.

Les multiples occurrences de la sentence proverbiale « un arbre vaut dix fils » supposent que cette leçon est originale, tandis que sa version « un arbre vaut dix jeunes filles » serait une réécriture. Auquel cas, le PP est ici désigné comme celui qui emprunte ou du moins celui dont la transmission a modifié le texte. Sa version du mythe pourrait peut-être être plus récente que celle du MP. Mais en l'absence d'édition critique de ces deux textes, il est impossible de statuer de manière définitive sur ce point.

36. BHATT ajoute entre parenthèses son interprétation de ce proverbe : « (the planting of) a tree is equal to (the offering in marriage) ten girls ».

De l'adoption à la consécration de l'arbre

Pour ce qui est du rituel décrit dans les chapitres MP59 et PPI.28, j'ai précédemment montré que son statut de témoignage d'adoption n'était pas établi pour l'ensemble de l'extrait et qu'il était scindé en deux parties : la première partie composée du chapitre MP59 et des vers PPI.28.1-22 était citée en tant que *Matsyapurāṇa* par Lakṣmīdhara et Hemādri, tandis que la seconde, les vers PPI.28.22-32, présente uniquement dans le PP, suivait immédiatement la première chez Lakṣmīdhara avec l'insertion du titre *Padmapurāṇa*. Suivant l'agencement des citations de Lakṣmīdhara et la leçon du texte qu'il reporte, cette seconde partie peut être considérée chez lui comme une adoption d'arbre. En revanche, Hemādri qui dissocie les deux parties, considère la première comme une consécration de l'arbre et la seconde comme un texte traitant de plantation d'arbres³⁷. Enfin, Madanasīṃha ne cite que la seconde partie du PP en tant que témoignage d'adoption et ignore la première partie commune au MP, *purāṇa* qu'il cite par ailleurs abondamment.

Le fait que les deux parties se suivent chez Lakṣmīdhara m'a conduit à évaluer la possibilité qu'elles formaient initialement un tout et n'étaient pas deux textes disjoints³⁸. À partir de la cohérence du texte unique et de son statut de témoignage d'adoption de l'arbre chez Madanasīṃha, j'ai inclus la cérémonie décrite en première partie dans l'étude comparative des trois rituels³⁹. Les résultats de cette dernière révèlent, en premier lieu, les liens étroits que la cérémonie décrite dans les chapitres MP59-PPI.28 entretient avec les deux autres rituels d'adoption : la plupart du matériel requis et des phases de la célébration sont communs aux trois cérémonies. En revanche, certains constats conduisent à considérer cette cérémonie comme largement altérée par rapport aux deux autres : il y manque la phase de préparation et le dialogue rituel d'échange. La cérémonie comporte, en outre, l'adoption de plusieurs arbres en même temps.

Si l'on considère l'ensemble du texte tel qu'il se présente dans le PP, l'absence de donateur de l'arbre s'explique par le fait que l'arbre adopté est également un arbre planté par l'adoptant. En réalité, le texte suppose une plantation en amont du rituel par celui qui va consacrer ces arbres. La liste des essences d'arbres donnée en seconde partie permet à chacun de choisir les arbres à planter, puis à consacrer selon les souhaits qu'il désire voir se réaliser. Le rituel a une triple portée dans le PP, puisqu'il permet :

- à un homme sans fils de pallier ce manque par l'adoption d'un arbre

37. Le fait que Hemādri classe cet extrait dans sa catégorie des sources sur les plantations d'arbres s'explique par la leçon du texte à sa disposition, leçon qu'il ne partage ni avec Lakṣmīdhara, ni avec Madanasīṃha. Cet exemple ajoute un argument supplémentaire à la possibilité d'une consultation directe des manuscrits par Hemādri ou à celle de la consultation d'une autre compilation que celle de Lakṣmīdhara pour constituer sa propre anthologie. Voir 9.5.2, p.537 et suivantes.

38. Voir 10.2.4, p.556 et suivantes

39. Voir 12.1.1, p.595 et 12.1.2, p.601.

(PPI.28.22cd)

- d'obtenir un statut éternel (MP59.17-PPI.28.19)
- de satisfaire tous les désirs (MP59.17-PPI.28.19), et certains en particulier, selon l'essence des arbres plantés (PPI.28.24-31)

Ainsi la consécration des arbres décrite permet bien de faire des arbres plantés des fils, comme le symbolise le rituel *karṇavedha*, mais il ne s'agit pas d'une adoption dans le sens d'un transfert d'un père à un autre. Ici, l'arbre a été planté par celui qui va devenir son père par le rituel. Dès lors, les écarts de la cérémonie avec le standard de l'adoption d'un fils - l'absence de phase de préparation, de donateur, de dialogue rituel - s'expliquent par cette paternité initiale. Le rituel ne sert pas à faire du planteur de l'arbre le père de celui-ci, mais de faire de l'arbre un véritable fils sur le plan religieux, un fils reconnu par la communauté comme un être capable de rembourser la dette aux ancêtres.

Comme on l'a vu précédemment, l'idée de la supériorité de l'arbre est ici absente du rituel, qui établit une équivalence de capacité à rendre le culte aux ancêtres entre l'arbre et le fils. La consécration de l'arbre est donc bien un palliatif pour l'homme sans fils, mais ce rituel offre davantage que cela. Reposant sur le concept d'arbre à souhait, la filiation de l'arbre à son planteur assure la réalisation des vœux désirés et est donc nécessaire. En cela, du point de vue du planteur, il y a bien adoption de l'arbre puisqu'il en fait son véritable fils, tandis que du point de l'arbre, il y a consécration, puisqu'il est élevé au rang de fils. Le large éventail de bienfaits potentiels de ce rituel explique sans doute sa large diffusion, puisqu'on le retrouve dans trois *purāṇa* différents, le MP, le PP et l'AgP.

Le concept d'arbre à souhait prend le pas sur l'adoption d'un arbre. Ce même phénomène a été observé dans le BhVP où le motif de la déesse privée de fils servait non plus à introduire l'adoption de l'arbre, mais le don d'un *kalpavṛkṣa*. Ainsi que ce soit dans le BhVP ou le MP-PP, l'arbre est davantage perçu par sa capacité à offrir tout ce que l'on souhaite, plutôt que comme un palliatif honorable à l'absence de fils, ce qui était le cas du SP. La capacité à pouvoir tout offrir qui avait été attribué dans le mythe du SP à l'arbre *aśoka* est chez les trois autres, BhVP, MP et PP, rendue effective pour tous les arbres.

Les rapports entre le mythe et le rite dans le MP et le PP

Bien qu'on ait noté que le mythe narré dans les chapitres MP154-PPI.43 ne donnait lieu à aucune prescription, une certaine cohérence se dégage entre le rite prescrit en MP59-PPI.28 et le récit dans lequel la déesse devient mère de l'*aśoka*. Ce dernier est inséré après le récit de la création de toutes pièces de Gaṇeśa par la déesse. De fait, les soins que Pārvatī apporte à un jeune

plant ressemble davantage à une plantation qu'à l'adoption d'un arbre en place. Dans la version du MP comme dans celle du PP, les auteurs jouent d'une part, sur le double emploi du causatif de *vr̥dh-*, qui peut s'appliquer à la fois à de jeunes enfants ou à des jeunes plantes, et d'autre part, sur l'évocation de l'image poétique stéréotypée comparant les seins et les jarres avec lesquelles la déesse arrose de jeunes arbres, image suggérant un allaitement. De cette manière, Pārvatī devient mère par la plantation et par les soins apportés à l'*aśoka*. Le mythe, bien que détaché du rituel décrit dans les chapitres MP59-PPI.28, est en cohérence avec ce dernier, puisque l'arbre devenu fils a d'abord été planté par sa mère.

En comparant les deux versions du récit⁴⁰, on constate quelques variantes entre le MP et le PP :

Matsyapurāṇa

punaḥ sā krīḍanaṃ cakre putrārthaṃ varavarṇinī |
manoḥjñam aṅkuraṃ rūḍham aśokasya śubhānanā || MP154.506
vardhayām āsa taṃ cāpi kṛtasamskāramaṅgalā |

Une autre fois, celle-ci [la déesse], elle la plus distinguée des femmes, elle à la mine gracieuse, joua à être mère⁴¹ d'un ravissant jeune plant d'*aśoka* [qu'elle] fit pousser et qu'elle nourrit, elle qui avait reçu bénédictions et éducation.

Padmapurāṇa

punaḥ sā krīḍatī cakre taruṃ ca varavarṇinī |
manoḥjñam aṅkuraṃ rūḍham aśokasya śubhānanā | PPI.43.437
vardhayām āsa taṃ cāpi kṛtasamskāramaṅgalam |

Jouant à nouveau, elle, la plus distinguée des femmes, confectionna un arbre ; elle, à la mine gracieuse, nourrit un ravissant jeune plant d'*aśoka*, mais aussi fit de lui un être dont les *samskāra* et les bénédictions sont accomplis.

Dans la version du MP, les deux épithètes - *varavarṇinī* et *kṛtasamskāramaṅgalā* - qualifiant la déesse cherchent à mettre en tension l'anormalité du comportement de la déesse par rapport à son statut et à sa parfaite éducation : alors que celle-ci est la plus distinguée et la mieux éduquée de toutes les femmes, elle s'occupe d'un arbre comme d'un fils. Par cette emphase, l'attitude de la déesse se trouve, certes, légitimée, mais est tout de même pointée comme anormale. Elle est, en outre, strictement réservée à la déesse, puisqu'elle conclura son discours par ces mots :

eṣaiva mama maryādā niyatā lokabhāvinī || MP154.512ef

Ceci est réellement la loi existant dans le monde, loi établie par moi.

40. On trouve une troisième version de ce récit dans le *Haracaritacintāmaṇi* de Jayadratha, voir 14.3.4, p.657.

41. Littéralement : « fit un jeu dont l'objet est un fils ».

En ne développant pas de rite à partir du mythe, les auteurs du MP ne le nient pas, mais le canalisent en le qualifiant de jeu excentrique de la déesse et en le maintenant sur un plan uniquement mythique.

La version du PP, quant à elle, change le genre et le cas du dernier composé *kṛtasaṃskāramaṅgala* qui qualifie alors l'*aśoka*, et non plus la déesse. Ce composé suggère l'élévation de l'arbre au statut de véritable fils par la mention des rites de passages. Cette version met alors en scène une plantation et l'évocation d'une consécration de l'arbre par des rites. De fait, cette version fait davantage écho au rite prescrit au chapitre PPI.28. Ici, l'attitude de la déesse ne lui est plus restreinte, puisque son discours se clôt de la manière suivante :

eṣaiṃ śubhamaryādā niyatā lokabhāvinī PPI.43.443ab

Ceci est réellement une loi propice établie et existant dans le monde.

Dans la version du PP, la consécration d'un arbre planté trouve donc un écho dans le mythe de l'*aśoka*, fils de Pārvatī, bien que ces deux extraits soient séparés l'un de l'autre par de nombreux chapitres. Cependant, comme mentionné précédemment, le proverbe a été modifié supprimant l'idée de l'arbre comme substitut du fils en le remplaçant par l'arbre comme supérieur aux filles, réécriture que j'ai évaluée comme postérieure, en raison de la pérennité du proverbe dans d'autres textes.

Ces constats montrent combien on ne peut se passer de l'édition critique des *purāṇa* pour une étude approfondie des rituels et des croyances qu'ils véhiculent. Sans elle, il est impossible de déterminer l'évolution du texte et de pointer avec certitude les variantes les plus authentiques.

Cependant, au terme de cette comparaison du mythe et du rite dans le MP et le PP, il est possible de lister un certain nombre de faits à partir des éditions actuelles de chacun de ces deux *purāṇa*.

Tout d'abord, le rite présente de très grandes similitudes et des liens très étroits avec les deux autres cérémonies d'adoption (BhVP et SP). Mais il n'en est pas pour autant tout à fait une, puisque l'arbre a été planté par l'homme qui procédera au rituel. Hemādri a donc, à juste titre, considéré ce rite comme une consécration de l'arbre, consécration qui implique, dans le PP, l'élévation au statut de fils de l'arbre, si le sacrificant est un homme sans fils (PPI.28.22).

Ensuite, mythe et rite sont dissociés l'un de l'autre : le rite n'a pas besoin du mythe pour être légitime. Pour autant, le mythe est cohérent avec le rituel puisqu'il évoque une plantation de l'*aśoka*, voire une consécration comme dans le rite, et ce, contrairement aux deux autres mythes qui parlent clairement d'une adoption (BhVP et SP). Sans pouvoir le prouver, il est possible d'imaginer un scénario dans lequel mythe et rite étaient initialement corrélés, puis se sont dissociés.

Enfin, deux évolutions divergeantes apparaissent dans les éditions actuelles du MP et du PP. Si l'on considère que le chapitre MP59 devait initialement comporter la suite contenue dans les vers PPI.28.22-32, la version du rite contenue dans le PP représenterait un état plus ancien du rituel⁴². Dans cette version, les auteurs ont conservé l'idée d'un rituel inspiré d'une véritable adoption de l'arbre. Son bien-fondé est énoncé au vers PPI.28.22 : un arbre joue le rôle d'un fils pour un homme sans fils. Mais, ils ont également élargi l'éventail des bénéfiques de ce rite par le développement du concept d'arbre à souhait. Or ce même phénomène de progression de la croyance en l'arbre à souhait s'observe dans le BhVP.

Si, dans le mythe relaté dans l'actuelle édition du PP, on omet la réécriture de la sentence proverbiale « un arbre vaut dix fils » en « un arbre vaut dix jeunes filles », qui semble postérieure, la version du mythe contenue dans le chapitre PPI.43 évoque davantage le rituel de consécration du chapitre PPI.28. L'attitude de la déesse s'y présente moins comme une excentricité que dans le MP et sa validité y est universelle. Un lien entre mythe et rite persiste dans la version offerte dans le PP.

Les auteurs du MP (ou ceux de ses réécritures successives) semblent, quant à eux, rejeter le rite d'adoption de l'arbre aussi bien sur le plan mythique que rituel. En effet, la prescription du chapitre MP59 ne contient pas la mention de la fonction palliative de l'arbre que l'on trouve dans les vers PPI.28.22-32. Ce rejet apparaît encore dans la manière dont le mythe est relaté. Sans nier l'affiliation d'un arbre *aśoka* à Pārvatī, les auteurs la présentent sous la forme d'un jeu dont l'importance est dénigrée et le bien-fondé mis en question. L'adoption de l'arbre a davantage l'aspect d'une excentricité divine que d'une pratique transférable sur le plan humain. La supériorité de l'arbre sur le fils n'est plus qu'une sentence énoncée par la déesse sans équivalent rituel, puisqu'il n'est fait aucune mention d'un rite pour élever l'arbre au rang de fils dans le mythe.

Ainsi l'adoption de l'arbre tend à disparaître complètement du MP : les soins prodigués par la déesse à l'*aśoka* ne sont qu'une attitude exemplaire de celle-ci, à suivre éventuellement, tandis que le rite devient la consécration de plusieurs arbres. Dans le PP, rite et mythe se font encore faiblement écho, mais la réécriture du proverbe brise ce lien ténu. L'adoption est précédée d'une plantation, qui intègre la notion d'arbre à souhait.

42. L'étude des recensions S, R et A du SP montre bien que l'extension et la réduction d'un texte sont deux phénomènes propres à l'évolution et la réécriture d'un *purāṇa* : les omissions peuvent être des pertes mais aussi des coupures délibérées, tandis que les ajouts peuvent être en lien avec les pertes ou leur être complètement indépendants. Le champ des possibilités est donc large et de nombreuses hypothèses sont envisageables en l'absence d'édition critique ou de datation approximative des manuscrits. Le scénario proposé ici repose sur un ensemble de déductions, basé notamment sur la cohérence du texte (voir p.556 et suivantes) et sur la proximité du rituel avec les deux autres cérémonies dont l'intention initiale est une adoption. Cependant, ces déductions ne peuvent pas constituer une preuve assurée.

13.3 Les divergences et correspondances entre les rituels : un outil de hiérarchisation ?

Après avoir constaté la relative chronologie qu'offrent les tentatives de datation des *purāṇa*, l'étude des rapports entre mythe et rite, bien que limitée par l'absence d'édition critique du BhVP, du PP et du MP, a esquissé quelques lignes d'évolution du rituel au sein des différents textes.

Si l'on considère les liens étroits qui unissent mythe et rite dans le SP, la datation plus ou moins assurée de ce texte et les efforts mis en œuvre par les auteurs pour introduire le concept d'arbre-fils, le SP semble être un texte novateur introduisant ce rituel atypique en l'accompagnant d'un mythe dont on ne trouve aucun autre développement ailleurs.

La mention du mythe dans le BhVP évoque celui narré dans le SP et, par là même, lui paraît postérieur, d'autant que l'adoption de l'arbre est citée comme un palliatif parmi d'autres à l'absence de fils et que la mythologie de la déesse et son désir de fils sont désormais mis au service de l'introduction d'un autre rituel, le don d'un *kalpavṛkṣa*. Ce dernier remplace alors l'adoption de l'arbre dans le BhVP.

Les témoignages du MP et du PP s'écartent aussi bien de la cérémonie de l'adoption que de la version du mythe du BhVP et du SP. En effet, dans les deux cas, une plantation est préalable à la consécration de l'arbre comme fils. Comme dans le BhVP, on note que le concept d'arbre à souhait supplante celui d'arbre-fils. Dans le MP, l'adoption semble davantage rejetée que dans le PP. Dans ces deux œuvres, l'adoption d'un arbre unique devient une consécration de plusieurs arbres.

Dès lors, il semble que, des trois cérémonies, celle proposée par le SP soit la plus antique. L'accès à deux autres recensions du SP permet d'établir une logique d'évolution au sein du rituel : on remarque que le rituel est initialement simple, facile à réaliser et nécessite peu de matériel, puis on observe une multiplication des fournitures et des objets à offrir aux brahmanes, ainsi que des gestes à avoir à leur égard. Le phénomène de divinisation de ces derniers va en s'amplifiant ainsi que leur place au sein du rituel. De ce constat, on peut supposer que l'accumulation de matériel et la multiplication des cadeaux et honoraires attribués aux brahmanes sont le signe d'une évolution postérieure.

13.3.1 L'étude du matériel requis pour la cérémonie

Le tableau TAB.13.3 (p.642) reprend pour chacun des textes la liste du matériel requis pour procéder à la cérémonie d'adoption. Le témoignage du SP a été réparti sur deux colonnes afin de rendre compte de la version ancienne, celle de la recension S, et de la version plus récente, celle des recensions R et A.

Le premier constat est celui de la sobriété du matériel dans le SP : dans

la partie prescriptive, seuls rubans, parasols et ornements sont mentionnés, auxquels s'ajoutent, lors de la célébration par Pārvatī, guirlandes, onguent parfumé, encens et vêtements⁴³. La présence de vêtements peut s'expliquer par le fait que ce matériel est indispensable dans une cérémonie d'adoption : ils peuvent être perçus comme la marque de l'intention initiale de la cérémonie. On notera que ceux-ci font toujours partie de la cérémonie de consécration des arbres de MP59-PPI.28 et qu'on y ajoute une ceinture en herbe *mauñjī* dans le BhVP. Les parasols, en revanche, ne sont pas présents dans les deux autres cérémonies, tandis que les rubans sont toujours mentionnés dans le BhVP, mais sont omis dans le MP59-PPI.28. L'encens qui semble un objet rituel important dans le SP⁴⁴ n'est évoqué que dans le vers MP59.8-PPI.28.8, qui glorifie, comme le SP, le *guggula*. Ainsi, entre la cérémonie du SP et les deux autres, une seule décoration n'apparaît absolument pas, le parasol, tandis qu'un seul objet (encens ou rubans) ne se retrouve pas dans l'une ou l'autre cérémonie. Dès lors, la majorité du matériel requis dans le SP est partagée avec les deux autres.

Le seul ajout présent dans les recensions RA pour le matériel est la présence d'un grand vase d'or⁴⁵. Cette exigence est décuplée dans les deux autres cérémonies, puisqu'il y est nécessaire de disposer des jarres dans les quatre directions et aux pieds des arbres alentours dans le BhVP et aux pieds de tous les arbres à consacrer dans le MP-PP, jarres qui doivent, en outre, contenir des bijoux ou de l'or.

Le BhVP et le MP59-PPI.28 ajoutent du matériel non présent dans le SP, que ce soit dans sa recension S, ou dans ses recensions RA : il s'agit de fruits d'or ou d'argent et de bols de cuivre remplis de graines. Enfin, les chapitres MP59-PPI.28 sont les seuls à introduire dans la cérémonie la présence d'une vache allaitante couverte d'un vêtement blanc, dont les cornes doivent être ornées d'or. Doit-on y voir une symbolisation de la vache à souhait Surabhi qui permettrait aux arbres consacrés d'accorder les vœux à son planteur ? Cette interprétation ou d'autres sont possibles, mais je ne m'avancerai pas sur la symbolique au sein du rituel de cet élément, dont je n'ai pas d'autres parallèles.

La comparaison de cette liste de matériel aboutit à une première esquisse d'évolution. Si l'on considère que le développement du rituel va vers un

43. On pourra noter que le trio d'offrandes, fleurs, onguent parfumé et encens, est également employé dans la cérémonie du *saṃskāravidhi* (Voir ACHARYA (2007), vers 19, 20, 26, 39 p.30-32 et p.39-41). Une étude systématique de la liturgie pāsupata dans les sources désormais accessibles permettra peut-être de dégager le matériel propre à la liturgie de ce courant religieux et ses liens avec la liturgie de l'orthopraxie brahmanique ou d'autres courants śivaïtes.

44. En effet, les auteurs consacrent plusieurs vers à la description de la fumée d'encens mêlée au beurre fondu, au *guggula* et à la résine (SP162.63, 81-83) et mentionnent même un vers célèbre pour sanctifier cette fumée (SP162.83).

45. On notera la présence de jarres dans la cérémonie pāsupata du *saṃskāravidhi* (voir ACHARYA (2007), v40-41, p.32 et p.41).

accroissement des biens à fournir, la cérémonie du SP_s est sans conteste la plus ancienne, suivie de celle de ses recensions RA, où le vase d'or s'ajoute. La préciosité des objets est ensuite décuplée, aussi bien dans le BhVP que dans les chapitres MP59-PPI.28, dont la proximité est révélée par cette comparaison. Enfin, l'introduction d'une vache dans les chapitres MP59-PPI.28 semble être le dernier stade d'évolution et indiquer que cette version de la cérémonie est la plus récente.

Cependant, comme des omissions peuvent aussi intervenir dans l'évolution, cette première esquisse demande confirmation, ce que permettra peut-être l'étude des honoraires payés aux brahmanes.

13.3.2 L'étude du contenu des honoraires des brahmanes

Les cadeaux à offrir aux brahmanes sont reportés dans le tableau TAB. 13.4 (p.643). Ceux-ci participent à la rétribution justifiée par le processus de divinisation de ces brahmanes. En effet, les recensions RA du SP permettent d'observer clairement ce phénomène : les ajouts dans le chapitre SP162 mettent en scène le banquet offert aux brahmanes ayant officiés, dont la description est totalement absente dans la recension S qui se contente de proclamer les brahmanes satisfaits des mets offerts (SP162.88_s).

Dans les réécritures RA, les brahmanes prennent place sur les sièges faits d'or, d'argent et de cristal de roche que leur cèdent les *Pramatha* (SP162.77_{RA.1}). Ceux-ci enduisent les brahmanes d'onguents et leur offrent des étoffes brillantes (SP162.77_{R.8}). Ce sont ensuite les dieux eux-mêmes qui répandent sur les brahmanes des poudres parfumées (SP162.77_{RA.11-12}), de sorte qu'ils resplendissent. Puis, les *Pramatha* les entourent (SP162.77_{RA.14}), tandis que les dieux leur donnent des plateaux d'or, d'argent et de cristaux (SP162.77_{RA.15}). Les *Pramatha* leur servent alors à boire (SP162.77_{RA.18}) et les éventent (SP162.77_{RA.19}), tandis que ce sont les divines femmes des dieux et l'ensemble des habitants des trois mondes qui leur servent les mets (SP162.78_{RA.1}). Enfin, les *Gaṇapa* en personne procèdent à la purification de la bouche des brahmanes (SP162.88_{RA.4}). En retour, ces derniers consacrent l'offrande de nourriture pour le dieu des dieux (SP162.88_{RA.3}).

Cette description a permis aux auteurs d'introduire quelques cadeaux supplémentaires à offrir aux brahmanes, en plus de la nourriture initialement prévue. Parmi eux, l'or et les vêtements confèrent à la cérémonie un tour plus orthodoxe, en étant plus proche de la rétribution offerte lors d'une cérémonie d'adoption. Le faste du banquet invite à offrir le meilleur à ces derniers, puisque les dieux eux-mêmes les servent et leur offrent des présents. Étant donné que la description de ce banquet n'est citée par aucun compilateur, il n'est pas possible de dater précisément ces ajouts. En revanche, la présence des sièges qui occupe les vers ajoutés SP162.77_{RA.1-8}, est un fait notable : étant donné qu'on observe également la présence de sièges dans

la cérémonie pāsupata du *saṃskāra*vidhi⁴⁶, une affiliation à une forme de courant pāsupata des auteurs des réécritures reste envisageable. Il faudra, pour asseoir cette hypothèse, mener une étude plus vaste des réécritures du SP, et ce, à la lumière des textes dogmatiques pāsupata et des connaissances actuelles sur les différentes écoles issues de cette doctrine. Celle-ci offrira, peut-être, des indices supplémentaires pour dater ces réécritures.

En ce qui concerne la modification des cadeaux à offrir, elle n'apparaît pas que dans les ajouts, elle est aussi présente dans les variantes du texte, dont une citée par un de trois compilateurs. Ainsi, en SP162.67, l'expression *yathepsitam* de la recension S connaît deux réécritures : des vaches et de l'or (*gāḥ svarṇam eva ca*) dans le texte reporté par Hemādri et un troupeau de vaches *godhanam eva ca* dans les recensions RA. Sans pouvoir déterminer la présence de l'une sur l'autre, toutes deux indiquent que l'introduction du don de vaches aux brahmanes est un phénomène postérieur dans l'évolution de la cérémonie d'adoption du SP. Ce don de vaches est partagé avec les deux autres textes et semble indiquer une évolution plus récente de la cérémonie.

Si l'accumulation de dons aux brahmanes est considérée comme un indice de l'évolution du rituel, la liste contenue dans les chapitres MP59-PPI.28 les désigne clairement comme postérieurs. Dès lors, la hiérarchisation pressentie des témoignages par l'étude de leur proximité avec la cérémonie d'adoption et le cadre théorique du don et par celle des rapports entre mythe et rite se trouve confirmée par l'étude comparative du matériel nécessaire et des cadeaux à offrir aux brahmanes.

Ainsi la cérémonie d'adoption de la recension S du SP semble la plus antique, suivie immédiatement de sa version remaniée des recensions RA, dont celle du BhVP est extrêmement proche. La cérémonie des chapitres MP59-PPI.28 serait la dernière phase de l'évolution du rituel, dans laquelle le concept d'arbre à souhait a pris le pas sur celui de l'adoption et où le matériel nécessaire et la rétribution des brahmanes sont les plus onéreux.

Outre le processus de complexification du rituel, d'autres détails issus de la comparaison des rituels semblent confirmer cette chronologie des rituels. La présence d'un rituel d'apaisement avec une référence directe au *grahaya-jña* dans la version du BhVP (BhVP128.29cd-30) est un détail notable, qui semble entrer dans le processus d'adoption de la culture rituelle de l'apaisement *śānti* décrit par GESLANI (2011), p.191. De la même manière, les vers MP59-PPI.28.2-3 renvoient à la procédure d'installation de l'aire sacrificielle dans la consécration des étangs. Or celle-ci fait également référence à l'installation d'images des planètes et des protecteurs de la terre (MP58.23), à qui, d'ailleurs, des offrandes sont données au vers MP59-PPI.28.10. Ainsi, on constate la présence d'un culte d'apaisement dans le rituel d'adoption du BhVP et celui des chapitres MP59-PPI.28, mais pas dans celui du SP. Si

46. Voir ACHARYA (2007), vers 67cd-68, p.34 et p.44 et vers 76d-77 p.35 et p.45.

l'on considère la chronologie proposée par GESLANI⁴⁷ qui date le phénomène d'influence des rituels *śānti* sur les *mahādāna* au moins après le VI^{ème} siècle, il est raisonnable d'imaginer que le BhVP128 et les chapitres MP59-PPI.28, qui portent également la marque de cette influence, soient postérieurs aux chapitres SP158-162 qui en sont complètement exempts.

Conclusion

La fluctuation du texte propre au genre purāṇique se traduit par des réécritures successives difficilement datables. Le constat de ce flou chronologique entre les œuvres dont étaient issues les cérémonies d'adoption de l'arbre m'a contraint à une étude comparative des témoignages pour tenter de les hiérarchiser.

Pour ce faire, j'ai analysé dans un premier temps les rapports que mythe et rite entretenaient dans chacune des œuvres. Cette étude a révélé que les relations entre mythe et rite pouvaient donner des indices, quant au statut reconnu ou non du mythe et du rite. Ainsi, le développement du mythe d'adoption de l'*aśoka* est sans précédent dans le SP et permet aux auteurs d'introduire la prescription d'adoption de l'arbre, d'élever les brahmanes sur le plan mythologique et d'entamer un processus de divinisation de ces derniers, processus qui s'amplifie dans les réécritures du SP. Cette divinisation se justifie totalement dans une perspective pāśupata du rituel.

En revanche, le lien anecdotique unissant le mythe et le rite en BhVP128 affiche la popularité du mythe : étant connu, il n'est plus besoin de le raconter. La référence au rite de l'adoption, comme une solution palliative parmi d'autres, au sein du récit de l'union interrompue de Śiva et de Pārvatī souligne que celui-ci est accepté et reconnu. Ces deux éléments concourent à concevoir le témoignage du BhVP comme postérieur à celui du SP. Enfin, le fait que l'absence de fils pour la déesse soit utilisée dans le BhVP pour introduire un autre rituel, le don d'un *kalpavṛkṣa*, pose la question de sa postérité par rapport à celui de l'adoption⁴⁸. La présence du concept d'arbre à souhait, dans la cérémonie du BhVP et dans le don introduit, suppose une montée en puissance de cette croyance dans cette œuvre.

Enfin, la dissociation totale du mythe et du rite en MP-PP s'est avérée plus difficile à interpréter en raison des variantes entre le MP et le PP. Le mythe n'aboutit à aucune prescription et semble avoir plutôt une fonction narrative : introduire la naissance de Skanda. Cependant, sa lecture à la lumière de la cérémonie décrite dans les chapitres MP59-PPI.28 souligne une

47. Voir GESLANI (2011), p.175-181 et notamment la note 137 p.180 qui justifie la présence des *Pariśiṣṭa* de l'*Atharvaveda*, le *Kauśikasūtra* et le *Śāntikalpa* sur les chapitres consacrés aux grands dons du MP.

48. Je traiterai de ce point en 14.1, p.645.

certaine cohérence entre mythe et rite. Les écarts de la cérémonie des chapitres MP59-PPI.28 observés lors de l'étude de la conformité de l'adoption d'un arbre avec celle de l'adoption d'un fils sont le résultat du passage d'une adoption d'un arbre déjà planté à une plantation, puis une consécration de plusieurs arbres choisis selon leur essence et la propriété de celle-ci. Sans pouvoir établir le moment de cette transformation d'un rituel d'adoption en rituel de consécration, l'étude des relations mythe-rite permet d'observer ce changement dans ces deux *purāṇa*, changement qui implique, lui aussi, la croyance en l'arbre à souhait.

Suite à cette première hiérarchisation des témoignages et grâce à l'analyse des lectures des différentes recensions du SP et des citations de ce dernier chez les compilateurs, quelques jalons chronologiques ont pu être posés, ainsi qu'une ligne évolutive du rituel dans le SP : l'adoption d'un arbre était initialement un rituel simple nécessitant peu de matériel, puis on observe un phénomène de divinisation des brahmanes qui s'accompagne d'une accumulation du matériel requis et de cadeaux à leur offrir.

Dans un second temps, j'ai appliqué cette ligne évolutive aux autres cérémonies. En comparant le matériel requis et les honoraires payés aux brahmanes, il a été possible d'évaluer les correspondances et divergences entre celles-ci. Cette comparaison réaffirme les liens qui unissent ces cérémonies, mais elle met en exergue le phénomène d'accroissement des richesses à offrir aux brahmanes. Au travers de celle-ci, la hiérarchisation des témoignages issue de l'étude des liens entre mythe et rite se trouve confirmée et affinée : le BhVP, comme la version des recensions RA du SP, offre or, vêtements et vache, tandis que les MP-PP allongent cette liste de nombreux autres objets, désignant cette version du rituel comme postérieure aux deux premiers. Enfin, la présence d'un rituel d'apaisement dans le BhVP et les MP-PP confirme l'antériorité de la cérémonie du SP qui, elle, en est dépourvu.

Bien que limitée par l'absence d'édition du BhVP, du MP et du PP, l'étude des relations entre mythe et rite et la comparaison des objets présents dans le rituel ont permis de déterminer une certaine évolution du rituel, dans laquelle on observe à la fois une montée en puissance de la croyance en l'arbre à souhait et un accroissement des cadeaux à offrir aux brahmanes officiants. La direction de ce mouvement évolutif du rituel a pu être établie grâce à l'accès aux réécritures du SP.

Afin de clore cette étude du mythe et du rite d'adoption de l'arbre, je propose de continuer à prospecter la littérature purāṇique à la recherche des influences rituelles et mythologiques que le mythe et le rite de l'adoption de l'arbre ont pu avoir.

Matériel	BhVP	MP59-PPI.28	SP158-162	SP _{RA} 158-162
Guirlandes	128.23 cordons rouges	59.5-I.28.5	162.61	
Onguent parfumé pour l'arbre	128.24	59.5-I.28.5 59.8-I.28.8	162.59	
Ceinture pour l'arbre	128.35cd			
Parasol			158.59 162.59	
Parfums		59.8-I.28.8		
Rubans	128.23		158.59 162.60	
Disposition de jarres	128.24-26 pleines de bijoux	59.9-I.28.9 remplies d'or		162.88 _{RA} .7 un grand vase d'or
Fruits d'or ou d'argent	128.27cd-28ab 5 ou 10 fruits	59.7-I.28.7 7 ou 8 fruits		
Bols de cuivre remplis de graines	128.27cd-28ab	59.8-I.28.8		
Vêtements	128.23	59.5 et 8- I.28.5 et 8	162.62	
Encens		59.8-I.28.8	162.63 et 81	
Vache allaitante ornée d'or		59.11-I.28.11		

TAB. 13.3 – Liste du matériel requis dans les cérémonies d'adoption de l'arbre

Cadeaux faits aux brahmanes	BhVP128	MP59-PPI.28	SP158-SP162 Recension S	SP _{RA} 158-SP _{RA} 162 Recension RA
Or	128.30cd	vers 4		162.77 _{RA} .15 or, argent, cristal Leçon de 162.67 dans CVC
Vêtements	128.31 4 ou 8	vers 4 et 13-14		162.77 _R .8
Onguents		vers 4 et 12-15		162.77 _R .8 et 162.77 _{RA} .11-12
Sandales		vers 14		
Ustensiles		vers 14		
Lits		vers 14		
Bracelets		vers 14		
Anneaux		vers 14		
Fils d'or		vers 14		
Des tamis		vers 14		
Vache	128.41 une à l'officiant	vers 13-14 plusieurs vaches		162 _{RA} .67 un troupeau

TAB. 13.4 – Liste des cadeaux offerts aux brahmanes dans les cérémonies d'adoption de l'arbre

Chapitre 14

Prolongements et influences du rite et du mythe de l'adoption de l'arbre

L'étude consacrée à la représentation du mythe et du rite d'adoption de l'arbre au sein de la littérature purāṇique a d'ores et déjà montré qu'ils étaient assez peu représentés, ce qui a conduit à rechercher les causes de cette faible représentation. Lors de la description des facteurs limitant la diffusion de l'adoption de l'arbre, il a été observé que de nombreux concepts ou croyances influençaient le mythe ou le rite d'adoption ou leur étaient intégrés.

Le mythe et le rite d'adoption de l'arbre ont-ils eu, à leur tour, une influence sur d'autres mythes ou rites ? Le rituel d'adoption de l'arbre a-t-il été intégré à d'autres rites ou a-t-il été remplacé par un autre rituel ? Le mythe de l'adoption de l'*aśoka* a-t-il d'une manière ou d'une autre influencé d'autres récits ou a-t-il été inclus en tout ou partie dans la signification d'un rite ? Existient-ils des récits mythologiques proches de celui de l'adoption de l'arbre ?

Le présent chapitre ne prétend pas à l'exhaustivité et son objectif se limite à un relevé succinct de rituels et de mythes pour lesquels le mythe ou le rite d'adoption de l'arbre ont pu avoir une influence ou un lien. Afin d'organiser au minimum cette liste d'informations relevées au fil de mes explorations dans la littérature sanskrite, essentiellement purāṇique, j'analyserai, dans un premier temps, l'évolution potentielle ou le remplacement du rite d'adoption de l'arbre par celui du don du *kalpavṛkṣa* introduit dans le BhVP. Dans un second temps, je présenterai quelques rituels qui s'appuient sur l'étymologie populaire attribuée à l'*aśoka* « arbre sans chagrin ». Et enfin, je rassemblerai les différents mythes qui semblent liés à celui de l'adoption de l'*aśoka*, donc essentiellement à sa version la plus développée que l'on lit dans le SP.

14.1 L'arbre à souhait, *kalpavṛkṣadāna*, prolongement de l'arbre adopté ?

L'étude des liens entre mythe et rite a montré que la croyance en l'arbre à souhait semblait être en pleine expansion dans le BhVP, le MP et le PP, bien que cette notion soit également présente dans le SP¹. L'introduction du *kalpavṛkṣadāna* en lieu et place du rituel d'adoption de l'arbre dans la mythologie de la déesse dans le BhVP interpelle et pose la question de la place de ce rituel : s'agit-il d'un rite dont le fruit est simplement le même que l'adoption de l'arbre, soit un palliatif à l'absence de fils ? Remplace-t-il ou supplante-t-il l'adoption de l'arbre ? Sa procédure a-t-elle quelque lien avec l'adoption ? Son destinataire est-il le même ?

Pour déterminer le bénéfice et le destinataire de ce rite, je propose un bref examen du contexte d'introduction de ce rituel dans le BhVP, puis une comparaison avec les autres sources mentionnant ce rituel, notamment par le biais des citations issues de la littérature *dharmanibandha*, qui permettra d'évaluer les liens de ce rituel avec ceux de l'adoption et d'autres rituels qui lui sont proches, les grands dons royaux. Enfin, la proximité établie avec ces derniers conduira à une recherche succincte sur leur apparition dans la littérature et l'épigraphie.

14.1.1 Le *kalpavṛkṣadāna* chez les compilateurs

Le témoignage du BhVP invite à considérer le *kalpavṛkṣadāna*, comme un prolongement possible de l'adoption d'un arbre. En effet, comme vu précédemment (p.627), le BhVP utilise la privation de fils de Pārvatī pour introduire, non pas l'adoption de l'arbre, mais le don d'un *kalpavṛkṣa*. Le bénéfice de ce don est le même que l'adoption, puisqu'il permet d'obtenir le salut, même si l'on est sans fils. Son bénéfice et son destinataire seraient alors les mêmes que celui de l'adoption de l'arbre.

L'introduction de ce passage du BhVP où le don apparaît comme un palliatif à l'absence de fils est cité par Aparārka dans son commentaire de la *Yājñavalkyasmṛti*², mais ne se trouve, ni dans la compilation de Lakṣmīdhara, ni dans celle de Hemādri. En revanche, ces deux compilateurs citent un chapitre du *Matsyapurāṇa* traitant du *kalpapādapadāna*, correspondant au chapitre 277 de l'édition actuelle. Ce même chapitre du MP est cité par Nīlakaṇṭha Bhaṭṭa dans son *Dānamayūkha*³. Il semble que Madanasīṃha cite également ce texte dans l'un de ses chapitres consacré au *kalpapāda-*

1. Voir la grâce que Śiva accorde à l'*aśoka* (SP162.49-52). Sur ce point, voir 11.3.4, p.583. Sur l'incarnation de l'arbre à souhait comme paradis *pāśupata*, voir p.488.

2. Voir APTE (1903), p.326.

3. Consulter VYANKATESHA (1924), chapitre 37 p.127 ou GOPĀLA BHATṬA (1903), p.115.

*padāna*⁴.

Après examen des deux sources, le BhVP et le MP, il se trouve que les deux chapitres, BhVP178 et MP277, partagent une grande partie de leur texte⁵. Une étude plus approfondie des deux rituels décrits dans chacun de ces *purāṇa* et leur confrontation avec l'état du texte chez les trois (voire quatre) compilateurs permettraient de mieux suivre l'évolution du texte et du rituel⁶. Dans tous les cas, le *kalpavṛkṣadāna* dans le BhVP tend à remplacer le rituel d'adoption, réaffirmant l'expansion du concept d'arbre à souhait observé dans ce dernier, alors que sa mention dans le MP est totalement dissociée de tout mythe et de tout rapport avec l'adoption, hormis l'un des bénéfiques mentionné au vers MP277.19cd qui rappelle celui de l'adoption de l'arbre :

bhūtān bhaviṣyāṃś ca manuḥjāṃś tāraved gotrasaṃyutān

Et il sauvera les générations passées et futures, en lien avec la famille [du donneur].

À cette comparaison des *kalpavṛkṣadāna*, il faudrait ajouter un autre extrait cité par Hemādri, le chapitre II.33 du *Līṅgapurāṇa*⁷, extrait que Hemādri fait suivre de la désignation *iti śaivakalpatarudānavidhiḥ* qui montre qu'il considère ce rituel comme une version śivaïte du don d'un *kalpataru*. Ce rite est destiné principalement aux rois, puisqu'un roi le réalisant deviendrait un empereur⁸. Son bénéfice n'a donc plus rien à voir avec l'absence de fils. Comme le remarque HAZRA, ce don, comme les autres *mahādāna*, requiert des dépenses importantes, ce qui explique sans doute qu'il soit réservé aux rois⁹. AIYANGAR (1941), p.101, mentionne l'existence d'un très ancien témoignage de cette pratique par l'inscription du roi Kharavela à Hathigumpha¹⁰. Sans nier l'antiquité du don d'un *kalpavṛkṣa* que cette inscription atteste, il conviendrait d'en trouver d'autres témoignages épigraphiques, afin

4. Le MRP de Madanasimha contient deux chapitres sur le *kalpapādapadāna*, intitulés *kalpapādapamahādānavidhiḥ* et *kalpapādapamahādānaprayogaḥ* (DEŚAPANDE (1967), vol.2 p.180 et 187) que je n'ai pu consulter pour le moment. Ceux-ci ajouteront sans doute une ou des sources supplémentaires pour l'étude du *kalpavṛkṣadāna*. D'après l'appendice regroupant les œuvres citées que j'avais pu photographier lors de ma consultation de l'ouvrage, le MP serait cité à ces pages, ainsi que le *Brahmāṇḍapurāṇa* et le *Viṣṇudharmottarapurāṇa*.

5. Ainsi BhVP178.24-27ab correspond quasiment à MP277.5cd-8cd ; BhVP178.27cd-28ab à MP277.9cd-10ab ; BhVP178.30ab à MP277.10cd ; BhVP178.36cd-38 à MP277.12cd-14cd ; BhVP178.39 à MP277.16 ; BhVP178.40ab à MP277.18ab ; BhVP178.41ab à MP277.20cd et BhVP178.41cd à MP277.19ab. La comparaison de ces deux textes montre qu'ils partagent des vers communs, ainsi que des vers propres à chacun d'eux.

6. ACHARYA détaille le contenu du rituel à partir du chapitre 178 du BhVP et du chapitre 277 du MP, sans les dissocier ni observer leurs divergences. Voir ACHARYA (1993), p.189-191.

7. Voir Hemādri, SIROMANI (1873), p.249-252.

8. Voir SHASTRI (1973), vol.2, p.749-750.

9. HAZRA (1975), p.249.

10. Selon BANERJI, l'inscription pourrait être datée de 141-140 avant notre ère. Voir JAYASWAL, *Journal of Bihar and Orissa Research Society* III, 1917, p.456 pour la ligne 9 de l'inscription et p.463 pour sa traduction. L'auteur fait référence à l'œuvre de Hemādri

de pouvoir déterminer avec certitude les périodes de sa popularité et de son expansion¹¹. Toujours est-il que cette inscription et le témoignage du *Liṅgapurāṇa* réservant le *kalpavṛkṣadāna* aux rois montrent que cette pratique diverge de celle de l'adoption de l'arbre, aussi bien dans son but que dans sa réalisation, pour le moins, onéreuse.

14.1.2 Une procédure récente pour une pratique ancienne ?

Bien que l'introduction du *kalpavṛkṣadāna* se présente dans le BhVP comme un prolongement du rituel d'adoption de l'arbre et une alternative à l'absence de fils, ce rituel pourrait avoir eu une existence antérieure et un développement parallèle à celui de l'adoption. Si l'hypothèse de l'accumulation du matériel requis comme indice d'évolution postérieure est valable, ce don, tel qu'il est décrit dans le BhVP, le MP ou le *Liṅgapurāṇa*, est un rituel développé ultérieurement à celui de l'adoption de l'arbre. Cela ne signifie pas que la pratique du don d'un tel objet n'ait pas existé précédemment ou de façon contemporaine. En effet, l'inscription de Hathigumpha atteste le don d'un *kalpavṛkṣa*, mais ne donne ni les détails de son apparence, ni ceux de la cérémonie qui l'accompagne. Par conséquent, elle ne peut pas être un outil de datation de la cérémonie décrite dans les trois *purāṇa*.

Selon Lakṣmīdhara, le *kalpapādapadāna* fait partie des seize grands dons qu'un roi doit effectuer :

1. le *tulāpuruṣadāna*
2. le *hiraṇyagarbhadāna*
3. le *Brahmāṇḍadāna*
4. le *kalpapādapadāna*
5. le *gosahasradāna*
6. le *kāmadhenudāna*
7. le *hiraṇyaśvadāna*
8. l'*aśvarathadāna*
9. le *hemahastirathadāna*
10. le *pañcalāṅgaladāna*
11. le *pṛthividāna*

pour la description de la procédure de don d'un *kalpavṛkṣa* (note 112, p.463) : bien que l'inscription atteste l'existence de cette pratique à date très ancienne, supposer que celle-ci suivait la procédure décrite dans le MP ou le BhVP me semble trop hypothétique : en effet, l'écart temporel entre l'inscription et la date supposée de composition de ces deux *purāṇa* peut être de plusieurs siècles. L'inscription est également éditée dans l'*Epigraphia Indica*, XX (voir JAYASWAL and BANERJI (1930)).

11. L'étude de SCHMIEDCHEN (2006) a regroupé une centaine de témoignages épigraphiques du *tulāpuruṣamahādāna* datés du VII^{ème} au XVI^{ème} siècle, la plus ancienne occurrence serait donc bien plus récente (VII^{ème} siècle) que celle du *kalpavṛkṣadāna*.

12. le *viśvacakradāna*
13. le *kalpalatādāna*
14. le *saptasāgaradāna*
15. le *ratnadhenuḍāna*
16. le *mahābhūtaghaṭadāna*¹²

Or, cette pratique des dons royaux se trouve déjà attestée par les cérémonies royales des *Pariśiṣṭa* de l'*Atharvaveda*. Ces derniers mentionnent déjà des cérémonies concernant les dons **1** (AvP11), **2** (AvP13), **5** (AvP16), **8** (AvP15) et **9** (AvP14). Dès lors, on observe que le *kalpapādapadāna* ne faisait pas partie de ces dons à l'époque de la composition des *Pariśiṣṭa*, dont la datation, bien que peu précise, s'échelonne entre le II^{ème} avant notre ère et le V^{ème} siècle de notre ère¹³ et serait potentiellement antérieure au BhVP. De fait, sans pouvoir affirmer que ce dernier introduise ce don parmi les dons royaux, il l'inclut au sein de la mythologie śivaïte, ce qui rappelle que Hemādri pointe la version du *kalpavṛkṣadāna* du *Liṅgapurāṇa* comme étant proprement śivaïte.

Ce point est remarquable, car si l'on en croit l'étude de MANGALA sur le *tulāpuruṣadāna*, les seize grands dons du MP sont d'obédience plutôt viṣṇuïte¹⁴, ce que semble confirmer son étude épigraphique (MANGALAM (1976), p.93-94). Dès lors, le fait que le *kalpapādapadāna* soit inséré au sein de la mythologie śivaïte et enseigné par Śiva lui-même à la déesse pourrait signifier que cette pratique était initialement extérieure à ce courant. Pour pouvoir affirmer cela, il faudrait mener, pour le *kalpapādapadāna*, une exploration épigraphique semblable à celle élaborée par MANGALAM¹⁵, en veillant

12. Voir AIYANGAR (1941), p.102 et BRICK (2015).

13. Voir MODAK (1993), p.470-473. GESLANI discute également les datations respectives de ces chapitres sur les grands dons avec ceux présents dans le MP (voir GESLANI (2011), p.175-182).

14. Voir MANGALAM (1976), p.90 :

All the sixteen *mahādānas* require special worship of Viṣṇu and they are therefore, Vaiṣṇava in character. Of course all the members of the Divine Triad were worshipped but more honour was given to Viṣṇu.

BRICK affirme, sans doute parce que le *tulāpuruṣadāna* est le premier des seize dons cités par Lakṣmīdhara, que cette cérémonie donne le cadre de toutes les autres cérémonies de grand don (BRICK (2015), p.57) :

Perhaps, the closest to this [a standard Brahmanical ritual for gifting] that our textual sources come is the ritual prescribed for the "balance-gift" (*tulāpuruṣadāna*), which is the single most important gift within the *dānanibandhas* and the archetype for at least the other fifteen Great Gifts (*mahādāna*).

Si tel est le cas, une étude comparative des seize cérémonies permettrait de l'affirmer, ainsi que d'établir les liens entretenus par le *kalpapādapadāna* avec celles-ci et celle de l'adoption de l'arbre.

15. L'exploration épigraphique proposée par MANGALAM (1976), p.91-95, est remarquable. On regrettera, cependant, qu'il ne s'appuie que sur le rituel décrit en MP, alors

à noter l'obéissance du donateur. Ceci permettrait, en outre, de déterminer l'expansion de ce don¹⁶.

Enfin, il convient de rappeler que comparer le roi à un *kalpavṛkṣa* pour ses sujets est une figure récurrente des *praśasti*. Celle-ci justifie peut-être que le *kalpavṛkṣadāna* soit devenu un rituel à destination des rois. Une étude de l'emploi de cette comparaison dans les inscriptions qui croiserait le nombre de ses occurrences, les lieux et dates de son utilisation, permettrait également d'approfondir les connaissances de l'ancrage de la croyance en l'arbre à souhait et de situer temporellement et géographiquement l'usage de cette figure de style en regard des témoignages de dons royaux de *kalpavṛkṣa*.

14.1.3 Le *kalpavṛkṣavrata*, une variante non royale du *kalpavṛkṣadāna*?

Même si cette référence est très brève, il est nécessaire de mentionner l'existence, au sein du MP (MP101.50), d'un *kalpavṛkṣavrata* dans lequel le sacrifiant fait don d'un *kalpavṛkṣa*, ce qui lui permet d'atteindre la demeure de Brahmā¹⁷. Les détails de ce *vrata* sont trop peu nombreux pour définir un quelconque lien avec le rituel d'adoption de l'arbre ou le *kalpavṛkṣadāna*. On pourrait le comprendre comme une version simplifiée de ce dernier. Dans tous les cas, l'existence de cette variante possible du *kalpavṛkṣadāna*, cette fois non réservée aux rois, montre la persistance des bénéfices attribués aux arbres à souhait et à leur représentation.

Outre l'étude épigraphique mentionnée précédemment, trouver des objets de ce type dans des rapports de fouilles archéologiques permettrait de faire le lien entre les textes prescriptifs et les pratiques religieuses.

14.1.4 Une version féminisée du *kalpavṛkṣadāna*

Parmi les nombreux dons décrits dans le MP, on trouve au chapitre 286 la description du *mahākalpalatā* qui consiste à offrir des lianes dorées décorées de fruits, fleurs, oiseaux. Le don est accompagné de celui de représentations de déesses, épouses des Lokapāla. Les bénéfices de ce rituel sont multiples : satisfaction de tous les désirs, sauvetage des ancêtres, destruction des péchés, obtention du Nāgaloka entouré de centaines d'épouses divines. Ce don n'est pas cité par Lakṣmīdhara, mais l'est par Hemādri qui ne cite aucune autre source pour ce rituel¹⁸. Au vu du *topos* comparant un

qu'il mentionne les sources plus anciennes de cette cérémonie, et qu'il ne couple pas l'étude des données épigraphiques avec les données textuelles des différentes cérémonies décrites.

16. CÈDÈS signale une inscription khmère datée de 1361, dans laquelle le souverain fait préparer entre autres objets, des *kalpavṛkṣa*, pour honorer l'arrivée de religieux. Celle-ci montre la diffusion de cette pratique, qui mériterait qu'on en définisse davantage les contours. Voir CÈDÈS (1917), p.15.

17. Ce *vrata* est cité par Lakṣmīdhara (AIYANGAR (1953), p.446).

18. Voir SIROMANI (1873), p.334-336.

couple enlacé à un arbre et sa liane, on pourrait envisager ce rituel comme une version féminisée du *kalpavṛkṣadāna*. L'absence d'autres sources citées laisse imaginer une faible représentation de ce rituel. Cependant, pour pouvoir confirmer cette hypothèse, il serait nécessaire de procéder à un relevé précis de la citation de ce rituel dans les compilations médiévales. Celui-ci donnerait soit accès à d'autres sources, soit révélerait qu'il est propre au MP. Il conviendrait également, comme pour le *kalpavṛkṣadāna*, de mener une étude des fonctions, des destinataires et des bénéfiques de ce don, mais aussi de rechercher des témoignages épigraphiques, archéologiques, voire iconographiques de ces lianes dorées et de ces représentations des épouses des Lokapāla.

14.1.5 Une version féminine du don d'arbres

La cérémonie d'adoption de l'arbre proposée dans les chapitres MP59-PPI.28 est la seule parmi les trois témoignages d'adoption de l'arbre, à exclure la présence de la femme¹⁹. Dans sa version longue, celle disponible dans les vers PPI.28.22-32, elle contient une liste d'essence d'arbres à adopter selon les bénéfiques désirés. On trouve, dans le chapitre MP187, la description d'un rituel qui évoque cette spécificité de la version longue du rituel d'adoption des MP-PP. En effet, les vers MP187.29-32 donnent une liste d'essences d'arbres à donner, cette fois, par une femme et les bénéfiques qu'elle peut en retirer : en donnant un *kapittha*, ses seins auront la rondeur de ses fruits ; en offrant un bananier, ce sont ses cuisses qui auront la forme de leur tronc ; par le don d'un *campaka*, elle en aura la splendeur ; par celui d'un *aśoka*, elle sera sans chagrin... L'adéquation entre l'essence d'arbre offerte et le bénéfice acquis repose soit sur des *topos* de la littérature²⁰, soit sur des étymologies sémantiques, comme pour l'arbre *aśoka* dont le sens a donné lieu à de nombreux rituels²¹. Cette cérémonie destinée à une femme n'est pas une adoption, mais bien un don d'arbre dont le bénéfice fait appel au concept d'arbre à souhait. Sous cet angle, elle peut apparaître comme une version féminine du don d'arbres. Là encore, il serait intéressant de croiser les informations de ce rituel avec les dons effectifs d'arbres reportés dans les inscriptions, que ce soit par des hommes ou par des femmes. Lors de la limitée exploration des inscriptions faite dans le cadre de cette thèse, j'ai noté que les dons d'arbres fréquemment reportés sont ceux de manguiers ou de cocotiers, ce qui révèle un écart certain entre les prescriptions purāniques et la réalité. Cela étant, les inscriptions ne reportent que les dons de per-

19. Le SP propose une adoption réalisée par une femme, tandis que le BhVP mentionne la présence de la mère adoptive.

20. Par exemple, la comparaison des cuisses des femmes au tronc des bananiers est un lieu commun de la poésie, on le trouve bien évidemment chez Kālidāsa mais aussi dans de nombreuses œuvres, dont le SP.

21. Cela fera l'objet du point suivant. Voir 14.2, p.651.

sonnes ayant les moyens financiers de consigner ces dons par une plaque de cuivre ou un stèle. Par conséquent, il est aussi possible que les inscriptions ne reflètent pas l'entiereté des pratiques religieuses : les dons d'arbres prescrits dans la littérature purāṇique étant relativement accessibles à tous, leur donation ne donnait pas nécessairement lieu à une inscription la consignant. Dans ce cas, la réalité de ces pratiques pourrait éventuellement être attestée dans la littérature fictionnelle, théâtrale ou poétique.

Contrairement à ce que laissait penser le récit mythologique introduisant le *kalpavṛkṣadāna* dans le BhVP, ce rite n'a finalement pas grand chose à voir avec le rituel d'adoption de l'arbre : il ne s'agit ni d'une extension de ce rituel, ni de son développement, ni de son remplacement. En effet, il n'est pas réservé à un homme sans fils, mais plutôt à la classe royale. Son bénéfice est en lien avec la symbolique de l'arbre à souhait. Si adoption de l'arbre (*taruputravidhi*) et don de *kalpavṛkṣa* (*kalpavṛkṣadāna*) sont liés dans le BhVP, cela semble plutôt être motivé par la volonté d'introduire une pratique en contexte śivaïte. Bien sûr, cela serait à confirmer par une recherche plus approfondie sur le *kalpavṛkṣadāna*, voire sur les dons royaux en contexte śivaïte. Cela étant, étant donné que le *kalpavṛkṣadāna* n'apparaît pas dans les dons royaux prescrits par les *Parīśiṣṭa* de l'*Atharvaveda* et que sa procédure exige un matériel abondant et onéreux, il pourrait être un rituel assez tardif.

Plusieurs rituels peuvent s'apparenter au *kalpavṛkṣadāna* et confirment la forte croyance en l'arbre à souhait. Pour chacun d'entre eux, une étude approfondie s'imposerait, que ce soit de leur citation dans les compilations médiévales, de leur destinataire et de leur fonction, de leur existence dans les témoignages épigraphiques ou archéologiques, et enfin, dans la littérature fictionnelle, théâtrale et poétique. Parmi les essences d'arbres offerts, l'arbre *aśoka* a le pouvoir de provoquer l'absence de chagrin. L'étymologie sémantique inhérente à cette essence semble avoir été propice à la création de nombre de rituels.

14.2 Les rituels de l'arbre sans chagrin, *aśoka*

L'exploration de la littérature purāṇique à la recherche de mythes ou rites en lien avec l'adoption de l'*aśoka* met au jour l'existence de quelques rituels, fête ou vœu, mêlant la référence à l'étymologie populaire de l'*aśoka*, arbre sans chagrin, et le concept d'arbre à souhait.

14.2.1 L'*aśokāṣṭamī*

ANDERSON²² mentionne l'existence d'un rituel qui supprime le chagrin, l'*aśokāṣṭamī*, qui est cité par Anantadeva dans sa compilation intitulée *Smṛtikaustubha*²³. Hemādri²⁴ cite, pour un *vrata* du même nom, deux sources - le *Liṅgapurāṇa* et le *Kūrmapurāṇa*²⁵ - qui reportent le *mantra* suivant²⁶:

tvām aśoka harābhiṣṭa madhumāsāsamudbhava |
pībāmi śokasamtapto mām aśokaṃ sadā kuru ||

Ô *aśoka* arbre sans chagrin, cher à Hara et né lors du mois Caitra, je te bois moi qui suis tourmenté par le chagrin, puisses-tu toujours faire de moi un être sans chagrin.

Une série d'articles²⁷ mentionne ce rite et le *mantra*. Le même rituel, sans le *mantra*, mais avec le même bénéfice - l'absence de chagrin - porte un nom différent dans le *Nāradaṣṭamī*, qui le nomme *aśokakalikāprāsana*²⁸. Ce même *purāṇa* (*Nāradaṣṭamī* 122.41-45)²⁹ évoque une variante de ce rituel intitulée *Trirātrāśokavrata* adressée aux femmes. Celui-ci cite le *mantra*, mais implique, en outre, de jeûner et de tourner 108 fois autour de l'arbre (comme dans le rituel nommé *Vaṭasāvitrīkā* et décrit en *Nāradaṣṭamī* 124.9-12). Puis, au troisième jour, il convient d'adorer de Śiva, et ensuite, de nourrir les brahmanes et de leur faire des dons. Le bénéfice est ici quelque peu différent : il s'agit de ne jamais être veuve et de toujours avoir des fils et petits-fils. Enfin, le *Nīlamataṣṭamī*³⁰ fait état d'un culte en l'honneur d'Umā appelé *aśokāṣṭamī*³¹.

On remarque donc que plusieurs rituels incluant la présence des fleurs d'*aśoka* recourent à l'étymologie symbolique de cette plante. Tous sont manifestement rattachés à la mythologie śivaïte.

14.2.2 L'*aśokavrata*

Le *Nāradaṣṭamī* (110.27b-29)³² propose un *vrata* destiné aux brahmanes. Celui qui le réaliserait au jour prescrit deviendra *aśoka* « sans chagrin ». Ce vœu doit être fait pendant douze ans. À la douzième année, le

22. Voir ANDERSON (1993), p.85 note 173.

23. Voir l'édition de 1909, p.422.

24. Voir SIROMANI (1879) vol.I, p.862-863.

25. Je n'ai, pour le moment, pas identifié ces extraits dans les éditions actuelles de ces *purāṇa*.

26. Ce *mantra* se trouve actuellement dans l'édition du *Garuḍapurāṇa* I.133.2.

27. Voir ANDERSON (1900); GURDON (1900); RAY (1901).

28. Voir *Nāradaṣṭamī*, vol.4, SHASTRI (1980), p.1469-1470.

29. Voir *Nāradaṣṭamī*, vol.4, SHASTRI (1980), p.1516. La traduction est basée sur le texte publié par Venkateśvara Press.

30. Voir KANJILAL and SHASTRI (1924), vers 902-907, p.74.

31. Cette référence est citée par KANE (1958), p.266.

32. Voir SHASTRI (1980), vol.4, p.1425

brahmane offre une réplique d'un arbre *aśoka* à son précepteur. Cette pratique ressemble donc à une pratique initiatique. Plus loin, ce même *purāṇa* décrit un *vrata* du même nom, mais cette fois, destiné aux femmes³³. Celle qui l'accomplit devient libre de chagrin.

La durée de ce vœu, douze années, n'est pas sans évoquer la durée du *govrata*, dont la réalisation semble en lien avec le courant *pāśupata*³⁴, ou celle prescrite pour le meurtre d'un brahmane qui a été détournée par les adeptes *Kāpālika* issus du courant *pāśupata*. Une étude plus approfondie de ce rituel et de sa place dans le *Nāradaṣṭakāṇḍa* serait nécessaire pour en connaître la portée réelle et son milieu d'origine. Il semble que l'*aśokavrata* appartienne à la partie récente du *Nāradaṣṭakāṇḍa*³⁵.

14.2.3 L'*aśokadhada* et le désir de maternité

La réalisation des souhaits d'une héroïne grâce à la réalisation de la cérémonie de l'*aśokadhada* a été évoquée précédemment, je voudrais juste ajouter ici le développement de ce motif en lien avec l'idée de fertilisation de la femme par l'arbre présent dans la *Karpūramāñjarī* II.44-47³⁶. Dans ce passage, on y apprend que la reine a fait planter trois arbres, le *kurabaka*, le *tilaka* et l'*aśoka*, dans l'espoir de la réalisation d'une grossesse à la floraison de chacun d'eux, floraison qui aura lieu, une fois le *dohada* de ces derniers contenté. Ce passage révèle une pratique de plantation en lien avec l'espoir d'une grossesse et le choix d'essences particulières.

Le motif de la plantation et des soins apportés aux arbres qui leur confèrent le statut de fils semble, lui aussi, continuer à se diffuser comme un *topos* littéraire. On en trouve au moins deux mentions dans la *Kādambarī* de Bāṇa (VII^{ème} siècle de notre ère)³⁷, sans que cela soit accompagné de la mention d'un rituel d'adoption.

Sans vouloir affirmer que les rituels évoqués jusqu'ici dérivent du rituel d'adoption, il est possible d'observer trois phénomènes. Le premier concerne le don d'un *kalpavṛkṣa*. Son insertion en contexte śivaïte et ses liens avec l'adoption de l'arbre dans le BhVP peuvent inciter à y voir un prolongement du rituel d'adoption de l'arbre. Cependant, la nature dispendieuse de ce rituel et ses liens éventuels avec les autres dons royaux invitent à modérer cette idée et à proposer l'hypothèse de l'insertion d'un rite d'obédience viṣṇuïte en contexte śivaïte, hypothèse qui, pour être validée, nécessitera une étude comportant un travail philologique sur les sources des descriptions du

33. Voir *Nāradaṣṭakāṇḍa* 117.75-76.

34. Sur ce point, se reporter à ACHARYA (2013), qui évoque la durée de douze jours ou un an pour le *govrata*, p.126.

35. Voir ROCHER (1986), p.203.

36. Voir FODOR (2017), p.170.

37. Voir RIDDING (1974), p.18 et p.195.

rituel, une étude des citations dans les compilations médiévales, et enfin, une exploration des témoignages épigraphiques.

Le deuxième phénomène observable est la perennité de l'étymologie sémantique attribuée à l'*aśoka*, « arbre sans chagrin », dont découlent plusieurs fêtes ou *vrata* qui promettent la fin du chagrin. Ces derniers semblent s'être développés en contexte śivaïte, voire pāsupata, et ont été pensés aussi bien pour des hommes que pour des femmes.

Enfin, on remarque la persistance du motif de l'*aśokadhada* et du bénéfice souhaité en retour, ainsi que la pérennité du motif des arbres-fils dans la littérature, sans qu'un rituel d'adoption ou un rite de consécration de l'arbre dans le statut de fils ne soit mentionné.

14.3 Autour et au delà du mythe de Pārvatī et de l'*aśoka*

Quelques éléments propres au mythe de l'adoption de l'*aśoka* par Pārvatī peuvent se lire en filigrane dans d'autres mythes. Plusieurs exemples seront donnés ici : le premier traite d'un rituel associant arbre, maternité, rite et Pārvatī ; le deuxième fait appel à la notion d'arbre à souhait pour réaliser ce désir de Pārvatī, tandis que le dernier traite du mythe parallèle des arbres et de Brahmā qui sert à justifier l'adoption dans le chapitre SP158. Enfin, un quatrième texte sera évoqué, puisqu'il atteste la perennité du mythe d'adoption de l'*aśoka* par Pārvatī dans une œuvre du Cachemire datée du XII^{ème}-XIII^{ème} siècle.

14.3.1 Le *puṇyakavrata* de Pārvatī ou comment obtenir un fils

L'association de la déesse, d'un arbre, d'un rite et de la possibilité de devenir mère est présente dans plusieurs sources. Ainsi AUSTIN (2013) fait référence au *puṇyakavrata* et à l'exposition de rituels destinés aux femmes enseignés par Umā en personne dans l'appendice I.29 et 29A du HV³⁸. L'histoire dans laquelle est insérée cette exposition de *vrata*, entre en résonance avec la capacité de l'arbre à sauver son père des enfers et son adoption par Pārvatī dans le SP : il s'agit du vol de l'arbre Pārijāta par Kṛṣṇa³⁹. Cet arbre aurait été utilisé par plusieurs déesses pour accomplir un rituel en faveur de leur époux (HV Appendice I.29A ll. 364 ?69)⁴⁰. Dans ce rituel, la femme lie son époux à un arbre, paie une rançon à celui qui officie, puis libère son époux. Selon ce texte (HV Appendice I 29A ll. 57 ?425), ce rituel et d'autres

38. Voir AUSTIN (2013), p.255-258.

39. Cet épisode du vol de l'arbre Pārijāta est également narré dans le *Viṣṇupurāṇa* (5.30-31, voir DUTT (1896), p.395-402), mais dans cette version, il n'y a aucune référence à la déesse Pārvatī, ni à un *puṇyakavrata*.

40. Je reporte ici les références données par AUSTIN (2013), p.256-257

auraient été enseignés par Umā à Arundhatī et d'autres femmes divines et sont désignés par le nom *Umāvrataka*. Ces rituels auraient été réalisés par Aditi sous l'appellation *Aditivrataka* et par Sāvitrī sous la dénomination *Sāvitrīvrataka*. Ce passage issu de l'appendice du HV, probablement postérieur au SP⁴¹, révèle qu'il existe une réelle association entre la déesse, l'arbre et le pouvoir de sauver l'époux. Il pointe, par ailleurs, le possible lien entre l'adoption de l'arbre et le *Sāvitrīvrata*, qui est un rituel largement cité dans les compilations médiévales⁴². Ce rapprochement entre l'arbre, la déesse et le *Sāvitrīvrata* avait déjà été observé dans le rituel *aśokāṣṭami*⁴³. Ces ressemblances liturgiques ne demandent qu'à être étudiées et approfondies.

Une autre référence au *puṇyakavrata* existe dans la littérature purāṇique, qui lie cette fois, la déesse, un rituel, l'obtention d'un fils et l'absence de chagrin. Le *Brahmavaivartapurāṇa*, dont l'édition actuelle serait une réécriture du XV^{ème}-XVI^{ème} siècle d'un *purāṇa* plus ancien⁴⁴, expose un *vrata* permettant à Pārvatī d'obtenir un fils. Ce *vrata* lui est enseignée par Śiva en personne. Ainsi le schéma mythologique de la déesse en manque d'enfant instruite d'une solution par son époux Śiva se retrouve-t-il ici, comme dans le SP ou le BhVP. Ce dernier sert même à introduire le *Gaṇeśakhaṇḍa* et la naissance du dieu à tête d'éléphant.

La description de ce *vrata* s'étend sur plusieurs chapitres (*Gaṇeśakhaṇḍa* II-IX) et révèle une procédure longue et nécessitant beaucoup de matériel. Elle sert notamment à élever Kṛṣṇa en divinité suprême. Ce dernier se présentera à Pārvatī sous l'apparence d'un brahmane, comme habituellement Śiva le fait pour tester sa future épouse. Une fois le *vrata* réalisé, la déesse découvrira sur son lit un enfant. Elle appellera alors Śiva, mentionnera l'étymologie traditionnelle du mot *putra* et encensera le fait d'avoir un fils, acte supérieur à tous les autres actes pieux (IX.19-27). Ce récit renoue avec l'idéologie brahmanique orthodoxe, dans laquelle avoir un fils est primordial.

14.3.2 *Aśokasundarī* : fille de Pārvatī, cadeau d'un *kalpadruma*

Un autre récit semble évoquer le récit de l'adoption de l'arbre *aśoka* comme fils de la déesse. Il s'agit de la naissance d'Aśokasundarī, relatée dans le *Padmapurāṇa*⁴⁵. Un jour, Pārvatī exprime à Śiva son souhait de visiter le Nandanavana, forêt merveilleuse aux arbres charmants couverts de multiples fleurs. Au milieu de ce bois enchanteur, elle découvre un arbre à souhait, *kalpadruma*. Avec l'accord de son époux, elle conçoit le souhait

41. Cette estimation se base sur le seul fait que le texte se trouve en appendice. Une étude plus approfondie serait sans doute nécessaire pour confirmer cette chronologie.

42. Sur ce rite, on pourra consulter ALLEN (1900) et PARPOLA (1998).

43. Voir 14.2.1, p.652.

44. Voir ROCHER (1986), p.163.

45. Ce récit appartient à une partie considérée comme plus récente du PP : PPII.102.

d'avoir une fille de cet arbre : ce souhait se réalise et une magnifique jeune fille apparaît. La déesse, heureuse, la nommera *Aśokasundarī*. Cette dernière se considérera comme la sœur de *Skanda* (PPII.103.6).

Dans ce récit, le concept d'arbre à souhait est mis en scène et permet à la déesse d'obtenir une fille. Il entre en cohérence avec le rituel du PP, où ce concept est très présent. Le nom choisi pour la jeune fille, même si cela n'est pas dit explicitement dans le texte, semble en lien avec l'étymologie sémantique de *l'aśoka*, puisque la joie de la déesse est exprimée à plusieurs reprises avant qu'elle ne nomme sa fille.

14.3.3 *Brahmā* et les arbres

Un autre passage du *Padmapurāṇa* résonne, quant à lui, pour deux raisons avec les chapitres SP158 et SP162. En effet, le chapitre PPI.15 met en scène un dialogue entre *Brahmā* et les arbres, qui rappelle celui narré dans les vers SP158.21-42. Ici, comme dans le SP, les arbres sollicitent une faveur de *Brahmā*, mais aucune mention n'est faite de l'état d'obscurité dans lequel les arbres seraient. *Brahmā* leur accorde un vœu, dont la teneur évoque quelque peu la grâce accordée par *Śiva* à *l'aśoka* dans les vers SP12.23-24 et SP162.49-51 :

uttamaṃ sarvakṣetrāṇāṃ puṇyam etad bhaviṣyati |
nityaṃ puṣpaphalopetā nityasusthirayauvanāḥ || PPI.15.60
kāmagāḥ kāmarūpās ca kāmarūpaphalapradaḥ |
kāmasaṃdarśanāḥ puṃsāṃ tapaḥsiddhyujjvalānṛṇām || PPI.15.61
śrīyā paramayā yuktā matprasādād bhaviṣyatha
evaṃ savarado brahmā anujagrāha pādapān || PPI.15.62

« De tous les lieux, celui-ci sera le plus sacré. Par ma grâce, vous serez toujours couverts de fleurs et de fruits, toujours fermement établis dans une jeunesse rayonnante, vous irez où bon vous semble, prendrez la forme que vous voudrez, donnerez des fruits de toutes les sortes possibles, vous pourrez vous rendre visibles à souhait aux hommes parmi ceux qui brillent du succès de leur ascèse, vous jouirez toujours d'une grande fortune. » C'est ainsi que *Brahmā* qui offre des faveurs gratifia les arbres.

On retrouve dans cette faveur l'état de jeunesse, la possibilité d'être couvert de fleurs de toutes sortes et la capacité à accorder des désirs. Mais le parallèle s'arrête là, puisque la comparaison des textes montrent qu'il n'y a pas de phraséologie identique entre ces deux passages⁴⁶. Dès lors, ce mythe et celui narré en SP158 attestent l'existence possible d'une relation étroite entre les arbres et *Brahmā*. Cette relation pourra faire l'objet d'une recherche plus approfondie dans les sources purāṇiques, voire dans la littérature sanskrite.

46. Seule la répétition des composés en *kāma-* peut se retrouver entre le vers PPI.15.61 et SP12.23.

14.3.4 L'adoption de l'arbre par Pārvatī

Enfin, bien qu'il ne s'agisse pas d'un *purāṇa* à proprement parler, j'évoquerai également la mention de l'adoption de l'arbre *aśoka* par la déesse Pārvatī dans le *Haracaritacintāmaṇi* (HC) de Jayadratha, auteur cachemirien du XII^{ème}-XIII^{ème} siècle⁴⁷. Cet extrait est particulièrement intéressant, car il reflète les trois versions du mythe – celles du SP, du BhVP et des chapitres MP154-PPI.43 – et se situe certainement après la composition de chacun d'eux. En effet, les *pāda* 9.175ab rappellent la brève évocation de l'adoption au vers BhVP128.17 :

kadācit pārvatī putraṃ cakārāśokapādapam |
asecayad amuṃ śāsvat prītyā kastūrikārasaiḥ || HC9.175

Jadis Pārvatī fit d'un arbre *aśoka* son fils, elle arrosait celui-ci perpétuellement et affectueusement de flots parfumés.

Dans cet extrait, l'arbre *aśoka* est réellement perçu comme le fils adoptif de la déesse. Ensuite, comme dans le MP et le PP, ou comme au vers KS.5.14, la déesse arrose avec assiduité son arbre et l'entoure de maternelles attentions. En revanche, aucune plantation et aucun rituel d'adoption ne sont sous-entendus dans cet extrait. Enfin, comme dans les MP et PP, Pārvatī est interrogée sur le bien-fondé de son comportement par Bṛhaspati. La réponse de Pārvatī est la suivante :

daśakūpopamā vāpī daśavāpīsamo hradāḥ |
daśahradasamo vṛkṣo daśavṛkṣasamaḥ sutaḥ || 9.182
evaṃ sutasya maryādām avadhāraya tattvataḥ |
iti śrutvā ca tad vākyaṃ hr̥ṣṭo'gacchad bṛhaspatīḥ || 9.183

« Un réservoir vaut dix puits, un lac vaut dix réservoirs, un arbre vaut dix lacs et un fils vaut dix arbres. Ainsi considère la règle du fils comme [celle] de la vérité. » Ayant entendu ces paroles, Bṛhaspati repartit satisfait.

Cette réponse reprend quasiment mot pour mot le texte du MP, mais les variantes sont significatives puisqu'elles annulent totalement la supériorité des arbres sur le fils, ce qui ravit Bṛhaspati. En effet, cette mention de l'adoption de l'arbre intervient avant l'union de Śiva et Pārvatī, que les dieux attendent avec impatience pour obtenir un être capable de vaincre les démons. La modification du proverbe sert alors à introduire l'obligation d'avoir un fils, y compris pour les dieux. Suite à ce rappel de la nécessité du fils, le dieu et la déesse s'unissent. Comme dans le récit traditionnel, ils sont interrompus par Vahni, qui reçoit la semence, mais ne peut la supporter. Celle-ci est finalement déposée dans un étang. Comme dans la version du MP, les Kṛttikā proposent à Pārvatī de boire l'eau de cet étang :

47. Je tiens à remercier chaleureusement Diwakar ACHARYA d'avoir porté cette référence à ma connaissance.

apibat padmapatrais ca sarasīm sakalām api || HC9.219

ajāyata tato devyā bālo raviśaśidyutih |

tīvraśaktikarāś cūḍāpāṭalībhiś ca śobhitaḥ || HC9.220

devyā vinīrgataḥ kukṣer daityān mārāyitum kṣamaḥ |

*iti lebhe kumārākhyām sa bālaḥ parameśvarāt || HC9.221*⁴⁸

Elle but l'étang tout entier au moyen des feuilles de lotus. Alors, de la déesse naquit un enfant à la splendeur du soleil et de la lune réunis, ayant en main une lance puissante et resplendissant avec ses mèches rouges, sorti du ventre de la déesse, capable de mettre à mort les démons. C'est pourquoi cet enfant fut pré-nommé Kumāra⁴⁹ par Parameśvara.

Comme dans le MP, Skanda naît du ventre de la déesse. Dès lors, la mention de l'adoption de l'arbre sert dans ce récit à introduire la naissance de Skanda et à justifier son nom Kumāra et sa fonction de tueur de démons. Elle est dénuée de toute référence à un rituel et proclame la supériorité des fils sur les arbres. Cette version est plus en accord avec l'orthodoxie brahmanique et le rituel d'adoption y est complètement ignoré. La proximité de ce récit avec la version du MP interpelle et une étude plus approfondie des liens entretenus entre ces deux œuvres pourrait éventuellement permettre de mieux dater ces passages du MP, qui semblent plus récents que ne le laisse présupposer l'antiquité attribuée à ce *purāṇa*.

Les mythes évoqués ici montrent combien le désir d'enfant de la déesse est un élément narratif utile aux auteurs de *purāṇa*. Dans le BVP, il sert à introduire un rituel et à glorifier Kṛṣṇa, divinité qui accordera l'enfant à Pārvatī, reléguant Śiva au simple rôle de précepteur de la déesse. Dans le PP, le désir d'enfant de la déesse est réalisé par un arbre à souhait, réaffirmant la grossesse de cette croyance. Ce récit sert à affilier un nouveau personnage à la famille śivaïte et à introduire tout un cycle narratif autour de ce personnage. En parallèle, toujours dans le PP, les vœux accordés par Brahmā aux arbres évoquent une association possible entre ce dieu et les arbres. Enfin, le témoignage issu du *Haracaritacintāmaṇi* offre à la fois une attestation de la pérennité de l'adoption de l'*aśoka* par Pārvatī et une réécriture supplémentaire de la sentence proverbiale, cette fois en accord avec l'orthodoxie brahmanique.

48. Voir BĀRAHATA, Ś. et PARABA, K.P. (1897), p.81.

49. L'étymologie sémantique justifie l'emploi de la particule *iti*. Les auteurs tentent d'expliquer l'éponyme Kumāra en sous-entendant d'une part, que la syllabe *ku-* provient du mot *kukṣe* qui évoque la naissance utérine de Skanda, et d'autre part, que les syllabes *-māra* sont issues de la capacité de Skanda à tuer les démons, comme le montre l'usage de l'infinitif *mārāyitum*.

Conclusion

La recherche d'influences ou de prolongements du rituel d'adoption de l'arbre sur d'autres rituels a révélé que c'est essentiellement l'étymologie populaire de l'*aśoka* et le concept d'arbre à souhait qui ont donné lieu au développement de rituels, fêtes ou vœux, associés au courant śivaïte, dont le bénéfice est l'absence de chagrin. En revanche, la recherche d'autres sources traitant du *kalpavṛkṣadāna* par les citations des compilations médiévales, les *Parīśiṣṭa* de l'*Atharvaveda* et les témoignages épigraphiques des grands dons royaux, montre que ce rituel n'avait que peu à voir avec l'adoption de l'arbre et que son rattachement à celui-ci était certainement le fruit d'un mécanisme d'introduction d'une pratique viṣṇuïte en contexte śivaïte.

Ce mécanisme d'introduction d'une pratique rituelle par le mythe avait déjà été observé dans l'étude des rapports entre mythe et rite et se voit confirmé par l'exemple du *puṇyākavṛata* du BVP. Cela étant, le désir d'enfant de la déesse sert également à introduire un nouveau personnage dans le cercle śivaïte. Ainsi, bien que mythe et rite puissent entretenir des relations fortes, ils peuvent également être dissociés et suivre des développements parallèles.

L'existence d'un autre mythe mettant en jeu Brahmā et les arbres permet de déduire, soit une influence du mythe présent dans le chapitre SP158 sur cet autre récit, soit un fond commun possible à ces deux versions du mythe. Dans tous les cas, cela met en lumière que déterminer le caractère novateur d'un mythe ou d'un rite dans la vaste littérature purāṇique est loin d'être une évidence. En revanche, la comparaison des différentes versions d'un même mythe ou rite permet au moins de les hiérarchiser.

C'est d'ailleurs ce qui a pu être observé avec la réécriture du mythe de l'adoption de l'*aśoka* chez Jayadratha. Une étude plus approfondie de cette œuvre et des relations entretenues avec les sources purāṇiques offrirait certainement des éléments utiles à la connaissance de la diffusion et l'influence de ces œuvres au XII^{ème}-XIII^{ème} siècle au Cachemire⁵⁰.

Ainsi, bien que le mythe de l'adoption de l'*aśoka* soit encore attesté dans le Cachemire du XII^{ème}-XIII^{ème} siècle et que le rite d'adoption le soit en différents lieux de l'Inde par les citations des compilateurs, les influences du mythe et du rite sont relativement limitées.

50. GUPTA a effectué un premier relevé des mythes issus des œuvres purāṇiques dans le *Haracaritacintāmaṇi* (voir GUPTA (1976)), qui se présente comme une première base de travail pour une analyse du traitement de ces mythes par Jayadratha.

Conclusion

Le premier angle d'approche exploré pour évaluer la diffusion et la portée du mythe et du rituel d'adoption de l'arbre a été l'étude des citations de ce rituel au sein des compilations médiévales sur le *dharma*. Celle-ci a permis de mieux comprendre comment les auteurs de ces œuvres percevaient le rituel d'adoption de l'arbre et la place qu'ils lui accordaient : parmi l'échantillon de compilateurs consultés, Ballālasena ne mentionne pas l'existence du rituel d'adoption, Lakṣmīdhara et Hemādri le citent en dernier exemple des rituels dédiés aux arbres, alors que Madanasimha ne traite que de ce rituel. Tous ne s'accordent pas sur les extraits dignes d'être cités comme témoignages d'adoption et, bien qu'on puisse en identifier cinq, ils ne sont pas tous cités et pas dans les mêmes proportions. De fait, le rituel ne jouit pas de la même notoriété dans les compilations.

La cohérence de la sélection et de l'agencement des extraits observée lors de la comparaison du traitement du rituel d'adoption par chacun des compilateurs tend à favoriser la thèse d'un accès direct aux sources par les compilateurs, en plus de l'utilisation des œuvres de leurs prédécesseurs. Elle a, en outre, mis en exergue la qualité du travail de chacun de ces auteurs. Les conclusions de la comparaison des citations des compilateurs sur un même sujet offrent non seulement un état du texte au moment de sa citation et des jalons chronologiques pour établir l'histoire de la transmission des *purāṇa*, mais aussi un panorama quasi exhaustif des sources existantes sur ce sujet. Il a en outre été possible d'apercevoir l'évolution de sa perception ainsi que d'évaluer l'importance qui lui est accordée. L'examen des rituels au travers des œuvres des *Dharmanibandha* ne demande qu'à être approfondi et permettra de mieux connaître les habitudes et points de vue de chaque compilateur. Cette analyse gagnera en précision et en efficacité, si elle s'accompagne d'éditions critiques des œuvres déjà éditées, et en exhaustivité par l'édition des œuvres accessibles pour le moment uniquement en manuscrits.

Étant donné qu'au sein des compilations, le rituel d'adoption de l'arbre a été mentionné seul ou au milieu d'autres rituels consacrés aux arbres, il fallait pour mesurer son importance et sa spécificité étendre les recherches de témoignages à l'ensemble de la littérature purāṇique. Cette exploration

a relativisée la fréquence de la représentation du rituel d'adoption, tout en pointant la quasi exhaustivité des compilateurs. Ainsi, parmi les dix-huit *mahāpurāṇa*, aucun nouveau témoignage du rituel d'adoption n'a été découvert, tandis que certains extraits cités par les compilateurs se sont vus appartenir à l'édition actuelle de plusieurs *purāṇa* différents, réaffirmant à la fois la circulation des textes et la nécessité du travail d'édition critique de ces œuvres. Le travail de prospection des œuvres a posé la question de la transmission et du statut à accorder au chapitre MP59 qui se trouve aujourd'hui aussi reproduit dans les vers PPI.28.1-22. Dans le PP, ces vers sont immédiatement suivis PPI.28.22-32, extrait cité comme témoignage d'adoption par les compilateurs. L'analyse textuelle de deux parties MP59 et PPI.28.22-32 invite à concevoir MP59-PPI.28.1-22 comme le début cohérent de PPI.28.22-32, sans qu'il soit possible de l'affirmer. Ainsi une nouvelle délimitation des extraits a été établie pour la suite de l'étude.

Afin de définir la spécificité du rituel d'adoption, les cinq témoignages d'adoption ont ensuite été analysés du point de vue de leur destinataire et de leurs fonctions. Il est alors apparu que le rituel comportait principalement une fonction palliative, permettant à quelqu'un sans fils de se libérer de sa dette envers les ancêtres. Cette particularité de l'adoption de l'arbre confortait une première hypothèse d'explication de sa faible représentation : il entre en conflit avec le rituel *śrāddha*. Cette hypothèse avait été élaborée à partir du constat de l'absence du rite d'adoption de l'arbre dans des *purāṇa* prônant le rituel *śrāddha*. Cependant, cette explication s'est révélée insuffisante, puisque certains des *purāṇa* proposant de remplacer le fils par un arbre prônaient aussi la réalisation du culte aux ancêtres.

De fait, d'autres facteurs devaient expliquer, d'une part, la faible représentation du rituel dans la littérature purāṇique et son absence de mention par certains compilateurs, et d'autre part, sa présence dans plusieurs *purāṇa* et la place que lui accordaient d'autres compilateurs. Dès lors, le fondement théorique sur lequel reposait le rituel, les bénéfices accordés par celui-ci, le mythe le justifiant ont été mis en perspective avec d'autres concepts ou croyances attestés au sein de la société brahmanique, qui semblaient entrer en concurrence avec eux. Il a, alors, été observé que chacun des témoignages d'adoption intégrait à sa manière ces croyances ou concepts qui se présentaient initialement comme un frein à leur diffusion. Le SP fait référence à la conception traditionnelle des arbres pour asseoir le fondement théorique polémique du rituel, à savoir qu'un arbre est supérieur à un fils, tandis que le PP atténue ce propos en revendiquant une simple identité de l'arbre et du fils. La relation de fertilisation mutuelle entre la femme et l'arbre représentée par le motif de l'*aśokadhada*, qui empêche d'imaginer un arbre fils d'une femme, a été habilement adaptée et mise au service du mythe de l'adoption de l'*aśoka* par Pārvatī par les auteurs du SP, tandis que ceux du BhVP l'ont incluse en introduisant le concept d'arbre à souhait dans la

liturgie et les bénéfices du rituel. Enfin, un *topos* littéraire a pu être défini comme le substrat à partir duquel l'adoption d'un arbre comme fils a pu s'enraciner : celui de l'amour maternel porté aux jeunes animaux et aux jeunes plants par les femmes ascétiques. Deux témoignages de l'affection de Pārvatī pour un ou des jeunes arbres chez Kālidāsa et la présence d'arbres sur des représentations de Pārvatī Tapasvinī semblent attester la primauté du mythe de l'adoption sur le rite. Cette préséance probable du mythe sur le rite offre un moyen de hiérarchiser les témoignages en mesurant la part de dépendance du rite au mythe.

Citer le rituel d'adoption au sein d'une compilation sur le *dharma* signifie que celui-ci était considéré comme un acte pieux et qu'il devait répondre aux normes liturgiques de l'orthopraxie brahmanique. Le respect de ces normes dans les témoignages a été évalué à la lumière de la procédure standard de la cérémonie d'adoption d'un fils et du cadre théorique du don. Les conclusions de cette évaluation mettent en exergue la conformité de la cérémonie de l'adoption de l'arbre avec celle de l'adoption d'un fils et confirment que l'adoption, y compris celle d'un arbre, peut être catégorisée comme un don particulier selon le cadre théorique établi par les compilateurs. Cette étude a également permis une première hiérarchisation des rituels et une meilleure compréhension des accords et divergences d'opinions des compilateurs, notamment sur les extraits des chapitres MP59 et PPI.28. Il apparaît que le rituel proposé dans le SP, cité par trois compilateurs, est le plus orthodoxe dans sa procédure. Dans sa recension la plus ancienne, il ne rétribue les brahmanes que par un don de nourriture, ce qui se justifie pleinement dans une lecture pāsupata du mythe et du rite. Dès lors, une première ligne d'évolution du rituel a pu être établie grâce à l'accès aux différentes recensions du SP et à sa citation par Hemādri : la réécriture du mythe dans le chapitre SP162 accentue la divinisation des brahmanes et leur accorde des honoraires plus conséquents. Le témoignage des chapitres MP59 et PPI.28 présente, quant à lui, des divergences plus fortes avec le standard d'adoption et le cadre théorique du don, expliquant que les deux parties qui le constituent soient citées séparément et pas unanimement comme un rituel d'adoption. Cela étant, la cérémonie décrite dans les chapitres MP59-PPI.28 partage de nombreux points communs avec celles du SP et du BhVP, et toutes trois comportent des éléments communs qui n'appartiennent ni à l'adoption du fils, ni au don. L'analyse de ces ajouts montre que certains contribuent à rendre encore plus légitime l'adoption, tandis que d'autres pourraient être vus comme l'intrégration de cultes populaires, voire autochtones.

Au travers de l'étude de la liturgie des différentes cérémonies, une première ligne d'évolution du rituel et une première hiérarchisation des témoignages ont été esquissées. Afin d'affirmer le processus d'évolution et d'affiner la classification des témoignages, ceux-ci ont été abordés sous trois angles

différents.

Tout d'abord, l'ébauche de classification a été confrontée aux connaissances chronologiques disponibles sur chacune des œuvres dont les témoignages sont issus. L'absence de consensus sur la datation des *purāṇa*, résultat de la fluidité de ces textes, ne permet pas de hiérarchiser les rituels d'adoption. Cependant, les jalons chronologiques des différentes recensions du SP, dont l'une peut être datée de la fin du VI^{ème} siècle et l'archétype des deux autres est attestée avant 1100, sont les seuls qui donnent une direction évolutive sûre : le mythe se modifie pour accentuer le processus de divinisation des brahmanes et accroître les honneurs à leur accorder.

Puis, se basant sur la présence du mythe sur le rite préalablement présentée, les rapports entretenus entre le mythe et le rite ont été étudiés afin de dégager la part de dépendance que le rite conserve avec son mythe d'origine. Le SP est, sur ce point, le témoignage qui présente une très forte interdépendance entre mythe et rite, soulignant un effort certain de légitimation du rite par le mythe. Les auteurs du SP mettent tout en œuvre pour introduire ce rituel en le corrélant à un mythe largement développé et lui répondant point par point. Le mythe n'est cité que de manière anecdotique dans le BhVP, mais le désir d'enfant de la déesse y est à nouveau utilisé pour introduire un autre rituel, le *kalpavṛkṣadāna*. Enfin, mythe et rite sont complètement dissociés dans les témoignages du MP et du PP. Les variations de textes dans ces deux œuvres témoignent également d'une certaine évolution de perception et d'acceptation du rituel et font effleurer différentes strates de transmission.

Enfin, la comparaison de la liste du matériel requis pour réaliser le rituel et celle des cadeaux à offrir aux brahmanes confirment la hiérarchisation précédemment établie. Le rituel proposé par le SP est largement justifié par le mythe qui l'accompagne. La dépendance à ce dernier le destine à une femme et le rend facile à réaliser. Les honoraires sont initialement un simple don de nourriture. Celui du BhVP n'évoque que brièvement la justification mythologique et n'en dépend plus : il est, de fait, destiné à un homme. Il reste tout aussi orthodoxe en incluant le *homa*, omis dans le SP non seulement parce que l'officiant est une femme, mais aussi parce que le rituel est potentiellement d'obédience *pāśupata*. Le matériel requis dans le BhVP devient plus abondant et la rétribution aux brahmanes pécuniaire. Les bénéfiques du rituel s'en trouvent accrus, notamment par l'introduction de la croyance en l'arbre à souhait. Cette croyance connaît aussi une place de choix dans le rituel décrit dans les chapitres MP59-PP1.28. Ce dernier est totalement dissocié du mythe, prouvant que mythe et rite peuvent connaître une évolution parallèle. Le rite dans ces deux sources (MP-PP) s'est profondément modifié : bien qu'il soit sans conteste lié aux deux autres cérémonies, il n'est pas tout à fait une adoption. Le terme de consécration (*pratiṣṭhā*) employé par Hemādri semble plus juste : il s'agit, d'une part, de la consécration du ou des arbres plantés dans le statut de fils de son planteur, au sens religieux

du terme, et d'autre part, de celle du planteur qui atteindra, par cette cérémonie, un statut éternel et obtiendra la réalisation de tous ces souhaits. L'extension des bénéfiques et le fait que l'arbre adopté ait été préalablement planté par son adoptant ont profondément modifié les fonctions du rituel et sa cérémonie. Les honoraires dont sont gratifiés les brahmanes et le matériel requis sont encore plus conséquents que dans le BhVP, suggérant que cette version de l'adoption soit la plus récente des trois. Par la triple approche, la hiérarchisation des témoignages a été rendue plus sûre. Cette méthodologie montre à quel point il est nécessaire de multiplier les approches pour aboutir à une évaluation chronologique en matière de littérature purāṇique.

Dès lors, il a été établi que le rituel d'adoption et sa célébration n'apparaissent pas de manière uniforme dans la littérature purāṇique. L'orthopraxie de la plupart de ces cérémonies justifie leur place dans les citations médiévales, mais son fondement polémique explique sa faible représentation. Rester à savoir si le rituel et le mythe avaient pu en influencer d'autres. Sans pouvoir être exhaustif, il a été possible de constater certains prolongements du mythe et du rite. Ainsi l'étymologie populaire de l'arbre *aśoka* et le concept d'arbre à souhait ont-ils produit divers vœux ou fêtes dont le bénéfique est respectivement l'absence de chagrin et la réalisation des vœux. On observe, par ailleurs, que le mythe du désir d'enfant de la déesse n'est pas toujours associé au rituel d'adoption, mais qu'il sert à en introduire d'autres, comme le *kalpavṛkṣadāna* et le *puṇyakavrata*, ou à affilier un nouveau personnage au cercle śivaïte. Il connaît également un développement indépendant de toute introduction de nouveauté mythologique ou rituelle, mais qui réaffirme les principes de l'orthodoxie brahmanique comme dans le *Haracaritacintāmaṇi*.

Bien que ce texte atteste la vivacité de l'amour de Pārvatī envers l'*aśoka* au XII^{ème} - XIII^{ème} siècle et que les compilations prouvent la perennité du rituel d'adoption jusqu'au XIV^{ème} siècle, il reste difficile d'évaluer la réelle part de pratique de ce rituel, puisque, pour le moment, je n'ai trouvé aucun témoignage épigraphique qui mentionne sa réalisation. Aucun rituel ne semble directement en dériver et l'adoption d'un arbre reste une proposition relativement atypique dans le paysage religieux. Si ce rituel est bien d'obédience pāśupata, sa faible diffusion semble résulter non seulement de l'ésotérisme de cette doctrine, mais aussi d'un de ses principes fondamental, le fait de cacher ses vœux pour obtenir le fruit désiré. L'étude de son impact a montré que la comparaison de plusieurs recensions d'un même texte et de ses citations dans les compilations permettait de dater son évolution. Cette information couplée à l'analyse liturgique des rituels a permis de dégager un processus d'évolution des textes vers une divinisation des brahmanes et un accroissement des honneurs à leur rendre. Celui-ci devra être confirmé par l'étude d'autres rituels. La mise en perspective des rapports entre mythe et

rite redonne à la variante du texte toute son importance et invite à comprendre celle-ci au sein de l'œuvre qui la produit. La fonction introductive du mythe a clairement été mise en lumière, mais il faut se garder de voir dans le rite introduit, une nouveauté. En effet, comme cela a été vu dans le cas du *kalpavṛkṣadāna*, il peut s'agir de l'introduction dans un courant de croyances ou d'une pratique déjà établies dans un autre. Une étude de l'évolution des grands dons et de leurs relations avec les différents courants laisse entrevoir des résultats prometteurs sur les jeux de pouvoirs entretenus entre rois et brahmanes. Par ailleurs, l'œuvre de Jayadratha connue pour son introduction d'éléments tantriques ne demande qu'à être davantage explorée pour se positionner au milieu des témoignages purāniques d'autant qu'ici son orthodoxie a été révélée.

Quatrième partie

Conclusion

La maternité adoptive de la déesse se présente dans le SP comme un paradoxe : pourquoi, après avoir si ardemment désiré un fils, la déesse est-elle apaisée par l'adoption d'un arbre *aśoka* ? La prescription associée à ce mythe est, elle aussi, problématique : tandis qu'elle établit la supériorité de l'arbre sur le fils et le désigne comme le seul être capable de sauver les pères des enfers, elle doit être réalisée par une femme : quel est alors le bénéficiaire de l'adoption et quelle est la fonction de ce rituel ? S'agit-il d'un palliatif à l'absence de fils ou d'une proposition sotériologique nouvelle ? Dans le SP, de nombreux récits de désir de paternité font écho à l'histoire de la déesse et évoquent la dette aux ancêtres et le salut par le fils. Pourtant, ce *purāṇa* ne contient aucune glorification des rituels *śrāddha* et entretient même des relations étroites avec le courant *pāśupata*, qui rejette le culte aux ancêtres et le salut par le fils. Dès lors, il est légitime de se demander quel système sotériologique ces histoires mettent en scène, si elles éclairent l'histoire de la déesse en mal d'enfant et si elles peuvent légitimer l'adoption de l'arbre. Enfin, les compilations médiévales sur le *dharma* attestent l'existence de plusieurs rituels d'adoption d'arbre dans la littérature purāṇique : ces citations révèlent-elles le caractère orthodoxe de ce rituel ? Le nombre de ces témoignages reflète-t-il sa large diffusion dans la société brahmanique ?

Afin de répondre à ces questions, trois axes de recherche ont été suivis : le premier entendait étudier l'évolution et la transmission du SP, le deuxième comprendre et expliquer la thématique du désir d'enfant dans le SP, et le troisième évaluer la réception et la diffusion du mythe et du rite d'adoption de l'arbre dans la société brahmanique. Les résultats de ces études distinctes mais complémentaires offrent un regard nouveau sur les valeurs véhiculées par les mythes et contribuent à donner au SP un statut ignoré jusqu'alors : le SP pourrait être une œuvre d'exégèse des textes dogmatiques *pāśupata*, qui renouvellerait cette doctrine par l'intégration de la déesse, l'ouverture de l'initiation aux femmes et la mise en place d'un système sotériologique complet incluant les laïcs.

La maternité adoptive de la déesse, un tout cohérent et pérenne dans la transmission

Le travail d'édition critique des chapitres SP158 et SP162 a permis une avancée notable des connaissances de l'évolution et de la transmission du SP. En effet, le nombre de copistes intervenant dans la copie du manuscrit S₁, supposé le plus ancien jusqu'à ce jour, a pu être déterminé lors de la collation, et ce, grâce à une étude paléographique. L'étude de la transmission des chapitres SP158 à SP162 a établi que, malgré une certaine instabilité de la transmission des chapitres SP_{Bh}159 à 161 dès la recension S, l'adjonction de chapitres après SP162 n'est pas en lien avec les pertes constatées, mais résulte de facteurs narratifs inhérents à la recension la plus ancienne. Ainsi, l'aspect conclusif des chapitres SP158 à SP162, la cohérence narrative de la

quête de la déesse et le fait que le chapitre SP163 débute sur une analepse complétive font de la fin du chapitre SP162 un lieu idéal d’agrandissement du texte. La forme dialogique employée dans les chapitres additionnels installe pleinement la déesse dans son statut de première initiée et de premier dépositaire du dogme. L’analyse succincte des thèmes abordés dans ces chapitres met en évidence la forme d’écriture continuée du SP, puisqu’y sont développés plusieurs thèmes introduits dans les chapitres SP158 à SP162. Elle ne demande qu’à être poursuivie pour déterminer les orientations religieuses des auteurs des réécritures. Définir quels changements, modifications ou précisions ces ajouts génèrent dans le discours doctrinal du SP sera d’autant plus important que l’étude de la diffusion du SP a mis en exergue que les vers additionnels présents dans le chapitre SP162 avaient été insérés avant 1100, et probablement avant la composition du BhVP. La comparaison des pertes de texte dans les recensions R et A souligne l’aspect progressif de la détérioration de la transmission du SP. Cependant, elle permet d’affirmer que certaines lacunes sont certainement à l’origine d’une fraîche révision du texte dans le manuscrit R. Ainsi, l’étude de la transmission du SP a mis en lumière l’aspect vivace du texte, qui a connu la floraison de nouveaux récits peu de temps après sa composition et qui, malgré la perte de certaines feuilles, a recouvert, bien plus tard, une certaine cohérence sous la plume de ceux chargés de sa transmission.

Le SP, une œuvre d’exégèse pāsupata

La vivacité observée du SP pourrait participer à sa fonction d’écriture interprétative des textes dogmatiques pāsupata, que j’ai tenté de mettre au jour par l’analyse des récits en lien avec le désir d’enfant. Le panorama du désir d’enfant dans la littérature sanskrite, en soulignant la fonction sotériologique du fils, a permis de pointer l’aspect paradoxal du contenu du SP : une œuvre traversée par des récits de désir de fils, évoquant la dette aux ancêtres et le salut par le fils, mais ne présentant aucun éloge des rituels *śrāddha*. Partant des liens apparents du SP avec le courant pāsupata et de l’existence d’un hymne issu du corpus pāsupata attestant que la doctrine avait été enseignée à la déesse par Śiva dans le SP, j’ai envisagé la possibilité que ce *purāṇa* soit une œuvre dogmatique de ce courant et que le récit de la déesse participerait à l’exposition de sa doctrine. De là, les analyses entreprises, en s’appuyant sur les textes doctrinaux disponibles, les PS et leur PABh, ont tenté de voir la compatibilité des récits avec le discours doctrinal pāsupata et d’évaluer la possibilité que cette œuvre poursuive à travers ses mythes une intention dogmatique.

L’analyse du paratexte introductif du SP a montré comment l’œuvre s’inscrit dans la continuité de la *śruti* tout en exposant les fondements du śivaïsme, voire de la doctrine pāsupata. La cosmogonie narrée dans les chapitres formant le préambule du SP pourrait se lire comme une allégorie au

sens théologique du terme : elle réécrit le récit orthodoxe de la genèse du monde en le réinterprétant et en lui conférant un sens nouveau conforme au śivaïsme et à la doctrine pāśupata. Ces chapitres restreignent également l'accès du SP aux dévots śivaïtes et intègrent le viṣṇuïsme en le soumettant à la toute-puissance de Śiva. Dès lors, la nature exotérique, orthodoxe et syncrétique du SP n'est pas incompatible avec son potentiel statut d'œuvre d'exégèse de la doctrine pāśupata.

Il ressort de l'interprétation des récits de désir de paternité qu'ils exposent le système sotériologique complet qui intègre, en les réinterprétant, la notion de dette aux ancêtres et la croyance du salut par le fils. La comparaison du cycle de Vasiṣṭha avec les autres versions du mythe a mis en valeur qu'il était réécrit de manière à présenter un salut śivaïte transgénérationnel reposant d'une part, sur la croyance védique de l'identité d'*ātman* du père et du fils, et d'autre part sur le concept pāśupata de transfert de mérites. Héritier de l'*ātman* de son père, le fils a envers lui une dette : il se doit, soit d'atteindre le but ultime pāśupata, soit d'obtenir de Śiva la grâce d'un fils qui poursuive le chemin de l'initiation. Lorsque le fils obtient la grâce de Śiva et le salut pāśupata, par l'identité d'*ātman* et le transfert de mérites, il sauve son père et ses ancêtres. La notion de dette aux ancêtres et le salut par le fils recouvrent alors un tout autre sens qui paraît conforme à la doctrine pāśupata, qui exclue le culte aux ancêtres et les rituels *śrāddha*.

Les conséquences de ce salut transgénérationnel semblent explicitées dans le cycle de Nandin. En effet, ce personnage, quintessence de l'ascète accompli, réunit toutes les qualités nécessaires à l'union, parvient au dépassement de toutes les souffrances et acquiert la grâce de Śiva. Conformément à ce que proposent les PS et leur PABh lors de l'atteinte du *duḥkhānta*, il devient alors semblable à Śiva, possède ses qualités et est élevé au statut de *mahāgaṇapati*. Le concept de fin des souffrances semble être transposé en l'acquisition d'un paradis mobile où tous les souhaits sont accordés. En raison de l'identité d'*ātman*, Nandin, lorsqu'il parvient à l'union permanente avec Śiva, sauve non seulement son père, mais aussi ses ancêtres qui deviennent les *gaṇa* composant sa suite. Le sauvetage de ses ancêtres et la sanctification des lieux de son ascèse mettent en place une véritable hiérarchie de saluts pāśupata possibles, de simples *gaṇa* à *mahāgaṇapati*.

La spécificité de l'acquisition d'un lieu paradisiaque, à savoir l'indépendance totale, est exposée dans le mythe d'Upamanyu. La comparaison des versions existantes de ce mythe révèle son origine śivaïte. La version du SP complète l'explicitation de la sublimation des désirs entamée dans le mythe de Nandin et entérine l'idée selon laquelle l'unique moyen d'obtention du salut réside dans cette sublimation et dépend de la grâce de Śiva. L'analyse comparative du cycle de Nandin et du mythe d'Upamanyu avec leurs autres versions a mis en exergue que la phrase stéréotypée du SP est une sorte de condensé du salut pāśupata.

Enfin, les deux histoires originales de Sukeśa et de Kāṣṭhakūṭa par-

achèvent l'exposition du système sotériologique en expliquant les voies d'accès au salut pour initiés et non-initiés. Le respect des commandements pāsupata justifie l'accès à différents niveaux de salut, y compris pour des personnes n'ayant pas suivi l'initiation, tandis que le non-respect de ces règles entraîne le séjour dans différents enfers. Les deux récits circonscrivent la fonction sotériologique au seul véritable fils, *satputra*, et conditionnent l'accès au statut de *mahāgaṇapati* à l'initiation pāsupata. Dès lors, l'ouverture du dogme et d'une forme de salut à des non-initiés semble respecter les fondements de la doctrine.

L'adoption de Nandin par la déesse, son mariage avec Suyaśā ainsi que la résurrection de la mère de Kāṣṭhakūṭa ont été vus comme une indication de l'intégration de la déesse au dogme, sous-entendant une forme de salut pour les femmes non-initiées, mères de *satputra*, mais ces événements supposaient aussi un accès à l'initiation pāsupata pour les femmes.

Ces trois éléments semblent confirmés par la lecture allégorique de l'histoire de la déesse dans le SP. Son introduction dans le fil narratif du récit prophétise, grâce au procédé de spirale narrative, qu'elle sera la voix de la doctrine pāsupata et en suivra la voie. Émanation de Śiva cherchant à s'unir de façon permanente à lui, la déesse semble accomplir dans le SP les cinq étapes de l'observance pāsupata telles qu'elles sont décrites dans les PS et leur PABh. La mise en parallèle de l'histoire de la déesse et des prescriptions doctrinales donne un sens nouveau à l'ensemble de ces épisodes.

Dans cette lecture allégorique, le double test auquel est soumise la déesse équivaut à la fréquentation du maître, action requise lors de la première étape, et lui permet d'atteindre la connaissance. Ainsi instruite, Pārvatī se soumet ensuite à la pratique du déshonneur lors de son *svayamvara*, réalisant alors la deuxième étape. Cet épisode est aussi l'occasion de rappeler la supériorité de Śiva sur les dieux. Le mariage de Śiva et de Pārvatī officialise l'introduction de la déesse dans le dogme, qui engendre une modification du salut pāsupata : désormais, l'ascète accompli est élevé au rang de fils du couple divin et, à l'image de Śiva qui possède une épouse, pourra se marier après son initiation. Cette intégration de la déesse dans le dogme se poursuit lorsqu'elle se retire dans la ville désertée de Vārāṇasī pour accomplir la troisième étape de son initiation. L'histoire de Jaigīṣavya induit que l'épouse d'un ascète accompli partage l'identité de la déesse, tandis que celle de Kubera entérine son statut de mère des dévots de Śiva. L'histoire des Pañcacūḍā présente la déesse comme celle qui accorde la grâce aux femmes, tout en réaffirmant la nécessité du célibat pour les hommes lors de l'initiation. Enfin, l'intervention de la déesse dans l'initiation des dieux lui confère le statut de première initiée et celui de préceptrice des dieux : elle suit la voie et est la voix de la doctrine pāsupata.

La croyance en l'identité d'*ātman* du père et du fils utilisée pour concilier la dette aux ancêtres et la fonction sotériologique du fils avec la doctrine

pāśupata, semble au cœur du processus de légitimation et d'insertion de la déesse dans le dogme. En effet, selon cette croyance, une épouse ne le devient que lorsqu'elle a fait renaître l'*ātman* de son époux en un fils. Dès lors, pour obtenir l'union permanente et éternelle avec Śiva, la déesse doit devenir mère. Ainsi, le désir explicite de maternité de la déesse participerait à la réalisation de son observance. Le double motif de l'ascèse de la déesse, obtenir une incarnation claire et un fils, est intrinsèquement lié à la réalisation de la quatrième étape. Le changement de incarnation symbolise la purification totale de la déesse, qui lui permet d'obtenir la perfection du yoga, tandis que la promesse du fils lui permettra de réaliser l'action requise lors de cette étape, être en contact direct avec Śiva. La privation du fils utérin correspond à la sublimation de tous les désirs, tout en étant la conséquence du non-dualisme de la doctrine. La déesse est alors prête à atteindre la fin des souffrances et n'attend plus que la grâce de Śiva.

Ce dernier lui révélera le véritable sens de l'*adhyātman* en lui enseignant la prescription d'adoption de l'arbre *aśoka*. La réalisation de celle-ci traduit sur un plan mythologique l'acquisition de la fin des souffrances par la déesse. En adoptant l'arbre sans chagrin qui, par la grâce de Śiva, possède toutes ses qualités, elle devient la mère d'un être possédant le même *ātman* que Śiva. Dès lors, véritable épouse de Śiva, unie éternellement à lui, elle acquiert magnificence et joie. Ainsi l'adoption de l'arbre pourrait symboliser la réalisation de la cinquième et dernière étape de l'observance de la déesse. Par ce biais, l'adoption entérine l'intégration de la déesse dans le dogme en respectant les fondements : Śiva reste cause universelle, y compris de la déesse et de son accession à son statut d'épouse et de mère du monde.

L'analyse de la prescription associée à cette dernière étape de l'initiation, le *taruputravidhi*, révèle que ce rite pourrait correspondre à la dernière étape de l'observance pāśupata à destination des femmes et équivaldrait au *pāśupatayoga*. Sa liturgie est en tout point conforme à la doctrine et établit une classe sacerdotale de *vīpra* comme les représentants de Śiva sur terre. Ainsi, l'histoire de la déesse ne serait pas seulement une exégèse des cinq étapes de l'observance, elle incarnait aussi sa mutation et son adaptation aux femmes : elle offrirait aux femmes l'accès au plus haut niveau du salut pāśupata, l'acquisition de l'identité avec la déesse, elle-même unie éternellement à Śiva. Dans cette interprétation du cycle de la déesse, comme le déclare l'hymne de Viśuddhamuni, la déesse a reçu, dans le SP, de Śiva l'enseignement de la doctrine et incarne la gnose du système pañcārtha au travers du récit de son accession au statut d'épouse de Śiva, accession qui passe par la réalisation des cinq étapes de l'observance. La dernière entérine son union permanente par l'adoption de l'*aśoka*, qui incarne la quintessence de la fin des souffrances.

Dans ce cadre, le SP serait, grâce à une orthodoxie apparente et un exotérisme de façade, une œuvre de diffusion et de conversion à la doctrine pāśupata.

Une diffusion limitée

L'étude de la réception de ce rituel dans les compilations médiévales sur le *dharma* et la littérature purāṇique a mis au jour l'existence de cinq témoignages d'adoption de l'arbre. La comparaison des citations de ce rituel dans les compilations souligne une réception assez controversée. Cependant, la place de ce rituel en leur sein se trouve justifiée par l'orthopraxie de sa liturgie qui respecte le cadre théorique du don et de l'adoption établi par les compilateurs eux-mêmes. La faible représentation dans la littérature purāṇique de ce rituel s'explique davantage par le caractère hétérodoxe de son fondement théorique qui fait de l'arbre un être supérieur ou égal au fils et qui remet en cause le culte aux ancêtres et la fonction sotériologique du fils.

La forte corrélation entre le mythe et le rite dans le SP et l'analyse exégétique proposée précédemment ont permis de définir la fonction possible et le destinataire de ce rituel dans cette œuvre. Initialement réservé aux femmes, il marquerait l'aboutissement d'un processus initiatique pāśupata en respectant les fondements de cette doctrine : il ne comportait aucun sacrifice au feu, ne nécessitait aucun objet particulier et était légitimé par la bénédiction de *vipra*, représentants de Śiva sur terre, dont la seule rétribution était un don de nourriture. La comparaison des différents rituels dans chacun des témoignages d'adoption offre une esquisse d'évolution possible, grâce notamment aux différentes recensions du SP et la citation du chapitre SP162 dans la compilation de Hemādri. On observe, dans les réécritures du SP, une complexification du rituel qui se traduit par l'ajout d'offrandes aux officiants, mais uniquement dans sa mise en scène mythologique. Cette complexification est intégrée au sein des prescriptions des autres témoignages. Cette ligne d'évolution a été également confirmée par la comparaison systématique des rapports entretenus par le mythe de l'adoption et le rituel au sein de chacune des sources.

Enfin, la recherche dans la littérature purāṇique de l'influence que ce mythe et ce rite ont pu avoir, montre que la potentielle intention pāśupata du mythe de l'adoption de l'*aśoka* et de son rituel a été ignorée ou détournée au profit des croyances de l'orthodoxie brahmanique. Seul le motif du désir d'enfant de la déesse a connu un assez large rayonnement, tandis que le rituel d'adoption de l'arbre a été supplanté par le don ou la consécration d'arbres à souhait. L'étymologie sémantique associant l'arbre *aśoka* à l'absence de chagrin a, quant à elle, généré de nombreux rituels qui ne semblent pas spécifiquement liés au courant pāśupata.

La thématique du désir d'enfant et le renouveau de la doctrine pāśupata

Les conclusions de ces trois études soulignent que la prégnance du désir d'enfant dans le SP sert certainement une intention exégétique et dogmatique de l'œuvre. Au travers de cette thématique, le salut par le fils et la dette aux ancêtres sont redéfinis de telle sorte que le fils n'est l'expédient du salut qu'à condition d'être un *satputra*. Sa dette n'est plus perpétuelle, car la grâce de Śiva offre un gain permanent. La description de cette grâce ressemble à un compendium des *sūtra* PS1.21-38. La place de la déesse comme épouse de Śiva n'est pas entérinée lors de son mariage, mais lors de l'adoption de l'*aśoka*. En devenant, par la grâce de Śiva, la mère de l'*aśoka*, qui réunit à lui seul toutes les acquisitions de la fin des souffrances, la déesse s'intègre dans la religion pāsupata dans le respect de ses fondements : tout, de son apparition à son accès au statut d'épouse dharmique, procède de Śiva. Dès lors, seule une lecture allégorique peut expliquer pourquoi la déesse est apaisée par l'adoption de l'*aśoka* et pourquoi elle ne peut avoir de fils utérin dans le SP. Le parcours de la déesse qui se clôt par une prescription destinée aux femmes semble se présenter comme un modèle à suivre pour les femmes et ouvrir l'observance à un plus large public, notamment aux femmes. Le SP pourrait ainsi être qualifié d'œuvre doctrinale pāsupata à part entière. Ce *purāṇa* proposerait un renouveau de la doctrine lui permettant de se diffuser et de convertir l'ensemble de la société à ses croyances.

L'étude des récits de paternité pointe justement les deux obstacles à la diffusion de la doctrine : la croyance en la dette aux ancêtres et la fonction sotériologique du fils. Loin de les ignorer, ils sont assimilés au discours dogmatique et sont redéfinis afin de démontrer la supériorité du salut par la grâce de Śiva. Cette assimilation opérée par l'affirmation de l'identité d'*ātman* du père et du fils a permis le développement d'un système sotériologique complet hiérarchisé incluant le destin des laïcs. Le statut de *mahāgaṇapati* est réservé à ceux qui ont accompli l'observance et ont obtenu la grâce de Śiva. Ces êtres grâciés obtiennent un lieu paradisiaque où ils jouissent de la fin des souffrances et séjournent avec leur suite de *gaṇa*. Cette suite se compose de leurs ancêtres, de leurs pères et mères, mais aussi de tous ceux qu'ils inspirent et qui, à leur suite, se dévouent à Śiva. L'inclusion de l'ensemble de la société dans le système sotériologique a pour conséquence la création de règles de conduite pour les laïcs, hommes et femmes. Ces commandements suivent les prescriptions données par Kauṇḍinya, préservent les conditions de réalisation de l'observance et permettent une élévation progressive vers le but ultime pour les non-initiés. Leur transgression conduit irrémédiablement aux enfers. La description de ces enfers ne semble pas être le fruit de brahmanes *smārta*, mais appartient pleinement au discours dogmatique du SP qui applique les fondements de la doctrine pāsupata à l'ensemble de la société. Dans cette même perspective, le SP intègrerait la gente féminine au dogme, notamment grâce à l'histoire singulière de la déesse.

La double originalité de cette histoire, le désir explicite d'enfant et son apaisement par l'adoption de l'arbre *aśoka*, résulte à la fois de l'exposition

des cinq étapes de l'observance et de l'inclusion de la déesse dans le dogme. Le processus d'intégration de la déesse s'appuie également sur l'affirmation de l'identité d'*ātman* du père et du fils. Selon celle-ci, le statut d'épouse ne devient effectif que lorsque la femme a fait renaître l'*ātman* de son époux en un fils. Ainsi, pour s'unir éternellement au dieu, la déesse doit devenir véritablement son épouse et devenir mère d'un fils. Étant donné que Śiva est cause universelle, cette maternité ne peut être qu'adoptive et résulter de la grâce de Śiva. Ainsi, en adoptant l'arbre *aśoka* qui, par la grâce de Śiva, possède toutes ses qualités et symbolise, en outre, la fin des souffrances, la déesse atteint son but ultime. La maternité adoptive de la déesse, fruit du non-dualisme du courant *pāśupata*, permet son intégration dans le respect des fondements de la doctrine.

Cependant, elle modifie la définition du salut *pāśupata* et complète le système sotériologique. L'ascète accompli, lorsqu'il obtient la grâce de Śiva, partage l'identité et les qualités du dieu, mais il devient alors le fils du couple divin. Une fois consacré dans le statut de *mahāgaṇapati*, il pourra à l'image du dieu se marier. Possédant l'*ātman* de son père, il le sauve, lui et ses ancêtres, des enfers, mais offre également une voie de salut à sa mère qui a permis la renaissance en lui de l'*ātman* de son père. Dès lors, le discours dogmatique proposé par le SP semble concilier la voie des aspirants *pāśupata* et l'organisation patriarcale de la société brahmanique et pourrait expliquer la présence de couples mariés avec enfants, adeptes de cette doctrine, dans les témoignages épigraphiques.

La prescription d'adoption de l'arbre qui découle de l'intégration de la déesse paraît ouvrir l'accès du salut aux femmes. Sa révélation et son enseignement sont contenus dans l'histoire de la déesse, qui est la première initiée et le premier dépositaire du dogme. La prescription qu'elle a reçue de Śiva, le rituel d'adoption de l'arbre, marquerait la dernière étape de l'observance des femmes et équivaldrait au *pāśupatayoga*. L'adoption de l'arbre ne serait donc pas un palliatif à l'absence de fils, mais une proposition sotériologique *pāśupata* à destination des femmes. Par cet acte rituel respectant les fondements de la doctrine, elles obtiendraient la fin des souffrances, partageraient l'identité de la déesse et sauveraient époux et ancêtres des enfers, et ce, grâce à la ratification d'une classe sacerdotale instituée, les *vīpra*. Cependant, la conformité de son protocole liturgique à l'orthopraxie confère à ce rituel une apparence orthodoxe qui, sans aucun doute, permet la réalisation secrète de cette ultime étape.

L'étude de la réception et de la diffusion du mythe et du rite d'adoption de l'arbre a d'ailleurs souligné que l'orthopraxie de la liturgie rituelle justifie sa présence dans les compilations médiévales, tandis qu'elle a démontré que le fondement *pāśupata* sur lequel repose ce rite n'a évidemment pas permis sa diffusion dans des œuvres adhérant au salut par le fils et glorifiant les rituels *śrāddha*. Elle met en exergue le statut particulier du SP dans la littérature purāṇique qui semble proposer un système sotériologique divergeant

de l'orthodoxie brahmanique, tout en ayant recours à un vocabulaire et une liturgie empruntée à celle-ci.

Ainsi, ce *purāṇa*, s'il est une œuvre doctrinale pāśupata à part entière, pourrait effectivement être qualifié de marginal, en ce sens qu'il utilise les conceptions issues de l'orthodoxie brahmanique pour diffuser le dogme pāśupata. Ses auteurs ne seraient donc pas des brahmanes *smārta* cherchant à maintenir le *varṇāśramadharmā*, mais des brahmanes pāśupata utilisant ce système pour diffuser et accroître l'influence de leur doctrine. Ce constat remet en cause la perception de la littérature purāṇique comme un outil au service de la restauration et du maintien de l'orthodoxie brahmanique, et en donne l'exemple inverse, une œuvre au service d'un courant hétérodoxe sectaire. Il invite à analyser les *purāṇa* comme des œuvres composées ayant une portée dogmatique, à approfondir la recherche des hypotextes qui les sous-tendent et à dégager, dans les variantes des mythes, les valeurs qui y sont véhiculées. Cette démarche permettra assurément de mieux déterminer l'obédience de ces œuvres et de redéfinir avec plus de précision la fonction du genre purāṇique. Plusieurs *purāṇa*, dont tout ou partie peut apparemment être affilié au courant pāśupata, seront à analyser à la lumière des textes doctrinaux de ce courant. Ces analyses apporteront assurément des jalons utiles pour reconstruire l'histoire de ce courant religieux et l'évolution de son dogme, ainsi que pour évaluer son influence sur le śivaïsme en général.

La présente étude n'a évidemment pas pu faire une lecture allégorique de l'ensemble du SP et n'en offre qu'une esquisse. Elle n'est bien sûr qu'un essai d'interprétation, lacunaire et imparfait, qui demande à être poursuivi, afin d'en affiner les conclusions. Dans cette optique, plusieurs études portant sur le SP peuvent d'ores et déjà être envisagées : l'analyse de la légende des sept brahmanes devra se faire à la lumière des textes dogmatiques pāśupata et en la comparant à la version du PK qui légitime le culte aux ancêtres. Elle révélera peut-être comment l'intertextualité purāṇique discute à travers ses mythes les positions et les fondements de l'orthodoxie brahmanique, ainsi que ceux des autres courants religieux. De même, la lecture allégorique des mythes traitant de l'initiation des dieux dans le SP devra évaluer si ceux-ci mettent en lumière l'inutilité du sacrifice aux dieux. L'étude de la place particulière qu'occupe Viṣṇu parmi eux devra avoir recours aux textes dogmatiques viṣṇuïtes pour identifier les concepts issus de cette doctrine et observer s'il y a une assimilation de ceux-ci en accord avec la doctrine pāśupata ou en accord avec l'orthodoxie brahmanique. L'étude des derniers chapitres du SP consacrés au *pāśupatayoga*, quant à elle, sera évidemment cruciale pour attribuer au SP le statut de texte doctrinal pāśupata et elle révélera bien plus précisément la mutation de la doctrine. Celle des chapitres additionnels devra identifier l'obédience de ses auteurs et pourra confirmer ou infirmer l'observation faite par BISSCHOP du retrait des éléments pāśupata dans ces réécritures. Outre de contribuer à l'histoire de l'évolution du

SP, elle offrira un exemple réel de la fonction de la littérature purāṇique, des œuvres d'autorité scripturaire en mouvance.

Enfin, si le SP peut être identifié comme une œuvre intégrant Pārvatī à la religion pāśupata, cette étude offre un point de départ pour construire l'évolution de la place de la déesse au sein de la doctrine. Il s'agira d'observer comment elle est érigée en interlocutrice idéale de Śiva et comment elle devient la dispensatrice des différentes formes du śivaïsme, notamment dans le corpus du *Śivadharma*. L'ouverture avérée de la doctrine aux femmes et la tolérance constatée du mariage et de la procréation post-initiatique invitent à une réévaluation du corpus épigraphique pāśupata. De même, une nouvelle analyse de certaines sculptures, comme ceux de Pārvatī Tapasvinī ou de Gaurī avec Śiva Sadyojāta, permettra éventuellement de dégager un type iconographique propre au courant pāśupata.

Cinquième partie

Annexes

Annexe A

Éditions critiques

A.1 Édition critique SP158

अष्टपञ्चाशदुत्तरशततमो ऽध्यायः ।

व्यास उवाच ।

अन्धकं गणपं कृत्वा देव्या सह महेश्वरः ।

किं चक्रे ऽतः परं ब्रूहि नुद कौतूहलं मम ॥ १ ॥

सनत्कुमार उवाच ।

जित्वान्धकं ततो व्यास कृत्वा च गणनायकम् ।

गिरीन्द्रसुतया सार्धं विजहार सुरार्त्तिहा ॥ २ ॥

अथ भूतेशजननी षडाननतनूकरी ।

अपृच्छत्पुत्रसम्बद्धं प्रश्नं प्रश्नविदां वरा ॥ ३ ॥

किमर्थं गीयते देव गाथेयं सद्भिरुत्तमा ।

वरं भूमिरुहाः पञ्च न च कोष्ठरुहा दश ॥ ४ ॥

षोडशेहाङ्गमङ्गानि भित्त्वा पुत्रो ऽभिजायते ।

तस्मात्पुत्रात्कथं श्रेयान्कोष्ठजाडुविजः सुतः ॥ ५ ॥

इत्येवं पृच्छतीं पृच्छां शिक्षां शिक्षाक्रियां पतिम् ।

उमामनुपमां देव इदं वचनमब्रवीत् ॥ ६ ॥

सूक्ष्मार्थं एष रम्भोरु यं पृच्छसि वरानने ।

अहं ते तं प्रवक्ष्यामि शैलेन्द्रतनये ऽव्यये ।

कोष्ठजात्तनयाद्यस्माद्भूमिजस्तनयो वरः ॥ ७ ॥

शात्मलौ वैतरण्यां च असिपत्रवनेषु च ।

Manuscripts available for this chapter: S₁ photos 4.32b (f.), 2.26b (f.), 2.27a (f.), 4.31a (f.), 4.30b (f.) and 4.30a (f.); S₂ exposures 198a (f. 216), 169-170a (f. 217) and 198b-199a (f. 218); S₃ f. 241^v-244^f; A start at verse 61cd. A₃ f. 149^r-149^v; A₄ f. 201^v-202^f; A₇ f. 216^r-217^v.

1(a¹, b⁴-b⁵)(b⁶-b⁸, c¹-c³) S₁, (a¹-b⁸)(d³) S₂, (a¹-b⁸)(d⁸) S₃ 2(c⁸) S₂, (c⁸) S₃ 3(b⁸, c⁸, d², d⁴, d⁶)(d⁷-d⁸) S₁, (d⁷-d⁸) S₂, (d⁶) S₃ 4(a¹, b², c¹-c²) S₁, (c⁷) S₃ 6(b⁴, d⁸) S₁, (d⁸) S₂, (c³) S₃ 7(a¹-a²) S₁, (b⁵) S₃

1c चक्रेतः] S₂^{pc} S₃^{pc} Bh, चक्रेतः S₁, चक्रेतः S₂^{ac} S₃^{ac} 2a °त्वान्धकं] S₁ S₂ Bh, °त्वान्धक S₃ 3b षडानं] S₁ S₃ Bh, षडानं S₂ 3d °दां वरा] Bh (conj.?), (दा) ष - S₁, - (म्) वराः S₂, -म्वरः S₃ 4a °मर्थं] S₁ S₂ Bh, °मर्थं S₃ 4b सद्भिः] S₁ S₂ Bh, भक्तिं S₃ 4c भूमिरुहाः] em. Bh (silently), भूमिरुहां S₁ S₃, भूमिरुहाम् S₂ 4d न च] S₁ Bh, तच्च S₂, तं च S₃ • दश] S₁ Bh, दशः S₂ S₃ 5c श्रेयान्] em., श्रेयं S₁, श्रे(ये retraced) न् S₂^{pc}, श्रेयोन् S₃, श्रेष्टः Bh (silently) 5d भुविजः] S₃ Bh, भुविजां S₁, भुविजास् S₂, भूमिजः Bh (em.) 6a पृच्छां] S₁ S₂^{pc} S₃ Bh, प्रच्छां S₂^{ac} 6b शिक्षां] S₁ Bh, शिक्षान् S₂, शिक्षा S₃ • शिक्षां] S₁, दिक्षां S₂, दीक्षां S₃ Bh • पतिम्] S₁, मतिम् S₂^{pc} S₃ Bh, मतीं S₂^{ac} 6c °नुपमां] S₁ S₂ Bh, °नुपमान् S₃ 7c तं] S₂ S₃ Bh, तत् S₁ 7d °तनये ऽव्यये] S₂ S₃ Bh, °तनयप्यये S₁ 7e कोष्ठजात्] S₁ Bh, कोष्ठयं S₂^{ac}, कोष्ठजां (जा retraced) S₂^{pc}, कोष्ठजत् S₃ 7f तनयो वरः] S₂ S₃ Bh, तनयो ऽव्यये S₁^{ac}, तनयो ऽव्यये S₁^{pc}

कुम्भीपाके रौरवे च महारौरव एव च ॥ ८ ॥
 एवमाद्येषु चान्येषु कुकृतैरनुवेष्टितान् ।
 शास्यतो मृत्युवचनाद्राक्षसैः क्रूरकर्मभिः ॥ ९ ॥
 पितृस्तत्राशुभैर्घोरैर्वेष्टितान्नाक्षसार्दितान् ।
 सत्पुत्रस्त्रायते देवि नेतरः पापनिश्चयः ॥ १० ॥
 नरस्य न च सत्पुत्राः सर्व एव भवन्त्युत ।
 एक एवात्र भवति यः पितृस्त्रायते भयात् ॥ ११ ॥
 तत्र ये दुष्टचारित्राः पुत्रसंख्यां न ते गताः ।
 शठो यद्वद्धलीवर्दः षण्ढो वापि नराधमः ॥ १२ ॥
 तत्रापि चोद्यते दुःखं दुःखं च नरकं विदुः ।
 यः पितृस्त्रायते तस्मात्सुतः पुत्रस्ततः स्मृतः ॥ १३ ॥
 नान्यः सम्बन्धको देवि पितुः पुत्रस्य चोभयः ।
 पाति पुत्रः पिता तस्मात्पुत्रो यं त्रायते भयात् ॥ १४ ॥
 इन्द्रियाणां तु प्राबल्यात्तत्पुत्रेष्वपि पार्वति ।
 पापकान्यपि कुर्वन्ति ते ऽसत्पुत्रा भवन्त्युत ॥ १५ ॥
 इमे हि तरवो देवि दक्षशापहतेन्द्रियाः ।
 पापकानि न कुर्वन्ति संवृतैः करणैश्च ह ॥ १६ ॥
 एतस्मात्कारणाद्देवि कोष्ठजानां शतादपि ।
 एको भूमिरुहः पुत्रः शस्यते न हि कोष्ठजः ॥ १७ ॥

9(a⁷-a⁸) S₁, (c⁸, d¹, d³) S₂, (b³) S₃ 10(b¹) S₃ 12(d¹-d²) S₁, (d⁴) S₂, (c⁸) S₃ 15(c²-c⁸) (d⁸) S₁, (d⁷-d⁸) S₂, (b⁴-b⁵) S₃

8a शाल्मलौ] S₂S₃Bh, शाल्मलो S₁ • वैतरण्यां च] S₁S₂Bh, वैतरण्यां च S₃ 8c कुम्भीपाके] S₂S₃Bh, कुम्भीपाको S₁ 9b अनुवेष्टितान्] S₁Bh, अनुवेष्टिता S₂S₃ 9d °द्राक्षसैः] S₃Bh, °द्राक्षसै° S₁, (दा there is a gap in the bottom of the letter) क्षसै° S₂ 10a पितृस्तत्रा°] S₁S₂S₃, पितृस्तथा° em. Bh (silently) • °शुभै°] S₁S₃Bh, (°शु retraced) भै° S₂ 10c सत्पु°] S₂S₃ Bh, सपु° S₁ • °त्रस्त्रा°] em. Bh (silently), °त्रा° S₁, °त्रास्त्रा° S₂S₃ 11a नरस्य न च] S₂S₃Bh, नरकस्य च S₁ 11ab सत्पुत्राः सर्व] S₁S₂Bh, सत्पुत्रा सर्व S₃ 11b भवन्त्युत] Bh, भवन्त्युतः S₁S₂, भवन्त्युतः S₃ 12b °संख्यां] S₁S₂Bh, °सख्यान् S₃ 12c शठो] S₂S₃Bh, शठे S₁ 12d षण्ढो] S₁S₃Bh, ष (ण्ढो retraced) S₂ • नराधमः] S₃Bh conj., नराधिपः S₁S₂Bh 13a तत्रापि चोद्यते] S₂S₃Bh, प्यतिचोम्युच्यते S₁ 13c यः पितृस्त्रा°] S₁S₂S₃, यत्पितृस्त्रा em. Bh • °यते] S₁S₃Bh, (य retraced) ते S₂ • तस्मात्] S₂S₃Bh, यस्मात् S₁ 14a सम्बन्धको] S₂, सम्बको S₁^{ac} (unmetrical), सम्बद्धको S₁^{pc} Bh, सन्धको S₃ (unmetrical) 14b चोभयः] em., चोभयाः S₁, चोभयो S₂^{ac}, चोभयो S₂^{pc}, चोभया S₃, चोभयोः Bh (typo) 14c पुत्रं] S₂S₃Bh, पुत्रः S₁ • तस्मात्] S₂S₃Bh, यस्मात् S₁ 14d °त्रो यं त्रायते] em., °त्रो यत्रायते S₁, °त्रो यः त्रायते S₂S₃, °त्रो यत्त्रायते Bh 15a प्राबल्यात्] S₁Bh, प्राबल्यात् S₂S₃ 15b तत्पुत्रेष्वपि] S₂Bh, स्वपुत्रेष्वपि S₁, तत्पुत्रे ॥ S₃ • पार्वति] S₁Bh, पार्वती S₂S₃ 15c पापकान्यपि] S₂^{pc} S₃Bh, पापकान्यपि S₂^{ac}, पापे ॥ S₁ 15d °त्युत] Bh, °त्यु ॥ S₁, °त्युतः S₃ 16b °शापहते°] S₁, °शापाहते° S₂S₃, °शापाद्धते° em. Bh (silently)

छेदं भेदं तथा त्रासं पाटनं च निशाचरैः ।
 नुदन्ति तरवः पुत्राः पितृणां त्राणकाङ्क्षिणाः ॥ १८ ॥
 उमोवाच ।
 छेदं भेदं त्रासनं च राक्षसैर्निरयोपगैः ।
 कथं पितृणां तरवो वारयन्ति यमक्षये ॥ १९ ॥
 देवदेव उवाच ।
 शृणुष्व छेदं भेदं च पितृणां यमसादने ।
 यथैवं तारयन्त्येते तरवो मत्तकामिनि ॥ २० ॥
 एते हि तमसा देवि विहीनाः करणैः पुरा ।
 व्यज्ञापयन्त देवेशतःवोदैति - - - - ॥ २१ ॥
 दक्षशापेन भगवन्वयं ह्युपहतेन्द्रियाः ।
 तमोबाहुल्यतां प्राप्ता निष्क्रिया निष्परिक्रमाः ॥ २२ ॥
 असुखाः करणैर्हीना महता तमसावृताः ।
 वयं त्वामनुप्राप्ता धर्मयुक्तान्कुरुष्व नः ॥ २३ ॥
 इत्येषां वचनं श्रुत्वा देवः सलिलसम्भवः ।
 यज्ञवृक्षार्थमाहेदं वृक्षान्वृक्षपतिर्वचः ॥ २४ ॥
 स्थावराः स्वागतं वो ऽस्तु तुष्यामि शरणैषिणाम् ।
 नाशयाम्येष वो वत्सा दक्षशापकृतं तमः ॥ २५ ॥
 शाला बिल्वाः पलाशाश्च तरुकाः किंशुकास्तथा ।

17(d⁸) S₂ 18(b²) (c¹-c³, d⁴-d⁸) S₁, (a¹-a⁸, b¹-b⁸, c¹-c⁸, d¹-d⁸) S₂ 19(a⁴-a⁷, b¹-b⁸, c¹-c⁸, d¹-d⁵)(d⁶-d⁸) S₁, (a¹-a³) S₂ 20(a¹, a², a⁸, b¹, c⁴-d⁸) (a³-a⁷, b²-c³) S₁, (d³) (d⁴-d⁸) S₂ 21(a³, b⁶, c¹-d⁸) (a⁴-a⁵, b⁷-b⁸) S₁, (a¹-d⁸) S₂, (d⁵-d⁸) S₃ 22(a¹-a⁴) (a⁵-b⁸) (c¹-c⁸) S₁, (d⁴-d⁸) S₂ 23(b⁸), (c⁷-d⁸) S₁, (a¹-b⁸, c¹-c⁶) (c⁷-d⁸) S₂ 24(d¹, d³) S₁, (a¹-a³) S₂ 25(a¹, a⁴, b³) (b⁴-b⁸, c¹-c²) S₁, (a¹-a³) (a⁴) S₃

17a °रणाद्देवि] S₂Bh, °रणादेवि S₁S₃ 17c पुत्रः] S₁S₃Bh, पु (त्र retraced) : S₂ 17d न हि] S₁S₂^{pc}S₃, न ह S₂^{ac}, न तु Bh (conj.?) • कोष्ठजः] S₁Bh, कोष्ठजा (the visarga is potentially lost) S₂, कोष्ठजाः S₃ 18a तथा] S₃Bh, तदा S₁ 18b पाटनं च] S₂ (only tops visible), पाटनाञ्च S₁Bh, पाटनच S₃ • निशाचरैः] S₁Bh, निशाकरैः S₃ 18c नुदन्ति] S₃, ऽ ऽन्ति S₁, कुर्वद्भिः (em.?) Bh • पुत्राः] S₁Bh, पुत्रा S₃ 19a उमोवाच ।] S₁, देव्युवाच S₃ 19b निरयोपगैः] S₂Bh, निरयोपगैः S₃ 20a शृणुष्व छेदं] S₂Bh, शृणुष्वच्छेदं S₃ 20b °तृणां यं] S₂Bh, °तृणायं S₃ 20c °धैवं] em., °धैवम् S₂, यथैवन् S₃, यथा वै Bh (conj.?) • तारयन्त्ये°] S₂S₃, पारयन्त्ये° Bh (conj.?) 20d मत्तकामिनि] S₁S₃, नागनन्दनि Bh (conj.?) 21a हि तमसा] S₃, निरुद्यमा Bh (conj.) 21b पुरा] S₃, उत Bh (conj.) 21cd व्यज्ञापयन्त देवेशतःवोदैति] S₃, यज्ञे ऽर्थितास्ते देवानां तरवो - - - Bh (conj.?) 22b °तेन्द्रियाः] Bh (em.?), °तेन्द्रिया S₂S₃ 22d °रिक्रमाः] Bh, °रिक्रमः S₁, °रिक्रमा S₃ 23b °सावृताः] Bh, °सावृत् S₁, °सावृता S₃ 23c वयं] S₁S₃, एतां em. (silently) Bh • त्वामनु°] S₃, (त्वा समन्त्र°) S₁, दशामनु° em. (silently) Bh • °प्रासाः] em. (silently) Bh, °प्रासे S₃ (unmetrical) 23d °युक्तान्कु°] em. Bh, °युक्तां कु° S₃ 24b सलिलसम्भ°] S₂S₃Bh, सलि + ल + सम्भ° S₁ 24d वृक्षान्वृक्ष°] em. Bh, वृक्षां वृक्ष° S₁, वृक्षम्वृक्ष° S₂, वृक्षवृक्ष° S₃ 25a स्वागतं] S₂S₃Bh, स्वागता S₁ • वो ऽस्तु] S₁S₂Bh, वास्तु S₃ 25d °शापकृ°] S₁S₂Bh, °शापाकृ° S₃

रोहीतकाश्च ये चान्ये मदङ्गप्रभवा द्रुमाः ॥ २६ ॥
 ते सूपयुक्ता यज्ञेषु त्वक्पत्रफलशाखिनः ।
 मूर्तीः सुभास्वराः प्राप्य मम लोके निवत्स्यथ ॥ २७ ॥
 एषां याज्ञियवृक्षाणां यूयमप्यनुगामिनः ।
 यज्ञोपयुक्ता गच्छध्वं तेषामेव सलोकताम् ॥ २८ ॥
 स्थाणुलिङ्गोपयुक्ताश्च जनैर्भक्तिपुरःसरैः ।
 धर्मेण शुद्धदेहाश्च गतिं प्राप्स्यथ पुष्कलाम् ॥ २९ ॥
 उपयोगं च गच्छन्तो यज्ञायतनवस्तुषु ।
 दक्षशापतमोमुक्ता मम लोके चरिष्यथ ॥ ३० ॥
 पुत्रहीनो नरो यश्च पुत्रकार्थं करिष्यति ।
 तं भयात्त्रायतां चैव धर्मो वो भविता महान् ॥ ३१ ॥
 तरव ऊचुः ।
 कथं वयं पुत्रकृतास्तान्पितृन्निरयोपगान् ।
 - - - - - ॥ ३२ ॥
 सोमविक्रयिणो ये च ये च विश्वस्तघातिनः ।
 ये च प्राणिवधे युक्ताः पृष्ठमांसाशिनश्च ये ।
 राज्ञामाक्रोशका ये च ये च पिण्डापहारकाः ॥ ३३ ॥

26(c¹, c⁷-d⁸) S₁, (b¹, b³, c⁸-d²) S₂ 27(a¹-a², a⁷, b¹-b², b⁴, c¹-c², c⁵, d¹, d⁶-d⁷) S₁ 28(a²-a³) S₃ 29(c⁸-d⁸) S₁, (d²-d³) (d⁴-d⁸) S₂ 30(a¹-a⁶) (a⁷-b²) S₁, (a⁵-a⁷) S₃ 31(a⁴) S₃ 33(a⁸-b⁸) (c⁸-d⁸) (e¹-e²) (f⁷) S₁, (b⁶-b⁸) (c¹-c⁸) S₂, (c²) (e⁷) (e⁸) S₃

26a शाला] S₁S₂Bh, शाल S₃ • बिल्वः] Bh, बिल्वो S₁S₃, बिल्वा S₂ • पलाशाश्च] S₂S₃Bh, पलाश्च S₁ (unmetrical) 26b तरुकाः] conj., तरुका S₁, तरुक S₃, वरुणाः em. Bh (silently) • किशुका°] S₂Bh, किशुला° S₁, किशुका° S₃ 26c °तकाश्च] em. Bh (silently), °तकश्च S₁S₂ S₃ 26d मदङ्ग°] S₃, ऽ ऽग° S₂, यज्ञाङ्ग° Bh (em.?) • द्रुमाः] Bh, द्रुमा S₂S₃ 27a ते सूप°] S₂Bh, तेषूप° S₃ 27b त्वक्पत्रफल°] Bh, त्वक्पत्तुहल° S₂, त्व ऽ त्रुहल° S₁, दक्षुत्रहल° S₃ 27d निवत्स्यथ] em. Bh, निवत्स्यत S₂S₃, निवृक्ष्यथः S₁ 28a याज्ञियवृ°] S₁, याज्ञिकवृ° S₂, ऽज्ञिकवृ° S₃, यज्ञियवृ° em. Bh 28c °युक्ता] S₁S₂Bh, °युक्त S₃ 29a स्थाणु°] S₁Bh, शृणु° S₂S₃ • °पयुक्ताश्च] S₁S₃Bh, °प्रयुक्ताश्च S₂ 29b °पुरःसरैः] Bh, °पुरस्सरैः S₁, °पुरस्सरै S₂, °पुरसरै S₃ 29d गतिं प्राप्स्यथ पुष्कलाम्] em., गति(प्रा) ... S₂, गतिप्राप्स्यथ पुष्कलाम् S₃, गतिमिष्टामाप्यथ Bh 30a उपयोगं च] S₃Bh, उपयोगश्च S₂ 30c °मुक्ता] S₁S₂Bh, °युक्ता S₃ 31a यश्च] S₂S₃Bh, यच्च S₁ 31b पुत्रकार्थं] S₁S₂, पुत्रकार्थ° S₃, पुत्रकान्वः em. Bh 31c तं भयात्त्रायतां] em. Bh, तद्भयात्त्रा S₁S₂S₃ • °त्त्राय°] S₁S₂Bh, °त्त्रया° S₃ • °तां चै°] S₂Bh, ताच्चै° S₁, ताचै° S₃ 31d भविता] S₁S₃Bh, भवितो S₂ 32a वयं] S₁S₂Bh, वय S₃ 32ab °कृतास्तान्] S₂Bh, °कृतास्तां S₁, °कृतामस्तां S₂ 32b पितृन्निरयोपगान्] S₂Bh, पितृन्निरयोपगान् S₁, पितृन्निरयोपगात् S₃ 33c युक्ताः] Bh, युक्ता S₂S₃ 33d पृष्ठमांसाशि°] em. Bh, पृष्ठमांसाशि° S₂, पृष्ठमांसा (शि° retraced) S₃

एते स्वकर्मभिर्घोरैर्वेष्टिता लोमहर्षणैः ।
 पच्यन्ते निरये घोरे क्रोशन्तो भैरवान्नवान् ॥ ३४ ॥
 अहो नृशंसयातनाभिः अशिवाभिरभिद्रुताः ।
 शास्यन्ते मृत्युवचनाद्राक्षसैर्भीमविक्रमैः ॥ ३५ ॥
 तानेवं क्लिश्यमानांश्च कुत्यमानांश्च राक्षसैः ।
 - - - - - ॥ ३६ ॥

ब्रह्मोवाच ।
 पितृन्निरयसंमग्नान्युयमभ्युद्धरिष्यथ ।
 निरयस्थान्यथा चैतान्पितृन्निस्तारयिष्यथ ।
 तन्मे सुमनसो भूत्वा निशामयत पादपाः ॥ ३७ ॥
 पुत्रप्रकृतका यूयं यस्य यस्य भविष्यथ ।
 तस्य तस्य स्मृताः शीघ्रं तं देशं यास्यतानघाः ॥ ३८ ॥
 तनुतां निरये प्राप्तान्पितृन्केशैरुपद्रुतान् ।
 सुखाय धास्यथ यथा स्थावरास्तान्निबोधत ॥ ३९ ॥
 मन्त्रवद्विधिवच्चैव यो वः संस्कारमन्तशः ।
 गर्भाधानादिभिः कृत्वा पुत्रत्वे कल्पयेन्नरः ॥ ४० ॥
 ये चापि पूर्वजातान्वो विधिना निष्परिग्रहान् ।
 पुत्रप्रकृतकान्कुर्युस्तांश्च निस्तारयिष्यथ ॥ ४१ ॥

35(a¹-a³)(c¹-c⁸)(d¹-d⁸) S₁, (c⁸) S₂ 36(a¹-b⁸) S₁, (a¹-a⁵) S₂, (a¹) S₃ 37(d⁶) S₃ 38(d²-d⁸)
 S₁ 39(a¹-a⁶) S₁, (a¹) (a²-a⁵) S₂, (b⁵) S₃ 40(a⁵) S₂, (b⁴) S₃

34a °कर्मभिर्घो°] S₁Bh, कर्मभिघो° S₂S₃ 34c निरये] S₁S₂^{PC}Bh, निरयो S₂^{AC}S₃ 35a] em. (unmetrical), अहो नृशंसयाता° S₁ (unmetrical), अहो नृशंसयातना° S₂, अहो नृशंसयता° S₃ (unmetrical), अहो भृशं यातना° em. Bh 35b °द्रुताः] S₁Bh, °द्रुता S₂S₃ 36a तानेवं] Bh, तामेव S₃ • क्लिश्यमा°] S₃, तुद्यमा° em. Bh • °मानांश्च] em. Bh, °मानाश्च S₃ 37a ब्रह्मोवाच ।] S₁, S₂ notes the lacuna of the speaker-indication by a sign; the speaker indication is written by another hand at the bottom of the folio, om. S₃ • °संमग्नान्] S₂Bh, °समगनां S₁ 37b] the scribe of S₃ inserts the speaker-indication at the end of this pāda 37c चैतान्] S₂Bh, चैतां S₁, चैता S₃ 37d पितृन्निस्ता°] S₂S₃Bh, पितृस्तांस्ता° S₁ 37f पादपाः] S₁S₂S₃^{PC}Bh, पादपा S₃^{AC} 38c स्मृता] S₂S₃Bh, मृता S₁ 38cd शीघ्रं तं] S₁S₂S₃Bh, in S₂, there is a gap between the two words left open by the scribe. 38d यास्यता°] S₂S₃, यास्यथा° Bh (em.?) • °नघाः] S₂Bh, °नघा S₃ 39a तनुतां] S₃, (प or श) ... S₂, - - - Bh • निरये] S₃, ँ ँ (य top missing)° S₂, निरयो° Bh 39b केशैर्] S₁Bh, कशैर् S₃S₂ 39c धास्यथ] S₂S₃Bh, धास्यथ S₁ 39d °राः तान्नि°] S₂, °राः तान्नि° S₁, °रास्तनि° S₃, °राः तन्नि° Bh • °बोधत] em. Bh, °बोधतः S₁S₂S₃ 40a °धिवच्चैव] S₁, °धि+व+श्चैव S₂^{PC}, °धिवच्चैव S₃, °धितच्चैव em. Bh 40d कल्पयेन्न°] S₂S₃Bh, कयेन्न° S₁^{AC}, क+ल्प+येन्न° S₁^{PC}

सर्वकामांश्च दास्यध्वं सुखं चैव तथोत्तमम् ।
 कर्मक्षयं च सर्वेषां लोकांश्चैव तथाक्षयान् ॥ ४२ ॥
 सनत्कुमार उवाच ।
 ततः शैलसुता भूयो अपृच्छद्विधिमुत्तमम् ।
 तां पृच्छतीं महादेव इदं वचनमब्रवीत् ॥ ४३ ॥
 देवि नागेन्द्रनासोरु नागेन्द्रगतिगामिनि ।
 शृणुष्व येन विधिना गृह्यते ऽवनिजः सुतः ॥ ४४ ॥
 श्वो हि भूते भुविरुहं ग्रहीष्यामीति पार्वति ।
 सोपवासा भवेन्नारी शुचिशीला शुचिब्रता ॥ ४५ ॥
 ततः शतसहस्रांशावस्तशृङ्गं गते रवौ ।
 उदिते विमले चापि चन्द्रे चन्द्रनिभानने ॥ ४६ ॥
 आपद्भावेन सुभगे परेण परमात्मिके ।
 विप्रानामन्त्रयेद्रात्रौ पावनान्वेदवादिनः ॥ ४७ ॥
 श्रुतीनामाकरा ह्येते रत्नानामिव सागराः ।
 विप्रा विप्राधिपमुखि पूजनीयाः सहस्रशः ॥ ४८ ॥

41cd CVC, Dāna, p. 1050: पुत्रप्रतिकृतिं वृक्षः क्रियते चन्द्रभूषण ; before this, CVC, Dāna, p. 1050, inserts several verses not found in SP: इत्येवं रुद्रमहिषी भूमीरुहसुतस्तव[म्] । श्रुत्वा पतिं त्रिलोकेशमिदमाह पतिव्रता ॥ भगवन् केन विधिना विधीनां सारसागर । **43ab** CVC, Dāna, p. 1050: सलीलामिति सर्वज्ञः पृच्छतीं विधिमुत्तमम् । **43cd** DK, 21.62ab, CVC, Dāna, p. 1050, MRP, vol.3, p. 294: महादेवो महादेवीमिदं वचनमब्रवीत् । **44ab** = CVC, Dāna, p. 1050. **44cd** = DK, 21.62cd, CVC, Dāna, p. 1050, MRP, vol.3, p. 294. All three gloss: अवनिजो वृक्षः । **45a** DK, 21.63a, CVC, Dāna, p. 1050: स्वपुत्रार्थं भूमिरुहं ; MRP, vol.3, p. 295: सुपुत्रार्थं भूमिरुहं **45b** = DK, 21.63b, CVC, Dāna, p. 1050, MRP, vol.3, p. 295. **45c** DK, 21.63c, CVC, Dāna, p. 1050, MRP, vol.3, p. 295 : सोपवासा भवेन्नारी **45d** DK, 21.63cd, MRP, vol.3, p. 295: शुचिचित्ता शुचिब्रता ॥ ; CVC, Dāna, p. 1050: शुचिवस्त्रा शुचिब्रता ॥ **46ab** DK, 21.64ab: ततः शतसहस्रांशावस्तशृङ्गगते रवौ । ; CVC, Dāna, p. 1050, MRP, vol.3, p. 294: ततश्चैव सहस्रांशावस्तशृङ्गगते रवौ । **46c** = CVC, Dāna, p. 1050, MRP, vol.3, p. 295. **46d** CVC, Dāna, p. 1050: तथादाबिन्दुसन्निभे ॥ MRP, vol.3, p. 295: तथेन्दबिन्दुसन्निभे ॥ **47cd** = DK, 21.64cd, CVC, Dāna, p. 1050., MRP, vol.3, p. 295.

41(c⁸) ⟨d¹-d⁸⟩ S₁ **42**⟨a¹-a²⟩ S₁, ⟨a²-a⁴⟩ ⟨a⁵⟩ S₂, ⟨c²⟩ S₃ **43**⟨b⁴-b⁵⟩ S₃ **44**⟨d¹⟩ ⟨d²-d⁸⟩ S₁
45⟨a¹⟩ S₁, ⟨c³⟩ S₃ **46**⟨c¹-c⁴⟩ S₁, ⟨c³⟩ S₃ **47**⟨c⁸-d⁸⟩ S₁, ⟨d⁷-d⁸⟩ S₂

41a चापि] S₂Bh, वापि S₁ • °जातान्वो] S₁S₂S₃, °जातान् यो Bh **41b** विधिना] S₁Bh, विविधा S₂, विविधां S₃ • निष्परि°] S₂S₃Bh, निष्परि° S₁ **41c** °कृतकान्] S₂S₃Bh, °कृतकां S₁ **41d** °स्तंश्च] S₂Bh, °स्ताश्च S₃ **42a** °कामांश्च] S₁Bh, °कामान्श्च S₃ **42c** °वेषां] S₂S₃Bh, °वेषा S₁ **42d** लोकांश्चैव] S₁S₂Bh, लोकांश्चैव S₃ • °क्षयान्] S₁Bh, °क्षयम् S₂S₃
43ab °यो अपृच्छद्विधि°] S₁S₂S₃, °यो ऽपृच्छत्तद्विधि° Bh **44b** °गतिगामिनि] S₁Bh, °गतिगा(मि retraced)नि S₂, °गतिमनिनि S₃ **45a** श्वो हि भूते भुविरुहं] S₁, श्वो हि भूते भुविरुहं S₂, श्वो हि भूते भुविरुहं S₃, श्वो भूतेहं भुविरुहं em. Bh **45b** ग्रहीष्या°] em. Bh, ग्रहीष्या° S₁, गृहीष्या° S₂S₃ • पार्वति] S₃S₂^{pc}Bh, पार्वती S₁S₂^{ac} **46ab** °स्रांशावस्त°] S₂^{pc}S₃Bh, °स्रांशावस्त्र° S₁
46b °शृङ्गं ग°] S₁^{pc}Bh, शृङ्गगते S₁^{pc}S₂S₃ **47a** आपद्भावेन] S₁S₃Bh, आपद्भावे S₂ (unmetrical)
47c विप्राना°] S₂S₃Bh, विप्राणा° S₁ **47d** °नान् वेदवादिनः] S₂Bh, °नाश्चदेवादिनः S₃

यत्र मन्त्रविदो विप्रा न प्राश्नन्त्युत्तमं हविः ।
 न तत्र देवा देवेशे हविर्भुञ्जन्ति कर्हिचित् ॥ ४९ ॥
 न स्कन्दते न व्यथते नैनमाक्रमते तमः ।
 वरिष्ठमेतद्दानानां यद्ब्राह्मणमुखे हुतम् ॥ ५० ॥
 ब्राह्मणत्वे महासत्त्वे अणधातुस्तु भक्षणे ।
 ब्रह्म भक्षयते यस्माद्ब्राह्मणस्तेन स स्मृतः ॥ ५१ ॥
 जायन्ते ये पुनर्जाता ह्युपनीता महात्मभिः ।
 ततो देवि द्विजाख्येयं तेषु नित्यं निपात्यते ॥ ५२ ॥
 वियदित्युच्यते व्योम प्रकारः प्रापणे स्मृतः ।
 दिवं सम्प्रापयन्त्येते देवि विप्रास्ततः स्मृताः ॥ ५३ ॥
 सत्यसारमया ह्येते विप्राः सृष्टाः स्वयम्भुवा ।
 सिद्धिर्न तेष्वतुष्टेषु शक्या प्राप्तुं सुरैरपि ॥ ५४ ॥
 अहं नारायणो ऽनन्तो ब्रह्मा शक्रो ऽनिलः शिखी ।
 तद्दानं नाभिनन्दामो विप्रा यत्र न पूजिताः ॥ ५५ ॥
 येषां प्रसादात्सुलभा आयुर्धर्मो बलं सुखम् ।
 श्रीर्यशः स्वर्गवासश्च तान्विप्रानर्चयेद्बुधः ॥ ५६ ॥

48ab = CVC, Dāna, p. 21. **48cd** CVC, Dāna, p. 21: विप्रा विप्राधिमुखे पूजनीयाः प्रयत्नतः ॥
 CVC glosses: विप्राधिपः चन्द्रः तद्वन् मुखं यस्याः सा तथा देवीसम्बोधनमेतत् । **49a** CVC, Dāna, p.
 21: यत्र वेदविदो विप्रा **49b** = CVC, Dāna, p. 21. **49cd** CVC, Dāna, p. 21: न तत्र देवा देवेशि
 हविर् अश्नन्ति कर्हिचित् ॥ CVC glosses: तथा च तैत्तिरीयश्रुतिः । यावती ब्रह्म देवता स्ताः सर्वा वेदविदि
 ब्राह्मणे वसन्तीत्यादि । **53ab** = CVC, Dāna, p. 21. **53c** = CVC, Dāna, p. 21. **53d** CVC,
 Dāna, p. 21: दातुर्न विप्रास् ततः स्मृतः ॥ **55ab** CVC, Dāna, p. 21: अपि नारायणो ऽनन्तो ब्रह्मा
 स्कन्दो ऽनिलः शिखी । **55cd** CVC, Dāna, p. 21: तज्ज्ञानं नाभिनन्दन्ति यत्र विप्रा न पूजिताः ॥

48(a¹-a²) S₂ **49**(a²-b⁷) S₁, <d³> S₃ **50**(a¹) S₁ **51**(b¹-b², c⁴) (b³-c³) S₁, <a⁴, a⁶-a⁸> S₂
52(d⁴-d⁵) (d⁷-d⁸) S₁(d⁷-d⁸) S₃ **53**(a¹) S₃ **54**(a⁶-a⁸) S₂ **55**(a⁸, c⁶-c⁷) (c⁸-d⁸) S₂

48a श्रुतीना°] S₁Bh, श्रुतिना° S₃ **48b** रत्नानामिव] S₁S₂Bh, रत्नानामिव S₃ • सागराः]
 S₂S₃Bh, सागरा S₁ **48c** °मुखि] S₂^{pc}S₃Bh, °मुखी S₁S₂^{ac} **48d** पूजनी°] S₂S₃Bh, पूजनी°
 S₁ **49b** हविः] S₁Bh, हवित् S₂S₃ **49c** देवा देवे°] S₂S₃Bh, देवदेवे° S₁ **49d** भुञ्जन्ति]
 S₁S₂Bh, ऽञ्जति S₃ • कर्हिचित्] S₁S₃Bh, कर्हिचित् S₂ **50c** °मेतद्दा°] S₁S₂Bh, °मेतदा° S₃
 • °नानां] S₂S₃Bh, °नानां S₁ **51a** महासत्त्वे] S₁S₃, महाहव्ये em. Bh **52a**] The first pāda
 is retraced in S₁ • जायन्ते] S₁^{pc}S₂S₃Bh • पुनर्जाता] S₁^{pc}S₂Bh, पुनर्जात S₃ **52d** नित्यं]
 S₂Bh, नित्य° (tops missing) S₁, निश्चं S₃ **53a** व्योम] S₁Bh, व्योमः S₂S₃ **53b** प्रकारः]
 S₁Bh, प्रा (a part of the letter is erased) कार° S₂, प्राकारः S₃ **53c** संप्राप°] S₁S₂^{pc}S₃Bh, संप्रा-
 पा° S₂^{ac} **53d** देवि] em. Bh, दिवि S₁S₂S₃ **54a** सत्य°] S₂S₃Bh, सात्य° S₁ • °सारम°]
 S₁S₃Bh, °सारम° S₂ **54b** सृष्टाः] S₁^{pc}S₂S₃Bh, सृष्टा S₁^{ac} **54c** सिद्धिर्न ते°] S₃Bh, सिद्धिर्नैते°
 S₁S₂^{ac}, सिद्धिर्नैते° S₂^{pc} • °तुष्टेषु] S₁S₃Bh, °तुष्टेस्तु S₂ **55b** शिखी] S₂S₃Bh, स्विवि S₁ **55c**
 तद्दानं ना°] Bh, तद्दानो ना° S₁, तद्दानना° S₂, तद्दानना° S₃ **55d** पूजिताः] Bh, पूजिता (the
 end of the folio is broken) S₁, पूजिता S₂S₃

विप्रानामन्त्रयित्वाथ शुचिवस्त्रा शुचिस्मिता ।
 शयीत सनमस्कारा सदर्भा भूमिमाश्रिता ॥ ५७ ॥
 गमयित्वा ततो रात्रिं सवितर्युत्थिते ऽपि च ।
 भक्ष्यभोज्यं समादाय व्रजेद्यत्र भवेत्तरुः ॥ ५८ ॥
 ततस्तं सपताकं च सातपत्रं सभूषणम् ।
 तरुकं प्रमदा कृत्वा तरुच्छायानुगामिनी ॥ ५९ ॥
 यथोपपन्नमन्नं तु भोजयित्वा द्विजोत्तमान् ।
 पुण्याहं कारयित्वाथ ऋत्विजा ह्यथवात्मना ॥ ६० ॥
 तृप्तानां ब्राह्मणानां च तत्त्वेनाकूतमात्मनः ।
 निवेद्य परमुद्दिश्य सद्भावेन परेण ह ॥ ६१ ॥

56ab CVC, Dāna, p. 21: येषां प्रसादसुलभमायुर् धर्मः सुखं धनम् । **56cd** = CVC, Dāna, p. 21.
57a DK, 21.65a, MRP, vol.3, p. 295: विप्रानामन्त्रयित्वा तु ; CVC, Dāna, p. 1051: विप्रान्निमन्त्रयित्वा
 तु **57b** DK, 21.65b, CVC, Dāna, p. 1051, MRP, vol.3, p. 295: शुचिवस्त्रा शुचिव्रता । **57c**
 = DK, 21.65cd, CVC, Dāna, p. 1051, MRP, vol.3, p. 295. **57d** DK, 21.65cd, CVC, Dāna, p.
 1051, MRP, vol.3, p. 295: सदर्भा भूमिमाश्रिता ॥ **58a** DK, 21.66a, CVC, Dāna, p. 1051, MRP,
 vol.3, p. 295: गमयित्वा तथा रात्रिं **58b** DK, 21.66b, CVC, Dāna, p. 1051: सवितर्युत्थितेऽपि च । ;
 MRP, vol.3, p. 295: सवितर्युत्थिते सति ॥ **58cd** = DK, 21.66cd, CVC, Dāna, p. 1051, MRP, vol.3,
 p. 295. **59a** DK, 21.67a: ततस्तं स्थापयित्वा तु ; CVC, Dāna, p. 1051: ततस्तं स्थापयित्वा तु ;
 MRP, vol.3, p. 295: तं तत्र स्थापयित्वा तु **59b** = DK, 21.67b, CVC, Dāna, p. 1051; MRP, vol.3,
 p. 295. **59c** DK, 21.67c: तरुं तं तरुणीकृत्य ; CVC, Dāna, p. 1051: तन्तरुं तरुणीकृत्य ; MRP,
 vol.3, p. 295: तं तरुं तरुणीकृत्य **59d** DK, 21.67d, CVC, Dāna, p. 1051: ततश्छायानुगामिनम् ॥
 MRP, vol.3, p. 295: ततश्छायानुगामिनः । **60a** DK, 21.68a, MRP, vol.3, p. 295: यथोपपन्नमन्नं
 तान् ; CVC, Dāna, p. 1051: यज्ञोपपन्नमन्नान् **60b** = DK, 21.68b; CVC, Dāna, p. 1051, MRP,
 vol.3, p. 295: भोजयित्वा द्विजांस्ततः । **60c** DK, 21.68c, CVC, Dāna, p. 1051: पुण्याहं कारयित्वा
 तु ; MRP, vol.3, p. 295: पुण्याहं वाचयित्वा तु **60d** DK, 21.68d: ऋत्विजाप्यथवात्मना । ; CVC,
 Dāna, p. 1051: ऋत्विजा चाथवात्मना ॥ ; MRP, vol.3, p. 295 : ऋत्विग्भिरथवात्मना ।

60c कारयि०] A₃A₄, वशरयि० A₇ (unmetrical) **60d** ऋत्विजा] विप्रान् A • ह्यथवा०] भो-
 ज्याथमा० A₃A₄ (unmetrical), भोश्चाथमा० A₇ (unmetrical)

56(a¹-c³) (d⁵-d⁶) S₂, (a⁵-a⁶) (a⁸) S₃ **58**(b¹-b⁶, d²) (d⁸) S₂ **59**(a¹-a⁶, b⁴) (b⁵-c⁵) S₂, (b⁸) S₃

56a प्रसादा०] S₁Bh, प्रभावा० S₃ • सादात्सुलभो] S₁Bh, भा० सुल० S₃ **56b** आयुर्ध०]
 Bh, आयुध० S₁, सायुर्ध० S₃ **56c** श्रीय०] S₁Bh, श्रीय० S₃ **57a** विप्राना०] S₂S₃Bh, विप्रा-
 णा० S₁ • त्वाथ] S₁^{pc}S₂S₃Bh, त्वातु S₁^{ac} **57b** शुचिस्मिता] S₁S₂Bh, शुचिस्मृता S₃ **57c**
 शयीत] S₁S₃Bh, सयीता S₂ **57d** सदर्भा भू०] S₃Bh, सदर्पा भू० S₁, सदर्भाभू० S₂ **58a** रात्रिं]
 S₁Bh, रात्रि S₂^{ac}, रात्री S₂^{pc}S₃ **58b** त्र्युत्थिते०] S₃Bh, तावत्थिते० S₁ **58c** भक्ष्यभोज्यं] S₁
 S₂S₃, भक्ष्यभोज्यं Bh **58d** व्रजेद्य०] S₁S₂Bh, व्रजेय० S₃ • भवेत्त०] S₁Bh, भवेत् S₂S₃ •
 तरुः] S₃Bh, तरु S₁ **59b** भूषणम्] Bh, भूष (ण्)आम् S₁, भूष (णः few erased) S₃ **59c**
 तरुकं प्र०] Bh, तरुकम्प्र० S₁, तरुकप्र० S₃ **60b** ज्योत्तमान्] S₂S₃Bh, ज्योत्यमान् S₁ **60c**
 पुण्याहं का०] S₁S₂ABh, पुण्याहका० S₃ **60d** ऋत्विजा] S₁S₃Bh, ऋ (त्विजा retraced) S₂

अपुत्राहं हि भगवन्पुत्रप्रकृतकं तरुम् ।
 ग्रहीष्ये तदनुज्ञां वै कर्तुमर्हथ मे ऽनघाः ॥ ६२ ॥
 ततस्तैरभ्यनुज्ञातं तं तरुं तरुणं प्रिये ।
 भूमिदेवसमक्षं वै गृह्णीयात्तनयं प्रिये ॥ ६३ ॥
 अनेन विधिना देवि गृहीतस्तरुकः सुतः ।
 पितृणां निरयस्थानां मधु सोमञ्च वर्षति ॥ ६४ ॥
 गृहीतो विधिनानेन सुभ्रु भूमिरुहात्मजः ।
 सुभगे सुखाय भवति विपरीतेन दुःखदः ॥ ६५ ॥
 सत्पुत्राणां शताच्चापि देवि चन्द्रनिभानने ।
 एको भूमिरुहः श्रेष्ठः पुत्रत्वे कल्पितः सुतः ॥ ६६ ॥

61a DK, 21.69a, CVC, Dāna, p. 1051, MRP, vol.3, p. 295: तृप्तानां ब्राह्मणानां वै **61b** DK, 21.69b: तत्त्वेनाकृतमात्मना । ; CVC, Dāna, p. 1051, MRP, vol.3, p. 294: चैतत्ते कृत्यमात्मनः । **61c** DK, 21.69c, CVC, Dāna, p. 1051, MRP, vol.3, p. 295: निवेद्य कृतमुद्दिश्य **61d** = MRP, vol.3, p. 295; DK, 21.69d: सद्भावेन परेण हि । ; CVC, Dāna, p. 1051: सद्भावेन परेण तु । **62a** DK, 21.70a: अपुत्राणां हि भगवन् ; CVC, Dāna, p. 1051, MRP, vol.3, p. 295: अपुत्रा भगवन्तो ऽहं **62b** = DK, 21.70b ; CVC, Dāna, p. 1051, MRP, vol.3, p. 295: पुत्रप्रतिकृतिं तरुं । **62c** DK, 21.70c: ग्रहीष्यामि महामात्रं ; CVC, Dāna, p. 1051, MRP, vol.3, p. 295: ग्रहीष्यामि ममानुज्ञां **62d** DK, 21.70d: कर्तुमर्हथ सत्तमाः ॥ ; CVC, Dāna, p. 1051, MRP, vol.3, p. 295: कर्तुमर्हथ सत्तमाः ॥ Here, DK and MRP add a gloss omitted by CVC ; DK : पुत्रप्रकृतकं पुत्रसदृशम् । ; MRP, vol.3, p. 295: पुत्रप्रतिकृतिं पुत्रसदृशम् । **63a** = CVC, Dāna, p. 1051, MRP, vol.3, p. 295; DK, 21.71a: ततस्तैरभ्यनुज्ञातं **63b** DK, 21.71b: तं तरुं तरुणायुषि । ; CVC, Dāna, p. 1051: तन्तरुन्तरुणाकृतिं । ; MRP, vol.3, p. 294: भूमिजं तरुणायुषम् । **63cd** = DK, 21.71cd, CVC, Dāna, p. 1051, MRP, vol.3, p. 296; then DK and MRP gloss: तरुणायुषि वर्तमानमिति शेषः । ; thereafter DK and CVC gloss: भूमिदेवसमक्षं ब्राह्मणाग्रतः । **64a** CVC, Dāna, p. 1051, MRP, vol.3, p. 296: अनेन विधिना यत्सु **64b** CVC, Dāna, p. 1051, MRP, vol.3, p. 296: गृहीततरुपुत्रकः । **64c** = CVC, Dāna, p. 1051, MRP, vol.3, p. 296. **64d** CVC, Dāna, p. 1051, MRP, vol.3, p. 296: मधुधारां स वर्षति । **65ab** = DK, 21.72a; CVC, Dāna, p. 1051. MRP, vol.3, p. 296. **65c** = DK, 21.72c; CVC, Dāna, p. 1051: शुभे सुखाय भवति ; MRP, vol.3, p. 296: शुभावहो हि भवति **65d** = CVC, Dāna, p. 1051; DK, 21.72cd, MRP, vol.3, p. 296: विपरीते तु दुःखदः ॥

61a °णानां च] °णानां तु A **61b** तत्त्वेनाकृत°] तत्त्वेनाक्षत° A **61cd**] om. A **62a** अपुत्राहं] अपुत्रोहं A **62b** पुत्रप्रकृतकं] पुत्रप्रकृतकं A₃A₇, पुत्रप्रकृतक° A₄ **62c** वै] A₃A₄, हौ A₇ **62d** मे ऽनघाः] A₃A₄, मे नराः A₇ **63a** °तस्तैर्] A₃A₇, °तस्ते A₄ **63ab** °ज्ञातं तं तरुं तरुणं] °ज्ञातश्चतुरं तरणाम् A₃A₄, °ज्ञातश्चतुरं तरुणाम् A₇ **63c** °मक्षं] °मक्षे A **64a** देवि] देवी A **64b** °हीतस्तरुकः] °हीततरुकः A₃, °हीतंतरुकः A₄, °हीतन्तरुकः A₇ **65b** °त्मजः] °त्मजे A **65c** सुभगे] A₃A₇, शुभगे A₄

61(c⁷-c⁸) S₃ **62**(a³, b¹-b³) (c⁷-d²) S₂, (c⁷-c⁸) S₃ **65**(d⁵-d⁷) S₂

61a °णानां च] S₂S₃Bh, °णानाम्तु S₁ **61b** तत्त्वेनाकृत°] S₂S₃Bh, तत्त्वेनाज्यात° S₁ • °त्मनः] S₁S₃ABh, °त्म+न+ः S₂ **61d** ह] S₁S₂Bh, om. S₃ (unmetrical) **62a** अपुत्राहं हि भगवन्] S₁S₂S₃A, अपुत्रा भगवन्तोहं Bh em. **62b** तरुम्] S₁S₃ABh, तरु S₂ **62c** तद°] S₁^{pc}S₂S₃ABh **62d** °ह्य मे] S₁S₂S₃^{pc}ABh, °ह्य मि S₃^{ac} **63d** गृह्णी°] S₂S₃ABh, गृही° S₁ • °नयं प्रिये] S₂S₃ABh, °नयप्रिये S₁ **64b** °हीतस्तरुकः] Bh, °हीततरुकः S₁, °हीततरुकः S₂S₃ **65b** °त्मजः] S₂S₃Bh, °त्मजम् S₁ **65c** सुभगे] S₁S₂S₃A₃A₇(unmetrical), शुभे em. Bh

इत्येतत्ते मया शिष्टं श्लिष्टस्त्रिष्टवचो ऽरणि ।
 यथा भूमिरुहः पुत्रो विशिष्टः कोष्ठजात्सुतात् ॥ ६७ ॥
 ततः पुनर्देवदेवी प्रणिपत्य महेश्वरम् ।
 प्रणयात्कौतुकाच्चैव इदं वचनमब्रवीत् ॥ ६८ ॥
 प्रोषिते त्वयि देवेश भ्रमन्त्या मन्दरे मया ।
 अशोकतरुको दृष्टः कोमलः सुमनोरमः ॥ ६९ ॥
 आसीच्च मे तदा भाव एष मे तरुपोतकः ।
 भविष्यति सुतो रुद्रे निर्विघ्नं पुनरागते ॥ ७० ॥
 आभ्यां च मे महादेव कुचाभ्यां द्विजपावन ।
 क्षीरमागात्सुधासारं पुत्रस्नेहात्सुखप्रदम् ॥ ७१ ॥
 तमहं देव गृह्णीयां पुत्रप्रकृतकं तरुम् ।
 यदि मे कुरुषे ऽनुज्ञां तवाहं वशवर्तिनी ॥ ७२ ॥
 देवैः पुत्रफले क्षिप्ते स हि मे तरुपोतकः ।
 तुष्टिप्रदो ह्यपुत्रायाः पुत्रको भवितानघः ॥ ७३ ॥

66a DK, 21.73a, MRP, vol.3, p. 296: सत्पुत्राणां शतं चापि ; CVC, Dāna, p. 1051: न पुत्राणां शतं वापि
 66b DK, 21.73b, CVC, Dāna, p. 1051: पीनश्रोणिपयोधरे । ; MRP, vol.3, p. 296: पीनश्रोणीपयोधरे ।
 66c = CVC, Dāna, p. 1051; DK, 21.73c, MRP, vol.3, p. 296: एको ऽपि भूरुहः श्रेष्ठः 66d =
 CVC, Dāna, p. 1051; DK, 21.73cd, MRP, vol.3, p. 296: पुत्रत्वे कल्पितः शुभः । 67ab CVC,
 Dāna, p. 1051: इत्येवं तन्मयापृष्टमिष्टं दृष्टान् तपारिणि । 67c = CVC, Dāna, p. 1051. 67d CVC,
 Dāna, p. 1051: विशिष्टः कोष्ठजैः सुतैः ॥

66a शताच्चपि] प्रभावावाच्चापि A₃ (unmetrical), प्रभावाच्चापि A₄, प्रभावच्चापि A₇ 66b देवि] देवी
 A 66c भूमिरुहः] A₃A₄, भूमिरुहः A₇ 66d पुत्रत्वे] पुत्रार्थे A • सुतः] प्रिये A 67a
 इत्येतत्ते] इत्येवच्च A₃, इत्येतच्च A₄A₇ • शिष्टं] श्लिष्टां A₃A₄, श्लिष्टां A₇ 67b श्लिष्टस्त्रिष्टवचोरणि]
 श्लिष्टास्त्रिष्टवचोवलिः A₃A₄, श्लिष्टास्त्रिष्टवभोरणि A₇ 67d कोष्ठजात्सुतात्] A₃A₄, कोष्ठयात्स्वतात् A₇
 68a ततः पुनर्देवदेवी] ततो देवी पुनर्देवं A 69a त्वयि देवेश] च त्वयि देशं A 69b भ्रमन्त्या]
 A₃A₄, भ्रमन्ना+स्त+ A₇ • मन्दरे मया] मन्दरं यथा A 69d सुमनोरमः] A₃A₇, स्वमनोरमः A₄
 70a भाव] A₇, भाय A₃A₄ 70b एष] A₃A₄, एव A₇ • तरुपोतकः] तरुणस्तरुः A₃A₄, तरु
 followed by an intentional gap मरुः A₇ 70d नरागते] नारागमे A 71a मे महादेव] A₃A₄,
 मेहादेव A₇ (unmetrical) 71b कुचाभ्यां] स्तनाभ्यां A 72a तमहं] तदहं A 72b पुत्रप्रकृतं]
 पुत्रं प्रकृतं A 72c रुषे ऽनुज्ञां] रुषे आज्ञां A 72d वरतिनी] A₃A₄, वरतिनी A₇

66(d⁸) S₂ 67(d⁸) S₁, (d⁸) S₃ 68(d³-d⁴, d⁶-d⁸) (d⁴) S₃ 71(a⁷, d²-d⁸) S₃ 72(a⁶-a⁷) S₂,
 (a¹-a⁷) S₃

66a सत्पुत्रां] S₂S₃ABh, सपुत्रां S₁ 66c एको भूमिरुहः] S₂S₃A₃A₄Bh, एकोपि भूमिजं S₁
 66d पितः सुं] S₂S₃Bh, पितस्सुं S₁ 67a शिष्टं] S₂S₃Bh, श्लिष्टं S₁ 67b श्लिष्टं] S₁S₂S₃
 A, श्लिष्टं em. Bh • श्लिष्टं] S₂Bh, मृष्टं S₁, श्लिष्टं S₃ • वचो ऽरणि] S₁S₂S₃ without
 the avagraha, वचोरणि Bh 67d शिष्टः को] S₃ABh, श्लिष्टको S₁S₂ 69a त्वयि] S₁S₃A
 Bh, त्व (यि retraced S₂) 69b मन्दरे मया] S₁Bh, मन्दरं यथा S₂S₃ 70b मे तरुं] S₁S₃ABh,
 मे+त+रुं S₂ 70d निर्विघ्नं] S₂S₃ABh, निर्विघ्ने S₁ 71b कुचाभ्यां] S₂S₃Bh, कुजाभ्यां S₁ •
 पावनं] S₁ABh, पावनः S₂, पातनः S₃ 71d प्रदं] ABh, प्रदः S₁S₂ 72a गृह्णीयां]
 S₁S₂ABh, ऽन्यां S₃ 72d वरतिनी] S₂S₃A₃A₄Bh, वरतिनीम् S₁

इत्येवं भाषमाणां तु भवानीं भगवान्भवः ।
 सद्भावान्निःसृतं वाक्यमवदत्परतापनः ॥ ७४ ॥
 देवि फुल्लारविन्दाक्षि कथं नाम न ते सुतः ।
 भविष्यति तपस्विन्या ऐश्वर्यपरमे मया ॥ ७५ ॥
 शक्ता जनयितुं पुत्रांस्तपसा त्वमनिन्दिते ।
 अहं च ते प्रदास्यामि पुत्रान्परमशोभनान् ॥ ७६ ॥
 अथवायमनुग्राह्यस्तवाशोकतरुः प्रिये ।
 अनुज्ञाता मया देवि कुर्वशोकतरुं सुतम् ॥ ७७ ॥
 अनुकूलं पतिं ज्ञात्वा तं तामरसलोचना ।
 प्रणिपत्याव्यया तुष्टा इदमाह महेश्वरम् ॥ ७८ ॥
 देव जानाम्यहं धर्मं यथा स्त्रीणां न विद्यते ।
 दैवतं पतिमुत्सृज्य पूजनीयं हि यद्भवेत् ॥ ७९ ॥
 अनामन्त्र्य हि भर्तारं यद्ददाति यदर्चति ।
 न फलं विन्दते तस्य नारी इत्येव नः श्रुतम् ॥ ८० ॥
 या तु भर्तारमामन्त्र्य नारी धर्मं समाचरेत् ।
 तस्या देवाश्च तुष्यन्ति धर्मश्च सुमहान्विभो ॥ ८१ ॥
 अवमन्य तु या नारी भर्तारं दैवतं गुरुम् ।

73b स हि मे] समीहि A₃A₄, समीहा A₇ 73c तुष्टिः] A₃A₇, श्रुष्टिः A₄ • °प्रदो ह्यपु°] प्रदा-
 द्यपु° A₃, प्रदाह्यपु° A₄, °प्रसाह्य° A₇ (unmetrical) 73d °तानघः] °तानघ A 74a तु] तां
 A₃A₄, तं A₇ 74c °निःसृतं] °निःसृतं A 74d °वदत्] °सदत् A • परता°] A₄A₇, पुरता°
 A₃ 75c तपस्विन्या] A₃A₇, तपस्विन्वा A₄ 75d ऐश्वर्यपरमे] A₃A₇, ऐश्वर्यं परमं A₄ 76a
 शक्ता] शक्ता A 76ab पुत्रांस्तप°] पुत्रांस्ततः A 76b तपसा त्वमनिन्दिते] ततः शतमनिन्दिते A₃,
 ततः शतमनिन्दितो A₄, ततः सतमनिन्दिते A₇ 76c अहं ते] अहं ते च A 76d °शोभनान्]
 A₃A₄, शोभवान् A₇ 77d सुतं] A₃A₄, यतं A₇ 78a पतिं] प्रति° A • ज्ञात्वा] A₃A₄, °कु-
 लत्वा A₇ 78b तामरस°] वैतामस° A₃A₄, तावेमस° A₇ 80ab] om. A₃A₄ 80b यद्ददाति]
 यददाति A₇ 80cd] om. A₃A₄ 80c विन्दते] विद्यते A₇ 81ab] om. A₃A₄ 81cd] om.
 A₃A₄ 81c तस्या] तस्य A₇ 81d] धर्मस्तस्या महान् भवेत् A₇

74(b⁷) S₃ 75(b⁷-b⁸) S₂, (a³-b⁸) S₃ 77(c⁵) S₃ 78(b⁵) (b⁶-c²) S₂, (b³-b⁶, c³-c⁵) S₃ 79(c²-
 c³) S₂ 81(c⁶, c⁸) S₃

73c ह्यपुत्रा°] S₁S₂^{PC}S₃A₃A₄Bh, हि पुत्रा° S₂^{ac} 73d °तानघः] S₁, °तानघ S₂S₃Bh 74a °ष-
 माणा°] S₁S₂^{PC}S₃ABh, °षमाण° S₂^{ac} 74b भगवा°] S₂S₃ABh, भवता° S₁ • °न्भवः] ABh,
 °म्भव S₁S₂, °भव S₃ 74c °निःसृतं] Bh, °निःसृतं S₁S₂^{PC}, °निःसृतां S₂^{ac}, °निसृतां S₃ 75c
 भविष्यति] S₂S₃ABh, भविष्यत S₁ 75cd °स्विन्या ऐ°] S₂S₃ABh, °स्विन्यामै° S₁ 75d °र्यप-
 र°] S₁A₃A₇Bh, °र्यपर° S₂S₃ • मया] S₃ABh, त्वया S₁, (म retraced)या S₂^{PC} 76a शक्ता]
 S₂S₃Bh, after this word, the scribe of the S₁ notes a lacking letter by an hyphen • जनयि°]
 S₂S₃ABh, जयि° S₁ 76ab पुत्रांस्तपसा] S₁Bh, पुत्रातपसा S₂S₃ 76d °शोभनान्] A₃A₄Bh,
 °शोभनाम् S₁S₂S₃ 77ab °ग्राह्यस्तव] ABh, °ग्राह्या तव S₁, °ग्राह्यतव S₂S₃ 77b °तरुः]
 S₂S₃ABh, °तरु° S₁ 78a पतिं] S₃Bh, पति° S₁, (प retraced)शि° S₂ 78c °त्याव्यया]
 S₂ABh, °त्याभ्यया S₁ 78d] in S₂, we can see that the scribe adds something on the top of the
 folio between 78 and 79, but we cannot read it. 79c दैवतं] S₁ABh, देवतं S₂S₃ 79b स्त्री°]
 S₁S₃ABh, स्त्र° S₂ 80b यद्ददाति] S₁S₂Bh, यददाति S₃ 80d नारी] S₂S₃S₃A₇Bh, नरी S₁
 81c तस्या] S₂S₃Bh, तस्य S₁

स्वबुद्ध्या कुरुते पुण्यं निरयं सा प्रपद्यते ॥ ८२ ॥
 अतीतमपि या नारी भर्तारं परिपृच्छति ।
 अनुमान्य यथावद्धि जीवन्तमिव शोभना ॥ ८३ ॥
 अनुज्ञाता हि सा तेन प्रीयमाणेन चेतसा ।
 धर्मकृत्येषु देवेश फलं प्राप्नोति पुष्कलम् ॥ ८४ ॥
 तपोपवासो दानं च आर्जवं सत्यमेव च ।
 पतिशुश्रूषणस्यैते कलां नार्धन्ति षोडशीम् ॥ ८५ ॥
 या ह्यन्यतरलोलापि सद्भावाच्छयनासने ।
 शुश्रूषां कुरुते भर्तुः सा सत्येव विभाव्यते ॥ ८६ ॥
 इत्येवं गिरितनया गिरीशमुक्त्वा गिर्यग्रे गिरितरुपुष्पपुञ्जचित्रे ।
 तेनाग्या सह विचचार चारुरूपा भानोर्भाः सह इव भानुना भवानी ॥ ८७ ॥
 इति तौ सुरपूजितावपरस्परपूजितौ ।
 सहितौ प्रविचेरतुः प्रवेश्वरवन्दितौ ॥ ८८ ॥

॥ इति स्कन्दपुराणे भूमिजपुत्रवर्णने इति स्कन्दपुराणे ऽष्टपञ्चाशदुत्तरशतत-
मो ऽध्यायः ॥ १५८ ॥

82c स्वबुद्ध्या] अबुद्ध्या A₃, अबुद्ध्या A₄, स्वबुद्ध्या: A₇ • पुण्यं] A₃A₄, पुण्यां A₇ **83c** यथावद्धि] A₃A₇, यथा वद्धिं A₄ **83d** जीवन्तमिव] जीवन्तमपि A₃A₄, जीवन्तम A₇ (unmetrical) **84c** °कृत्येषु देवेश] °ज्ञतेषु देवेषु A **84d** पुष्कलम्] A₃A₄, पुष्कलं A₇ **85a** तपोपवा°] A₄A₇, तपोवा° A₃ (unmetrical) **85d** कलां] A₃A₇, कल्पं A₄ • नार्धन्ति] नार्हन्ति A₃A₇, नार्हति A₄ **86a** °तरलोलापि] °नरलोकापि A **86b** सद्भा°] सभा° A • °यनासने] °यनाशने A **87a** °मुक्त्वा] A₇, °मुक्त्वा A₃A₄ **87b** गिर्यग्रे] प्रणम्य A • °पुञ्जचित्रे] °पुञ्जविचित्रे A₃A₄, °पुञ्जवितिग्रे A₇ **87c** विचचार चारुरूपा] विश्वचाररूप A₃ (unmetrical), विचचाररूप A₄ (unmetrical), विश्वचार-चारुरूप A₇ **87d** °भास्सह इव भानुना भवानी] °भास इवानताकोचलं A₃A₄, °भासह इव निभाकोचलं A₇ **88a** इति सुर°] om. A **88ab** °पुजिताव°] A₄A₇, °पुजिता प° A₃ **88c** सहितौ] A₃A₄, om. A₇ **88cd** प्रविचेरतुः प्रवेश्वरवन्दितौ] चेरतुः प्रवेश्वरपूजितौ A₃A₄, चेरतुः प्रवेश्वरपूजितौ A₇ **Col.** इति श्रीस्कन्दपुराणे एकाशीतिसाहस्र्यां संहितायामंबिकाखण्डे ऽध्यायः शतमष्टचत्वारिंशदधिकं ॥ A₃, इति स्कन्द मंबिकाखण्डे ऽध्यायशतमष्टचत्वारिंशदधिकं ॥ १४८ (in letter numerals) ॥ A₄, इत्यार्षे स्कन्दपुराणे एकाशीतिसाहस्र्यां संहितायामंबिकाखण्डे ऽध्याय शतसप्तपञ्चाशतधिकं ॥ A₇

83(a¹) S₁ **84**(b⁴-b⁸) (c¹-c⁵) S₁, (c⁶-d¹) S₃ **85**(d⁴-d⁸) S₁ **86**(a¹-a²) (a⁶-a⁷) (c¹-d¹) S₁, (a⁷) A₇ **87**(a¹-a¹²) S₁, (c⁷) S₂, (d³) A₇ **88**(a¹-a²) S₁

82b दैवत°] ABh, देवत° S₁S₂S₃ **82d** निरयं] S₁S₂^{pc}S₃ABh, निरय S₂^{ac} **83c** अनुमान्य] S₂S₃ABh, अमाद्यय S₁ **84d** पुष्कलम्] S₂^{pc}ABh, पुष्कलां S₁S₂^{ac}S₃ **85b** °ज्वं स°] S₁S₂A Bh, °ज्वस° S₃ **85d** कलां ना°] A₃A₇Bh, कलाना° S₁S₂S₃ • षोडशीम्] S₁S₂ABh, षोडशी S₃ **86d** विभाव्यते] S₁ABh, विभाव्यते S₂S₃ **87a** गिरीश°] S₂^{pc}ABh, गिरिश° S₂^{ac}S₃ • °मुक्त्वा] S₂^{pc}A₇Bh, °मुक्त्वा S₂^{ac}, °मुज्ञा S₃ **88b** °परस्पर°] S₂S₂ABh, °ग्रस्पर° S₁ **88c** सहितौ] S₁^{pc}S₂A₃A₄Bh, om. S₁^{ac}, सहितो S₃ **88d** °वन्दितौ] Bh, °वन्दिताविति S₁ (इति part of col.), °वन्दिवान् S₂S₃ **Col.** ° ॥ स्कन्दपुराणे भूमिजपुत्रवर्णने ऽष्टध्यायः ॥ ° S₁, स्कन्दपुराणे षट्पञ्चाशदुत्तरशतध्यायः ॥ ° S₂, ° ॥ स्कन्दपुराणेनाशाध्यायाः अल ॥ ° S₃

A.2 Édition critique SP162

द्विषष्ट्युत्तरशततमो ऽध्यायः ।

सनत्कुमार उवाच ।

आमन्त्रितेषु विप्रेषु नारायणपदत्रये ।

नन्दिन्यथ निवृत्ते च गणयूथपयूथपे ॥ १ ॥

भगवान्कृतुकामघ्नः पूष्णो दन्तनिपातनः ।

माली मौली बली कालः काले वचनमब्रवीत् ॥ २ ॥

अम्बिके जगतः सर्वे ब्राह्मणा ब्रह्मणः समाः ।

आमन्त्रिता वरारोहे कुरु यत्ते मनोगतम् ॥ ३ ॥

स यत्राशोकतरुकः पुत्रकस्ते भविष्यति ।

तत्र सज्जीकरोत्वन्नमन्नदः पिङ्गलः प्रिये ॥ ४ ॥

श्वः प्रभाते यथा देवि नन्दिना सह नन्दिनि ।

याम्यशोकतरोः पार्श्वं तथा कुरु गिरीन्द्रजे ॥ ५ ॥

साकाशजलपातालं जगज्जननि तत्र हि ।

पिण्डीकृतं त्वद्वितार्थं भविष्यति गिरेः सुते ॥ ६ ॥

1a विप्रेषु] विपुलेषु R 1b] त्रिलोकपुरवासिषु R 1c निवृत्ते च] निवृत्तेषु R 1d गणयूथपयूथपे]
गणयूथपयूथपं R 2ab] om. R 2cd] om. R 3ab] om. R 3cd] om. R 4ab]
om. R 4cd] om. R 5ab] om. R 5cd] om. R

1b नारायणपदत्रये] त्रिलोकपुरवासिषु A 1c निवृत्ते] निवृत्ते A 1d °यूथपयूथपे] °यूथपयूथपैः
A₃A₄, °यूथप+यूथपैः A₇ 2b पूष्णो] A₃, पृष्णो A₄, पृष्टो A₇ 2c माली] मालां A • मौ-
ली] A₇, मौलिः A₃, मौलि° A₄ • बली] om. A₃ (unmetrical), °कृतः A₄, बलिः A₇ 3a
जगतः] ह्यागताः A 3b ब्राह्मणा ब्रह्मणः] A₃A₇, ब्राह्मणः A₄ (unmetrical) 3d कुरु यत्ते] A₃A₇,
कुरुषते A₄ 4c सज्जीकरोत्वन्न°] सज्जं करोद्देवि A 4d अन्नदः] पिङ्गलः A₃A₇, पिङ्गलः A₄ •
पिङ्गलः] पिङ्गल° A 5c याम्यशोक°] याह्यशोक° A₃A₄, यातशोक° A₇

Manuscripts available for this chapter: S₁ photos 4.26 (f.), 5.31b (f.), 5.32 (f.), 5.3a (f.), 5.2b (f.),
2.21 (f.), 2.22 (f.), 5.4a (f.) and 5.3b (f.); S₂ exposures 200b-201a (f. 221), 232b-233a (f. 222),
230b-231a (f. 223) and 201b-202a (f. 224); S₃ f. 5a, f. 6a, f. 11a, f. 9b-10b, f. 17b, f. 18a, f. 7b and
f. 8b; R f. 233^f-236^v; A₃ f. 152^v-155^f; A₄ f. 205^v-208^f; A₇ f. 220^f-224^f.

1(a¹-a⁸, b²-b³)(b⁴) S₄ 2(d³-d⁸) S₁, (a³-a⁴)(a⁶-a⁷) S₂, (b³-d⁸) S₄ 3(a¹-a⁴) S₁, (a¹-d⁸) S₄
4(a¹)(a²) (a⁴) (a⁵-a⁸) S₄ 5(d⁴-d⁸) S₁, (a⁸-b¹) S₂, (b³-d⁸) S₄

1c नन्दिन्यथ] S₁S₂ARBh, नन्दिन्यर्च S₄ 2a °मघ्नः] S₁ABh, मघ्न° S₂S₄ 2b °निपातनः
] S₂ARBh, °विनाशनः S₁ 2cd कालः काले] S₁ABh, कालकाले S₂ 3b ब्राह्मणा ब्रह्मणः]
S₁A₃A₇, ब्राह्मणाः ब्रह्मणः S₂, ब्राह्मणा ब्राह्मणः Bh • समाः] S₁ABh, समा S₂ 4cd °करोत्व-
न्नमन्नदः] S₁, °करो(त्व retraced) न्नमन्नदः S₂, °करोत्वन्नदः S₄ (unmetrical), °करोत्यन्नमन्नदः Bh
4d पिङ्गलः] S₂Bh, पिङ्गल S₁, पिङ्गल S₄ 5c याम्यशोक°] em., यामीशोक° S₁, मायाशोक°
S₂, यामो ऽशोक° em. Bh (silently)

अनेन चामन्त्रयता नन्दिना वै द्विजोत्तमान् ।
 क्रान्तं त्रिविक्रमाक्रान्तं नारायणपदत्रयम् ॥ ७ ॥
 सो ऽहमस्य वरारोहे वरेण्ये वरदायिनि ।
 वरं दास्यामि वरदे यदि ते रुचितं प्रिये ॥ ८ ॥
 अथ देवी दिवो नाथं दिण्डिमण्डेश्वरं हरम् ।
 अवदद्वरदं कान्तं कान्तं चन्द्रार्धभूषणम् ॥ ९ ॥
 अयं नन्दीश्वरो देव आवयोः परमो हितः ।
 वरकोटीसहस्राणि त्वत्तो ऽर्हति न संशयः ॥ १० ॥
 वरदो ह्यसि लोकानां लोकानामपि चेश्वरः ।
 यदि तुष्टो ऽसि शैलादेर्दिशस्व प्रवरं वरम् ॥ ११ ॥
 कृत्तिवासास्ततो देवो मूर्ध्र्युपाघ्राय नन्दिनम् ।
 उवाच प्रमथेशानं त्रियतामीप्सितो वरः ॥ १२ ॥
 ततः कपीन्द्रवदनः सुरेशसदृशद्युतिः ।
 प्रणम्य शिरसा प्राह नन्दी शंकरवल्लभः ॥ १३ ॥
 प्रभावात्तव देवेश वरदास्म्यजरामरः ।
 भोगवान्पूजितः पूज्यैर्देवदानवकिन्नरैः ॥ १४ ॥

6ab] om. R 6cd] om. R 7ab] om. R 7cd] om. R 8ab] om. R 8cd] om. R
 9b दिण्डिमण्डे] भिण्डिचण्डे R 9d कान्तं चन्द्रार्धं] चन्द्रार्धवरं R 10b °मो हितः]
 °मेश्वरः R 10c °कोटी°] R^{pc} 10d त्वत्तो ऽर्हति न] अहं तेनात्र R 11ab] om. R 11cd
] om. R 12ab] om. R 12cd] om. R 13ab] om. R 13cd] om. R

6a साकाशजल°] सकालजल° A₃A₄, सकालजन° A₇ 6b] जगत्सर्वं निमन्त्रितं A₃A₇, जगत्सर्वनि-
 मन्त्रितं A₄ 6c त्वद्धिता°] तद्धिता° A 6d सुते] A₃, सुतेः A₄, सुतो A₇ 7c त्रिविक्रमाक्रान्°]
 त्रिविक्रमक्रान° A 8b वरेण्ये] वरदो A 9a देवी] A₄A₇, देवा A₃ • नाथं] A₃A₇, नाथं° A₄
 9b दिण्डिमण्डे°] चण्डीचण्डे° A₄A₇, चण्डाचण्डे° A₃ 9d कान्तं चन्द्रा°] A₃A₄, कान्तचन्द्रा° A₇
 10b आवयोः] A₃A₄, आवयः A₇ 10c °कोटी°] °कोटि° A 10d त्वत्तो ऽर्हति] A₇, त्वत्तो
 इति A₃A₄ 11b लोकानामपि] सर्वेषामपि A • °श्वरः] A₃, °श्वर A₄A₇ 11d °देर्दिशस्व]
 °देद्विशत्वं A₃, °देद्विशत्वं A₄, °देर्दिशन्नं A₇ • प्रवरं] परमं A 12a देवो] A₃A₄, देवी A₇ 12b
 मूर्ध्र्युपा°] A₃A₄, मूर्ध्र्यापा° A₇ 12d त्रियता°] A₇, त्रियता° A₃A₄ 13b सदृश°] A₄, सभृश°
 A₃A₇ 13d नन्दी शंकर°] नन्दीशो हर° A

6(a¹-a⁴) S₁, (a¹-b⁸) S₄ 7(c³) (c⁷) S₂, (a¹-a⁸)(b⁸) S₄ 8(a7) S₁, (a¹-a⁸) (b¹)(b²-b⁶) (b⁷-b⁸) S₂,
 (b⁶) (b⁷-d⁸) S₄ 9(a¹-a⁸)(b¹-b³) S₁, (a¹-b⁸) S₄ 10(c⁴-d⁸) S₁, (b⁶-d⁸) S₂ 11(a¹-d¹)(d²-d³)
 S₁, (a¹-b⁸) S₂, (c¹-d⁸) S₄ 12(b²) S₁, (a¹-b⁸) S₄ 13(c⁴) (c⁵-c⁷) S₁, (c¹-c²) (c³-d³)(d⁴-d⁷)
 (d⁸) S₂

6b तत्र हि] S₁Bh, मन्त्र हि S₂ 6c °तार्थं] S₁A, °तार्थं S₂S₄Bh 7b द्विजोत्तमान्] S₁ABh,
 द्विजोत्तमा S₂S₄ 8a वरारोहे] S₂S₄ABh, वरा+(रो)+रोहे S₁ (unmetrical) 8c °रं दास्यामि]
 S₁ABh, °रदास्यासि S₂ 9b दिण्डि°] S₂, डिण्डि° em. Bh 9d चन्द्रार्ध°] S₂S₄ABh, च-
 न्द्रार्ध° S₁ 11a ह्यसि] ABh, ह्यसि S₄ 12a °वासास्ततो] ABh, °वासा ततो S₁S₂ 12b
 मूर्ध्र्युपा°] S₂ABh, मूर्ध्र्यापा° S^{pc} 12c प्रमथेशानं] S₁S₄ABh, प्रमथेशान S₂ 12d त्रियता°]
 S₂A₇Bh, वृतता° S₁S₄ 13b °द्युतिः] S₁S₂ABh, °द्युति S₄

किं मे वरेण यो ऽहं ते वरकोटीप्रपूजितौ ।
 पश्यामि चरणौ शर्व साम्बस्य प्रमथार्चितौ ॥ १५ ॥
 वरेण तु ममानेन गोपते यदि तुष्यसि ।
 नित्या भवतु मे भक्तिस्त्वयि साम्बे महेश्वर ॥ १६ ॥
 शिष्टानां मद्द्विशिष्टानां गणानां गणपाधिपः ।
 त्वया कृतो देववर किमतो ऽन्यत्करिष्यसि ॥ १७ ॥
 इत्येवं नन्दिनं देवो भाषमाणं तदा नतम् ।
 प्रीत्यापश्यद्विरूपाक्षः शशाङ्ककृतशेखरः ॥ १८ ॥
 ततोत्पलनिकाशेन करेण भगवान्हरः ।
 प्रमृज्य प्राह हर्षेण हर्षयन्नन्दिनं भृशम् ॥ १९ ॥
 भक्तिमानसि मे नन्दिन्सदारं सगणाश्रयम् ।
 तां च भक्तिं पुरस्कृत्य पार्श्वस्थो ऽसि मया कृतः ॥ २० ॥
 सत्याद्धर्मात्तपोदानाद्गोभ्यो वेदेभ्य एव च ।
 एभ्यो मे त्वं प्रियतरः सर्वेभ्यो गणपेश्वरः ॥ २१ ॥
 वेदाभूः सागराः शैला नभो ऽर्कचन्द्र एव च ।
 यावदेत चरिष्यन्तितावत्त्वं भक्तिमान्मयि ॥ २१ RA*- १ ॥

14ab] om. R 14d °किन्नरैः] °(र corrected but indecipherable)नुगैः R 15cd शर्व] सर्व R • साम्बस्य] शाम्बस्य R 16b तुष्यसि] तुष्यति R 16d साम्बे] शाम्बे R 17b गणपाधिपः] गणपाधिप R 17c देववर] देववरेः R 17d किमतो ऽन्यत्क°] किमन्यं त्वं क° R 18a देवो] देवी R 18b तदा नतम्] तदानघं R 18c °श्यद्विरूपाक्षः] °श्यत्तदादेवो R 18d] मर्त्यपूष्णसिरोडुपं R 19d नन्दिनं भृशम्] नन्दिकेश्वरं R

14b वरदास्य°] वरदो ऽस्य° A₃A₄, वरदो इ स्मा° A₇ 15a किं मे] काम्य A 15b °कोटी°] A₇, °कोटि° A₃A₄ 16a वरेण तु ममा°] वरेणाहं ममा° A 16b तुष्यसि] तुष्यसे A 16d महेश्वर] ममेश्वर A 17b गणपाधिपः] A₃A₄, गणपाधिप A₇ 17c देववर] देवदेव A 17d करिष्यसि] करिष्यति A 18a देवो] A₃A₄, देवी A₇ 18d °शेखरः] A₃A₄, °शोखरः A₇ 19a ततोत्प°] तत्रोत्प° A • °निकाशेन] °सकाशेन A 19c प्रमृज्य] प्रगृह्य A 20b सदारं सगणाश्रयम्] सदारः सगणाश्रयः A 20d पार्श्वस्थो ऽसि] पार्श्वस्थो हि A

14(a¹-c⁴) S₂, (b⁴-b⁷) (b⁸-d⁸) S₄ 15(a⁷) S₁, (a¹-c¹) S₄ 17(c⁷-d¹) S₁, (a⁷-d⁸) S₄ 18(a¹-d⁷) S₄ 19(b⁴, b⁷-b⁸) S₁ 20(b⁷-d⁸) S₄

14a °त्तव दे°] S₄ABh, °त्त दे S₁^{ac}, °त्त+व+दे S₁^{pc} 14b वरदा°] S₁Bh, वरदो° S₄ 15b वरकोटी°] S₁S₂^{pc}RA₇, वरकोटा° S₂^{ac}, वरकोटि° Bh 15d प्रमथार्चितौ] S₂S₄ARBh, प्रमथार्चितौ S₁ 16a ममानेन] S₁RABh, मेमानेन S₂S₄ 16b गोपते यदि] S₁S₄RABh, गोपतेर्यदि S₂ • तुष्यसि] S₁Bh, तुष्यति S₂S₄ 16cd भक्तिस्त्वयि] S₁S₂RABh, भक्ति त्वयि S₄ 16d महेश्वर] S₁RBh, गणेश्वर S₂, मरेश्वर S₄ 17a °नां मद्द्विशिष्टानां] ARBh, °नामद्द्विशिष्टानां S₁, °नां मद्द्विशिष्टानां S₂, °नामद्द्विशिष्टानां S₄ 17b गणपाधिपः] S₁A₃A₄Bh, गणपाधिप S₂ 17c देववर] S₂^{pc}Bh, देवर S₂^{ac}, देव (वर) : S₁ 18a नन्दिनं] S₂RABh, नन्दिना S₁ 18b नतम्] S₂ABh, नुतम् S₁ 18c प्रीत्या°] S₁ARBh, प्रेत्या° S₂

प्रभाते यश्च ते नाम कीर्तयिष्यति लोकप ।
 सो ऽश्वमेधस्य तु फलं सम्यगिष्टस्य लप्स्यते ॥ २२ ॥
 यश्च त्वां द्वेष्टि विद्विष्टः स मे धर्मरतो ऽपि हि ।
 यस्य त्वं दयितो ऽसौ मे दयितस्तु भवेत्सदा ॥ २३ ॥
 नमो नन्दीश्वरायेति प्रोच्य यः स्वप्स्यते नरः ।
 तस्य कुष्माण्डराजेभ्यो न भविष्यति वै भयम् ॥ २४ ॥
 इत्येवं ब्रुवतस्तस्य नन्दीश्वरगुणस्तवम् ।
 ब्रह्मणस्तनुरत्युग्रा सन्ध्या समभिवर्तत ॥ २५ ॥
 सन्ध्याकालं तु कालज्ञः कालः कालनिहा हरः ।
 उपोढं वीक्ष्य नृत्तस्य देवः कालममन्यत ॥ २६ ॥
 उपस्पृश्य ततः सो ऽद्भिरपां स्रष्टा त्रिलोकपः ।
 अन्वास्ते भगवान्सन्ध्यां लोकसंस्थां नु पालवान् ॥ २७ ॥

21a °त्याद्ध°] °त्या a letter erased and followed by त्क° R 21ab तपोदानाद्गो°] तथादानाद्गो°
 R 21b वेदेभ्य एव] देवेभ्यश्चवच R 21d सर्वेभ्यो गणपेश्वरः] नन्दीश्वर न संशयः R 21h
 तावत्त्वं] तावत्त्वं R 22a प्रभाते यश्च] अनामतश्च R 22b °यिष्यति लोकप] °येद्यस्त मानवः R
 22c] अश्वमेधफलं साक्षात् R 22d] लप्स्यति नात्र संशयः R 23ab] यस्त्वां + द्वेष्टि मयेद्वेष्टि
 यदि धर्मः+ रमो ऽपि सः R^{PC} 23cd] om. R 24b प्रोच्य] प्रोक्त्वा R 24c कुष्माण्ड°] कृष्माण्ड° R
 25a ब्रुवत°] भाषत° R 25cd] om. R 26a कालज्ञः] R^{PC}, कालकुः R^{ac} 26b कालनिहा]
 कालनिभो R 26c उपोढं वीक्ष्य] संरक्तं विक्ष्य R • नृत्तस्य] संसारं R 26d देवः कालममन्यत]
 कालमभ्येत्ययोच्ययः R

21b वेदेभ्य] A₃, देवेभ्य A₄A₇ 21c प्रियतरः] प्रियतमः A 21d °भ्यो गणपेश्वरः] °भ्यो ऽपि
 गणेश्वरः A₄A₇, °भ्यो ऽपि गणेश्वर A₃ 21e वेदा°] A₃A₇, देवा° A₄ 21h तावत्त्वं] A₃, तावत्त्वं
 A₄A₇ 22b लोकप] मानवः A 22d सम्यगिष्टस्य] यश्चशिष्टस्य A₃, यश्चशिष्टस्य A₄A₇ 23a
 विद्विष्टः] वैद्विष्ट A₃A₄, वैद्विष्ट+ :+ A₇ 23c दयितो ऽसौ] दयितः सो A 25b °गुणस्तवम्] °ग-
 णस्तवम् A 25c °णस्तनुर°] A₇, °णस्तत्तर° A₃A₄ 25d °वर्तत] °वर्तत A₃A₇, °वर्ततः A₄
 26b कालः] A₇A₄, काल+ :+ A₃ • कालनिहा] कालवहो A 26c उपोढं] यं रक्तं A₃A₄, संरक्तं
 A₇ • नृत्तस्य] संसारं A₃, संसारं A₄A₇ 26d देवः कालममन्यत] कालं मत्वेत्यजो ऽव्ययः ॥ A

21(c¹)(c⁴) S₁, (a¹-d⁸) S₄,)a²-a³(R 22(c³)(c⁴) S₁, (a¹-a⁴)(a⁵-a⁶) S₄ 23(b⁸, c², d⁶-d⁸) S₁,
 (c⁴-d⁶) (d⁷-d⁸) S₄ 24(a¹-d⁵)(d⁶-d⁸) S₁, (a¹-d⁸) S₄ 25(a¹-a⁵, b²) S₁, (a¹-a⁵) S₄

21a सत्याद्धर्मात्तपो°] S₂ABh, सत्याधर्मतपो° S₁ 21b गोभ्यो] S₁ABh, गो(भ्यो retraced)ग°
 S₂^{PC} 21ef] om. S₁S₂S₄Bh 21e वेदा°] A₃A₇R, om. S₁S₂S₄Bh 21gh] om. S₁S₂S₄Bh
 21h तावत्त्वं] A₃, om. S₁S₂S₄Bh 22a प्रभाते] S₂ABh, प्रयतो S₁ 22b लोकप] S₁Bh, लो-
 कपः S₂S₄ 22c तु] S₁A, च S₂S₄Bh 22d सम्यगिष्ट°] S₁S₂Bh, सम्यशिष्ट° S₄ • लप्स्यते]
 S₂ABh, लक्ष्यते S₁ 23a त्वां] S₁S₂RABh, त्वा° S₄ • विद्विष्टः] S₁Bh, वै द्वेष्टि S₂S₄ 23c
 दयितो ऽसौ] S₁Bh, दयितः सो S₂S₄ 24a नमो] S₂^{PC}RABh, नामो S₂^{ac} 24c °राजेभ्यो] A
 RBh, °राजभ्यो S₂ 25b °गुणस्तवम्] S₂S₄RBh, °गणस्तवम् S₁ 25c °रत्युग्रा] S₂S₄ABh,
 रत्युग्रा S₁ 25d °भिवर्तत] S₂S₄Bh, °भिवर्तत S₁ 26a सन्ध्याकालं तु] S₂S₄ARBh, सन्ध्या-
 कालान्तु S₁ 26ab कालज्ञः कालः] S₁ABh, कालज्ञकालः S₂S₄ 26d देवः काल°] S₂S₄^{PC}Bh,
 देवकाल° S₁S₄^{ac}

प्रसारितकरो देवो न्यस्तजानुकमण्डलः ।
 प्रसारितकरो व्योम्नि दिवाकर इवाभवत् ॥ २८ ॥
 जस्वा तु परमं जप्यं त्रिवेदरससम्भवम् ।
 भवः प्रनृत्तश्चतुरश्चतुरं चतुराननः ॥ २९ ॥
 भर्तारं वीक्ष्य नृत्यन्तं विषक्तकरपल्लवम् ।
 सहधर्मचरी देवी भर्तारं सान्वनृत्यत ॥ ३० ॥
 दम्पती वीक्ष्य नृत्यन्तौ साट्टहासं गणाग्रणीः ।
 प्रानृत्यत ततो नन्दी देवयोः प्रीतिमावहन् ॥ ३१ ॥
 देवमम्बां च नृत्यन्तौ नन्दिनं च समीक्ष्य तु ।
 प्रमथा नीलमेघाभाः प्रनृत्तास्तूर्यनिस्वनैः ॥ ३२ ॥
 ततो भेर्यो झर्झराश्च किङ्किणानकमण्डुकाः ।
 आडम्बरा डिण्डिमाश्च शङ्गाश्चैव प्रसस्वनुः ॥ ३३ ॥

27b त्रिलोकपः] त्रिलोचनः R 27c अन्वास्ते] अन्वास्य R 27d] लोक+सं+स्थादिहेतुकः R
 28b °मण्डलः] °मन्तलुः R 29c भवः] भवं R • प्रनृत्तश्च°] प्रचुतुच° R 29cd °तुरश्चतुरं
 च°] °तुरं चतुरश्च° R 30b विषक्त°] विभक्त° R 30d °तारं सान्व°] °तारमन्व° R 31b
 साट्ट°] सो ऽर्भ° R 31c प्रानृत्यत] प्राणत्य R (unmetrical) 31d प्रीतिमावहन्] प्रियमावहन् R
 32a] देवान्देवीं चनन्दिं च R 32b] नृत्यन्तं प्रसमीक्ष्यते R 32d °निस्वनैः] °निःस्वना R^{ac},
 °निःस्वना+ः R^{pc}

27a उपस्पृश्य] उपस्थस्य A₃A₄, उपस्थस्य A₇ 27b त्रिलोकपः] त्रिलोचनः A 27c अन्वास्त]
 अद्वास्य A₃A₄, अन्वास्य A₇ 27d °स्थां नु पालवान्] °स्थादिहेतुकः A 28a देवो] A₃A₄, om.
 A₇ (unmetrical) 28b °मण्डलः] °मण्डलुः A 29a जस्वा] A₃A₇, तसा A₄ 29b °सस-
 म्भवम्] A₃A₇, °समंभवम् A₄ 29c भवः] A₃A₇, भव A₄ • प्रनृत्तश्च°] प्रनृत्य च° A 29cd
 °तुरश्चतुरं च°] °तुरश्चतुरश्च° A 30ab वीक्ष्य नृत्यन्तं विषक्तकरपल्लवम्] om. A 30cd] om.
 A 31a] Before this, the manuscripts A wrote भर्तारं from the previous verse, so the meter
 becomes unmetrical here. • दम्पती] A₇A₄, दम्पति+ई+ A₃ • नृत्यन्तौ] A₃A₇, नृत्येतौ A₄
 31b साट्टहासं गणाग्रणीः] सगणाग्रणीः A₃, सगणाग्रणीः A₄A₇ 31d °तिमावहन्] A₄, °तिमावहत्
 A₃, °तिमावरहत् A₇ (unmetrical) 32a देवमम्बां च] A₇, देवमन्त्रां च A₃, देवमन्तां च A₄ •
 नृत्यन्तौ] नृत्यन्तं A 32b नन्दिनं च] नन्दिनस्तु A 32c नीलमेघाभाः] मेघालीलाभा A 32d
 °त्तास्तूर्य°] A₃, °तासूर्य° A₄, °त्ताः तुर्य° A₇ 32cd] After d, A₇ adds । भर्तारं । and then
 continues with the verse 33.

27(c¹-c²) <c³> S₁, (a³) <a⁴-d⁸> S₄ 28(a¹-d¹) S₄ 29(a¹-d⁸) S₁, (c⁴-c⁵) S₂ 30(a¹-b³, b⁵,
 c¹-d¹, d⁴, d⁷-d⁸) S₁, (b⁵-d⁸) S₄ 31(a¹-a³, d⁷-d⁸)(b²) S₁, (a¹-c⁸, d³-d⁸) S₄ 32(a¹-b¹) S₄

27c अन्वास्ते] em., (अ retraced) न्वास्ते S₂, (अन्व) ॒ S₁, अन्वास्त em. Bh 27d °स्थां नु
 पालवान्] S₁, °स्थाभिपालताम् S₂, °स्थां नु पालयन् em. Bh (silently) 28ab] om. S₁ 28b
 °मण्डलः] em. Bh, °मण्डलुः S₂ 29a जप्यं] S₂ABh, ज्यप्यं S₄ 29c भवः] A₃A₇Bh, भव°
 S₂S₄ • प्रनृत्तश्च°] S₄, (प्रहृष्ट in S₂ according to Bh's reading), प्रनृत्यश्च° em. Bh 30a
 नृत्यन्तं] RBh (em.), नृत्तन्तं S₂S₄ 31a नृत्यन्तौ] S₁RBh, नृतन्तौ S₂ 31b गणाग्रणीः] A₇
 A₃RBh, ग्रणाग्रणीः S₁, गणाग्रणी S₂ 31d °वहन्] A₄A₇RBh, °वहम् S₂ 32a देवमम्बा°]
 S₁Bh, देवमाम्बा° S₂ 32b तु] S₁ABh, °तुः S₂S₄ 32c नीलमेघाभाः] S₁RBh, निलमेघाभा
 S₂, निलमेघाभा S₄ 32d प्रनृत्ता°] S₂S₄ARBh, प्रनृत्या° S₁

मुहुर्मुहुः साधयते नृत्तं चतुरमम्बिका ।
 नन्दी विसृजते हासं प्रमथा नेदुरुल्बणाः ॥ ३४ ॥
 तत्तूर्यवरशब्दाद्यं शिवाशनिरवाकुलम् ।
 सन्ध्यामुखं बभौ रौद्रं वडवामुखसन्निभम् ॥ ३५ ॥
 ननृतुर्जहसुश्चान्ये जजपुश्च तथापरे ।
 जगुश्चान्ये ऽतिमधुरं गन्धर्वा इव पार्षदाः ॥ ३६ ॥
 ततो ऽम्बरतलापीडे पूर्णबिम्बे ऽतिनिर्मले ।
 मृगाङ्के ह्युदिते चन्द्रे चन्द्रावयवभूषणः ॥ ३७ ॥
 समाप्य नियमं देवः साम्बनन्दीशपार्षदः ।
 विररामोत्सवात्तस्मात्पार्वतीं चेदमब्रवीत् ॥ ३८ ॥
 उषित्वा शर्वरीमेतां शर्वर्यमितविक्रमे ।
 अशोकतरुं पुत्रं ततः श्वस्त्वं ग्रहीष्यसि ॥ ३९ ॥
 धारेयी सा सदर्भायां धारया धारणीधरा ।
 सुष्वाप देववचनादेकां रात्रिं यतव्रता ॥ ४० ॥

33ab भेर्यो] येर्यो R^{ac}, भेर्यो R^{pc} • झझंराश्च किङ्किणानकं] लकानेत्वमुर्दग्यश्चैर्यं R **33d** प्रस-
 स्वनुः] प्रसस्वनः R **34ab**] om. R **34c** नन्दी विसृजते] नन्दिर्विसृज्यते R **34d** °ल्बणाः
] °ल्बणां R **35c** बभौ] राजा R **36a** ननृतुं] ननर्तुं R • °तुर्जहसुश्चां] °र्जंक्षुश्चां R
36b जजपुश्च] जज (a letter erased) च R^{ac}, जज+पु+श्च R^{pc} **37a** °तलापीडे] °लतापीने R **37b**
 पूर्णं] पूणं R **37c** मृगाङ्के] मृगाङ्कं R **38ab**] om. R **39a**] सोपवसा भवेशानि R **39b**
] शर्वरी शर्वरीमिमां R **39d** श्वस्त्वं] शस्त्वं R

33a ततो भेर्यो] ततो भेर्यः A **33a** झझंराश्च] सझझंरा A (unmetrical) **33b** किङ्किणानकं]
 किखरनखं A₃A₄, किखरानखं A₇ **33c** आडम्बरा] A₃A₄, आडम्बर A₇ **33d** प्रसस्वनुः] स-
 हस्रश्चः A **34b** नृत्तं चतुरमम्बिका] नृत्यवंतं ततो ऽम्बिकां A₃A₇, नृत्यवंतं ततो ऽम्बिका A₄ **34d**
 नेदुरुल्बणाः] नेकरुल्बनाः A **35ab**] om. A **35cd**] om. A **36ab**] om. A **36cd**
] om. A **37ab**] om. A **37cd**] om. A **38a** नियमः] नियमान् A **38b** साम्बं]
 साम्बो A • °नन्दीशपार्षदः] °नन्दिस्तुपार्षदः A **38c** °मोत्सवात्तस्मात्] °मातुरात्तस्मात् A₃A₇,
 °मा तु एतस्मात् A₄ **38d** चेदमं] A₃A₇, देवमं A₄ **39a** °मेतां] A₇A₃, मेवां A₄ **39b**
 शर्वर्यमितं] सर्वे चामित्रं A **39c** अशोकं] अशोकं A **39d** ततः श्वस्त्वं] A₇, ततरश्चस्तं A₃,
 ततः स्वस्तं A₄ • ग्रहीष्यसि] A₃A₇, ग्रहीष्यति A₄

33(a³-a⁴, d¹)(a⁵) S₁, (c²-d⁸) S₄ **34**(d⁶-d⁸) S₁, (a¹-d⁸) S₄ **35**(a¹-c⁷)(c⁸) S₄ **36**(a²) S₁,
 (d⁵-d⁸) S₄ **37**(c⁸) S₂, (a¹-d⁸) S₄ **38**(a¹-d⁵) S₄

33a भेर्यो झझंरां] Bh, -- (य)म्मरां S₁, भेर्यो (झझं retraced) रां S₂, भेर्ये मर्मरां S₄ **33b**
 किङ्किणां] em.suggested by Törzsök, किखरां S₁, किखरां S₂S₄ • °कमण्डुकाः] S₂S₄ARBh,
 °कमनुकाः S₁ **34c** विसृजते] S₂ABh, विससृजे S₁ **34d** नेदुरुं] S₂RBh, नेदु उं S₁ **35a**
 तत्तूर्यवरं] RBh (em.), तत्कुर्युरपं S₁, तत्तूर्यवरं S₂ **36a** ननृतुं] Bh (em.), ननर्तुं S₁S₂S₄
 • जहसुश्चां] S₁S₂Bh, जहसश्चां S₄ **37a** °पीडे] S₂, °पीते S₁ **37d** °भूषणः] S₂RBh,
 °भूणाः S₁ (unmetrical) **38b** °पार्षदः] S₁Bh, °पार्षदः S₂ **38d** पार्वतीं] S₁ARBh, पार्वती
 S₂S₄ **39a** °मेतां] S₁ABh, °मेता S₂S₄

ततः शतसहस्रांशावुदिते ऽर्के ऽर्कभावनः ।
 उमामाह प्रयामेति यत्राशोकसुतः स ते ॥ ४१ ॥
 ततो भगवती धन्या धनदा धनदार्विता ।
 भवमाह प्रयामेति शिञ्जमानविभूषणा ॥ ४२ ॥
 पादचारेण भगवान्पादपं पादपालयः ।
 तमशोकतरुं प्राप्तः सनन्दी साम्बिको हरः ॥ ४३ ॥
 स तत्र पिङ्गलाध्यक्षं पिङ्गलानलसन्निभम् ।
 साधयानं ददर्शान्नमन्नदं प्रमथैः सह ॥ ४४ ॥
 अथात्र भक्ष्यभोज्यस्य चोष्यलेह्यस्य च प्रभुः ।
 सो ऽपश्यत्पर्वतप्रख्यान्नाशीन्नाशिविदां वरः ॥ ४५ ॥
 स साधितं ततो दृष्ट्वा यक्षेणान्नं पिनाकधृक् ।
 प्रहर्षमतुलं लेभे साम्बिकः सह नन्दिना ॥ ४६ ॥
 ततः पितामहो देवः सह देवसुरोरगैः ।

40a धारयी सा] धारोपीसा R^{ac}, धारोपीशा R^{Pc} • °र्भायां] R^{Pc}, °र्भायां R^{ac} **40b** धारया-
 धारणीधरा] धरायां धरणीधरा R **40c** सुष्वाप] स्वष्वाप R **40d**] सोपवासा यतत्रता R **41a**
 शतसहस्रां] शतसहस्रां ° R^{Pc}, शतसहस्रां ° R^{ac} **41d** °शोकसुतः स ते] ° (शो retraced) कममापतिः
 R **43b** पादपालयं] पादयानगः R **43d** सनन्दी] R^{Pc}, सनन्दीः R^{ac} **44c** °शात्रं] °शाथ
 R **44d** अन्नदं] प्रषदं R^{ac}, अर्थदं R^{Pc} • प्रमथैः] R^{Pc} **45b** °लेह्यस्य च] °लेह्यस्य स R •
 प्रभुः] प्रभः R **45cd** °ख्यान्नाशीन्नाशिवि°] °ख्यान्नसात्रसवि° R **46ab**] om. R

40ab] छादयित्वा दभीयां धवा A₃ (unmetrical), छादयित्वा दमीयां धवा A₄ (unmetrical), om. A₇
40c सुष्वाप] स्वष्वाप A₃, श्वष्वाप A₄, om. A₇ **40cd** देववचनादेकां] देववचनादेकां A₃, देववचना-
 देत्कां A₄, om. A₇ **41a** °शौ] °शा A₃A₄, °सा A₇ **41b** उदिते ऽर्के ऽर्के°] बुद्धितचार्क° A₃,
 बुदितेचार्क° A₄A₇ • °भावनः] A₇, °भानवः A₃, °भा+न+व A₄ **41c** प्रयामेति] ब्रजाम्येति
 A₃A₄, ब्रजामेति A₇ **42cd**] om. A₇ **42c** भवमाह] भवमातृ° A₃A₄ **42d** शिञ्जमान°] सिञ्ज-
 षाण° A₃A₄ **43c** तमशो°] A₄A₇, तमुशो A₃ • °तरुं] A₃A₄, तरुः A₇ **44b** पिङ्गलानल°]
 A₇, पिङ्गलानन° A₃, पिमलानन° A₄ • °न्निभम्] °न्निभः A **44cd** साधयानं ददर्शान्नमन्नदं] ययौ
 सर्वं तमुद्देशं पश्यंस्तं A₃A₄, ययौ सर्वन्तम्बदेशं पश्यंस्तं A₇ **45a** °त्र भक्ष्यभोज्यस्य] °न्नं भक्षभोज्यं च
 A₃, °न्नं भक्ष्यभोज्यस्य A₄, °न्नं भक्षभोज्यस्य A₇ **45b** चोष्य°] A₄A₇, चोष्य A₃ • °लेह्यस्य च]
 लेक्ष्यं च स° A₃, लेह्यं च स° A₄A₇ **45c** पर्वत°] A₇, सर्वतः A₃A₄ **45cd** °ख्यान्नाशीन्नाशि°]
 °ख्यान्नासीन्वासि° A₃, °ख्यान्नासीन्नासि° A₄, °ख्यान्नासांन्नासि° A₇ **46b** °क्षेणान्नं] °क्षेणाथ A₃A₄,
 °क्षेणाथं A₇

40(a⁴-d⁸) S₄ **41**(a¹-b⁶) S₄ **43**(d⁷-d⁸) S₁, (a⁷-a⁸, b⁴-d⁸)(b³) S₄ **44**(a¹-a⁴) S₁, (a¹-b⁸) S₄
46(c⁷-d⁸) S₁, (b⁴-d⁸) S₄

40a सदर्भाया] em., सदर्भायां S₁S₂Bh **40b** धारया धारणीधरा] S₂, धारया धरणीधराः S₁, धा-
 रायां धारणीधरा em. Bh (silently) **40c** सुष्वाप] S₁RBh, सु (स्वा retraced) प S₂ **41d**
 °शोकसुतः स ते] S₂ABh, °शोकतरुः सुतः S₁ **42d** शिञ्जमान°] RBh, शिञ्जमाणा S₁, सिञ्जमान°
 S₂ **43b** पादपं] S₁S₂^{Pc}ABh, पादपा S₂^{ac} • पादपालयः] S₂Bh, पादपालयं S₁A **43c** °तरुं]
 S₂A₃A₄RBh, °तरु° S₁ • प्राप्तः] S₁AR, प्राप्य S₂, प्राप em. Bh (silently) **44a** पिङ्गलाध्यक्षं
] S₂RA, ... लध्यक्षा° S₁, पिङ्गलं यक्षं em. Bh (silently) **44d** सह] S₂^{Pc}S₄RABh, सहः S₁S₂^{ac}
45cd °न्नाशीन्नाशि°] S₁Bh, °न्नासीन्नासि° S₂, °न्नासीन्नाशि° S₄ **46a** साधित°] S₁S₂^{Pc}S₄ABh,
 साधिव° S₂^{ac} **46b** यक्षेणा°] S₁ABh, यक्षेना° S₂S₄ **46c** प्रहर्ष°] S₂ARBh, सहर्ष° S₁

तत्रागान्मुदितो भूत्वा यत्र साम्बो ऽम्बिकापतिः ॥ ४७ ॥
 ते प्रणम्य महादेवं देवास्तेनाभिपूजिताः ।
 परिवार्य तदाशोकमिदमाह सुराग्रतः ॥ ४८ ॥
 अद्यप्रभृति वृक्षो ऽयं सर्वतः सुखसंयुतः ।
 दक्षशापतमोन्मुक्तो भविष्यति दिवौकसः ॥ ४९ ॥
 अमरो जरया त्यक्तः सर्वदुःखविवर्जितः ।
 सर्वाभरणपुष्पाढ्यः सर्वगन्धरसान्वितः ॥ ५० ॥
 सर्वकामप्रदश्चैव इच्छ्यापुष्पफलस्तथा ।
 भविष्यति न संदेहो देव्याश्च सुदृढं प्रियः ॥ ५१ ॥
 सनत्कुमार उवाच ।
 ततो गिरीन्द्रतनयां गिरीशः प्रणतार्तिहा ।
 पश्यान्नपर्वतानेतानिति प्रोवाच कामहा ॥ ५२ ॥
 सा वीक्ष्य भक्ष्यभोज्यस्य उच्छ्रयान्पर्वतोपमान् ।
 दृढं तुतोष देवेशा पिङ्गलस्य गुहारणिः ॥ ५३ ॥
 सुमालिनं यक्षवरं पिङ्गलं पर्वतात्मजा ।
 युयोज वरदानेन तामाह च महेश्वरः ॥ ५४ ॥
 देवि सर्वमिदं सज्जं भक्ष्यभोज्यं तवोत्तमम् ।

47b °देवसुरो°] °देवासुरो° R 47d साम्बो ऽम्बि°] शम्बो ऽम्बि° R^{PC} 48d °दमाहसुरा°] °द+मू+चु+भ+वा° R^{PC} 49b सर्वतः] सर्वशः R • सुख°] R^{PC} 49c दक्षशापतमोन्मु°] सूच-शाखासमामु° R 50b सर्वदुःख°] सर्धदुःख° R 51d देव्याश्च] देवश्च R 52b गिरीशः] गिरिशः R 52c °पर्वतानेता°] °पर्व+ता+नेता° R^{PC} 53c देवेशा] सा देवी R 53d पिङ्गलस्य] श्रीपिङ्गलस्य R 54a यक्षवरं] यक्षराजं R 54b] सुवरर्यजनी ततः R 54c युयोज] R^{PC}

47b °देवसुरो°] °देवासुरो° A 47c भूत्वा] बुद्धा A 47d साम्बो ऽम्बिकापतिः] A₃A₇, सांद्धो द्विकापतिः A₄ 49b सर्वतः] सर्वगः A 49c °तमोन्मुक्तो°] °तमो मुक्तो A 50c °पुष्पाढ्यः] A₃A₇, °पुष्पाद्यः A₄ 52b °तार्तिहा] °तार्तिहा A 52c पश्यान्न°] पश्याद्य° A₃A₄, पश्यद्य° A₇ • °तानेता°] °तेनेता° A 52d प्रोवाच] होववाच A 53c देवेशा] देवेशं A 53d गुहारणिः] गुणावले A 54c युयोज] A₃A₄, ग्युयोज A₇ 54d °माह च] A₇, °माह तु A₃A₄

47(a¹-b¹)(b²-b⁴) S₁, (a¹-c³) S₄ 48(d⁵-d⁶) (d⁷-d⁸) S₂, (a³) (d³-d⁸) S₄ 49(a⁴, d⁴-d⁸)(a⁶-a⁸) S₁, (a¹-a⁸) S₂, (a¹-d⁸) S₄ 50(a¹-a²) S₁, (a¹-d⁸) S₄ 51(d³-d⁸) S₂, (a¹-a⁴, c⁸-d³)(a⁵-b¹) S₄ 52(d⁸) S₁, (a⁴-b²) (b³-d⁸) S₂, (a³-a⁴) (a⁵-d⁸) S₄ 53(a¹-d⁸) S₄ 54(a¹-b²) S₄

47b °देवसुरोरगैः] S₁S₂, °देवाप्सरोरगैः em. Bh (silently) 48c परिवार्य त°] S₁RABh, परिवार्यस्त° S₂, परिवार्यास्त° S₄ • अशोकमि°] S₁S₂RABh, अशोकामि° S₄ 48d °माह सुराग्रतः] A, °सूचुर्हराग्रतः S₁Bh 49a अद्यप्र°] ARBh, अद्य° S₁^{ac}(unmetrical), अद्य+प्र+° S₁^{PC} 49b सर्वतः] S₁Bh, (सर्वगः) S₄ according to Bh's reading) 50c °पुष्पाढ्यः] S₁A₃A₇RBh, °पुष्पाध्यः S₂ 52c पश्यान्न°] S₁^{PC}R^{PC}Bh, पश्यन्न° S₁^{ac} 52d कामहा] AR, काम - S₁, कामदः em. Bh 53c देवेशा] S₂Bh, देवेशं S₁ 53d गुहारणिः] S₂RBh, गुहारिणिः S₁ 54d तामाह] S₁S₂ARBh, तामहा S₄

यत्ते मनीषितं कार्यं तत्कुरुष्व किमास्यते ॥ ५५ ॥
 ततः सातिप्रमुदिता दिव्याम्बरनिवासिनी ।
 मनोजवमनुज्ञाप्य शंकरं भुवनेश्वरम् ॥ ५६ ॥
 दैत्यशोकप्रदा देवी तमशोकं विभावरी ।
 अलंचकार सस्नेहा अलंकारैः पृथग्विधैः ॥ ५७ ॥
 आतपत्रं च तस्याग्रे मुक्तादामावभासितम् ।
 उच्छ्रयामास गिरिजा मयूराङ्गरुहैः सह ॥ ५८ ॥
 नानावर्णेन चाप्यस्य चन्दनेन सुगन्धिना ।
 आ मूलादकरोद्देवी करपङ्काङ्कितां तनुम् ॥ ५९ ॥
 जाम्बूनदमयैश्चापि पट्टैर्मणिविराजितैः ।
 सर्वतो भूषयामास अशोकतरुं प्रियम् ॥ ६० ॥
 तस्य शाखाप्रशाखासु मुक्तादामानि पार्वती ।
 आबबन्ध स तैर्भाति नक्षत्रैरिव चन्द्रमाः ॥ ६१ ॥

57a CVC, Dāna, p. 1052: ततः शोकापहा देवी **57b** CVC, Dāna, p. 1052: तमशोकं विभाविनी ।
57cd CVC, Dāna, p. 1052: अलंचकार संहृष्टा ह्यलङ्कारैः पृथग्विधैः । **58a** = CVC, Dāna, p. 1052.
58b CVC, Dāna, p. 1052: मुक्ताभवनभास्करं । **58cd** = CVC, Dāna, p. 1052. **59ab** = CVC,
 Dāna, p. 1052. **59cd** CVC, Dāna, p. 1052: आ मूलात् प्रददौ देवी करपङ्कानितस्ततः । **60a** =
 CVC, Dāna, p. 1052. **60b** CVC, Dāna, p. 1052: पदैरन्नविराजितैः ॥ **60c** = CVC, Dāna, p.
 1052. **60d** CVC, Dāna, p. 1052: तमशोकतरुं प्रियं ।

55b भक्ष्यभो०] भक्ष्यं भो० R • ०ज्यं तवोत्त०] ०ज्यंस्तथोत्त० R **56a** सातिप्रमुदिता] सा मुदि-
 ता देवी R **56c** ०वमनुज्ञाप्य] ०वं समास्थाय R **56d** शंकरं भुवनेश्वरम्] प्राप्यांगच्च महेश्वरात् R
57c सस्नेहा] स्नेहात् सा R **58a** ०पत्रं च] ०पत्रन्तु R **58b** ०भासितम्] ०भाषितम् R **58c**
 उच्छ्रया०] उच्छ्रयाय० R **59c** मूलादकरोद्देवी] मूलाच्च देवदेवी R **59d** कर०] करं R • तनुम्]
 तरोः R **60b** मणिविराजितैः] मुनिरिवाभजितैः R^{PC} **60d** अशोकतरुं] तमशोकतरुं R

55b भक्ष्यभोज्यं] A₄, भोक्ष्यभोज्यं A₃, भक्षभोज्यं A₇ • तवोत्तमम्] तथोत्तमं A **55c** मनीषि-
 तं] A₃A₄, मनीसितं A₇ **56b** दिव्याम्बरनि०] A₇, दिव्यास्ववलि० A₃, दिव्यास्वचलि० A₄ **56c**
 ०वमनुज्ञाप्य] ०वं समास्थाय A **56d** शंकरं भुवनेश्वरम्] प्राप्याङ्गां च महेश्वरात् A₃A₄, प्राप्याङ्गां च महेश्व-
 रात् A₇ **57a** दैत्य०] एत्या० A **57cd** सस्नेहा अलंका०] सस्नेहादलंका० A₃A₇, सहस्नेहादलंका०
 A₄ (unmetrical) **57d** पृथग्वि० A₃, प्रथग्वि० A₄A₇ **58b** ०मावभासितम्] ०माविभासितम् A₃,
 ०माविभाषितम् A₄, ०माविभासितम् A₇ **59a** नाना०] A₇, नास० A₃A₄ **59b** सुगन्धिना] स्वमा-
 लिना A₃, सुमालिना A₄A₇ **59d** ०पङ्काङ्कि०] ०पञ्चाङ्कि० A₃A₇, ०पञ्चकि० A₄ **60b** मणिविराजितैः
 ०] मालाविराजितैः A **60d** अशोकतरुं] तमशोकतरुं A₃A₇, तयशोकतरुं A₄

55(d⁸) S₁, (c⁶-c⁷, d⁵-d⁸) S₂, (c¹-d⁸) S₄ **56**(a¹-d⁸) S₄ **57**(a¹-b⁸) S₄ **58**(c⁸-d⁸) S₄ **59**(b⁷)
 S₂, (a¹-d⁸) S₄ **60**(a¹-c⁴) S₄

55b भक्ष्यभोज्यं] S₁S₂A₄S₄, भक्ष्यं भोज्यं em. Bh **55d** किमास्यते] S₂ABh, क्रियासु० S₁ **57b**
 तमशोक०] ARBh, तपशोक० S₁^{ac}, तदशोक० S₁^{pc}S₂ **58b** ०भासितम्] A₇A₃Bh, ०भाषितम् S₁S₂S₄
58d सह] S₁^{pc}S₂S₄ARBh, सहः S₁^{ac} **59d** कर०] S₁S₂A, वर० em. Bh • ०पङ्काङ्कि०] S₂R,
 ०पट्टाङ्कि० S₁

अथ वासोयुगैः श्वेतैस्तमशोकं गुहारणिः ।
वासयामास लोकानां जननी पुत्रलालसा ॥ ६२ ॥
श्रीवेष्टकं नमेरुं च गुग्गुलुं घृतमेव च ।
समवेतं ततो धूपं ददौ देववरप्रदा ॥ ६३ ॥
ततः शङ्खनिनादेन देवतूर्यरवेण च ।
बलिं बलवतो भार्या चकार चरती तपः ॥ ६४ ॥
तथार्चयन्त्यास्तं वृक्षं चन्द्रहारामृतप्रभम् ।
स्तनाभ्यां क्षीरमभवत्पुत्रस्नेहाभिसंगमात् ॥ ६५ ॥
उमया सो ऽर्चितो वृक्षः अशोको वनदीपकः ।
अतीव शुशुभे तत्र वसन्त इव रूपवान् ॥ ६६ ॥
नन्दिनाथ समानीतान्ब्राह्मणान्ब्रह्मणः समान् ।
वाचयामास पुण्याहं दत्त्वा तेषां यथेप्सितम् ॥ ६७ ॥
ततः पुण्याहघोषान्ते आशीर्वादस्य चोभयोः ।
अनुमान्य पतिं देवी ऋषींस्तानब्रवीत् सा ॥ ६८ ॥

61ab = CVC, Dāna, p. 1052. **61c** = CVC, Dāna, p. 1052. **61d** CVC, Dāna, p. 1052: नक्षत्रैरिव भास्करः । **62a** CVC, Dāna, p. 1052: तथा वासोयुगेनापि **62b** CVC, Dāna, p. 1052: तमशोकं गुहारणी ॥ **62cd** = CVC, Dāna, p. 1052. **63a** CVC, Dāna, p. 1052: ततो नमेरुण चारु **63b** = CVC, Dāna, p. 1052. **63cd** CVC, Dāna, p. 1052: समवाययुतं धूपं चामरं धूपनार्चितं । **64ab** = CVC, Dāna, p. 1052. **67ab** CVC, Dāna, p. 1052: नन्दिनाथ समानीता ब्रह्मणा ब्रह्मणः समाः । **67c** = CVC, Dāna, p. 1052. **67d** CVC, Dāna, p. 1052: दत्त्वा गाः स्वर्णमेव च ॥

61b मुक्ता°] +मु+क्ता° R^{PC} **63c** धूपं] धूपं R **63d** ददौ देववरप्रदा] चारये (त्भू ?) पसञ्चित्ता R **64b** देवतूर्य°] वेदतूर्य° R **65c** °रमभवत्] °रमपतत् R **66a**] पार्वत्या सो ऽर्चितो वृक्षः R **67d** तेषां यथेप्सितम्] गोधनमेव च R

61a °शाखासु] A₄, °शाखाञ्च A₃, °सा+शा+खाया A₇ **61c** आवबन्ध] A₇, आवबद्ध A₃A₄ • भाति] A₃A₄, भीति A₇ **62b** गुहारणिः] A₃A₄, गुहारुणिः A₇ **63a** श्रीवेष्टक°] आवेष्टक° A₃, ग्रीवेष्टक° A₄, ग्रीवेष्टकी° A₇ **63b** गुग्गुलुं] A₃A₄, गुग्गुलुं A₇ • घृतमेव च] घृतसेवक° A **63c** समवे°] A₇, समरे° A₃A₄ **63d** ददौ देववरप्रदा] चारयद्भूपनर्चिता A₃A₄, चारयद्भूप चिंता A₇ (unmetrical) **65a** °चयन्त्यास्तं] °चयन्सा तं A₃A₄, °चयन्सास्तं A₇ **65b** °हारामृतप्रभम्] °हारायुतप्रभम् A **65c** °मभवत्] °मदयं A₃A₇, °मदपं A₄ **65d** °हाभिसंगमात्] °हादिसंगमात् A₃A₄, °हाविसंगमात् A₇ **66a** उमया सो ऽर्चि°] सपार्वत्यार्चि° A • वृक्षः] वृक्षा A₃, वृक्षो A₄A₇ **66b** वनदी°] वरदी° A **67d** तेषां यथेप्सितम्] गोधनमेव च A

61(d⁶-d⁸) S₁, (d⁶-d⁷) <d⁸> S₄ **62**(a¹-d⁸) S₄ **63**(a², b², b⁴) S₁, <a¹-d⁷> S₄ **65**(a⁶)(a⁷-a⁸) S₁, (b¹) (b²-d⁸) S₄ **66**(b³-b⁸) <c¹-d⁸> S₁, <a¹-d⁸> S₄ **67**(a¹-a³) S₁, <a¹-a⁶> S₄

61b °दामानि] S₂S₄ARBh, °मालानि S₁ **61c** आवबन्ध] S₂S₄Bh, आवबद्ध S₁ **61d** चन्द्रमाः] ABh, चन्द्रमा S₂ **62b** गुहारणिः] S₂RBh, शुहारणि S₁ **64c** भार्या] S₂S₄ARBh, भार्य S₁ **65c** °भ्यां क्षीरमभवत्] S₁S₂, °भ्यामस्रवत्क्षीरं em. Bh **66b** अशोको वन°] RABh, अशोकवन° S₁S₂ • °दीपकः] S₂^{PC}ARBh **67b** ब्राह्मणान्ब्रह्मण°] S₁^{PC}S₂S₄ARBh, ब्राह्मणान्ब्राह्मण° S₁^{AC} • समान्] ARBh, समा S₁, समाम् S₂S₄ **67d** यथेप्सितम्] S₂^{PC}S₄Bh, यथेप्सिताम् S₁S₂^{AC}

अपुत्राहं हि भगवन्नशोकतरुं सुतम् ।
 इममद्य ग्रहीष्यामि समनुज्ञातुमर्हथ ॥ ६९ ॥
 इत्येवं ब्रुवतीं देवीं पार्वतीं पुत्रलालसाम् ।
 सममूचुर्द्विजाः सर्वे इष्टतो गृह्यतामिति ॥ ७० ॥
 ततः शङ्करवो दिव्यः सर्वतूर्यरवान्वितः ।
 प्रबभौ पूरयन्सर्वं नारायणपदत्रयम् ॥ ७१ ॥
 वेदानुच्चारयन्विप्रा नृत्यन्त्यप्सरसां गणः ।
 नेदुश्च प्रमथाः सर्वे सगन्धर्वमहोरगाः ॥ ७२ ॥
 ऋतवः षड् च संहृष्टाः स्वैः स्वैः कुसुमसंचयैः ।
 अलंचक्रुरशोकं च तच्च दैवतमण्डलम् ॥ ७३ ॥
 तत्प्रवादितगान्धर्वं प्रनृत्ताप्सरसां गणम् ।
 पश्यन्ति हृषिता देवा अशोकतरुकोत्सवम् ॥ ७४ ॥
 वादयन्कच्छपीं वीणां वीणां वादयतां वरः ।
 नारदो नृत्यते हर्षाद्वातनुन्न इवानलः ॥ ७५ ॥

68ab = CVC, Dāna, p. 1052. 68c CVC, Dāna, p. 1052: अनुमान्य पतिं देविं 68d CVC, Dāna, p. 1052: मूर्षीं श्चाप्रीणयंस्तदा ॥

68a °घोषान्ते] °घोरान्ते R 68b आशी°] चाशी° R 68d ऋषींस्तानब्रवीत्तु सा] ऋषीन्वचनम-
 ब्रवीत् R 69a °त्राहं हिभगवन्] °त्राहं द्विजाः स्वामिन् R 69c ग्रहीष्यामि] करिष्यामि R 70d
 गृह्यता°] गृह्यता° R 71b सर्वतूर्यरवा°] आडंबरवरा° R 71c प्रबभौ] प्र+ब+भौ R^{PC} 72a
 वेदानुच्चा°] सामान्युच्चा° R 72b °गणः] °गणाः R 72d सगन्धर्व°] गन्धर्वाः स° R 74a
 तत्प्र°] तत्सु° R^{PC} 74b प्रनृत्ताप्स°] प्रनृत्याप्स° R 74d अशोकतरुकोत्सवम्] शक्रब्रह्मपुरोगमाः
 R

68b आशी°] वाशी° A 68c पतिं] A₃A₇, पतीं A₄ 68d ऋषींस्तानब्रवीत्तु सा] ऋषीन्वचनम-
 ब्रवीत् A 69a °हं हिभगवन्] °हं द्विजास्वामीव A₃A₄, °हं द्विजास्वामीच A₇ 69b सुतम्] शुभं
 A 70c सममूचु°] समुवत्व° A₃, समुवत्व° A₄, सममूद्यत्व° A₇ • सर्वे] शोषा A 70d इष्ट-
 तो] इष्टान्ता A 71b सर्वतूर्यरवान्वितः] आडंबरवराश्रितः A₃A₄, आ (the scribe leaves a blank
 space) वराश्रितः A₇ 72a] सामान्युच्चारयन्विप्रा A₃A₄, सामान्युच्चारय (the scribe leaves a blank
 space) प्रा A₇ 72b नृत्यन्त्य°] A₄A₇, नृत्यत्य° A₃ • °प्सरसां] °पुरसां A₃A₇, पुरसां A₄
 (unmetrical) • °गणः] A₇, °गणाः A₃A₄ 73a षड् च] A₃, षड् A₄A₇ (unmetrical) 74a
 तत्प्र°] तं प्र° A₃A₇, तत्र A₄ • °गान्धर्व°] °गन्धर्वा A₃, °गन्धर्वे A₄A₇ 74d अशोकतरुकोत्सवम्]
 शक्रब्रह्मपुरोगमाः A

68(a⁶-a⁷) S₁, (d¹-d²) S₂, (b⁸-d⁸) S₄ 69(c⁴) (c⁵-d⁸) S₁, (a¹-d⁸) S₄ 70(a¹-a²) S₁, (a¹-b³) S₄
 71(d⁸) S₂, (c³-d⁸) S₄ 72(a¹-d⁸) S₄ 73(a¹-a⁵) S₁, (a¹-b¹)(b²) S₄ 74(c²-d⁸) S₄

68a °घोषान्ते] S₂ABh, ... आन्ते S₁, °घोषन्ते S₄ 69ab °त्राहं हि भगवन्न°] S^{PC}, °त्राहं हि
 भगवन्° S₁^{AC}, °त्राहं हि भगवन्° S₂, °त्रा भगवन्तो ऽहम° em. Bh 69c इमम°] ARBh, इयम°
 S₁, इदम° S₂ 69d समनुज्ञातुम°] ABh, समनुज्ञातम° S₂ 70c °जाः सर्वे] S₁S₂RBh, °जसर्वे
 S₄ 71a दिव्यः] S₁^{PC}S₂S₄RABh, दिव्य S₁^{AC} 71c सर्वे] S₂ARBh, सर्वान् S₁ 72a °दा-
 नुच्चारयन्] S₂^{PC}RBh, °दा उच्चारयन् S₁, °दानुच्चारयान् S₂^{AC} 73d दैवत°] S₁S₂ARBh, देवत° S₄
 74a °गान्धर्व°] S₁RBh, °गन्धर्व° S₂S₄ 74b °प्सरसां] S₁S₂ARBh, °प्सरसा S₄

तपोधनैश्च धनिनी देवैश्च धनदार्चिता ।
 पूज्यमाना बभौ तत्र रवेरिव यथा प्रभा ॥ ७६ ॥
 समाप्य नियमं साथ गृहीत्वाशोकपुत्रकम् ।
 गिरीन्द्रतनया भाति धारा इव जलोक्षिता ॥ ७७ ॥
 अप्सरोवारसङ्घाश्च सर्वालंकारभूषिताः ।
 ननृतुर्देवचेतांसि मुष्णन्त्यः सर्वतोदिशम् ॥ ७८ ॥
 विश्वावसुर्नारदश्च तुम्बुरुः पर्वतस्तथा ।
 कुस्तुम्बुरुः शालिशिराः पर्जन्यो गण्डमण्डकः ।
 चित्राङ्गदश्चित्रसेनश्चित्रश्चित्ररथस्तथा ॥ ७९ ॥
 एते दैवतगन्धर्वा रक्तातोद्या हरप्रियाः ।
 दिव्यतानेषु गायन्ति गेयं मन्मथदीपनम् ॥ ८० ॥
 नमेरुर्गुगुलून्मिश्रो घृतधारावसेचितः ।
 धूपः संचार्यते तत्र प्रतीहारीभिरुत्तमः ॥ ८१ ॥

75d °नुन्न] R^{PC} • इवानलः] इवाचलः 76c तत्र] देवी R 77a साथ] साधू° R 77b गृहीत्वा°] गृह्यसा° R • °पुत्रकम्] °कं सुतं R 77c गिरीन्द्रतनया] वरैषीर्हर्षिता R 77d धारा] जला R •] After d, R adds several verses, see Appendix 77 78a अप्सरोवार°] अप्सराश्चार° R 78b सर्वाल°] महाल° R 78cd] R omits these two pādas and replaces them by four others, see Appendix 78 79c शालिशिराः] शालिलेवाः R 79d पर्जन्यो] पर्वत्यो R • °मण्डकः] °मण्डपः R 80c °तानेषु] °गाणेन R 80d गेयं] तेषां R

75a वीणां] A₃A₇, नीनां A₄ 75b वीणवादयतां] सर्ववादयतां A₃, सर्वो वादयतां A₄, शर्वो वदेयतां A₇ 75d °नुन्न इवानलः] °गन्ध इवाचलः A 76ab धनिनी दे°] बहुभिः दै° A₃, बहुभिः दे° A₄, वसुभिर्दे° A₇ 76b देवैश्च] देवतैर् A₃A₇, देवतैर् A₄ 76c तत्र] देवी A₃A₇, देवि A₄ 77a नियमं साथ] विषमं साधू° A 77b गृहीत्वा°] गृह्यसा° A • °पुत्रकम्] °कं सुसं A₃, °कं सुतं A₄A₇ 77c गिरीन्द्रतनया] ववर्ष हर्षिता A₃A₄, ववर्षी हर्षिता A₇ • भाति] A₄A₇, भाति A₃ 77d धारा] धराA •] After d, the manuscripts A add several verses, see Appendix 77 78a °सङ्घाश्च] A₃A₄, °संवाश्च A₇ 78cd] The manuscripts A omit these two pādas and replace them by four others, see Appendix 78 79a नारदश्च] A₃A₄, नारदैश्च A₇ 79a तुम्बुरुः] तुम्वरः A 79c कुस्तुम्बुरुः] कुभमुरू° A₃A₄, कुम्भम्वर A₇ • शालिशिराः] शालिशि° A₃A₄ (unmetrical), शालिशिवा A₇ 79d पर्जन्यो] पार्वत्या A₃A₄, पार्वान्या A₇ • गण्डमण्डकः] गजवक्त्रकः A 79e चित्राङ्गदश्चि°] चित्राविचि° A₃A₄ (unmetrical), चित्राविश्चि° A₇ 79ef °सेनश्चित्रश्चित्ररथ°] °शेश-श्चित्रः चित्ररथ° A₃A₄, °सेनश्चित्रश्चित्ररथ° A₇ 80b रक्तातोद्या] विभक्ता वै A 80c °तानेषु] यानेषु A₃, °यामेषु A₄A₇ 80d गेयं] तेषां A • मन्म°] A₃A₄, मम्म° A₇

75(a³) S₂, (a¹-d⁸) S₄ 76(a¹-a⁸)(b¹-b³) S₁, (a¹-b⁷) S₄ 77(c⁷-d⁸) S₄ 78(a¹-d⁸) S₄ 79(c¹) S₄ 80(c¹-d²) S₁, (a³) (a⁷-d⁸) S₄

75b वीणां°] S₁^{PC}S₂RA₃A₇, वीणा° S₁^{AC}, वीणा° em. Bh • °वादयतां] RBh, °वादयिताम् S₁S₂ 76c पूज्यमाना] S₂S₃ARBh, पूज्यमानौ S₁ 77a साथ] S₂S₄Bh, साम S₁ 77d धारा इव] S₁, धरा इव S₂Bh 78a °वारस°] S₂ABh, °वस° S₁^{AC}, °व+र+स° S₁^{PC} 78d मुष्णन्त्यः] Bh, मुष्णन्त्य° S₂, मुष्णन्त्य° S₁ 79a नारदश्च] S₁^{PC}S₂RA₃A₄Bh, नारदश्च S₁^{AC} 79c °शिराः] Bh em. (silently), °शिरा S₁S₂S₄ 79ef °श्चित्रश्चित्ररथ°] S₁Bh, °श्चित्रश्चित्ररथ° S₂S₄ 80a दैवत°] S₁ARBh, देवत° S₂S₄ 80b हरप्रियाः] S₂ARBh, हरः प्रियाः S₁

यदर्थमेष भ्रमति नारायणपदत्रये ।
 पूज्यमानः सुरैः सेन्द्रैः श्लोको धूपत्रयाङ्कनः ॥ ८२ ॥
 गुग्गुलोश्च नमेरोश्च आज्यधूपस्य चैव ह ।
 तृप्तिं न देवा गच्छन्ति प्रियाणामिव दर्शनात् ॥ ८३ ॥
 त्रयाणामेव धूपानां जहुर्न पवना गतिम् ।
 गुग्गुलोश्च नमेरोश्च आज्यधूपस्य चैव ह ॥ ८४ ॥
 तं दृष्ट्वा चन्द्रमौलिस्तु तरुकोत्सवमीश्वरः ।
 पार्वतीहर्षदो हर्षं पुपोषानुत्तमं मुहुः ॥ ८५ ॥
 हृष्यमाणे पशुपतौ मुहुर्ब्रतपतौ हरे ।
 चराचरं पशुपतेस्त्रैलोक्यं हर्षं जायते ॥ ८६ ॥
 प्रनृत्ताप्सरसो वारं दिव्यधूपाधिवासितम् ।
 ऋतुभिः कुसुमैः कीर्णं तत्सदो गगनायते ॥ ८७ ॥
 तेन ते ऽमृतकल्पेन सर्व एव द्विजोत्तमाः ।

81a °लून्मिश्रो] °लुमिश्राः R **81b** °रावसेचितः] °राभिषेचितः R **81c** धूपः संचा°] धूपस-
 च्चा° R^{ac}, धूपं सञ्चा° R^{pc} **81d** °तीहारीभिरुत्तमः] °तिहारैरितस्ततः R **82a** यदर्थमेष भ्रमति]
 व्यापितन्तु जगत्सर्वं R **82b** °पदत्रये] पदत्रयं R **82d** श्लोको] श्लोको R • °याङ्कनः] °याङ्कनः
 R **83a** गुग्गुलोश्च] गुग्गुलश्च R **83b** आज्य°] R^{pc}, आर्य° R^{ac} • ह] हि R **83c** न
 देवा ग°] देवा न ग° R • °च्छन्ति] °च्छन्ति R **83d** प्रियाणामिव] इष्टाणामिव R **84b** जहुर्न
 पवना गतिम्] न जहुर्गन्धमागतं R **84c** गुग्गुलोश्च] गुग्गुलश्च R **84d** आज्य°] आ+ज्य+° R^{pc}
 • ह] हि R **85ab** तं दृष्ट्वा चन्द्रमौलिस्तु तरु°] ततः सकृत्वा चूडालगतरो R **85d** मुहुः] बहुः
 R^{ac}, बहु R^{pc} **86b**] om. R **86c**] om. R **86d** हर्षं जायते] हर्षयन्तदा R **87a** प्रनृत्ता°]
 प्रनृत्तो R • वारं] वार° R

81a नमेरुर्गुग्गुलून्मिश्रः] मेरुकाष्टसमुद्भूतः A₃A₄, मेरुकाष्टसमु (then, the scribe intentionally leaves
 a gap) A₇ (unmetrical) **81b** घृतधाराव°] घृतधारास° A₃A₄, घृतधाराशय° A₇ **81c** धूपः
 संचा°] A₃A₄, धूपः सञ्च° A₇ **81d** °रीभिरुत्तमः] °रैरितस्ततः A **82a** यदर्थमेष भ्रमति] व्या-
 पितं तु जगत्सर्वं A **82b** °त्रये] °त्रयम् A **82c** °ज्यमानः] °ज्यमानाः A **82d** धूपत्रयाङ्कनः
] धूमस्य चाभवत् A **83b** आज्य°] पृष्ट° A **83c** तृप्तिं न] तृप्तिं च A **83d** प्रियाणामिव]
 इष्टाणामेव A **84b** जहुर्न पवना गतिम्] न जहदगन्धमागतं A₃A₄, न जहदगन्धमागतं A₇ (unmetrical)
84c नमेरोश्च] A₃, नमेरुश्च A₄A₇ **84d** ह] हि A **85a**] ततः स कृन्नातुलाल° A₃, ततः स
 कृन्नातुलाल° A₄, ततः स कृत्वा तुलाल° A₇ **85c** हर्षं] हर्षः A **85d** पुपोषानुत्तमं] पुष्पोषान्वतुमा
 A₃A₄, पुपोषानुत्तमा A₇ • मुहुः] बहु A₃, बहुः A₄A₇ **86a** हृष्य°] A₃, हृष्य° A₄A₇ **86bc**
] om. A **86d** हर्षं जायते] हर्षयन्तदा A₃A₄, हर्षयन्तदा A₇ **87a** प्रनृत्ता°] प्रवृत्ता° A • वा-
 रं] वारी A₃A₄, वा (followed by an intentional gap) A₇ **87c** ऋतुभिः] धातुभिः A **87d**
 गगनायते] A₇, गणं नायते A₃, गणनायते A₄

81(a¹-d⁸) S₄ **82**(c⁶) S₁, (a¹-c⁸) S₄ **83**(c¹-c³) S₁, (a⁶, d⁸) S₄ **84**(a²) (a³) S₁, (a¹-d⁸) S₄
85(a¹-c⁶, d²)(c⁷-c⁸) S₄ **86**(c¹-c³) S₁, (a¹-d⁸) S₂ **87**(a¹-b³) S₂, (a²-d⁸) S₄

81b °सेचितः] S₁ARBh, सेचितम् S₂ **81c** धूपः संचा°] S₂A₃A₄Bh, धूपसञ्चा° S₁ **82a** °मे-
 ष] Bh, °मेषो S₁S₂ • भ्रमति] S₁S₂^{pc}Bh, भ्रमत S₂^{ac} **82d** °त्रयाङ्कनः] em. Bh, °त्रयांकणः
 S₁, °त्रयाङ्करः S₂S₄ **83c** देवा ग°] S₂S₄ABh, देवाः ग° S₁ • °च्छन्ति] S₁S₂ARBh, °च्छ-
 न्त S₄ **85cd** हर्षं पुपोषा°] S₂S₄R, हर्षत्पौसा° S₁ **86c** चरं प°] S₄Bh, ... आरा प° S₁
86cd पशुपतेस्त्रै°] S₁S₄, पशुपतौ त्रै° em. Bh **86d** °क्यं] S₁Bh, °क्य S₄ • हर्षं जायते]
 (S₂S₄ according to Bh's reading), हर्षणायते em. Bh

भक्ष्यभोज्यान्नपानेन तत्पुर्लोकपूजिताः ॥ ८८ ॥
 ततः श्रुतिमुखः पुण्यो राक्षसासुरवेजनः ।
 पुण्याहशब्दः प्रकृतो विप्रैस्त्रैलोक्यपूरणः ॥ ८९ ॥
 ततः साम्बमशोकं तं सहरं सह नन्दिना ।
 कुसुमाक्षतसंयुक्तमाशीर्भिरभिनन्द्य च ॥ ९० ॥
 महान्तः सुस्वनाः सर्वे ब्रह्मसूत्रजटाधराः ।
 प्रणमन्तो विरूपाक्षं ययुर्विप्रा यथागतम् ॥ ९१ ॥
 सुराश्च पूजिता दानैर्वाक्प्रदानैश्च शूलिना ।
 पितामहगताः सर्वे परिवार्य शतक्रतुम् ॥ ९२ ॥
 गणाश्च गणपालेन पूजिताः सगणाधिपाः ।
 यथावासं ययुः सर्वे हर्षाद्बद्धतवाससः ॥ ९३ ॥
 अहो देव्या हि सौभाग्यमहो ऽस्या वल्लभो हरः ।
 अहो देवस्य देव्यर्थं सम्भ्रमो लक्षितो हि नः ॥ ९४ ॥
 या नैवं दयिता भर्तुर्यथेशस्य गिरेः सुता ।

88abcd] R omits these four pādas and replaces them by others verses, see Appendix 88 **89a** पुण्यः] पुण्या R **89b** °क्षसासुर°] °क्षसानुच° R **90a** ततः साम्बम°] ततः सातम° R • °शोकं तं] °शोकस्तु R **90b** नन्दिना] नन्दिनां R **90c** °क्षतसंयुक्तम्] °क्षतेन संगृह्य R **91a** सुस्वनाः] सुयशाः R **91b** °सूत्रजटाधराः] सूत्रधरामराः R **91cd**] om. R **92b** वाक्प्रदा°] धरदा° R **92c** पितामह°] सपितामहा° R (unmetrical) **92d** परिवार्य] परिवार्ये R **93b** सगणाधि°] +स+गणाधि° R^{PC} **93c** यथा°] तथा R • ययुः] गताः R **93d** °षाद्बद्धत°] °षात्व+त्त्वृ+त° R^{PC} • °वाससः] °चेतसः R **94a** देव्या हि] देव्याभि° R **94b** °स्या वल्लभो] °स्यावशगो R **94c** देव्यर्थं] देव्यापि R **94d** हि नः] हरः R

88abcd] The manuscripts A omit these four pādas and replace them by others verses, see Appendix 88 **89a** °मुखः पुण्यः] °मुखः पुण्या A₃A₄, °मुखाः पुण्या A₇ **89b** °वेजनः] A₇, °रेजनः A₃A₄ **89d** °पूरणः] A₃A₄, °पूरण A₇ **90a** साम्बमशोकं तं] सायमशोकं तु A₃, साद्यमशोकं तु A₄, साद्यमशोकन्तु A₇ **90b** नन्दिना] नन्दिनां A₃A₇, नन्दि (नं is crossed) A₄ **90c** °तसंयुक्तं] °तेन संयोज्य A **90d** °शीर्भिरभि°] A₃A₄, °शिभवत्य° A₇ **91a** सुस्वनाः] सुमनाः A **91b** °जटाधराः] °धरामराः A **91ab**] here, A₃ inserts प्रणमन्तो विरूपाक्षतेन संयोज्य आशीरभिनन्द्य च । महान्तः सुमनाः सर्वे ब्रह्मसूत्रधरामराः which seems to be a copying error. **92ab** दानैर्वा°] A₃A₄, दारैर्वा° A₇ **92b** वाक्प्र°] वाक्प्र° A **92d** परिवार्य] A₃A₄, परिचार्य A₇ **93d** °तवाससः] °नचेतसः A₃, °तचेतसः A₄, °त+ना+चेतसः A₇ **94a** देव्या हि] देव्या-ति° A₃A₄, देव्याभि° A₇ **94b** °स्या वल्लभो] °स्या वशगो A **94c** देव्यर्थं] देव्यापि A **94d** लक्षितो] लक्षिते A₇

88(a¹-b⁸) S₄ **89**(c¹-c³) S₁, (c⁸-d²) S₂, (b⁵-b⁶) S₄ **90**(c⁸) S₁, (a²-d⁸) S₄ **91**(a¹-b⁸)(c²-c³) S₄ **92**(c¹-c²) S₁ **93**(c⁶) (c⁸) S₁, (a¹-d⁸) S₄ **94**(a¹-b⁸) S₄

88d तत्पु°] em. Bh, तत्पु° S₁S₂S₄ **89b** °सुरवेजनः] S₁S₂A₇Bh, °सु --जः S₄ (unmetrical) **89c** °शब्दः प्र°] S₁S₂^{PC}RABh, °शब्दप्र° S₂^{AC}S₄ **90c** कुसुमाक्षत°] S₂ABh, कुसुमातक्ष्य° S₁^{AC} **90cd** °माशीर्भि°] S₁Bh, °मासीर्भि° S₂ **91c** °पाक्षं] S₁S₂ABh, °पाक्ष S₄ **92a** सुराश्च] S₁S₂^{PC}ARBh, पूरश्च S₄ **92b** वाक्प्रदानैश्च] S₂S₄Bh, वक्प्रपोदाश्च S₁ **92c** पितामह°] S₄A, पितामहां S₂, यथागतं em. Bh • °गताः स°] S₂ARBh, °गतः स° S₁, °गता स° S₄ **92d** शतक्रतुम्] S₁Bh, शतक्रतुः S₂S₄ **93a** गणपालेन] S₁ARBh, गणपासर्वे S₂ **93c** °वासं] S₁S₂^{PC}ARBh **94a** देव्या हि] em. Bh, देव्याभि S₁S₂ **94ab** °भाग्यमहो ऽस्या] S₁ARBh, °भाग्य महोस्या S₂ **94c** देव्यर्थं] S₂Bh, देव्यर्थ S₁S₄ **94d** हि नः] S₂S₄ABh, हितः S₁

कथं सा सुभगा नाम स्त्रीत्वं चापि बिभर्ति किम् ॥ ९५ ॥
 गिरिपुत्र्या कृतं मन्ये तपः परमभास्वरम् ।
 तपसाभिजितो यस्या वरदो वृषभध्वजः ॥ ९६ ॥
 अहो स्त्रीणां बलं सूक्ष्मं देवैरपि सुदुर्जयम् ।
 येन रुद्रसमा ईशाः स्त्रीणां वश्यत्वमागताः ॥ ९६ RA*- १ ॥
 अन्ये तानब्रुवंस्तत्र महात्मानो गणाधिपाः ।
 देव एवैष रूपेण भार्या भूत्वावतिष्ठते ॥ ९७ ॥
 मावमन्यत देवीं तां योगात्किं नावबुध्यथ ।
 इत्येवं जल्पमानास्ते अन्योन्येन गणोत्तमाः ।
 जग्मुः स्वभवनान्येव दीप्यमाना यथाग्नयः ॥ ९८ ॥
 देवो ऽपि नन्दिना सार्धं सो ऽम्बया चाभिरूपया ।
 अशोकतरुकस्याध उपविष्टो ऽम्बिकार्चितः ॥ ९९ ॥
 ततः प्रणम्य वरदं सोमा सोमविभूषणम् ।
 उवाच वचसां योनिं भूतसंघपतिं पतिम् ॥ १०० ॥
 सुनिर्वृत्तास्मि संवृत्ता त्रिपुरान्तकसूदन ।

95a या नैवं] या चैवं R 95c सुभगा] सुतभा R^{ac}, शुभगा R^{pc} 95d चापि बिभर्ति किम्] वाधि-
 रुहत्कथं R 96b °भास्वरम्] R^{pc}, °भास्वरः R^{ac} 96c °भिजितो] निर्मितो R 96d वरदो]
 वगशो R 96g °समा ईशाः] °स्तशहसा R^{ac}, °स्तशहसा R^{pc} 96h °गताः] °गतः R 97a
 तानब्रुवंस्त°] चान्यब्रुवंस्त° R 97c देव एवैष] देवैषस्य R 98a मावम°] नावम° R • देवी
 तं] स्त्रीत्येवं R 98b °बुध्यथ] °बुध्यस R 98d °न्येन गणोत्तमाः] °न्यन्तु दिवोकसः R 99d
 °ष्टो ऽम्बिकार्चितः] °ष्ट(स्य retraced)यार्चितः R^{pc} 100a ततः प्रणम्य] ततो ऽभिपूज्य R •
 वरदं] वरदा R 100c सोमा] सोमां R

95a या नैवं] मामाद्व A 95b यथेश°] A₃A₄, यथेश° A₇ 95c सुभगा नाम] सुगतो नमा
 A₃A₄, सुगभो नाम A₇ 95d चापि बिभर्ति किम्] साधिरूहेक्षणं A₃A₄, नाधिरूहेक्षणं A₇ 96c
 °भिजितो] निर्जिता A₃, निर्जितो A₄A₇ 96d वरदो] वशगो A₃A₄, वसगो A₇ 96e बलं सूक्ष्मं
] A₃A₄, बलक्षणं A₇ (unmetrical) 96h °गताः] °गता A 97a अन्ये तानब्रुवंस्त°] अन्यता-
 नाब्रुवंस्त° A₃A₄, अस्यतानब्रुवीस्त° A₇ 98a मावमन्यत] मामरण्य A₃ (unmetrical), मामरण्यत
 A₄, मामषण्येत A₇ • देवीं तां] स्त्रीत्वे च A₃A₄, स्त्रित्वेः A₇ (unmetrical) 98b नावबुध्यथ]
 नावबुध्यते A 98d °न्येन गणोत्तमाः] °न्यं तु दिवोकसः A 98e जग्मुः स्वभ°] A₃A₇, जग्मः
 सुभ° A₄ 98f °ग्नयः] A₄A₇, °ग्नय A₃ 99b सो ऽम्बया] सोमया A 99c °तरक°] A₃
 A₄, °तरक° A₇ 99d °कार्चितः] A₇, °काश्रितः A₃A₄ 100a ततः प्रणम्य] ततो ऽभिपूज्य A
 • वरदं] वरदा A 100b सोमा] सोमं A • °भूषणम्] A₇A₄, °भूषण A₃ 100d °संघपतिं]
 A₃A₄, °संहपतिं A₇

95(a⁷) <a⁸-b⁸> S₁, <c⁸-d⁸> S₄ 96<c¹-d⁸> S₁, <a⁶> S₂, <a¹-d⁸> S₄ 97<a¹-d⁸> S₁, <a¹-b⁶> S₄
 98<a¹-f⁸> S₁, <f⁵> S₂, <d³-f⁸> S₄ 99<a¹>(a², b¹-b⁸) S₁, <a¹-d²>(d⁷) S₄ 100(a⁸, d⁶-d⁸) <c¹-d⁴>
 S₁

95a नैवं] S₁S₂Bh, नैव S₄ 95b सुता] ABh, सुताम् S₂S₄ 95d स्त्रीत्व°] S₁^{pc}S₂ARBh, स्त्रि-
 त्व° S₁^{ac} • किम्] S₂Bh, कम् S₁ 96ef] om. S₁S₂S₄ 96e बलं सूक्ष्मं] A₃A₄RBh, om.
 S₁S₂S₄ 96f] ARBh, om. S₁S₂S₄ 96gh] om. S₁S₂S₃ 96g °समा ईशाः] ABh, om.
 S₁S₂S₄ 96h °गताः] em. Bh, om. S₁S₂S₄ 97d भूत्वाव°] S₂RABh, भूताव° S₄ 98a तां
] S₁^{pc}Bh, त S₄ 98b नावबुध्यथ] em. Bh (silently), नावबुध्यथ S₂, नावयुध्यथ S₄ 100cd
 योनिं भू°] RA, योनिभू° S₂S₄, योनिभू° em. Bh (silently)

यन्मयाशोकतरुकः पुत्रः प्रकृतकः कृतः ॥ १०१ ॥
 समस्तव्यस्तमखिलं त्रैलोक्यं लोकभावन ।
 समागतं त्वत्प्रभावान्मम पुत्रतरुत्सवे ॥ १०२ ॥
 नूनं मे सुकृतं देव तपः परमभास्वरम् ।
 लब्धो ऽसि यन्मया देव सर्वभूतपतिः पतिः ॥ १०३ ॥
 देवैर्यच्चापि मुषितमिष्टपुत्रफलं पुरा ।
 तन्मे सर्वं व्यपगतं प्राप्याशोकतरुं सुतम् ॥ १०४ ॥
 मया धन्यतरा देव नास्त्यन्या त्रिदिवे ऽङ्गना ।
 पतिव्रतपतिर्वीर यस्या मे त्वं महेश्वर ॥ १०५ ॥
 भवं भवानी प्रीत्यैवमुक्त्वा मुक्तावलीधरा ।
 पपात पद्भ्यां देवस्य नेत्रास्रापूरितेक्षणा ॥ १०६ ॥
 तामुत्थाप्य गिरीशस्तु परिष्वज्य च पीडितम् ।
 निवेश्य ऊरुमूरुभ्यां सस्नेहमिदमब्रवीत् ॥ १०७ ॥
 देवी सती च साध्वी च सहधर्मचरी च मे ।

101b °सूदन] °भेदकं R **102b** लोकभावन] लोकभावनं R **102cd** °भावान्मम] °भावामम R^{ac}, °भावा+न+मम R^{pc} (unmetrical) **103c** देव] वश्यः R^{pc} **104b** °ष्टपुत्र°] °ष्टं पुत्र° R • पु-
 रा] R^{pc}, तथा R^{ac} **104d** प्राप्या°] गृह्या° R • सुतम्] शुभं R **105a** देव] देवो R **105c**
 पतिव्रतपतिर्वीर] पतिव्रता पतिर्वीर R **106a**] भवानी त्वं भवप्रित्या R **106b** मुक्तावलीधरा] मुक्ता
 बलं पुरा R **106c** पद्भ्यां] पद्भ्यो R **106d** नेत्रास्रापूरिते°] नेत्र आपूरिते° R **107b** पीडितम्]
 पीडितां R

101a सुनिवृत्ता°] सुनिवृत्ता° A₃A₇, स्वनिवृत्ता° A₄ • संवृत्ता] सद्गुत्ता A **101b** °सूदन] भेदक
 A₃, भेदकः A₄A₇ **102b** °भावन] °भावनः A **103a** नूनं मे] A₃A₇, नू (त्व crossed) नं मे A₄
 • सुकृत°] A₃A₄, सुकृती° A₇ **103c** देव] तस्य A **104a** °वैर्यच्चापि] °वैर्यच्चापि A **104ab**
 °तमिष्ट°] A₃A₇, °तमिष्ट° A₄ **104b** °ष्टपुत्र°] °ष्टं पुत्र° A **104c** तन्मे] A₇, तं वै A₃A₄
104d प्राप्याशो°] पूज्याशो° A • सुतम्] शुभम् A **105a** देव] A₃A₇, दिव A₄ **105b** ना-
 स्त्यन्या] A₃A₄, नास्मन्या A₇ • त्रिदिवे ऽङ्गना] त्रिदिवाङ्गना A₃A₄, त्रिदिवाङ्ग (भा crossed) णा A₇
105c पतिव्रतपतिर्वीर] पतिता पतिवीरस्य A **105d** महेश्वर] A₇, महेश्वरः A₃A₄ **106a** भवं भ-
 वानी] भवानी तु भवं A **106b** उक्त्वा] A₇, उक्ता A₃A₄ • मुक्ता°] A₇A₄, (मुक्ता added in the
 margins) A₃ • °वलीधरा] °वलीधरा A **106d** नेत्रास्रापूरिते°] नेत्रा आपूरिते° A **107b**
 पीडितम्] पीडितां A **107c** °श्य उरुमूरुभ्यां] °श्यं वरशूराभ्यां A₃A₄, °श्यमुरशूरभ्यां A₇

101(a¹-a³)(a⁴-b³) S₁, (d⁷) S₂, (a⁶-b¹)(b²-d⁸) S₄ **102**(a¹-d²)(d³-d⁸) S₄ **103**(a¹, c⁶)(c⁷) S₄
104(b²-d⁸) S₄ **105**(c¹) S₁, (a¹-a²) S₂, (a¹-d⁸) S₄ **106**(a¹-a²) S₄ **107**(c¹-c³) S₂, (b²-d⁸) S₄

101b त्रिपुरान्तक°] S₁AR, त्रिपुरान्धक° S₂Bh • °सूदन] em. Bh, °सूदनः S₁S₂ **101d** पुत्रः
 प्रकृतकः] S₁ARBh, पुत्रप्रकृतकः S₂ • कृतः] ARBh, स्मृतः S₁, -तम् S₂ **102b** °भावन]
 S₁Bh, °भावनः S₂ **102cd** °भावान्मम] S₁ABh, °भावा मम S₂ **103a** सुकृत°] S₂S₄RABh,
 षुकृ° S₁ **103b** तपः प°] S₂S₄RABh, तपच्च° S₁ **103d** °पतिः पतिः] S₂S₄RABh, °पतिः
 पतिम् S₁ **104c** सर्वं व्य°] S₁RABh, सव्यं व्य° S₂ **105a** मया ध°] S₁AR, मत्तो ध° em.
 Bh • देव] S₁S₂^{pc}A₃A₇Bh, देवि S₂^{ac} **105b** त्रिदि°] S₁ARBh, तृदि° S₂ • °वे ऽङ्गना]
 S₂RBh, त्रिदिवाङ्गताः S₁ **105d** °हेश्वर] A₇RBh, °हेश्वरः S₁S₂ **106ab** °त्यैवमुक्त्वा मुक्ता°]
 Bh, °त्यैवमुक्त्वा मुक्त्वा S₁, °त्यै मुक्त्वा मुक्त्वा S₂, °त्यै मुक्ताम् उक्त्वा S₄ **106d** °क्षणा] S₁RABh,
 क्षणाः S₂S₄ **107c** निवेश्य ऊरुमूरुभ्यां] R, निवेश्य (ष्टु)रुमूरुभ्यां S₁, ... (°उ top missing)रु
 (मु retraced)रुभ्या S₂, निवेश्य -- --रुमूरुभ्यां Bh **107d** सस्नेहमि°] S₂ARBh, स स्नेहादि° S₁

ब्रह्मण्या च शरण्या च त्वं मे नित्यं प्रिया प्रिये ॥ १०८ ॥
 अकार्यमपि कार्यं हि अतो देवि मया तव ।
 किं पुनर्यद्यशोन्मिश्रमीदृशं धर्मसंयुतम् ॥ १०९ ॥
 तर्पिता ब्राह्मणा देवि देवाश्च सगणास्त्वया ।
 गृहीतः पुत्रकञ्चायं त्वयाशोकतरुः प्रिये ॥ ११० ॥
 एहि देवि गृहान्याम सम्पूर्णस्ते मनोरथः ।
 भूयः सुतं त द्रक्ष्यामः स्तबकैः समलंकृतम् ॥ १११ ॥
 इत्युक्त्वा पतिना साध्वी हर्षपूर्णमुखेक्षणा ।
 विवेश सदनं देवी प्रभेवादित्यमण्डलम् ॥ ११२ ॥
 इति पशुपतिना सहैव देवी सुतमुपगृह्य तरुं ह्यशोकवृक्षम् ।
 प्रमुदितगणमध्यगा विवेश स्वभवनमेव तदा प्रहृष्टचित्ता ॥ ११३ ॥

॥ इति स्कन्दपुराणे अशोकतरुपुत्रग्रहणे द्विषष्ट्युत्तरशततमो ऽध्यायः ॥ १६२ ॥

108a साध्वी च] साध्वी त्वं R **108b**] गणानामम्बिका प्रिये R **108c** ब्रह्मण्या] ब्रह्मण्य R^{ac}, ब्रह्म-
 ण्य R adds a symbol to correct the word but there is no correction in the margins **108d** प्रिया प्रि-
 ये] प्रियाब्रुवे R **109c** यद्यशोन्मिश्रं] यासशोमिश्रं R **110c** गृहीतः] प्रगृहीतं R (unmetrical)
111a याम] यावः R **111b** सम्पूर्णस्ते] संपूर्णस्ते R **112a** इत्युक्त्वा] इत्युक्त्वा R • सध्वी]
 देवी R **112bc**] R inserts three verses between the pādas b and c, see Appendix 112 **112c**
 सदनं देवी] R^{pc}, सददेवी R^{ac} **113ab**] सत्रिदशपतिश्च देवदेवो विरूपनेत्रसह तथा प्रियया R **113cd**
] प्रविश्य गेहं सह नन्दिना च विचरति चरणे रजानन्द इति R **Col.** ॥ इति त्रास्कन्दपुराणे रेवखण्डे
 देवविप्रामन्त्रनो नामाध्ययः ॥ R

108b] गणानामम्बिका प्रिये A **108d** त्वं मे] तस्मै A • प्रिया प्रिये] प्रियाब्रुवे A **109c** य-
 द्यशोन्मिं] यशसामिं A **109cd** °श्रमीदृ°] A₃A₄, °श्रमादृ° A₇ **110a** देवि] A₄A₇, देवी A₃
110c गृहीतः] गृहीत A **110d** °तरुः] A₇, °तरुं A₃A₄ **111a** याम] याय A₃, याये A₄,
 यायः A₇ **111c** सुतं तं] शुभं ते A₃, शुभे ते A₄, शुभंस्ते A₇ **112a** इत्युक्त्वा] A₇, इत्युक्त्वा A₃A₄
 • पतिना] A₃A₄, पतिता A₇ • सध्वी] देवी A **112b** हर्षपूर्णं] हर्षात्पूर्णं A **112bc**] The
 manuscripts A insert three verses between the pādas b and c, see Appendix 112 **112d** प्रभेवा-
 दि°] प्रभवादि° A **113ab**] त्रिदशपतिश्च देवदेवो विरूपः (विरूपनेत्रः A₇) सह तथा प्रियया प्रविश्य
 नन्दिना A (च added in A₇) **113cd**] विचरतिरण आगतो गिरीशात् (गिरीशः A₇) स्वगृहभवने
 वसते जातन A (द्यः added in A₃A₄) **Col.** इतिस्कन्दपुराणे एकाशीतिसाहस्र्यां संहितायामम्बिकाखण्डे
 विप्रामन्त्रणो (विप्रामन्त्रयो A₄) नामाध्यायाः शतमेकपञ्चादुत्तरं ॥ १५१ (in letter numerals) ॥ A₃A₄, इत्यार्षे
 स्कन्दपुराणे एकाशीतिसाहस्रसं संहितायामम्बिकाथन्ते विप्रामन्त्रणेमाध्यायशतमेकर्षुत्तरं ॥ A₇

108(c¹-c²) S₁, (a¹-d⁸) S₄ **109**(a¹) S₄ **110**(c²) (c³-c⁴) S₂, (a⁴-d⁸) S₄ **111**(c¹-c²) S₁, (a¹-d⁸)
 S₄ **112**(a¹-b⁸) S₄ **113**(d¹-d⁵)(d⁹-d¹²) S₁, (c¹) S₂, (a¹-d⁸) S₄

109cd °शोन्मिश्रमीदृ°] S₂S₄Bh, °शोन्मिश्रदृ° S₁ **110a** ब्राह्मणा देवि] ARA₄A₇Bh, ब्राह्मणन्दे-
 वि S₁, ब्राह्मणो देवि S₂ **110b** देवाश्च] S₂ARBh, देवांश्च S₁ • °गणास्त्वया] ABh, °गणा त्वया
 S₁S₂ **111c** सुतं ते] S₁S₂R, सुतं तं em. Bh **112a** इत्युक्त्वा] S₁A₇R, इत्युक्त्वा S₂Bh **112d**
 प्रभेवादि°] S₁ARBh, प्रभेवादि° S₂ **113b** ह्यशोकवृक्षम्] S₁S₂, ह्यशोकपोतम् em. Bh **Col.**
 ○ ॥ इति स्कन्दपुराणेशोकतरुपुत्रग्रहणे समाप्तुसशोकतरुपुत्रग्रहणञ्च अध्यायः आ आ ॥ ○ S₁, ○ ॥ इति
 स्कन्दपुराणद्विषष्ट्युत्तरशतोऽध्यायः ॥ S₂

A.3 Édition critique des réécritures des recensions RA

अथ नन्दीश्वरादिष्टाः प्रमथास्ते सहस्रशः ।
 अददन्स्वासनान्याशु विप्राणां विप्रवत्सलाः ॥ ७७ RA*- १ ॥
 स्वर्णानां रजतानां च स्फाटिकानां प्रभावताम् ।
 प्रमथैः कीर्यमाणानामासनानामभूत्स्वनः ।
 मेरोः शिखरवर्षाणां महतां कुलिश इव ॥ ७७ RA*- २ ॥
 तथासनान्युद्धतां प्रमथानां बभौ रवः ।
 वर्षाम्बुमोक्तुकामानां मेघानां स्तनितामिव ॥ ७७ RA*- ३ ॥
 स्कन्धस्थैश्च करस्थैश्च उत्तमाङ्गशतैरपि ।
 आसनैः प्रमथा रेजुः सार्काग्नय इवाचलाः ॥ ७७ RA*- ४ ॥
 आनयन्त्यपरे तूर्णमपरे धारयन्त्युत ।
 प्रमथाः प्रकृष्टरूपा ह्यासनानि महासनाः ॥ ७७ RA*- ५ ॥
 एकैका योजनशतं विस्तृता योजनान्तरम् ।
 असंसक्तासना पङ्क्तिर्निर्मिता विश्वकर्मणा ॥ ७७ RA*- ६ ॥
 मन्दरस्य च भाः पृष्ठे विप्रपङ्क्तौ विनिःसृताः ।

1c अददन्स्वासनान्याशु] अददन्स्वासनान्यान् R 1d °णां विप्र°] °णां भक्ति° R • °वत्सलाः] R^{PC}, °वत्सला R^{AC} 2b स्फाटि°] स्फटि° R 2c कीर्यमाणा°] क्रियमाना° R 2e मेरोः] मेरौ R 2f कुलिश इव] कुलिशैरिव R 3c °म्बुमोक्त°] °म्बु+मो+क्त° R^{PC} 4d सार्काग्न°] सर्वाग्न° R • °चलाः] चलः R 5a आनयन्त्य°] अनयन्त्य° R 5b धारयन्त्यु°] च पतन्त्यु° R 5c प्रमथाः प्रकृष्टरूपाः] +प्र+हृष्टरूपाः प्रमथाः R^{PC} 6b विस्तृता] विकृता R 6c असंसक्ता°] असंशक्ता° R

1c °न्याशु] A₄A₇, °न्यासु A₃ 1d विप्रवत्सलाः] A₄A₇, विप्रवत्सला A₃ 2a राजताना°] रजताना° A 2b °भावताम्] A₇, °भावती A₃A₄ 2c कीर्यमाणा°] A₄, क्रियमाना° A₃, क्रियमाना° A₇ 2e मेरोः] A₃A₄, मेरोः+ A₇ 2f महतां] A₃A₇, महती A₄ • कुलिश इव] कुलिशैरिव A₃A₄, कुलिशैरिव A₇ 3b प्रमथानां ब°] A₃Bh, प्रमथानीव° A₄A₇ 3c वर्षाम्बुमोक्तु°] वर्षान्नमृष्टा° A₃A₄, वर्षान्नमृष्टा° A₇ 3d स्तनितामि°] A₇, स्तनितामि° A₃A₄ 4a स्कन्ध°] A₃A₄, +स्+क (न्ध erased and replaced by न्द°) A₇ 4b °तैरपि] A₃A₇, °तैरपिः A₄ 4c आसनैः] A₃A₄, अमणैः A₇ 5a आनयन्त्यपरे] A₇, आनयन्त्वपरे A₃A₄ 5b °त्युत] A₃A₇, °त्युतः A₄ 6a एकैका] एकैक° A • योजनशतं] A₃A₇, योजनः शतं A₄ 6c असंसक्ता°] A₄, असंशक्ता° A₃A₇ • °सना] A₇Bh, °शना A₃A₄

Manuscripts available for this chapter: R f. 234^f-236^v; A₃ f. 152^v-155^f; A₄ f. 205^v-208^f; A₇ f. 220^f-224^f.

1c] A₄A₇Bh 1d विप्रवत्सलाः] A₄A₇Bh 2a राजताना°] R, रजताना° Bh 2b स्फाटि°] A • प्रभावताम्] A₇RBh (conj.) 2c कीर्यमा°] A₄Bh (em.) 2e मेरोः] ABh 2f महतां] A₃A₇R, महती Bh em. • कुलिश इव] em., कुलिशैरिव Bh 3b प्रमथानां ब°] RA₃Bh 3c वर्षाम्बुमोक्तु°] R, वर्षान्नमृष्टा° Bh 3d स्तनितामिव] A₇R, स्तनितामिव Bh 4b °शतै°] AR, °स्थितै° Bh em. (silently) • °तैरपि] A₃A₇RBh 4c आसनैः] RA₃A₄Bh 4d सार्काग्न°] ABh • चलाः] ABh 5a आनयन्त्य°] A₇, em. Bh 5b धारयन्त्यु°] ABh 5c प्रकृष्टरूपा] A, ते हृष्टरूपाः Bh em. (silently) 6a एकैका] R • योजनशतं] A₃A₇RBh 6b विस्तृता] ABh 6c असंसक्ता°] A₄Bh • °सना] A₇RBh

उपलैर्निर्गतैः सर्वैः समा मेघाम्बुसेचनात् ॥७७ RA*- ७ ॥
 स्नाते पथ इव दृष्टा रेजुरासनभूषणाः ।
 सहस्रपङ्कयस्तास्तु मन्दरे विस्तृते गिरौ ॥ ७७ RA*- ८ ॥
 रेजुरभ्रं सितं प्राप्य ताराणामिव पङ्कयः ।
 अग्राशनेषु पङ्कीनां येये मुख्या द्विजातयः ।
 तेते तत्रोपविविशुर्नन्दीश्वरमभिस्थिताः ।
 सुधौतपाणिपादांश्च सूपविष्टान्निशम्य तान् ।
 ततः कनकगोशीर्षैर्हरिश्यामैश्च चन्दनैः ।
 चन्द्रवस्त्रैश्च प्रमथा लिलिपुस्तान् द्विजोत्तमान् ॥ ७७ R*- ८bis ॥
 द्विजातीननुलिप्तांस्तु यक्षजम्बालनिःश्रितान् ।
 सशेखरान्सस्रगदामान्क्रमशस्तत्र त्वच्यताम् ॥ ७७ RA*- ९ ॥
 मन्दारैस्तु ससंतानैः पारिजातैस्तथैव च ।
 समूलास्याङ्गादाश्चैव रेजुर्देवा इव द्विजाः ॥ ७७ RA*- १० ॥
 सुस्रक्ष्णैश्च सुगन्धैश्च गन्धचूर्णैः सपिञ्जरैः ।
 अवकीर्णास्ततो देवैर्भूमिदेवाः समन्ततः ॥ ७७ RA*- ११ ॥
 दिव्यचन्दनपङ्काङ्का दिव्यचूर्णावचूर्णिताः ।
 ब्राह्मणा रेजुरेकस्था एकस्था इव पावकाः ॥ ७७ RA*- १२ ॥
 दिव्यं धूपं चारयित्वा समञ्ज्यं सर्वशश्च ह ।

7c °निर्गते°] °निर्कृते° R 7d °सेचनात्] R^{PC}, °सेचनात् R^{ac} 8a स्नाते] शुभः R 8c स-
 हस्र°] सहस्रं R 8f विस्तृते] विकृते R 8m °गोशीर्षैः] em., गोशी +र्षै R 8n चन्दनैः]
 em., -दनैः R 9a °जातीननु°] R^{PC}, °जातीनु° (unmetrical) R^{ac} • °सांस्तु] °सांश्च R 9c
 सशेखरा°] सशेषवा° R • °न्सस्रगदामान्] °न्सदामान्वान् R 9d °स्तत्र त्वच्यताम्] °स्तत्वच्य-
 तां R^{ac}, °स्त+त्र+त्वच्यतां R^{PC} 10a ससन्तानैः] समन्तानैः R 11a सुस्रक्ष्णै°] +सुस्र+क्ष्णै° R^{PC}
 12a °पङ्काङ्काः] °पङ्काङ्दि° R

7a च भाः] शुभे A₄, शुभाः A₃A₇ • पृष्टे] A₄A₇, पृष्टे A₃ 7b °पङ्कौ] °पङ्कौ A • वि-
 निःसृताः] A₄A₇, विनिःसृता A₃ 7c उपलै°] तपनै° A 7d °मेघाम्बु°] A₇, °मेघास्व° A₃A₄
 8a दृष्टा] दृष्टा A 8b रेजुरा°] A₇, रेज्वरा° A₃, वैज्वरा° A₄ 8c तास्तु] तांस्तु A₃A₄, तास्त
 A₇ 8ep] om. A 9b °निःश्रितान्] °मिश्रकान् A 9d क्रमशस्तत्र] अनुहूय स° A₇, अनुहूम
 स° A₃A₄ • त्वच्यतां] °मोद्यतान् A 10a ससंतानैः] A₃A₄, ससन्तानैः A₇ 10b पारिभद्रै°]
 पारिभद्रै° A 10c] अनिलैः साङ्गनादाश्च A₃A₄, अनिलैः शाङ्गमादांश्च A₇ 11a सुस्रक्ष्णै°] A₃A₇,
 स्वस्रक्ष्णै° A₄ 12c ब्राह्मणा] ब्राह्मणैर् A

7a च भाः] R, शुभे Bh • पृष्टे] RA₄A₇Bh 7b °पङ्कौ] R, °पङ्कौ Bh • विनिःसृताः] A₄
 A₇RBh 7c उपलै°] R, तपनै° Bh • °निर्गतेः] ABh 7d समा] AR, समा° Bh •
 °मेघाम्बु°] A₇R, °मेघास्व° Bh • °सेचनात्] AR^{PC}, °सेचान् Bh em. (silently) 8a स्नाते]
 ABh • दृष्टा] R, दृष्टा Bh 8b रेजुरा°] A₇RBh (em.) 8c सहस्र°] ABh • तास्तु]
 RBh 8f विस्तृते] ABh 8m °गोशीर्षैः] em. 8n चन्दनैः] em. 9a °जातीननु°] R^{PC}
 ABh • °सांस्तु] ABh 9b °निःश्रितान्] R, °मिश्रकान् Bh 9c सशेखरान्स°] ABh •
 °न्सस्रगदामान्] ABh 9d क्रमशस्त°] R, अनुहूय Bh • °त्र] em., स° Bh • त्वच्यतां]
 R, °मोद्यतान् Bh 10a ससंतानैः] A₃A₄, ससन्तानैः Bh 10b पारिजातै°] R, पारिभद्रै° Bh
 10c] R, अनिलैः साङ्गनादाश्च Bh followed by a question mark 11a सुस्रक्ष्णै°] A₃A₇R^{PC}Bh
 12a °पङ्काङ्काः] ABh 12c ब्राह्मणा] RBh(em.)

ततः स्फाटिकसंकाशं पद्मरेणुभिरासितं ।
 हस्तशौचं मुहूर्तेन दत्तं शंकरकिंकरैः ॥ ७७ RA*- १३ ॥
 बद्धकक्षास्ततः शूरा बद्धकक्षा इव द्विपाः ।
 परिवेष्टुमुपक्रान्ताः प्रमथा ब्राह्मणर्षभान् ॥ ७७ RA*- १४ ॥
 भाजनान्यथ स्वर्णानि राजतस्फाटिकानि च ।
 मुहूर्तेन द्विजातीनां ददुर्देवा विनीतवत् ॥ ७७ RA*- १५ ॥
 भूत्या कृत्वा †धनूरेभ्यं † दत्ते वरिणि मण्डलं ।
 भक्ष्यभोज्यान्नपानानि ददुः सम्यक्समन्ततः ॥ ७७ RA*- १६ ॥
 अथवा†त्ये † हविःपूरा वेदिकापूरकान्यपि ।
 मोदकाः †बादराषाश्च† गोस्तनासित्वसायकाः ।
 अशोकपत्रकौशल्याः कामोदीशैव कारिताः ।
 शष्कुल्यो घृतम् अण्डश्च पुष्पावर्तानि चैव हि ।
 उत्कारिकाः समं यत्र तेते भक्ष्याश्च पूजिताः ।
 दत्ताः पारिषदैः सर्वैर्नरानां मुनिदैवतैः ।
 नेत्रस्थं हृदयस्थं च मुखस्थं हस्तसूचितम् ॥ ७७ RA*- १७ ॥
 ब्राह्मणानां विदुश्चैव ददुश्च प्रमथाधिपाः ।
 भृङ्गारैः काञ्चनैः केचित्पानीयं गुणवर्धनम् ॥ ७७ RA*- १८ ॥
 दिशन्तो ऽपि चरन्त्येते पानीयमिति वादिनः ।

13b समञ्ज्य] सलोङ्गं R 13c स्फाटिकं] स्फटिकं R 13d पद्मं] पद्मं R 13e हस्तशौ-
 चं] हस्तचूर्णं R • मुहूर्तेन] मु+हूर्+तेन R^{PC} 14a बद्धं] बद्धं R 14b बद्धं] बद्धं R 14c
 परिवेष्टुं] परिवे+ष्टु+ R^{PC} 15a स्वर्णानि] न्यन्तानि R 15d विनीतवत्] R^{PC}, विनीतवत् R^{AC}
 (unmetrical) 16d ददुः स०] ददुः स० R 17i यत्र] यत्रा R 17n °सूचितम्] °वृषतं R
 18d पानीयं] R^{PC}, पाणीयं R^{AC} • °वर्धनम्] °वकुत्वः R

13b समञ्ज्य] मामाज्ञां A 13c स्फटिकं] स्फाटिकं A 13d °पद्मरेणुभिरासितम्] पद्मरेणुरि-
 वार्जिताः A₃A₄, शम्बरेष्ठ विवार्जिताः A₇ 14a बद्धं] A₃A₄, वज्रं A₇ • °क्षास्ततः] A₃A₄,
 °क्षा+स्+तत+ः A₇ 14b बद्धं] A₃A₄, वज्रं A₇ 14c परिवेष्टुं] A₄A₇, परिवेष्टुं A₃ 15a
 भाजनां] A₃A₄, भोजनां A₇ 16a भूत्या कृत्वा] हृत्वा हृत्वा A₃, हृत्वा हृत्वा A₄A₇ • धनूरेभ्यं]
 बभूरेखं A₃, चभूरेखं A₄, चभूत्रखं A₇ 16b दत्ते] A₇, दण्डे A₃A₄ • वारिणि] वारि स० A 16c
 भक्ष्यं] A₄, भोक्ष्यं A₃, भक्ष्यं A₇ • °भोज्यान्नपानानि] °भोज्यानि पानानि A 17a अथवा†त्ये
 †] अथर्वद्यो A • हविःपूराः] हरिपुरा A 17b वेदिकापूरं] सराटपुरं A₃A₄, शरचौपुरं A₇
 • °कान्यपि] A₄, °काल्यपि A₃A₇ 17cl] om. A 18c केचित्] कश्चित् A 18d °वर्धनम्]
 °वन्धनुः A₇, °वद्धनुः A₃A₄

13b समञ्ज्य] em.Törzsök, मामाज्ञा Bh 13c स्फटिकं] RBh em. (silently) 13d पद्मं]
 A₃A₄Bh • °णुभिरासितम्] R, °णुरिवार्जिताः Bh 13cd °काशं पद्मं] RBh 13e हस्तशौचं]
 ABh • मुहूर्तेन] R^{PC}ABh 14a बद्धं] A₃A₄Bh 14b बद्धं] A₃A₄Bh 14c परिवेष्टुं]
 A₄A₇R^{PC}Bh 15a भाजनां] A₃A₄RBh • स्वर्णानि] ABh 15d विनीतवत्] R^{PC}ABh 16a
 भूत्या कृत्वा] R, हृत्वा हृत्वा Bh • धनूरेभ्यं] R, बभू रेखं em. Bh 16b दत्ते] RA₇, दण्डे Bh
 • वारिणि] R, वारि स० Bh 16c भक्ष्यं] RA₄Bh • °भोज्यान्नपानानि] RBh em. (silently)
 16d ददुः स०] ABh 17a अथवा†त्ये†] R, अथर्वत्यो Bh em. • °हविःपूरा] R, हरिपुरा Bh
 17b वेदिकापूरं] R, सराटपुरं Bh • °कान्यपि] A₄RBh 17i यत्र] em. 17n °सूचितम्]
 ABh 18c केचित्] RBh em. (silently) 18d °वर्धनम्] em. Bh • पानीयं] R^{PC}ABh

अपरे चन्द्ररश्म्याभैश्चामरैः ससुगन्धिभिः ।

आवीजुर्ब्राह्मणान्दृष्टाः प्रमथा उपशूलिनः ॥ ७७ RA*- १९ ॥

19a दिशन्तो ऽपि] दिशन्त्यो ऽपि R 19d चामरैः] व्यजनैः R • ससुगन्धि°] सुसुगन्धि° R
19e °णान्दृष्टाः] °णा+न्द्+ष्टाः R^{PC}

19a दिशन्तो ऽपि] A₃, °शन्तेपि A₄, पिशन्तो ऽपि A₇ 19c °रश्म्याभैः] A₄, °रश्याभैः A₃A₇
19e आवीजुर्] अविदुर् A 19f उपशूलिनः] तपसोनिलस् A₃A₄, तपशालिनः A₇

19a दिशन्तो ऽपि] A₃Bh 19c °रश्म्याभैः] A₄RBh 19d चामरैः] ABh • ससुगन्धिभिः
] A, सत्सुगन्धिभिः Bh em. (silently) 19e आवीजुर्] RBh em. • °णान्दृष्टाः] R^{PC} ABh
19f उपशूलिनः] R, तपसोनिलस् Bh

SP 162.78 RA

दिव्या देवस्त्रियश्चैव लोकत्रयनिवासिनः ।
एकैकं ब्राह्मणांस्तत्र सेवन्ते वासवं यथा ॥ ७८ RA*- १ ॥

1a °व्या देवस्त्रि°] A₃A₇, °व्यदिवस्त्रि° A₄

Manuscripts available for this chapter: R f. 234^r–236^v; A₃ f. 152^v–155^r; A₄ f. 205^v–208^r; A₇ f. 220^r–224^r.

1a °व्या देवस्त्रि°] A₃A₇RBh

ततः शाल्योदनं सूक्ष्मं कुन्देन्दुरजतप्रभं ।
लघु वासंकुलस्निग्धं स्वल्पं मारुतवर्चसं ।
प्रदद्दुः शाकसंयुक्तं वारायभेन भूषितं ॥ ८८ RA*- १ ॥
मांसान्यपि च हृद्यान्यन्यान्यपि च सर्वशः ।
दीयन्ते द्विजमुख्यानां चोष्यलेह्यानि चैव हि ॥ ८८ RA*- २ ॥
विदशन्तश्च तं विप्रा दिवसैरात्मनो मुखैः ।
हविष्यं देवदेवस्यदीयते तु द्विजेरितं ॥ ८८ RA*- ३ ॥
ततस्तृप्तान्समालक्ष्यब्राह्मणान्ब्रह्मणः समान् ।
दत्तमाचमनं तेषां गणपैर्विधिकोविदैः ॥ ८८ RA*- ४ ॥
ततस्तिलोदके दत्त पवित्रार्थं गिरेः सुता ।
सुमालिनी व्रतं देवीप्रददौ कुसुमाक्षतं ॥ ८८ RA*- ५ ॥
त्रायाणां साक्षतं दत्त्वाविप्राणां विप्रवत्सला ।
ततो निवृते हारं विप्राणां प्रददौ ततः ॥ ८८ RA*- ६ ॥
ततो बृहस्पतिर्गृह्य भृङ्गारं कनकायसं ।

1a सूक्ष्मं] शूक्ष्मं R 1c वासंकुल°] संकुल° R^{ac}, +वा+संकुल° R^{pc} 2a मांसा°] मांस्या° R
2ab हृद्यान्यन्यान्य°] कृत्यान्यन्यान्य° R 3a विदशन्तश्च] निदशन्तश्च R • विप्रा] विप्र° R 3b
मुखैः] मुखैः R 3d °यते तु द्वि°] °यते द्वि° R (unmetrical) 4a ततस्तृप्ता°] ततो नृपा° R
4b ब्रह्मणः समान्] R^{pc}, ब्राह्मणः समान् R^{ac} 5a दत्ते] दन्ते R 5b पवित्रार्थं] पवित्रार्थं R 6c
निवृते] निवृता R

1a सूक्ष्मं] तूर्णं A 1b कुन्दे°] कुण्डे° A 1c वासंकुलस्निग्धं] चानुकूलविप्रं A₃, चानुकूलविप्रं A₄,
चानुकूलविप्रं A₇ 1d °वर्चसम्] A₃A₇, °वर्चसं A₄ 1f वारायभेन] नागसाडर° A₃, नागणद्रुवे°
A₄, रागसाड्रुवे° A₇ 2a मांसा°] मांसा° A₃A₄, मांडना° A₇ 2ab हृद्यान्यन्यान्य°] A₃A₄, the
scribe leaves a space द्यान्यान्य° A₇ 2d हि] A₇, ह A₃A₄ 3ab] om. A₇ 3a विदशन्तश्च]
वदसंतश्च A₃A₄ 3b दिवसैरात्मनः] विदासैरथिनो A₃A₄ 3cd] om. A₇ 3c हविष्यं] A₄,
हनिष्यं A₃ 4a ततस्तृप्तान्समा°] A₃A₄, स्तप्तानासमा° A₇ (unmetrical) 4d गणपै°] A₄A₇,
गणपै° A₃ • °कोविधेः] °पारिदैः A 5b पवित्रार्थं] A₃A₇, पवित्रार्थ° A₄ • सुता] A₃,
सुताः A₄A₇ 5c सुमालिनी] A₇, सुमानिनि A₃A₄ 6c निवृते] A₇, निरवृते A₃, निरवृते A₄
• हारं] इशा° A₃, ईशा° A₄A₇

Manuscripts available for this chapter: R f. 235^v–236^v; A₃ f. 152^v–155^f; A₄ f. 205^v–208^f; A₇ f.
220^f–224^f.

1a सूक्ष्मं] em., तूर्णं Bh 1b कुण्डेन्दुरजतप्रभं] R, - - - - - Bh 1c वासंकुल°]
R • °स्निग्धं] R 1d °वर्चसम्] A₃R Bh 1cd] om. Bh 1ef] om. Bh 1f वारायभे-
न] R 2a मांसा°] R • हृद्या°] A₃A₄ 2ab] om. Bh • हृद्यान्यन्यान्य°] A₃A₄ 2cd
] om. Bh 2d हि] RA₇ 3a विदशन्तश्च] em. suggested by Törzsök 3b दिवसैरात्मनः]
R • मुखैः] A₃A₄ 3ab] om. Bh 3c हविष्यं] A₄R 3d दीयते तु] A 3cd] om.
Bh 4ab] om. Bh 4a ततस्तृप्तान्समा°] A₃A₄ 4b ब्रह्मणः समान्] AR^{pc} 4cd] om.
Bh 4d गणपै°] RA₄A₇ • °कोविधेः] R 5ab] om. Bh 5a दत्ते] A 5b पवित्रार्थं]
A₃A₇ • सुता] RA₃ 5cd] om. Bh 5c सुमालिनी] RA₇ 6ab] om. Bh 6cd] om.
Bh 6c निवृते] A₇ • हारं] R

मन्त्रमामन्त्र्य विधिवत्कुर्यादशोकाय भजनं ॥ ८८ RA*- ७ ॥

7a बृहस्पतिर्गृह्य] वृस्पतिर्गृह्य^० R^{ac}, बृहस्पतिर्गृह्य^० R^{pc} 7c मन्त्र^०] R^{pc}, मन्त्रा^० R^{ac} • विधिवत्] विधिव^० R

7a ऽतिर्गृह्य] A₃A₄, ऽतिर्गृह्यं A₇ 7b कनकाय^०] A₃A₄, कनको य^० A₇ • ऽयसं] ऽयतं A
7c ऽमन्त्र्य] ऽवर्त्य A₃A₄, ऽवर्थं A₇ 7d कुर्यादशोकाय भजनं] विद्यायोगादभाजनी A

7ab] om. Bh 7a बृहस्प^०] R^{pc} A • ऽतिर्गृह्य] A₃A₄R 7b ऽकायसं] R 7cd] om.
Bh 7c मन्त्र^०] R^{pc} A • ऽमामन्त्र्य] R • विधिवत्] A 7d कुर्याद^० R (unmetrical) •
शोकाय भजनं] R

प्राहेदं वचनं तत्र हरितं हरिणेक्षणा ।
हरिणाक्षक्षितिरुहमिमं मे पुत्रपुत्रकम् ॥ ११२ RA*- १ ॥
गोपायस्व हरे यत्नाङ्गजाश्चाञ्जाण्डजाण्डपात् ।
यदि वापि भवेदेष स्तबकैः समलंकृतः ।
अशोकपुत्रको मह्यं तदा मां द्रष्टुमर्हसि ॥ ११२ RA*- २ ॥
इति संदिश्य हरितमुद्गान्तहरिणेक्षणा ।
सापाङ्गचक्षुर्विक्षेपं कृत्वोमा पतिना सह ॥ ११२ RA*- ३ ॥

1b हरिणेक्षणा] हरितेक्षणा R **2b** °श्चाञ्जाण्डजाण्डपात्] °+ग्य+निलजाङ्गयात् R **2c** भवेदेष] भवेदेकै° R **2d** °लंकृतः] °लंकृतं R **3d** कृत्वोमा] कृत्वामा R

1b हरित°] A₃, हरित° A₄, हरिन्तं A₇ • हरिणेक्षणा] हरिणेक्षणं A **1cd** °क्षितिरुहमिमं मे पुत्र°] °स्थितिरिहमिमं पुत्र सु° A₃, स्थितिरिहमिमं पुत्र सु° A₄A₇ **1d** °पुत्रकम्] A₃A₄, °पुत्रकां A₇ **2a** गोपायस्व] गोपयस्व A **2b** °जाण्डपात्] °जाण्डपान् A₃, °जाण्डयान A₄, °जान्दयान् A₇ **2c** भवेदेष] A₃A₄, भवेदे (ष retraced) A₇ **2e** अशोकपुत्र°] A₃A₄, अशोकः पुत्र° A₇ **3a** हरित°] A₃, हरित° A₄A₇ **3ab** °तमुद्गान्त°] A₄, °तमुद्गीत° A₃, °तमुद्गान्त° A₇ **3c** °चक्षुर्वि°] A₃, °चक्षुर्वि° A₄, °चक्षुर्वि° A₇

Manuscripts available for this chapter: R f. 234^f–236^v; A₃ f. 152^v–155^f; A₄ f. 205^v–208^f; A₇ f. 220^f–224^f.

1b हरितं] A₃RBh • हरिणेक्षणा] em.Bh **1cd** °क्षितिरुहमिमं मे पुत्र°] R, स्थितमिह असुं पुत्र सु° em. Bh **1d** °पुत्रकम्] RA₃A₄ **2a** गोपायस्व] RBh **2b** गजाश्चाञ्जाण्ड°] ABh • °जाण्डपात्] em. Bh **2c** भवेदेष] A₃A₄Bh **2d** °लंकृतः] ABh **2e** अशोकपुत्र°] A₃A₄ RBh **3a** हरित°] A₃RBh **3ab** °तमुद्गा°] A₄RBh em. **3c** °चक्षुर्वि°] RA₃Bh **3d** कृत्वोमा] ABh

A.4 Édition critique BhVP128.16-45

अतः परं प्रवक्ष्यामि वृक्षस्योद्यापने विधिम् ।
 सर्वपापप्रशमनं सर्वाशुभविनाशनम् ॥ १६ ॥
 अपुत्रया पुरा पार्थ पार्वत्या मन्दराचले ।
 अशोकः शोकशमनः पुत्रत्वे परिकल्पितः ॥ १७ ॥
 जातकर्मादिकास्तस्य याः क्रियाः किल बुद्धिमन् ।
 चरकात्रिपुराणोक्तास्ताः शृणुष्व युधिष्ठिर ॥ १८ ॥
 पृथुमूलो घनदलो वल्गुच्छायांगपल्लवः ।
 शीतवातातपसहः संस्कार्यस्तरुणस्तरुः ॥ १९ ॥
 स्त्रीनाम कंतकी कुब्जकीटवृश्चिककोटरः ।
 नोद्याप्यः पादपः पार्थ शिष्टानां यो न संमतः ॥ २० ॥
 आलवाले सुविहिते शुभे बद्धचतुष्किके ।
 शोधयित्वा तम् उद्देशं सुगुप्तं कारयेत्ततः ॥ २१ ॥
 सदैवोद्यापनं पार्थ पादपानां प्रशस्यते ।
 शुभे ऽह्नि विप्रकथिते ग्रहनक्षत्रसंयुते ॥ २२ ॥
 पताकालंकृतं वृक्षं पूर्वैद्युरधिवासयेत् ।
 रक्तवस्त्रैः समाच्छाद्य रक्तसूत्रेण वेष्टयेत् ॥ २३ ॥
 पिष्टातकेनावकिरेत्सर्वौषध्या च पादपम् ।
 स्थापयेत्पूर्णकलशांश्चतुर्दिक्षु विचक्षणः ॥ २४ ॥
 पल्लवालंकृतमुखान् सितचन्दनचर्चितान् ।
 सितवासोयुगच्छन्नान्सकलान् रत्नगर्भिणः ॥ २५ ॥
 पताकालंकृताः सर्वे कार्यास्तत्सन्निधौ द्रुमाः ।

16a परं] BhVP p. 1096, परं CVC, Dāna, p. 1053 16d सर्वाशुभविनाशनम्] CVC, Dāna, p. 1053, सर्वकीर्त्तिविवर्द्धनम् BhVP p. 1096 18b किलबुद्धिमन्] BhVP p. 1096, कुलबुद्धिमान् CVC, Dāna, p. 1053 18c चरकात्रिपुराणोक्ता°] BhVP p. 1096, चकारात्रिपुराणोक्ताः CVC, Dāna, p. 1053 18d °स्ताः शृणुष्व] BhVP p. 1096, शृणुष्वैव CVC, Dāna, p. 1053 19a पृथुमूलो] em., ततो मूलो BhVP p. 1096, स तु वालो CVC, Dāna, p. 1053 19b वल्गुच्छायांग°] BhVP p. 1096, तथैवं मृदु° CVC, Dāna, p. 1053 20a कण्टकी] em., कंतकी BhVP p. 1096, CVC, Dāna, p. 1053 20b कुब्जकीटवृश्चिक°] BhVP p.1096, कुब्जः कीटकथस° CVC, Dāna, p. 1053 20c नोद्याप्यः] BhVP p. 1096, नोद्याप्यः CVC, Dāna, p. 1053 • पार्थ] BhVP p. 1096, सर्वः CVC, Dāna, p. 1053 21b शुभेद्धच] BhVP p.1096, शुभे वार्द्धच CVC, Dāna, p. 1053 21d सुगुप्तं] BhVP p.1096, सुल्लिप्तं CVC, Dāna, p. 1053 22a सदैवोद्या°] BhVP p.1096, ततश्चोद्या° CVC, Dāna, p. 1053 22d °संयुते] BhVP p.1096, °संयुगे CVC, Dāna, p. 1053 24a °तकेनावकिरे°] BhVP p.1096, °द्वैः स्नापितं स्वर्ण° CVC, Dāna, p. 1053 24c °येत्पूर्ण°] BhVP p.1096, °ये-त्पूर्व° CVC, Dāna, p. 1053 25cd °च्छन्नान्सकलान्] BhVP p.1096, °च्छन्नान् समाल्यान् CVC, Dāna, p. 1053

मूलविन्यस्तकलशा रक्तसूत्रावगुण्ठिताः ॥ २६ ॥
 रक्तपीतसिताच्छ्रद्दैश्वर्यार्चिताः सुमनोहरैः ।
 कलधौतमयान्यत्र फलानि दश पञ्च वा ॥ २७ ॥
 ताम्रपात्र्यां सबीजानि सरत्नान्यधिवासयेत् ।
 तूर्यमङ्गलघोषेण चतुर्दिक्षु क्षिपेद्वलिम् ॥ २८ ॥
 इन्द्रादिलोकपालेभ्यो भूतेभ्यो मंत्रविद्गुरुः ।
 ततः प्रभाते विमले कुण्डे कृत्वा समे खलम् ॥ २९ ॥
 ग्रहयज्ञविधानेन शांतिकर्म समारभेत् ।
 सुवर्णालंकृतान्कृत्वा ब्राह्मणान्वेदपारगान् ॥ ३० ॥
 चतुरो ऽष्टौ यथाशक्त्या वासोभिरभिपूजयेत् ।
 तिलाज्येन च होमः स्यात्तुष्टिपुष्टिकरः सदा ॥ ३१ ॥
 मातरं स्थापयित्वाग्रे पूजयेत् कुसुमाक्षतैः ।
 अपयित्वा चरुं सम्यक् पायसाद्यपरिस्रुतम् ॥ ३२ ॥
 होमयेज्जातकर्मादि गोदानं यावदेव तु ।
 पादपं स्नापयित्वा तु समंत्रैस्तीर्थवारिभिः ॥ ३३ ॥
 जातकं नामकरणमन्नप्राशनमेव च ।
 सुवर्णसूच्या कुर्वीत कर्णवेधं विधानवित् ॥ ३४ ॥
 जातरूपक्षुरेणात्र चूडाकार्या यथाक्रमम् ।
 बध्नीयान्मेखलामौञ्जी वासश्च परिधापयेत् ॥ ३५ ॥
 यजमानस्ततः स्नातः शुक्लांबरधरः शुचिः ।
 पुष्पाञ्जलिः समभ्येत्य मंत्रमेतमुदीरयेत् ॥ ३६ ॥
 ये शाखिनः शिखरिणां शिरसा विभूषा
 ये नन्दनादिषु वनेषु कृतप्रतिष्ठाः ।

26d °त्रावगुण्ठिताः] BhVP p.1096, °त्रैश्च वेष्टिताः CVC, Dāna, p. 1053 27a °च्छ्रद्दैश्वर्°]
 em.Törzsök, °च्छ्रद्दैश्वर्° BhVP p.1096, °च्छ्रदचर्° CVC, Dāna, p. 1053 27b सुमनोहरैः]
 BhVP p.1096, सुमनोरमाः CVC, Dāna, p. 1053 27d वा] BhVP p.1096, च CVC, Dāna, p.
 1053 28a ताम्रपात्र्यां] BhVP p.1096, ताम्रपत्र° CVC, Dāna, p. 1054 28d बलिम्] BhVP
 p.1096, बलीन् CVC, Dāna, p. 1054 29d कुण्डे] BhVP p.1096, कुण्डं CVC, Dāna, p. 1054
 30b शांतिकर्म°] BhVP p.1096, सर्वं कर्म CVC, Dāna, p. 1054 32a मातरं] BhVP p.1096,
 मातरः CVC, Dāna, p. 1054 32d पायसाद्य°] BhVP p.1097, पायसा च CVC, Dāna, p. 1054
 • °परिस्रुतम्] BhVP p.1097, परिस्रुतैः CVC, Dāna, p. 1054 33a होमयेज्जा°] CVC, Dāna, p.
 1054, होमादौ जा° BhVP p.1097 34d विधानवित्] BhVP p.1097, विधानतः CVC, Dāna, p.
 1054 35a °रेणात्र] BhVP p.1097, °रेणाथ CVC, Dāna, p. 1054 35b चूडाकार्या] BhVP
 p.1097, चूडाकार्यं CVC, Dāna, p. 1054 35d] after this verse, Hemādri (CVC, Dāna, p. 1054)
 adds : कृत्वा वै तस्यशेषेण कुर्याद्गोदानमण्णालं । विवाहं केचिदिच्छन्ति माधवीलतया तरोः ॥ मालत्या सह
 शल्लक्या जम्बू वा शाल्मलिं विदुः । संस्कारैः संस्कृतस्यैव पादपस्य तथार्थवत् । एषा प्रतिष्ठा नामेति मन्त्रेणाशिः
 प्रयोजयेत् ॥ 36d समभ्येत्य] BhVP p.1097, समादाय CVC, Dāna, p. 1054

ये कामदाः सुरनरोगकिन्नराणां
 ते ऽनेन तस्य दुरितार्तिहरा भवन्तु ॥ ३७ ॥
 एतैर्द्विजैर्विधिवरप्रहुतो हुताशः
 पश्यत्यसावहिमदीधितिरंबरस्थः ।
 त्वं वृक्षपुत्रपरिकल्पनया वृतो ऽसि
 कार्यं सदैव भवता मम पुत्रकार्यम् ॥ ३८ ॥
 इत्येवमुक्त्वा तं वृक्षं लालयित्वा पुनः पुनः ।
 घृतपात्रे स्ववदनं दृष्ट्वाशीः संप्रयोजयेत् ॥ ३९ ॥
 अङ्गादङ्गात् संभवसि हृदयादभिजायसे ।
 आत्मा वै पुत्रनामासि स जीव शरदः शतम् ॥ ४० ॥
 ब्राह्मणानां ततो देया दक्षिणा हृष्टमानसैः ।
 स्थापकाय शुभां धेनुं दत्त्वा कुर्यान्महोत्सवम् ॥ ४१ ॥
 दीनानाथजनानां च भोजनं चानिवारितम् ।
 इतारेषां प्रदातव्यं संतुष्टेन सुरासवम् ॥ ४२ ॥
 ज्ञातिबंधुजनैः सार्धं स्वयं भुञ्जीत कामतः ।
 प्रेष्याः कर्मकराः सर्वे पूजनीयाः स्वशक्तितः ॥ ४३ ॥
 य एवं कुरुते पार्थ वृक्षाणां सुमहोत्सवं ।
 सर्वकामानवाप्नोति इह लोके परत्र च ॥ ४४ ॥
 पुत्रैर्विना शुभगतिर्न भवेन्नराणां
 दुष्पुत्रकैरिति तथोभयलोकनाशः ।
 एतद्विचार्य सुधिया परिपाल्य वृक्षान्
 पुत्राः पुराणविधिना परिकल्पनीयाः ॥ ४५ ॥

40ab] PS5.25, l.17, p. 125 40cd] PS5.25, l.18, p. 125

37a शिरसा] BhVP p.1097, शिरसां CVC, Dāna, p. 1055 37d ते ऽनेन] CVC, Dāna, p. 1055, ते मे न BhVP p.1097 38a एतैर्द्विजैर्वि°] BhVP p.1097, एते द्विजे वि° CVC, Dāna, p. 1055 • °वरप्रहुतो] BhVP p.1097, °वदत्र हुता CVC, Dāna, p. 1055 • हुताशः] BhVP p.1097, हुताशाः CVC, Dāna, p. 1055 38b °वहिमदी°] BhVP p.1097, °वपिहिमदी° CVC, Dāna, p. 1055 (unmetrical) • °तिरंबरस्थः] BhVP p.1097, °तिरन्तरस्थः CVC, Dāna, p. 1055 38c वृतो ऽसि] BhVP p.1097, धृतो ऽसि CVC, Dāna, p. 1055 39b लालयित्वा] BhVP p.1097, स्पर्शयित्वा CVC, Dāna, p. 1055 39c घृत°] BhVP p.1097, घृत° CVC, Dāna, p. 1055 39d शीः संप्रयोजयेत्] CVC, Dāna, p. 1055, °शिषमुदीरयेत् BhVP p.1097 42c प्रदातव्यं] BhVP p.1097, तु दातव्यं CVC, Dāna, p. 1055 43c प्रेष्याः] BhVP p.1097, तथा CVC, Dāna, p. 1055 44a य एवं कुरुते] BhVP p.1097, एतत्ते कथितं CVC, Dāna, p. 1055 44b सुमहोत्सवं] CVC, Dāna, p. 1055, महद्वृत्सवम् BhVP p.1097 45a °गतिर्न] BhVP p.1097, °फलं न CVC, Dāna, p. 1055 45b °त्रकैरिति] BhVP p.1097, °त्रकैरपि CVC, Dāna, p. 1055 45d पुत्राः पुराण°] BhVP p.1097, यत्नेन वेद° CVC, Dāna, p. 1055

इति श्रीभविष्येमहापुराणे उत्तरपर्वणिकृष्णयुधिष्ठिरसंवादे वृक्षद्यापनविधिवर्ण
नामाष्टाविंशत्युत्तरशततमो ऽध्यायः ॥ १२८ ॥

Annexe B

Traductions

B.1 Traduction du chapitre SP158

Précisions sur la mise en page :

Afin de rendre visible certaines spécificités de la transmission et de la diffusion des chapitres SP158 et SP162, j'ai respecté certaines normes spatiales et typographiques. En effet, ces deux chapitres ont pour particularités d'avoir été cités dans les compilations médiévales et d'avoir connu pertes et additions lors de leur transmission.

Normes spatiales

Ainsi, selon la présence du vers dans une, deux ou trois recensions, sa traduction pourra occuper l'intégralité, les deux tiers ou la moitié de la page¹. La recension S étant la plus ancienne, elle est notée à gauche de la page, tandis que les deux recensions plus récentes, R et A, occupent la droite de la page. Pour le chapitre SP158, étant donné qu'il est totalement perdu dans la recension R, le tiers droit de la page sera toujours vide. Lorsque le vers est accessible uniquement dans la recension S, sa traduction occupera le tiers gauche, tandis que, s'il est disponible dans la recension S et A, elle sera notée sur les deux tiers gauche de la page.

Normes typographiques

La mise en gras d'un vers signale que celui-ci a été cité par Lakṣmīdhara, dans le *Kṛtyakalpataru*, *Dānakāṇḍa*²; et / ou Hemādri, dans le *Caturvarga-*

1. Pour l'histoire de la transmission des chapitres SP158 à SP162 dans la recension S, on se reportera à 2, p.55. Pour l'évolution du texte et l'histoire de sa transmission dans les recensions RA, on se reportera à 3, p.70.

2. Les éditions consultées ont été les suivantes : AIYANGAR (1941) et BRICK (2015). L'édition de BRICK a été celle utilisée pour l'édition critique.

cintāmaṇi, *Dānakhaṇḍa*³; et / ou par Madanasimha, *Madanaratnapradīpa*, dans le *Dānavivekoddyota*⁴.

Traduction :

Recension S

Recension RA⁵

Vyāsa dit :

1. Après avoir élevé Andhaka au rang de chef de troupe (*gaṇapa*)⁶, que fit Mahēśvara accompagné de Devī? Dis-le moi maintenant, chasse ma curiosité.

Sanatkumāra répondit :

2. Après avoir vaincu Andhaka puis l'avoir nommé chef des *gaṇa*, ô Vyāsa, le destructeur de la souffrance des dieux [Śiva]⁷ se divertissait en compagnie de la fille du seigneur des montagnes.

3. Alors la mère du souverain des êtres vivants (Bhūta)⁸, elle qui créa le

3. Une seule édition disponible : voir SIROMANI (1873).

4. Une seule édition disponible : voir DEŚAPĀṆḌE (1967).

5. Les vers SP158.1-61ab inclus sont perdus dans la transmission des manuscrits A, tandis que le chapitre est totalement absent de la recension R. Voir le tableau TAB.D.1, p. pagereftableau :trans158.

6. Dans le chapitre précédent, Andhaka est considéré comme le fils de Devī et de Śiva : SP_{Bh} 157.9ab *andhako 'yaṃ tava suto mamaiva nayanodbavaḥ* « Andhaka est ton fils tout autant que le mien, né de mon oeil ». En effet, par jeu Pārvatī cache les yeux de Śiva de ses mains, de cette obscurité du monde naquit Andhaka (voir SP73.69-80, vol. 4). L'intérêt de ce chapitre réside dans le fait que c'est Pārvatī qui accorde les vœux à Andhaka, et ce, avec les mêmes mots que ceux que Śiva adresse à l'*aśoka* en SP12 et à Nandin en SP22. Pārvatī appelle Andhaka *putra* en SP_{Bh} 157.28a et 32b, *putraka* en SP_{Bh} 157.34c.

7. La seule autre occurrence de l'épithète *surārtihā* se trouve en SP_{Bh}156.7 avec une variante orthographique *surārtihā*.

8. Bhūteśa peut désigner Brahmā ou Śiva (MONIER-WILLIAMS (1899), p. 762 col.3). Étant donné qu'en SP3, Brahmā est fils de Śiva et que la déesse est à plusieurs reprises nommée mère du monde, elle est désignée ici comme mère de Brahmā. Selon YOKOCHI (2013b), p.49, Pārvatī est désignée comme mère du monde ou équivalent en SP11.37c, SP55.27a, SP_{Bh}180.46a, SP59.11d, SP_{Bh}60.53c, SP_{Bh}130.18c, SP_{Bh}173.8a, SP_{Bh}130.10a, SP_{Bh}112.107b. L'emploi des épithètes *bhūteśajanānī* et *śaḍānanatanūkarī* ici met en exergue le statut de mère de la déesse, mère de deux illustres personnages : Brahmā et Skanda.

corps du dieu aux six têtes⁹, elle qui est experte pour poser des questions, posa une question au sujet des fils :

4. « Ô dieu, pourquoi les sages chantent-ils cet excellent adage « cinq fils nés de la terre valent mieux que dix nés du ventre »¹⁰?

5. Ici-bas, après avoir brisé les seize membres, un fils naît en un corps¹¹, en ce cas, comment celui qui serait né de la terre pourrait-il être meilleur que celui né du giron d'une femme? »

6. À l'incomparable Umā qui posait ainsi cette question à son époux au sujet de l'enseignement [et de] la procé-

9. Cette mention de Pārvatī comme mère de Skanda aurait pu être considérée comme une incohérence narrative, puisque la naissance de Skanda sera relatée au chapitre SP_{Bh} 163. Cela n'est pas le cas pour deux raisons. D'une part, SP163.1-16 est une analepse complétive du récit narré au chapitre SP72. Ainsi l'adoption de l'arbre *aśoka* se produit effectivement après la naissance de Skanda (sur ce point, se reporter à 8.6.2, p.428). D'autre part, ici comme en d'autres lieux du SP (SP29.199d, SP32.123-144), Pārvatī est connue et reconnue comme mère de Skanda, bien avant sa conception. Cette maternité est un des éléments assimilés de la mythologie de la déesse, comme cela était déjà le cas chez Kālidāsa (KS 5.14 proclame Pārvatī comme mère de Skanda, alors qu'elle n'est pas encore parvenue à séduire Śiva). La leçon *ṣaṇḍānanatanūkarī* du manuscrit S₂, qui n'a pas été retenue et peut être traduite par « celle qui a fait les corps et les visages de groupes d'arbres », semble davantage faire écho aux vers de Kālidāsa, dans lesquels Pārvatī prend soin de plusieurs pousses d'*aśoka*.

10. Je garde la traduction littérale afin de rendre l'opposition des mots sanskrits *bhū-mīruha* et *koṣṭharuha*. Les expressions françaises « rejeton de la terre » et « fruit des entrailles » pourraient peut-être rendre cet effet.

11. Les auteurs semblent ici jouer sur le double sens de *aṅga*, qui désigne à la fois les parties du corps et le corps lui-même (dans la *Carakasaṃhitā*, *Śārīrasthāna*, chapitre VII, ANGOT (2011), p. 629, le terme *śarīra* désigne le corps dans son intégralité, tandis que *aṅga* est employé dans le sens technique de « division, partie du corps »). Ce *pāda* est sans doute à rapprocher de l'expression *aṅgād aṅgaṃ* utilisée en SP52.118b par Kāṣṭhakūṭa pour convaincre Śiva d'utiliser son corps pour faire renaître son père :

tasyaivedaṃ mahādeva aṅgād aṅgaṃ samutthitam |
tasmād yacchasva deveśa na me kāryam anena hi ||

C'est du corps de ce (père) que (mon) corps a surgi, par conséquent, ô seigneur des dieux, saisis-toi de ce corps, je n'en ai cure.

En employant cette expression, la déesse fait sans doute référence au vers 2.3.2 du *Pāraskara Gṛhyasūtra* (voir note 94, p.125). Ce vers est, en outre, cité par Kauṇḍinya (voir SASTRI (1940), lignes 17-18 p.125).

dure d'enseignement ¹², le dieu fit cette réponse :

7. « Ce que tu demandes, ma beauté aux cuisses comparables à l'arbre *Musa Sapientum*¹³, est quelque chose de subtil. Je vais t'enseigner, ô fille du seigneur des montagnes, déesse éternelle, la raison pour laquelle un rejeton né de la terre vaut mieux qu'un fils utérin :

8. (Ceux qui se trouvent) dans la Śālmali, la Vaitaraṇī, l'Asipatravana, le Kum-bhīpāka, le Raurava et aussi dans le Mahāraurava ¹⁴,

9. ainsi que dans tous les autres enfers, eux qui sont entravés par leurs actes vils et cruels, y sont punis par des Rākṣasa, qui leur infligent de sévères châtements sur ordre de Mṛtyu,

10. ces ancêtres qui sont empêtrés là et blessés par les *Rākṣasa* à cause de leurs (actes) malheureux et terribles, seul un véritable fils ¹⁵ peut les sauver, et non

12. Le texte propose une série d'accusatifs sans conjonction de coordination *ca*. Il aurait été possible de proposer une correction du texte en remplaçant *patim* par *prati*. Cette correction n'a été retenue puisque le participle présent *prcchatīm* peut se construire avec l'accusatif de la personne interrogée et de l'objet d'interrogation (voir MONIER-WILLIAMS (1899), p.658 : « to ask or interrogate any one (acc.) about anything (acc., loc., dat.) »).

13. Bien que cette comparaison soit un *topos* de la littérature sanskrit, on remarquera que cette épithète semble évoquer la description des cuisses de Pārvatī dans le KS1.36 (Traduction de POULTER (2011), p.37) :

nāgendrahastās tvaci karkaśatvād ekāntaśaityāt kadalīviśeṣāḥ |
labdhvāpi loke pariṇāhi rūpaṃ jātās tadūrvor upamānabāhyāḥ ||

En ce monde, même s'ils ont une forme arrondie, les troncs des bananiers au froid intense, les trompes des maîtres-éléphants à la peau rugueuse, ne peuvent se comparer à ses cuisses.

14. Cette liste fait écho aux chapitres SP37 à SP49 qui décrivent les différents enfers. L'enfer de la Śālmali est décrit en SP38, celui de la Vaitaraṇī en SP42, celui de l'Asipatravana en SP41, celui du Kumbhīpāka en SP40, l'enfer Raurava en SP46 et l'enfer Mahāraurava en SP47. Six des treize enfers décrits dans le SP sont cités ici.

15. Toute l'argumentation de Śiva repose sur cette notion de *satputra*. La note 374 p 104 (Vol.2b, BAKKER et al. (2014)) cite ce vers en pointant une possible incohérence dogma-

pas un autre (fils) dont les desseins sont vils ;

11. en vérité, tous les fils d'un homme ne sont pas de véritables fils, il n'y en a qu'un seul qui puisse sauver les Pères de la calamité.

12. Ne comptent pas parmi ces fils, ceux dont la conduite est criminelle : ni le fourbe, ni le téméraire, ni l'impuisant, ni même l'homme vil.

13. Pour ceux-là, la souffrance est de rigueur, et la souffrance signifie l'enfer¹⁶. C'est parce qu'il sauve (*trāyate*) les pères, qu'un fils est appelé fils *putra*.

14. Il n'est pas d'autre lien qui unit les deux, le père au fils et le fils au père, ô déesse : le père (*pitā*) protège (*pāti*) le fils pour cette raison que ce fils (*putra*)

tique du SP. En effet, le vers SP52.4 déclare qu'un homme possédant un fils authentique *satputra* ne peut tomber en enfer, alors qu'ici le SP affirme non seulement que seul un arbre adopté peut avoir le statut de *satputra*, mais aussi que seul cet arbre est capable de sauver les Pères des enfers. Le chapitre 52 se compose de deux parties : la première, théorique, enseigne les comportements qui permettent aux hommes et aux femmes de ne pas aller aux enfers, tandis que la seconde, mythologique, raconte la naissance du sage Kāṣṭhakūṭa. Ce dernier est le fruit de Yaśā, descendante de la lignée des Atri à qui un fils de Brahmā avait promis qu'elle serait la mère d'un *satputra* (SP52.39), et de Bhūmanyu, vieux sage qui, enjoint par son épouse, pratique l'ascèse pour avoir un fils. Son ascèse s'avérant stérile, il décide alors de mettre fin à ses jours et dresse un bûcher (SP52.46 : il rassemble un tas de bois (*kāṣṭhakūṭa*)). Ému, Śiva accède à sa requête et lui promet un fils du nom de Kāṣṭhakūṭa (SP52.48). La raison pour laquelle les auteurs du vol.2b voient une incohérence dogmatique entre le chapitre 52 et le chapitre 158 repose sur le fait que ce fils, Kāṣṭhakūṭa, est un fils utérin (SP52.49 et SP52.65), tout en étant un *satputra*. En réalité, Kāṣṭhakūṭa n'acquiert le statut de *satputra* qu'au moment où il parvient à obtenir la résurrection de son père auprès de Śiva, sauvant son géniteur des affres de l'enfer. Il donne alors raison à la prophétie faite à sa mère : elle donna naissance à un *satputra*. Or pour parvenir à ce statut, Kāṣṭhakūṭa renonce à ce qui fait de lui un fils de chair et de sang, son propre corps. Dès lors, le vers SP52.4 n'entre pas en contradiction avec les propos tenus en SP158, à savoir que seul un *satputra* peut sauver les Pères des enfers et que ce *satputra* ne peut être qu'un arbre fait fils ou un fils privé de corps.

16. Le *pāda* b se retrouve à l'identique dans *Liṅgapurāṇa*, 1.89.113b. Dans ce *purāṇa*, les auteurs recourent également à l'étymologie sémantique du mot *putra*, mais le *satputra* y est seulement le fils conçu la sixième nuit après les menstruations de la femme. Sur l'origine de cette étymologie, voir note 17.

le sauve (*trāyate*) de l'effroi.¹⁷ .

15. Cependant, Pārvatī, même parmi ces fils¹⁸, à cause de la prédominance des sens, certains commettent aussi des fautes ; dès lors, ils ne sont pas de véritables fils *satputra*.

16. Les arbres, en revanche, ô déesse, privés d'organes des sens depuis la malédiction de Dakṣa¹⁹, ne commettent assurément aucune faute puisque leurs organes ont été retirés.

17. C'est pour cette raison, ô déesse, qu'il est enseigné qu'un seul rejeton né de la terre est (meilleur), non pas d'un seul, mais bien d'une centaine de fils utérins.

18. Ainsi les arbres, en tant que fils désirant sauver les pères, ôtent les découpes, les entailles, la peur et les lacé-

17. L'argument présenté ici repose sur une étymologie qui semble connue de tous, à savoir que le fils est nommé *putra* parce qu'il sauve *trāyate* les pères des enfers appelés *Puṃs*. On peut trouver cette étymologie sémantique chez *Manusmṛti*, 9.138 :

puṃnāmno narakād yasmāt trāyate pitarāṃ sutaḥ |
tasmāt putra iti proktaḥ svayam eva svayaṃbhuvā ||

C'est parce que le fils (*suta*) sauve (*trāyate*) le père des enfers portant le nom *Puṃs*, qu'il est appelé *pu-tra* par Svayaṃbhū en personne.

BROCKINGTON (1970), p.224, classe cette phrase dans le matériel proverbial cité de manière récurrente dans les épopées. La version du *Mahābhārata* (Mbh1.68.38) répète au mot près la sentence de *Manusmṛti*, tandis que le *Rāmāyaṇa* en diffère quelque peu :

puṃnāmno narakād yasmāt trāyate pitarāṃ sutaḥ |
tasmāt putra iti proktaḥ pitṛṇ yat pāti vā sutaḥ || Rām2.99.12

BROCKINGTON (1970) rapproche cette dernière du *Gopatha Brāhmaṇa* 1.1.2 :

yac ca putraḥ punnāma narakam anekasatatāraṃ tasmāt trātīti putras tat
putrasya putratvaṃ|

Le SP est donc plus proche de la version du *Rāmāyaṇa* par le lien étymologique supplémentaire qui joue sur l'inversion des syllabes des mots *pītā* « père » et *pāti* « il protège ».

18. La variante du manuscrit S₁, *svaputriṣu*, suggère un sens un peu différent : « même pour ceux qui ont des fils qui leur sont propres, ... ».

19. Le mythe de cette malédiction n'est, à ma connaissance, narrée dans aucun *purāṇa*, ni même dans la recension S du SP. Cependant, la recension RA du SP semble comporter un récit de cette malédiction dans les chapitres ajoutés après SP162.

rations²⁰ provoquées par des spectres. »²¹

Umā dit :

19. « Dans la demeure de Yama²², comment les arbres protègent-ils les pères des découpes, des entailles et de la torpeur (provoquées) par les *Rākṣasa* qui séjournent aux enfers ? »

Le dieu des dieux répondit :

20. Écoute la manière dont les arbres libèrent des découpes et des entailles les pères (lorsqu'ils séjournent) dans la demeure de Yama²³, ô femme enchantresse !

21. Ces arbres, (qui furent) privés d'organes des sens autrefois et (sont devenus) pourvus de ténèbres, firent savoir [à Pitāmaha :]²⁴ ô seigneur dieu [...] – – –₂₅

22. Puisque, Seigneur, nous sommes privés d'organes des sens à cause de la malédiction de Dakṣa, nous sommes dans un état de complète obscurité, incapables ni d'agir, ni de marcher.

23. Malheureux que nous sommes,

20. Les mots *cheda*, *bheda* et *pāṭana* sont rendus en français par un pluriel, bien qu'ils soient au singulier en sanskrit.

21. La réponse de Śiva du śloka 8 à 18 ressort du discours argumentatif qui amène les éléments par gradation au moyen de connecteurs logiques afin de convaincre.

22. Les expressions *yamāsadana-* et *yamākṣaya-* font partie du relevé des expressions stéréotypées du *Rāmāyaṇa* fait par BROCKINGTON (1970), p.220. Elles sont, dans le *Rāmāyaṇa* et le *Mahābhārata*, à l'accusatif avec un verbe de mouvement au futur et sont généralement associées aux scènes de bataille.

23. Expression stéréotypée, voir note du vers 19 (BROCKINGTON (1970), p.220).

24. Le pāda 21d comporte une lacune de 4 syllabes. La suggestion pour combler cette lacune est proposée entre [] dans la traduction et serait en sanskrit *pitāmaham*.

25. Le texte comporte une lacune ici et la lecture du manuscrit S3, seul manuscrit disponible ici, est peu sûre. Par conséquent, l'adresse au dieu n'est peut-être pas un vocatif. La traduction, imparfaite et incomplète, tente de donner du sens à ce qui est lisible dans les manuscrits.

privés des actes et recouverts d'une grande obscurité, nous voici arrivés auprès de toi, puisses-tu faire de nous des êtres pourvus de *dharma* !²⁶

24. Après avoir entendu leur requête, le dieu né au milieu de l'eau²⁷, le seigneur des arbres (*Vṛkṣapati*), répondit aux arbres par ces propos au sujet des arbres sacrificiels :

25. Bienvenue, ô êtres immobiles ! Je suis satisfait de vous qui cherchez de l'aide (auprès de moi). Me voici, mes enfants, je détruirai l'obscurité causée par la malédiction de Dakṣa.

26. Les arbres *Śāl*, les *Bilva* et les *Palāśa*, ô mes jeunes arbres²⁸, les *Kimśuka* et les *Rohitaka*, ainsi que tous les autres arbres qui ont pour origine une partie de moi,

27. avec vos écorces, feuilles, fruits et branches²⁹, sont très bien employés dans les sacrifices : après vous être manifestés sous des formes à la splendeur intense³⁰, vous résiderez dans mon pa-

26. Ce vers a été en grande partie reconstruit à partir du seul manuscrit disponible ici (pour les problèmes inhérents à sa construction, voir le chapitre C.2, p.775). La conjecture de Bhaṭṭarāi qui n'a pas été retenue proposait : « tel est l'état où nous nous trouvons. Puisses-tu faire de nous des êtres pourvus de *dharma* ! ».

27. Cela évoque la naissance de Brahmā à partir de l'œuf cosmique sur l'océan relatée en SP3.4.

28. Je choisis ici de traduire *tarukāḥ* par un vocatif masculin pluriel, plutôt que par un nominatif masculin singulier à valeur collective. Étant donné que Brahmā s'adresse aux arbres en utilisant le terme *vatsā*, « mes petits, mes enfants » au vers précédent, et qu'il est désigné en 24 comme *vṛkṣapati*. L'expression *tarukāḥ* reconstruite à partir des différentes leçons des manuscrits semble être un nouveau vocatif affectueux.

29. La leçon des manuscrits S₁ et S₂ proposait « avec vos écorces, vos feuilles et vos branches qui servent de charrue ».

30. L'obtention de cette splendeur est de deux sortes :

- pour les arbres qui ont une « part » de Brahmā, les *madanīgaprabhavā*, il est nécessaire d'être employé dans le sacrifice
- pour les autres, les *Śāl*, *Bilva*, *Palāśa*, *Kimśuka* et les *Rohitaka*, la forme resplendissante sera obtenue différemment, comme cela va être expliqué en 29-31.

radis.

28. Votre sort, à vous aussi, sera le même que celui de ces arbres sacrificiels ; employés dans le sacrifice, vous irez dans le même monde qu'eux,

29. ainsi que ceux qui, parmi vous³¹, seraient employés comme Sthāṇuḷiṅga³² par des êtres emplis de dévotion, et ceux qui auraient le corps purifié par le *dharma*³³, ceux-là atteindront une condition excellente !

30. Ceux qui, parmi vous, seraient employés dans la construction de temple sacrificiel, ceux-là, libérés de l'obscurité [imposée] par la malédiction de Dakṣa, vivront dans mon paradis !

31. Si un homme sans fils fait en sorte de [vous] avoir pour fils³⁴, il sera sauvé de la calamité et votre *dharma* sera grand !

Les arbres dirent³⁵ :

32. « Comment pouvons-nous [sau-

31. L'expression « parmi vous » permet de rendre la deuxième personne du pluriel du verbe principal, ici traduite par une troisième du pluriel.

32. Littéralement : un *liṅga* fait à partir d'un tronc d'arbre, un *liṅga* de bois.

33. Il faut sans doute comprendre que le fait de servir à l'établissement d'un Sthāṇuḷiṅga permet aux arbres d'avoir un corps purifié. Les deux propositions coordonnées auraient donc un lien de conséquence.

34. Les voies de salut pour les arbres sont donc multiples :

- être employés dans le sacrifice (27)
- avoir des formes resplendissantes (27)
- être employés comme Sthāṇuḷiṅga (29)
- avoir le corps purifié par le dharma (29)
- être employés pour la construction d'un édifice religieux (30)
- et enfin être adoptés par un homme sans descendance (31).

35. À partir d'ici, toute la numérotation du chapitre diffère de celle de Bhaṭṭarāī (voir TAB. C.3, p.780).

ver] ces pères qui se sont approchés des enfers en étant devenus leurs fils [...] ³⁶ ?

33. Ceux qui ont vendu du *soma*, ceux qui ont tué quelqu'un dont ils avaient la confiance, ceux qui ont perpétré le meurtre d'êtres vivants, ceux qui ont fait de la calomnie, ceux qui ont abusé des rois, ceux qui ont volé des offrandes,

34. tous ces êtres, empétrés par leurs propres actes terrifiants et outrageux, rôtiennent dans des enfers formidables, en poussant des cris épouvantables !

35. Hélas, assaillis par les redoutables punitions pour [leurs] actes criminels, sur ordre de Mṛtyu, ils sont sous le joug de *Rākṣasa* à la puissance effrayante,

36. étant ainsi aiguillonnés et torturés par des *Rākṣasa*, [...] ³⁷. »

Brahmā répondit :

37. « De quelle manière vous extrairez ces pères complètement immergés dans les enfers et comment vous ferez traverser ceux qui y séjournent, je vais vous l'enseigner, arbres, soyez attentifs ³⁸ !

38. Vous qui êtes exempts de péchés, pour chacun des hommes qui vous aurait adopté, vous souvenant de chacun d'eux, vous vous rendrez rapidement là où il se trouve.

39. Écoutez comment, vous qui êtes

36. Les crochets signalent une lacune d'au moins deux *pāda* nécessaire pour résoudre les problèmes de construction syntaxique entre 32 et 33. À ce sujet, voir C.2, p.779.

37. Je suppose une lacune de deux *pāda*, 36cd. Voir C.2, p.780.

38. Littéralement : « après être devenus bien disposés ».

fermement enracinés³⁹, apporterez la félicité à ces pères réduits à s'incarner dans les enfers et encourant ces peines :

40. les hommes⁴⁰ qui, après avoir accompli pour vous les rites de passage (*saṃskāra*) du *garbhādhāna* jusqu'au dernier, feraient de vous leur fils selon les règles, et aussi, avec les *mantra* [qui conviennent],

41. ainsi que ceux qui feraient de vous des fils adoptifs selon la prescription (*vidhi*), vous qui êtes déjà nés et sans famille, tous ceux-là vous les sauverez.⁴¹

42. Vous [leur] offrirez tous leurs désirs et un bonheur suprême, [vous offrirez] à tous l'épuisement du *karman* ainsi que les mondes éternels ! »

Sanatkumāra dit :

43. Alors la fille du mont voulut en savoir davantage sur cette excellente prescription (*vidhi*). Mahādeva répondit à sa question en ces termes :

39. Le terme *sthāvarās*, utilisé aussi au vers 25, désigne à la fois l'immobilité, la constance et la catégorie des êtres inanimés que sont les végétaux et dont font partie les arbres. Cette polysémie est difficile à rendre en français, cependant l'adjectif « enraciné » permet d'exprimer l'immobilité et la référence aux végétaux. L'ajout de l'adverbe « fermement » tente de rendre l'idée sous-jacente à l'argumentation proposée ici : les arbres étant immobiles et incapables d'agir, ils ne commettent aucune inconstance et restent impassibles.

40. Je rétablis un pluriel par cohérence syntaxique avec les vers 41 et 42, bien que le sanskrit emploie ici un singulier.

41. La citation du SP par Hemādri débute par des vers absents des recensions S, R et A et contient deux *pāda* très proches des *pāda* cd du vers 41. Ces vers sont reportés dans l'apparat critique du vers 41 et peuvent être traduits de la façon suivante :

C'est ainsi qu'après avoir entendu l'éloge du fils né de la terre, l'épouse de Rudra, elle qui est une femme vertueuse, demanda au seigneur des trois mondes : « Ô bienheureux, toi qui es un océan de force, parmi les observances, quelle est celle qui permet de faire d'un arbre un fils adoptif, ô toi qui as pour ornement la lune ? »

44. Ô déesse aux cuisses fuselées comme la trompe du meilleur des éléphants, toi à la démarche chaloupée semblable au déhanchement du maître des éléphants, écoute la prescription (*vidhi*) qui permet d'adopter comme fils un rejeton de la terre !

45. Après s'être décidée en ces termes « Ainsi donc, demain je prendrai [pour fils] un arbre », ô Pārvatī, une femme, avec une conduite vertueuse et observant un vœu pur, s'astreint à un jeûne.

46. Alors, lorsque le soleil aux cent milles rayons a atteint le sommet de la montagne occidentale et que la lune révèle sa face éclatante⁴², ô toi au visage de lune,

47. afin de prévenir toute infortune, ô ma tendre à l'âme suprême, elle devra inviter pour cette nuit des prêtres (*vipra*) purs qui révèlent la connaissance⁴³.

48⁴⁴. Car les *vipra* sont des écrins où reposent les paroles révélées, comme les océans regorgent de joyaux ; c'est par milliers qu'ils doivent être

42. La date exacte où doit avoir lieu l'adoption n'est pas mentionnée clairement. Ce vers laisse entendre que la cérémonie doit se tenir à la pleine lune.

43. L'expression *vedavādīnaḥ* peut se traduire de deux manières selon l'obédience de celui qui lit le texte : un brahmane orthodoxe comprendra « eux qui énoncent les Veda », un aspirant pāśupata pourrait entendre « eux qui révèlent la connaissance ». On note qu'à partir de ce vers, s'insère la justification de la présence des brahmanes. L'explication étymologique du substantif *vipra* (SP158.53) fait partie de cette entreprise d'auto-légitimation du rôle des brahmanes mise en œuvre par les auteurs dans ce chapitre. Au-delà de l'introduction d'une nouvelle sotériologie, ce chapitre consacre de longs passages au statut accordé aux brahmanes et à la nécessité de les nourrir.

44. Grâce au travail de vérification des citations du SP dans la compilation de Hemādri mené par Y. YOKOCHI, j'ai appris, fin janvier 2020, que les vers SP158.48, SP158.49, SP158.53, SP158.55 et SP158.56 étaient également cités par ce compilateur (SIROMANI (1873), p.21). Ces témoignages ont alors été ajoutés à l'édition.

honorés, ô femme au visage de lune⁴⁵!

49⁴⁶. Lorsque les prêtres (*vipra*) qui connaissent les *mantra* ne consomment pas la meilleure des offrandes, les dieux ne [peuvent] en jouir, ô souveraine des dieux!⁴⁷

50. L'obscurité ne s'abat pas [sur lui], ne [le] tourmente pas, ne [le] submerge pas [celui qui offre de la nourriture aux prêtres]⁴⁸, car le meilleur des dons est ce qui est offert à la bouche des brahmanes⁴⁹.

51. Dans le [terme] *brāhmaṇa*⁵⁰ qui signifie être puissant⁵¹, il y a l'élément *-aṇ* pour l'acte de manger : c'est parce qu'on le nourrit, qu'il est appelé *brāhmaṇa*.

52. De plus, ô déesse, parmi ceux nommés deux fois nés *dvija*, eux, le sont

45. Le composé *viprādhīpamukhā* est référencé par MONIER-WILLIAMS (1899), comme ayant le sens « femme ayant un visage de lune », *viprādhīpa* signifiant à lui seul « lune ». J'ai conservé cette traduction, d'autant que les auteurs nous y invitent en ayant précédemment appelé la déesse par le vocatif *candranibhānane*. La glose de Hemādri va également dans ce sens. Cependant, cette traduction ne rend pas compte du double sens impliqué par ce composé : en effet, dans son sens littéral, ce composé peut se comprendre de la façon suivante « celle qui a le visage tourné vers le maître des *vipra* » ou « qui est à la tête du maître des *vipra* ».

46. Vers cité uniquement par Hemādri, voir note 44, p.734.

47. Littéralement : « Là où les prêtres ne consomment pas la meilleure offrande, à cet endroit les dieux ne jouissent jamais de celle-ci ». La construction en *yatra ... tatra* avec la négation *na ... karhicit* implique un sens conditionnel et répétitif donnant au tout une valeur proverbiale.

48. Étant donné que la phrase sanskrite est ici très elliptique, je supplée l'objet afin de rendre le sens plus explicite.

49. Les auteurs glissent habilement de la notion de *vipra* à celle de *brāhmaṇa*, deux synonymes pour désigner les prêtres qui vont être, dans les *śloka* 52-55, expliqués par une étymologie sémantique dont les jalons sont ici posés. Ces deux étymologies cherchent à démontrer la supériorité des brahmanes et la nécessité de leur faire des offrandes de nourriture.

50. Je traduis la substantivation en *-tva* par le mot [terme].

51. La racine sous-entend par cette définition serait *bṛh-* – *bṛñh-*, qui signifie « devenir grand, fort, s'accroître ». On pourrait aussi comprendre le composé comme un *bahuvrīhi*, « celui dont la nature est grande ».

à juste titre puisque, nés, ils renaissent à nouveau en étant initiés par des nobles âmes⁵².

53⁵³. Le terme *viyad* est entendu dans le sens de « ciel » [et] la syllabe *pra-* indique le fait d'obtenir quelque chose ; comme ils permettent (aux hommes) d'obtenir le ciel, ô déesse⁵⁴, ils sont appelés *vi-pra*.

54. En effet, ces *vipra*, êtres entièrement constitués de l'essence de la vérité, ont été créés par Svayambhu ; s'ils ne sont pas satisfaits, nul succès, pas même pour les dieux !

55⁵⁵. Moi-même, Nārāyaṇa, Ananta, Brahmā, Śakra (Indra) et le Feu Śikhin, aucun don ne nous satisfait, si les *vipra* n'ont pas été honorés.

56⁵⁶. Par la grâce de ces *vipra*, on obtient facilement longue vie, *dharma*, pouvoir, joie, fortune, gloire et demeure céleste, l'homme sage se doit de les honorer.

57. Une fois ces *vipra* invités, la femme vêtue de blanc avec un sourire lumineux s'assoit en rendant hommage puis reste au sol avec [une gerbe] d'herbe *darbha*⁵⁷.

52. Les auteurs font appel ici à une troisième façon de nommer un brahmane, *dvija*. Cette appellation étant attribuée aux trois *varṇa* supérieurs, les auteurs mettent en exergue que seuls, ceux qui ont été initiés par de nobles âmes méritent réellement cette dénomination.

53. Vers cité uniquement par Hemādri, voir note 44, p.734.

54. Le vocatif est ici une émendation. Les manuscrits S ont la leçon *divi* (« au ciel ») qui présentait peut-être par la répétition, un jeu étymologique entre les termes *vipra-*, *viyat* et *divi*.

55. Vers cité uniquement par Hemādri, voir note 44, p.734.

56. Vers cité uniquement par Hemādri, voir note 44, p.734.

57. La leçon du manuscrit S₁ propose *sadarpā* « avec fierté ».

58. Puis une fois la nuit passée, c'est seulement au lever du soleil qu'elle emporte avec elle les mets à offrir et se rend là où se trouve l'arbre.

59. La jeune femme décore alors l'arbrisseau avec rubans, parasols et ornements en suivant l'ombre de l'arbre.

60. Une fois les deux fois nés nourris (des mets) à disposition et le jour rendu propice par les soins d'un prêtre (*ṛtvij*) ou par ses soins,

61. la [jeune femme], face à l'assemblée des brahmanes satisfaits,

Recension S

Recension A

Recension R⁵⁸

présente entièrement sa propre intention avec une profonde sincérité, en vue de l'au-delà:

62. « Ainsi, moi qui suis sans fils, ô seigneur⁵⁹, je prendrai cet arbre pour fils, si vous daignez accepter ma demande, ô êtres sans péchés! »

63. Alors, avec leur accord, ma douce, elle peut prendre ce jeune arbre comme fils en présence de ces dieux sur terre⁶⁰, ma chère,

64. voici, déesse, le rituel par lequel un arbre peut être pris comme fils; il pleut alors du miel et du *soma* pour les ancêtres qui résident dans

58. Sur la transmission du chapitre SP158, voir le tableau TAB.D.1, p. 800.

59. Le vocatif singulier *bhagavan* est assez problématique puisque, précédemment, on parle de l'assemblée des prêtres (SP 158.61a) et que ce *śloka* même se clôt sur un vocatif pluriel. Ce vocatif singulier est attesté chez Lakṣmīdhara, alors que chez Hemādri, on trouve une correction en *bhagavanto'ham*. Cette même correction a été introduite dans l'édition de Bhaṭṭarāi. Une résolution de ce problème syntaxique est proposée en note 407, p.476.

60. Les gloses de Lakṣmīdhara et Hemādri expliquent clairement que l'expression *bhū-mīdeva* désigne les brahmanes.

les enfers !

65. Ma belle, un arbre pris comme fils selon ce rituel apportera félicité, ô femme vertueuse, dans le cas contraire, il n'apportera que désolation.

66. Un seul arbre adopté comme fils est le meilleur, meilleur même qu'une centaine de vrais fils (*satputra*), ô déesse au visage de lune⁶¹ !

67. Tel est le précepte que je t'enseigne, précepte (au sens) obscur et double⁶², ô mère : un arbre-fils vaut mieux qu'un fils utérin.

68. Alors, la divine déesse s'inclina à nouveau devant Mahéśvara et tint ce langage autant par amour que par curiosité :

69. « En ton absence, ô seigneur des dieux, alors que je me promenais sur la mont Mandara, je vis une tendre et charmante pousse d'*aśoka*.

70. J'ai pensé : ce jeune arbre pourrait être mon fils sans problème, une fois Rudra de retour.

71. Ô Mahādeva, toi qui purifies les deux fois nés, du lait s'est mis à couler de mes deux seins par amour pour ce fils, lait qui est un flot de nectar et apporte le bonheur⁶³ !

72. Puissè-je faire de cet arbre mon fils adoptif, si

61. La leçon transmise par les trois compilateurs transforme ce vocatif par un autre : « ô toi dont la poitrine et les hanches sont généreuses ».

62. La leçon *śliṣṭamṛṣṭavaco* du manuscrit S₁ se traduirait par « précepte pur et à double sens ». Sur le choix de la leçon du manuscrit S₂, voir le C.2, p.782.

63. Kālidāsa (KS 5.14) décrit les soins que Pārvatī prodigua à de jeunes *aśoka* lors de son ascèse pour obtenir Śiva. Le figure *rūpaka* comparant habituellement les seins à des jarres est alors détournée donnant à imaginer la déesse arrosant les arbres de son lait. La leçon du manuscrit S₁ donne un sens différent au vers en employant le terme *kujābhyām* : « du lait s'est mis à couler pour ces deux enfants nés de la terre en raison de mon amour maternel ». Cette leçon n'a pas été retenue en raison du duel problématique : qui sont ces deux enfants nés de la terre ? Le dictionnaire de MONIER-WILLIAMS (1899) donne plusieurs sens à *kujā*, le premier étant « fils de la terre, arbre ». Le féminin est une des épithètes de Durgā (MONIER-WILLIAMS (1899), p. 286 col.3).

tu m'en accordes la permission, je suis ton obligée !

73. Étant donné que les dieux ne m'ont pas permis d'obtenir le fruit d'une descendance, que ce jeune arbre devienne, pour moi qui suis une femme sans fils, le fils adoptif dépourvu de fautes⁶⁴ qui m'apportera le bonheur ! »

74. À Bhavānī qui avait parlé en ces termes, le bienheureux Bhava, tourmenteur d'ennemis, tint ces derniers mots avec une profonde sincérité:

75. « Ô déesse dont les yeux s'épanouissent comme des lotus, comment n'y aurait-il pas, par ma grâce, de fils pour toi qui tu as accompli l'ascèse⁶⁵, ô toi dont le but suprême est la souveraineté!

76. Tu es capable de donner naissance à des fils par ta [seule] ascèse, ô femme irréprochable, je t'offrirai des fils à la splendeur suprême.

77. À moins que cet arbre *aśoka* ne reçoive ta préférence ? Ô mon amour, je t'autorise à faire de cet arbre *aśoka* ton fils, ô déesse ! »

78. Voyant que son mari acceptait, l'éternelle déesse dont les yeux sont comme des nénuphars, s'inclina au comble de la joie et dit ces mots à Maheśvara :

79⁶⁶. Ô dieu, je connais la loi qui déclare qu'il n'y a pas d'autres dieux à honorer pour les femmes, hormis

64. La leçon du manuscrit S₁, *anaghaḥ*, permet un rappel de la supériorité de l'arbre sur le fils. Celle des autres manuscrits en donnant un vocatif, *anagha*, confère à ce terme le rôle de cheville finale du vers en désignant Śiva, divinité suprême comme un être sans péché.

65. Plusieurs traductions de *tapasvinyāḥ* peuvent être acceptées ici. Si on analyse cet adjectif comme un génitif qualifiant *te*, il définit la déesse soit comme celle qui a accompli une ascèse, soit comme une femme malheureuse de ne pas avoir d'enfant. En effet, le terme *tapasvīnī* employée pour une femme peut prendre ce sens particulier (sur la double signification de *tapasvīnī*, voir HARA (1977)). Il est également possible d'analyser *tapasvinyāḥ* comme un ablatif, auquel cas le dieu exprimerait l'idée qu'il n'y a aucune raison qu'elle n'ait pas de fils, puisqu'elle a pratiqué l'ascèse dans ce but (voir SP 34.12; SP 34.62-63 et SP 55.29). Ces trois lectures restent possibles et les auteurs jouent certainement consciemment de ces possibilités d'interprétation.

66. Le copiste du manuscrit S₂ note une lacune entre SP158.78d et SP158.79a par quatre symboles. Sur la nature de ces symboles, se reporter à 2.2, p.63.

l'époux.

80. Voici ce que nous enseigne précisément la tradition : « si une femme pratique le don ou le culte sans y convier son époux, elle ne jouira pas du fruit de son acte. »

81. En revanche, une femme qui pratiquerait un acte pieux en ayant convié son époux, donnera satisfaction aux dieux et son *dharma* en sera grandi, ô seigneur !

82. Par ailleurs, une femme qui pratiquerait un acte pieux de son propre chef, en ignorant son époux, son dieu et maître⁶⁷, ira en enfer.

83. La femme vertueuse qui solliciterait l'accord de son époux, même décédé, comme il se doit, en le considérant comme s'il était vivant,

84. ayant obtenu son accord parce qu'il a été satisfait en esprit, elle obtiendra le fruit propice de tous les actes pieux, ô seigneur des dieux !

85. L'ascétisme, le jeûne, le don, l'honnêteté, la sincérité ne valent pas le seizième de l'obéissance à l'époux.

86. En effet, même si elle hésite entre les deux⁶⁸, une femme qui obéit à son époux avec sincérité, de jour comme de nuit, doit être considérée comme vertueuse.

87. Tels sont les mots prononcés par la fille du mont au seigneur de la montagne au sommet de la montagne, qui resplendissait de toutes sortes de fleurs des arbres des montagnes⁶⁹. Cette excellente et charmante déesse s'amusa ensuite avec lui, comme la lumière du soleil se joue de son astre.

67. Ce statut de l'époux pour sa femme a déjà été exprimé dans le SP (SP57.86 et SP_{Вн}112.69). Le chapitre SP72 contribue aussi à indiquer le comportement que les femmes doivent suivre pour éviter les enfers, voir 7.4.3, p.302.

68. Je suppose qu'il faut comprendre « même si elle hésite entre ces deux types de choses : l'ascétisme, le jeûne, le don, l'honnêteté, la sincérité d'une part, et l'obéissance à l'époux d'autre part ».

69. Ce vers de clôture se veut poétique d'où cette répétition du terme *giri*, puis l'allitération provoquée par la répétition de *bhā*.

88. Alors, le couple partit main dans la main, tous deux honorés par les dieux mais non par l'un par l'autre, eux deux qui sont loués par les plus éminents seigneurs.

B.2 Traduction du chapitre SP162

Précisions sur la mise en page :

Comme pour le chapitre SP158, la mise en page de ce chapitre tente de refléter l'état de la transmission du texte. Elle suit, par conséquent, la norme spatiale utilisée pour la traduction chapitre SP158. Cependant, comme le chapitre SP162 contient des pertes, des additions et des réécritures, pour rendre la présence ou l'absence du texte et distinguer l'aspect originel, additionnel ou réécrit du texte traduit, j'ai respecté des normes spatiales et typographiques.

Normes spatiales

Ainsi, la traduction d'un vers peut occuper l'intégralité, les deux tiers ou la moitié de la page. La recension S étant la plus ancienne, elle est notée à gauche de la page, tandis que les deux recensions plus récentes, R et A, occupent la droite de la page. Lorsqu'un vers est réécrit dans les recensions RA, la traduction du vers original occupe alors la moitié gauche, tandis que le vers réécrit la moitié droite.

Normes typographiques

Tout vers absent de la recension S subit un changement de police : attesté dans les deux recensions RA, il est écrit dans une police *sans serif*, tandis que, s'il est attesté uniquement dans la recension R, il est écrit dans une police *sans serif en italique*. Enfin, lorsque le texte a été cité dans le *Caturvargacintāmaṇi*, *Dānakhaṇḍa* de Hemādri⁷⁰.

Les cas suivants peuvent se présenter :

- **Texte présent dans les trois recensions cité par Hemādri** : lorsque le texte est présent dans les trois recensions et est cité par Hemādri, il occupe l'intégralité de la page, n'est précédé d'aucune précision sur la recension, et ne subit aucun changement de police, hormis une mise en gras pour signaler sa citation par Hemādri.
- **Texte présent dans les trois recensions non cité** : lorsque le texte est présent dans les trois recensions mais n'est pas cité par Hemādri, il occupe l'intégralité de la page, n'est précédé d'aucune précision sur la recension et ne subit absolument aucun changement de police.
- **Texte présent dans deux recensions sur trois, dont S** : lorsque le texte est disponible dans deux des trois recensions dont la recension la plus ancienne, il s'étend sur les deux tiers gauche de la page et est surmonté des deux noms des recensions concernées, tandis que le dernier tiers de la page note la recension manquante et reste vide.

70. Une seule édition disponible : voir SIROMANI (1873).

La traduction ne subit aucun changement de police, car le texte traduit la version la plus ancienne du texte. Les mentions des recensions suivent toujours la même typographie : la recension S est notée « Recension S » sans changement de police, la recension A avec une police sans serif « Recension A », la recension R avec une police italique sans serif « *Recension R* ».

- **Texte présent dans S, réécrit dans RA** : le texte original de la recension S occupe la moitié gauche de la page, ne subit pas de changement de police et est précédé de la mention « Recension S ». La moitié droite de la page comporte la traduction de la réécriture du texte dans une police sans serif et est surmontée de la mention Recension RA.
- Texte présent dans S, réécrit différemment dans R que dans A** : le texte original de la recension S occupe le tiers gauche de la page, ne subit aucun changement de police et est précédé de la mention « Recension S ». La réécriture de la recension A est écrite en police sans serif dans le tiers du milieu de la page, surmontée de la mention « Recension A ». Enfin, la réécriture du manuscrit R s'étend dans le tiers de droite en police *italique sans serif* et est précédée de la mention « *Recension R* ».
- **Texte présent uniquement dans RA** : les vers additionnels présents uniquement dans les recensions RA apparaissent dans la traduction dans une police sans serif. Ils occupent la moitié droite de la page, tandis que leur absence de la recension S est représentée par le vide de la moitié gauche.
- **Texte présent uniquement dans la recension R** : les vers additionnels attestés uniquement dans le manuscrit R sont traduits dans une police *sans serif en italique*. Ils occupent le tiers droit de la page, tandis que les deux tiers gauche restent vides.

Traduction :

Sanatkumāra dit :

Recension S

Recension A

Recension R

1. Lorsque les *vipra* situés dans [l'espace contenu dans les] trois enjambées de Nārāyaṇa furent invités et que Nandin, le gardien et chef suprême des *gaṇa*⁷¹, fut revenu de [son périple]⁷²,

1. Lorsque les *vipra* résidant dans les cités du triple monde furent invités et que Nandin, le gardien et chef suprême des *gaṇa*, fut revenu de [son périple],

1. Lorsque les hommes respectables résidant dans les cités du triple monde furent invités et qu'ils se furent tournés vers Nandin, le gardien et chef suprême des *gaṇa*,

Recension S

Recension A

Recension R⁷³

2. le bienheureux (Śiva), destructeur du sacrifice et tueur de Kāma⁷⁴, ce puissant qui a réduit en poussières les dents de Pūṣan⁷⁵, lui Kāla qui porte couronne et guirlande, dit alors⁷⁶ ceci :

3. « Ô mère, les brahmanes du monde entier, eux qui sont semblables à Brāhma⁷⁷, ont été invités ; procède à tes désirs, femme aux belles hanches !

71. *gaṇayūthapayūthape* est le premier exemple de la figure de style *lāṭānuprāsa*, répétition emphatique, dont ce chapitre regorge. On la retrouve intacte dans les trois recensions.

72. Dans les trois chapitres précédents (SP_{Bh} 159 - 161), Nandin parcourt et invite la totalité du monde à la célébration de l'adoption de l'*aśoka*. On trouve ces chapitres dans leur totalité dans la recension S et en partie dans la recension A. En revanche, ils sont absents de la recension R. Cela explique sans doute que le vers initial de ce chapitre soit différent dans chacune des recensions (Pour les références précises de la transmission des chapitres 158 à 162, voir Annexe 3, p. 70, et en particulier les tableaux TAB. D.2, p.800, TAB. D.3, p.801 et TAB. ??, p.801).

73. Les vers 2 à 8 sont absents de la recension R.

74. Cette destruction est narrée en SP32.

75. Cet épisode est relaté en SP13.32-38 et rappelé en SP32.46-48.

76. L'emploi de *kāle* ici signifie que le moment est maintenant opportun pour faire son discours, puisque tout le monde est assemblé. La traduction par un simple « alors » cherche à ne pas alourdir la phrase. La figure *lāṭānuprāsa* contenue dans *māli māuli bali kālaḥ kāle* n'a pas trouvé d'équivalent dans la traduction.

77. SP162.3b est une répétition emphatique *lāṭānuprāsa*. Ce *pāda* sera repris quasiment à l'identique en SP162.67b et 162_{RA88*}- 4b.

4. C'est à l'endroit où cet arbre *aśoka* sera pris pour fils, que Piṅgala, le pourvoyeur de victuailles, apprêtera les mets, ma bien-aimée,

5. ô chère Devī, toi qui es réjouie, fais-en sorte que j'aïlle⁷⁸ auprès de ce tendre *aśoka*, accompagnés de Nandin⁷⁹, demain à l'aube, toi fille du meilleure des monts.

6. En effet, ô mère du monde et fille du mont, c'est pour ton bien-être qu'en ce lieu sera assemblé l'ensemble [de ceux qui vivent dans] les airs, les eaux et les enfers⁸⁰.

7. Nandin a invité, en outre, les meilleurs des deux fois nés en parcourant chacun des trois espaces que constituent les trois pas de Nārāyaṇa⁸¹.

8. Me voici, ô femme aux belles hanches, désirable, toi qui accorde des faveurs, je lui en accorderai une, si tel est ton désir, ma douce!⁸² »

9. Alors Devī dit au maître du ciel, le seigneur Diṇḍimuṇḍa⁸³, Hara, à son bien-aimé qui lui accordait cette faveur et son astre⁸⁴ qui porte une demie lune en ornement :

78. Bhaṭṭarāī propose une correction plus consensuelle : « que nous allions ».

79. L'intention stylistique de *nandinā saha nandinī (lātānuprāsa)* n'a pu être rendue.

80. J'ai considéré *jagajjanani* comme un composé car désigner simplement la déesse comme « mère » alors qu'elle n'a pas encore adopté semble étrange dans le contexte. Pārvatī est, en outre, désignée à plusieurs reprises comme la mère du monde dans le SP (*jananī kṛtsnasya jagato'vyayā* SP72.12cd, *lokasya janāī* SPBh112.123a, *sadevatānām lokānām jananī* SPBh127.60ab et plus loin dans ce chapitre *lokānām jananī* SP162.62cd). Le composé *sākāśajālapātālam* peut s'entendre comme un *dvandva* d'ensemble au neutre.

81. Trois accusatifs décrivant l'espace parcouru par Nandin dans les trois chapitres qui précèdent. Littéralement : « sur une distance d'un pas, sur une distance d'un (autre) pas de trois enjambées, sur une distance (qui vaut) les trois pas de Nārāyaṇa ». Ici encore les *pāda* c et d forme une répétition emphatique *lātānuprāsa*.

82. Répétition emphatique de *vara*.

83. Diṇḍimuṇḍa désigne une descente de Śiva dans le Tretayuga à Kārohana, SP 167.125c ; Épithète de Nandin en SP 24.54c (voir ADRIAENSEN et al. (1998), note 149 p.105).

84. La répétition du terme *kānta*, qui forme une anadiplose entre deux *pāda*, joue sur la polysémie de ce mot qui signifie « bien-aimé, cher, agréable, plaisant », mais exprime aussi l'idée de brillance notamment pour la couleur de la lune, rendue modestement par l'expression « astre », qui peut être employé pour un objet céleste brillant et un personne resplendissant par ses qualités.

10. Ce divin et suprême Nandīśvara est notre bien suprême, il est digne de (recevoir) dix mille millions de tes faveurs, cela ne fait aucun doute.

Recension S

Recension A

Recension R⁸⁵

11. Car, en ces mondes, tu es celui qui accorde des faveurs, ainsi que le seigneur de ces mondes⁸⁶; si tu es satisfait de Śailādi (Nandin), consens à lui accorder la meilleure des grâces.

12. Sur ce, Kṛttivāśas (Śiva)⁸⁷, après avoir [affectueusement] humé la tête de Nandin, dit à ce seigneur des *Pramatha* : « Choisis le vœu que tu désires ! ».

13. Alors Nandin, au visage de singe⁸⁸, lui dont la splendeur est égale à celle du seigneur des *Sura*, lui qui est aimé de Śiva, inclina la tête et répondit :

14. Ô maître des dieux, toi qui accorde des grâces, c'est par ta majesté que je possède jeunesse éternelle, immortalité et richesses⁸⁹, (et) que

je suis honoré des personnes respectables que sont les *Deva*, les *Dānava* et les *Kinnara*⁹⁰.

15. Quelle faveur pourrai-je solliciter puisque je vois les deux pieds de l'époux d'Ambā honorés par des milliers d'excellentes personnes, adorés par

85. Les vers 11 à 13 sont absents de la recension R.

86. L'anadiplose du mot *lokānām* a été rendue par une épanadiplose.

87. Kṛttivāśas est une épithète courante de Śiva : « Celui qui porte une peau ».

88. Kapīndravādāna est une épithète de Nandin, utilisée à plusieurs reprises dans le SP. Elle est ici commune aux recensions S et A, mais seule la recension RA (SP_{RA}4.27-52 (voir BISSCHOP (2006), p. 82 et p.149-151) relate comment la déesse a changé le visage de Nandin en celui d'un singe (voir BISSCHOP dans BAKKER (2004), p. 72; la note 26 p.72 donne déjà ces références pour l'épithète *kapīndravādāna* : SP_{Bh}132.53b, SP_{Bh}159.54 et le présent vers de SP162.)

89. Ce vers fait référence à la consécration de Nandin (SP22.5) ; il s'agit d'une expression récurrente dans le SP (dix-huit occurrences : SP9.22 ; SP19.35 ; SP22.5 ; SP29.115 ; SP30.20 ; SP31.10 ; SP32.87 ; SP34.118 ; SP35.27c ; SP55.21 ; SP64.34cd ; SP69.28b ; SP69.39ab ; SP_{Bh}70.35 ; SP_{Bh}76.20b ; SP_{Bh}157.35 ; SP_{Bh}162.50 ; SP Appendix *4.57) qui a déjà été relevée par ADRIAENSEN et al. (1998), p. 31 notes 127 et 128. On pourra également se reporter à la note 7.2.3, p.248

90. Cela fait référence à la consécration de Nandin en SP25, et notamment à SP25.29.

les *Pramatha*, ô Śarva ;

16. mais si tu es satisfait en m'offrant un vœu de mon choix, ô chef, puisse ma dévotion envers toi, époux d'Ambā, Maheśvara, être éternelle !

17. Parmi d'éminents *gaṇa* même plus distingués que moi, tu m'as élevé au rang de chef des *gaṇapa*, que pourrais-tu faire d'autre, ô meilleur des dieux ?

18. Le dieu aux trois yeux (Virūpākṣa⁹¹) et au diadème orné de la lune regarda avec joie Nandin qui parlait ainsi prosterné.

19. Alors le bienheureux Hara, après avoir caressé Nandin d'une main paternelle semblable à un lotus, lui dit avec joie en le réjouissant intensément⁹²:

20. « Ô Nandin, tu es mon dévot en compagnie de (ton) épouse et de celle des *gaṇa* protecteurs⁹³ et, honoré par cette dévotion, j'ai fait de toi mon bras droit ;

21. maître des *gaṇapa*, tu m'es plus cher que toutes ces choses que sont la Vérité, la Vertu (*dharma*), l'ascèse et le don réunis⁹⁴, les vaches et même les Veda. »

162.21_{RA}*-1. « Aussi longtemps que les assistants des Veda, les océans, le ciel et ses montagnes ainsi que la lune avec ses rayons circuleront, tu me seras dévoué. »⁹⁵

22. « L'homme qui, à l'aube, prononcerait ton nom, ô gardien du monde⁹⁶, (par cet acte) en obtiendra alors le fruit qui convient pour la célébration d'un

91. *Virūpākṣa* signifie littéralement « aux yeux déformés ». Le dictionnaire de MONIER-WILLIAMS (1899), p.984, le donne comme synonyme de *trilocana*, d'où la traduction proposée ici.

92. Les figures de style, l'allitération et la répétition emphatique en anadiplose, présentes dans ce vers, restent difficiles à rendre dans la traduction : *pramṛjya prahā harṣeṇa harṣayan nandinam bhṛśam*.

93. Sur la difficulté syntaxique de ce vers : voir C.3, p.783.

94. *tapodānāt* est analysé comme un *dvandva* au neutre singulier exprimant un ensemble (d'où l'ajout dans la traduction du mot « réunis »), plutôt que comme un composé *tatpuruṣa* (« le don de l'ascèse »).

95. Sur le choix de considérer ce vers comme faisant partie du texte original du SP, se reporter à la page 78.

96. La leçon du manuscrit S₁ attribuée à Nandin la fonction de gardien du monde, *lokapa*. Ce vocatif est devenu un nominatif en S₂ et S₄, ce qui a conduit les manuscrits A à corriger ce dernier en *mānavah*, « l'homme ».

sacrifice du cheval (*aśvamedha*).

23. Celui que te déteste, serait-il le plus vertueux des hommes, je lui serai hostile⁹⁷ ;

Recension S

Recension A

Recension R⁹⁸

mais celui qui t'est cher, sera toujours aimé de moi.

24⁹⁹. L'homme qui s'endormirait en disant « Hommage à Nandīśvara ! », ne connaîtra pas la peur (causée) par les rois des démons Kuṣmāṇḍa¹⁰⁰ »

25. Tandis que ces paroles encensaient¹⁰¹ les qualités de Nandīśvara,

Recension S

Recension A

Recension R¹⁰²

une brune (*sandhyā*)¹⁰³, très intense, (née) du *brahman*, apparut en personne.

26. Et Hara, qui est le Temps (*Kāla*), lui qui connaît le Temps, lui qui

97. Les *pāda* ab sont très proches de deux *pāda* ajoutés par les manuscrits S2 et S4 après SP25.19d : *yas tvām dveṣṭi sa mām dveṣṭi yas tvām anu sa mām anuḥ* (lire *anu*). Voir ADRIAENSEN et al. (1998), note 157 p.107 : « This hemistich is also found as MBh 3.13.38cd (cf. MBh 12.330.34ab) and as VarP 211.73ab. ».

98. Les *pāda* cd sont absents de la recension R.

99. Le copiste du manuscrit S2 note une lacune entre SP162.23d et SP162.24a par quatre symboles. Se reporter à 2.2, p.63 pour plus de détails sur ces symboles.

100. Il s'agit d'une classe de démons attachés à Śiva (MONIER-WILLIAMS (1899), p.298). SP162.24 a déjà été utilisé en SP24.63 comme le remarquent ADRIAENSEN et al. (1998), note 150 p.106. En revanche, sur trois occurrences (SP24.49, SP24.63 et SP162.24) une seule – SP24.49 – désigne Nandin comme le roi des Kuṣmāṇḍa, tandis que, dans les deux autres cas, un pluriel est employé et non un singulier ; de même, la proposition de ADRIAENSEN et al. (1998) de considérer la récitation de l'hymne de louange à Nandin comme une pratique rituelle avant l'endormissement ne me semble pas justifiée. En effet, le verbe *svap-* possède, comme en français, le sens euphémique de « mourir ». Le mot *bhayam* étant fortement associé aux enfers dans le SP (notamment dans le chapitre 158), il me semble probable que cette récitation de l'hymne à Nandin puisse se faire juste avant le trépas.

101. Littéralement : « disait l'éloge des qualités de Nandīśvara ».

102. Les *pāda* cd sont absents de la recension R.

103. Le substantif féminin *sandhyā* signifiant « crépuscule » trouve un équivalent féminin dans le substantif peu usité « brune », permettant ainsi de traduire l'anthropomorphisme présent ici. Les auteurs vont construire un double sens à partir des deux sens de *sandhyā* : le nom d'un rituel qui a lieu au crépuscule et dans lequel Śiva danse et Sandhyā, la personnification du crépuscule.

détruit le Temps¹⁰⁴, voyant le temps de la brune (*sandhyā*) s'approcher¹⁰⁵, estima que le temps de la danse (cosmique) était venu.

27. Alors après s'être purifié par des ablutions, le gardien des trois mondes, le créateur des eaux, le bienheureux s'assit, tel un protecteur, auprès de la brune (*sandhyā*)¹⁰⁶, elle qui est l'ordre du monde¹⁰⁷.

28. Le dieu, les bras étirés (*prasāritakara-*), agenouillé, devint tel le soleil diffusant ses rayons (*prasāritakara-*)¹⁰⁸ dans le ciel.

29. Après avoir récité la suprême (parole) qui doit être murmurée, elle dont l'origine est l'essence de la triple science, l'habile Bhava au quadruple visage se mit à danser habilement¹⁰⁹.

30. Voyant son époux danser avec ses belles mains ouvertes, Devī, elle sa compagne dans la réalisation du dharma, entra dans la danse à la suite de son époux.

31. Voyant le couple danser, Nandin, lui qui est à la tête des *gaṇa*, avec un grand rire, se prit alors à se dandiner procurant de la joie aux deux dieux.

32. Après avoir contemplé Deva, Ambā et Nandin dansant, les *Pramatha* dont l'éclat est aussi profond que le noir des nuages entrèrent dans la danse au son des tambours (*tūrya*).

33. Alors retentirent des timbales (*bherī*) et des tambours (*jharjharā*) qui possédaient lanières (*maṇḍuka*), double caisson (*ānaka*) et clochettes (*kiṅkiṅka*), des clameurs de trompettes (*āḍambāra*) ainsi que celles de conques.

104. La leçon des manuscrits A *kālavahaḥ* donne un sens opposé : « lui qui produit le Temps ».

105. La traduction conserve la répétition emphatique du terme *kāla*, sur lequel jouent les auteurs.

106. Le *śleṣa* ou double-entendre est difficile à rendre ici : *anvās-* signifiant à la fois s'asseoir auprès de quelqu'un et s'engager dans un rituel, notamment celui nommé *sandhyā* (MONIER-WILLIAMS (1899), p.1145). Ici *sandhyā*, bien que personnifiée, est aussi comprise comme le rituel qui porte ce nom. Dès lors, il faut aussi comprendre dans ce vers : « le gardien des trois mondes, le créateur des eaux, le bienheureux s'engagea dans le rituel (*sandhyā*), lui qui est l'ordre du monde ».

107. La traduction du substantif *saṁsthā* ne rend pas la polysémie du terme sanskrit qui signifie à la fois la manifestation, l'apparence, l'ordre, l'agencement, mais aussi la destruction, la fin.

108. Ici encore les auteurs jouent de la polysémie du composé *prasāritakara-* dans lequel *kara* signifie une fois « bras », une fois « rayon ». Les *pāda* ab sont omis par S1.

109. Une fois encore, les auteurs usent de la répétition emphatique avec *caturaś caturaṃ caturānaḥ*, rendue par une allitération en b- et v-.

Recension S

Recension A

Recension R¹¹⁰

34. Ambikā répéta encore et encore la danse avec adresse,

Nandin éclata de rire, les nombreux *Pramatha* crièrent.

Recension S

Recension R

Recension A¹¹¹

35¹¹². Le visage de la brune, étourdi des sons de ces excellents tambours, troublé des grondements de la foudre et des jappements des chacals¹¹³, s'empourpra semblable à celui d'une *vaḍavā*¹¹⁴.

36¹¹⁵. Certains compagnons (de Śiva) dansaient, d'autres riaient et d'autres encore fredonnaient tandis que d'autres parmi l'assistance chantaient très harmonieusement, tels des Gandharva.

37¹¹⁶. Puis, lorsque la lune qui porte l'empreinte de l'antilope, intensément resplendissante¹¹⁷, avec son disque plein, elle qui n'éclipse pas la toile céleste, se fut levée, le dieu dont l'ornement est un croissant de lune,

Recension S

Recension A

Recension R¹¹⁸

38. ayant réalisé entièrement son observance, accompagné d'Ambā, de Nandīśa et de ses com-

110. Les *pāda* 34ab sont absents de la recension R.

111. Les vers 35 à 37 sont absents de la recension A.

112. Vers absent des manuscrits A qui reprennent directement au vers 38.

113. *rava* est distribué dans le composé *śivāśanīravākulam* et traduit de deux manières différentes « grondements » et « jappements ».

114. Le terme *vaḍavā* peut désigner une jument, sens peu probable ici, mais aussi la nymphe mère des Aśvin, une constellation en forme de tête de cheval, des catégories de femmes, esclaves ou prostituées. Ce terme est aussi attaché au feu sous-marin.

115. Vers absent des manuscrits A qui reprennent directement au vers 38.

116. Vers absent des manuscrits A qui reprennent directement au vers 38.

117. Les auteurs jouent sur la brillance de la lune et les tâches qu'elles portent dans une sorte d'oxymore avec *atinīrmale* « extrêmement sans tâches » en fin de *pāda* et *mṛgāñke* « celle dont la marque est l'antilope » au début du *pāda* suivant.

118. Les *pāda* 38ab sont absents de la recension R.

pagnons,

quitta cette fête (*utsava*), puis dit à Pārvatī :

39. « Après avoir jeûné durant cette nuit, ô Śarvarī¹¹⁹ à la puissance infinie, demain, tu prendras alors pour fils ce jeune arbre *aśoka*. »

40. Dhāreyī¹²⁰, s’avançant avec de l’herbe *darbha*¹²¹, Dhārayā¹²², Dhāraṇīdharā¹²³, dormit une nuit conformément aux paroles du dieu, accomplissant son observance.¹²⁴

41. Alors¹²⁵, une fois le soleil aux cent mille rayons levé, le créateur du soleil dit à Umā: « Allons là où se trouve cet *aśoka*, ton fils ! »

42. Alors la bienheureuse, qui apporte l’abondance et donne la prospérité, adorée par le dieu de la fortune¹²⁶, répondit à Bhava « Allons-y ! », tandis que ses bijoux tintinnabulaient.

43. Le bienheureux Hara, lui qui a pour demeure un arbre¹²⁷, accompagné d’Ambikā et de Nandin, se rendit à pied au pied de ce jeune arbre *aśoka*¹²⁸.

119. Ce substantif signifiant « nuit », employé comme épithète de la déesse, surprend. Elle est plus souvent appelée « Śarvāṇī ». Cela étant, la mention dans le dictionnaire de MONIER-WILLIAMS (1899), p. 1058, col. 3, d’un composé *śarvarīpati* désignant Śiva employé dans la *Śivagītā* implique que Śarvarī peut désigner Pārvatī.

120. Substantif patronymique « fille de la montagne » formé d’une élévation au degré *vr̥ddhi* du substantif *dhara* et du suffixe *-eya* ici avec une désinence du féminin en *ī* et non en *ā*.

121. Sur cette émendation, voir le commentaire SP162.40a, p.786.

122. Littéralement « la porteuse ».

123. Le composé *dharaṇīdhara* signifie « montagne » (voir APTE (2006), p. 854 qui cite comme exemple Mbh 3.172.9). Le composé *dharaṇīdharasutā* formé sur le précédent est une épithète de Pārvatī, littéralement « la fille de la montagne ». Ici l’édition suit la leçon de S2 *dhāraṇīdharā*. J’analyse ce composé comme une formation patronymique du composé *dharaṇīdhara* élevé au degré *vr̥ddhi* avec la désinence finale *-ā* du féminin (voir RENOUE (1975), paragraphe 189).

124. Les *pāda* a et b sont construits en chiasme, les deux patronymes synonymes en début et fin de *pāda*. Ils présentent, en outre, une répétition emphatique.

125. Après *tataḥ*, le copiste du manuscrit S2 note une lacune par quatre symboles. Se reporter à 2.2, p.63 pour plus de détails sur ces symboles.

126. Répétition emphatique *dhanyā dhanadā dhanadārcitā*. Le dieu de la fortune désigne Kubera. Son adoration pour la déesse, qui lui a valu d’être aussi appelé Ekākṣipiṅgala, est narrée en SP29.125-177 (voir BAKKER and ISAACSON (2004), p.235-237).

127. Il s’agit ici de la leçon du manuscrit S2 qui propose un composé qualifiant Śiva. Ce qualificatif semble anticiper l’identification de Śiva et de l’arbre *aśoka* par la grâce offerte à ce dernier en SP162.49-51.

128. Littéralement : « atteint le jeune arbre *aśoka* à pied ». La traduction choisie tente de rendre la répétition emphatique de *pādapa*.

44. À cet endroit¹²⁹, il vit l'intendant Piṅgala qui a la couleur rouge (*piṅgala*) du feu, le dispensateur de nourriture, préparant la nourriture en compagnie des *Pramatha*.

45. Puis, le seigneur des mets et offrandes (*bhakṣyabhojya*), des breuvages et douceurs (*coṣyalehya*)¹³⁰, lui l'expert en amoncellement, vit les monceaux (de nourriture) semblables à des montagnes.¹³¹

Recension S

Recension A

Recension R¹³²

46. Ensuite à la vue des mets préparés par le *yakṣa*, le porteur de l'arc Pināka

(Śiva) avec Ambikā et Nandin ressentit une joie sans égale.

47. Alors le dieu Pitāmaha (Brahmā) éprouva de la joie et se rendit avec les dieux Sura et les serpents là où l'époux d'Ambikā se tenait avec elle¹³³.

48. Après avoir été salué par les dieux, Mahādeva les salua en retour, puis, une fois qu'ils eurent entouré l'*aśoka*, il prononça ces mots en présence des Sura :

49. « À partir de ce jour, cet arbre sera en tout lieu associé au bonheur, il sera libéré de l'obscurité causée par la malédiction de Dakṣa, ô dieux,

50. immortel, exempt de vieillesse, dépourvu de toute peine¹³⁴, il sera couvert de fleurs de toutes sortes tels des ornements et possèdera des senteurs et des saveurs de toutes sortes,

51. il sera celui qui accorde tous les désirs, un arbre à souhait¹³⁵, cela

129. Le copiste du manuscrit S2 note une lacune par huit symboles. Se reporter à 2.2, p.63 pour plus de détails sur ces symboles.

130. *bhakṣyabhojya* et *coṣyalehya* sont des termes techniques du rituel, ils désignent des types de nourriture et autres préparations donnés en offrande. C'est pour cela que les termes sont donnés entre parenthèses.

131. La structure du *pāda* d *rāśīn rāśividāṃ varaḥ* est la même qu'en SP158.3d.

132. Les *pāda* 46ab sont absents de la recension R.

133. Le jeu de répétitions du *pāda* d *sāmbho 'mbikāpatiḥ* ne peut être rendu : littéralement « l'époux d'Ambikā avec Ambā », Ambā et Ambikā désignant Pārvatī.

134. Les śloka 49 à 51 sont à mettre en parallèle avec SP12.22-24. Il s'agit de l'expression récurrente citée plus haut au sujet de Nandin (voir le vers SP162.14, p. 746).

135. *puṣpaphala* est le dernier terme du composé *Bahuvrīhi* qualifiant l'*aśoka*. Au neutre, il désigne l'ensemble des fruits et des fleurs, tandis qu'au masculin, il peut désigner une essence d'arbre. Littéralement : « dont les fleurs et les fruits comblent les désirs ».

ne fait aucun doute, il sera celui qui est le plus intensément cher à Devī! »

Sanatkumāra dit :

52. Alors le seigneur de la montagne, lui qui détruit la peine des dévots, tueur de Kāma¹³⁶, dit à la fille du seigneur des montagnes : « Vois ces montagnes de nourriture! »

53. Après avoir considéré ces monticules de mets et nourriture (*bhakṣyabhōjya*) s'élevant telles des montagnes, la souveraine des dieux, Guhāraṇī¹³⁷, fut extrêmement satisfaite de Piṅgala.

54. La fille du mont gratifia Piṅgala, le meilleur des *yakṣa*, lui qui portait une belle guirlande, d'une faveur, puis Maheśvara dit à celle-ci :

55. « Ô Devī, tout cela, mets et nourriture (*bhakṣyabhōjya*) délicieux, a été préparé pour toi. Ce que tu souhaites doit être accompli ; procède donc, qu'attends-tu? »

56. Alors une fois qu'elle eût sollicité la permission de Śaṃkara, le perspicace¹³⁸, seigneur de l'univers (Bhuvaneśvara), la déesse céleste, au comble de la joie,

57¹³⁹. Devī, le fléau des fils de Diti¹⁴⁰, resplendissante, décora avec amour l'*aśoka* d'ornements de toutes sortes :¹⁴¹

58. la fille de la montagne éleva à la cime (de l'arbre) une large ombrelle qui resplendissait de guirlandes de perles avec des plumes de paon ;

59. puis, avec du santal parfumé et aussi de différentes couleurs, elle marqua (l'arbre) d'une mince couche de cet onguent

136. Effet de rimes entre le *pāda* b et c.

137. « la mère de Guha (Skanda) ». Cette épithète est utilisée à deux reprises dans le chapitre 162 (śloka 53 et 62) et une fois en SP_{Bh}157.20.

138. Traduit *manojava*.

139. Les vers SP162.57-64ab et SP162.67-68 sont cités par Hemādri, voir l'édition du chapitre. La mise en gras signale cette citation.

140. Littéralement : « elle qui donne la peine aux Daitya ». Deux possibilités d'interprétation de cette épithète. Soit le texte anticipe le rôle de Pārvatī dans la destruction du démon Tāraka puisqu'elle sera considérée comme la mère de Skanda. Soit les auteurs font référence au cycle de Vindhyaśinī (SP34.1-61 et SP58-68), qui relate comment Pārvatī obtint une carnation de peau claire et fit naître, de sa mue noire, la déesse terrible Kauśikī, cause de la ruine des démons Sumbha et Nisumbha.

141. Les *pāda* a et b jouent sur l'alternance *śoka* et *aśoka*.

(contenu dans) sa main, et ce, jusqu'à ses racines ;

60. et elle décora aussi son cher arbrisseau *aśoka* avec des oriflammes¹⁴² illuminés de gemmes et brodés d'or¹⁴³ ;

61. dans ses rameaux et ses grandes branches, Pārvatī noua des guirlandes de perles par lesquelles il resplendissait, telle la lune (*Candramā*) avec ses constellations.

62. Puis Guhāraṇī¹⁴⁴, la mère des mondes, elle qui désirait ardemment un fils, revêtit l'*aśoka* de paires de vêtements blancs.

63. Elle, la bienfaitrice des dieux¹⁴⁵, offrit de la fumée d'encens (*dhūpa*) comprenant de la résine de *Pinus Longifolia* (*śrīveṣṭaka*), du bois d'*Elaeocarpus Ganitrus* (*nameru*), du *guggula* et aussi du beurre fondu (*ghṛta*).

64. Alors, au son des conques et au clairon des tambours divins, l'épouse du puissant, poursuivant son ascèse, fit une offrande (*balī*)¹⁴⁶.

65. C'est ainsi que, tandis qu'elle honorait l'arbre, du lait à la splendeur semblable à l'*amṛta* déposée dans la coupe de la lune¹⁴⁷, jaillit de ses deux seins, en raison d'un élan d'amour maternel né de cette rencontre¹⁴⁸.

66. L'arbre honoré par Umā, l'*aśoka*, ce flambeau de la forêt, se mit alors à rougoyer intensément, tel le printemps incarné¹⁴⁹.

142. Le terme employé est *paṭṭa*, qui désigne seulement des bandes de tissus. La traduction par « oriflamme » repose sur le composé qui qualifie *paṭṭa*.

143. Littéralement « ce qui provient de la rivière Jambū »

144. Épithète à double sens : « la mère de Guha (Skanda) » ou « celle dont la peine est cachée » (cf. SP_{Bh}162.53 et SP_{Bh}157.20).

145. Cette épithète *devavarapradā* est l'opposée positive de celle employée en SP162.57 *daityaśokapradā*.

146. Les *pāda* c et d présentent des allitérations.

147. Cette comparaison du lait à l'*amṛta* se trouve aussi dans un *mantra* à réciter lors de la mise au sein du nouveau-né dans la *Suśruta Saṃhītā*, Śārīrasthāna, X.27 :

*payo 'mṛtarasaṃ pītvā kumāras te śubhānane |
dīrgham āyur avāpnotu devāḥ prāśyāmṛtaṃ yathā || 27*

« Après avoir bu de ton lait à la saveur d'ambroisie, puisse cet enfant obtenir une longue vie, tels les dieux après avoir consommé l'*amṛta*. »

Il est possible de lire le composé *candrahārāmṛtaprabham* comme un *dvandva*, « qui a la splendeur de la lune, de la perle et de l'*amṛta* », comme me l'a justement suggéré M. Pierre-Sylvain FILLIOZAT lors de la relecture de l'article « Adopter un arbre : un rite unique décrit dans les chapitres 158 à 162 du *Skandapurāṇa* », WATTELIER-BRICOUT (2018).

148. Le composé *putrasnehābhisamgamāt* décrit la conjonction simultanée de deux événements : la rencontre avec le futur fils et l'élan d'amour maternel qui naît de cette rencontre.

149. Les auteurs usent ici du motif connu de l'*aśokadohada*. La littérature sanskrite en

67. Alors Nandin, aux brahmanes réunis semblables à Brahmā¹⁵⁰ annonça le jour favorable (*puṇyāha*), et ce, après leur avoir donné ce qu'ils souhaitaient.

68. Puis, une fois que la proclamation du jour favorable (*puṇyāha*) fut achevée ainsi que celle de la bénédiction, autorisée par son époux, Devī s'adressa aux ṛṣi :

69. « Ô seigneur, je suis une femme sans fils. Aujourd'hui, je prendrai ce tendre *aśoka* comme fils, si vous daignez me l'autoriser. »¹⁵¹

70. À ces mots de la déesse Pārvatī qui désirait ardemment un fils, l'ensemble des deux fois nés répondit d'une seule voix : « Qu'il soit pris [pour fils] comme tu le désires ! »

71. A ce moment-là, tout l'espace contenu dans les trois pas de Nārāyaṇa s'emplit du clairon de la conque céleste, accompagné du fracas des tambours.

Recension S

Recension RA

72. Quand les *vipra* commencèrent à réciter les paroles sacrées¹⁵², à réciter les hymnes de louanges (*sāman*),

les *Apsaras* se mirent à danser¹⁵³ et tous les *Pramatha* crièrent en choeur avec les *Gandharva* et les *Mahoraga*.

émaillé ses histoires d'amour (on le trouve fréquemment utilisé par Kālidāsa : *Mālavikāgnimitra* Acte III, 48, *Meghadūta* 2.75, *Kumārasaṃbhava* III,36, *Raghuvamśa* 19,12), tandis que l'architecture religieuse témoignent des relations étroites entre arbre et femme par les sculptures appelées *Śālabhañjikā*. La floraison de l'*aśoka* est liée à la fête du printemps dans la pièce *Ratnāvalī* attribuée au roi Harṣa (voir ANDERSON (1993), p.81).

150. Les auteurs utilisent ici un chiasme *samānītān brāhmaṇān brahmaṇaḥ samān*, doublé de répétitions emphatiques. Il est aussi possible de comprendre « semblables au *brahman* ». Ce *pāda* est le même qu'en 162.3b et 162_{RA}88*- 4.

151. Cette déclaration fait écho à celle de SP158.62 avec le même problème du vocatif singulier. Une résolution du problème syntaxique est proposée en note 407, p.476.

152. Au vu de l'obédience du texte, j'ai choisi de traduire le terme *veda* par l'expression neutre « parole sacrée, science, connaissance révélée », plutôt que par une référence directe au corpus védique. Ce double sens permet de conserver le caractère ésotérique de la cérémonie.

153. Le texte sanskrit use ici d'un imparfait sans augment du causatif du verbe *uccar*, *uccārayan*, puis d'un présent de l'indicatif *nṛtyanti* stipulant ainsi que les *apsaras* ne dansent qu'une fois les chants entamés.

73. Réjouies, les six saisons ornèrent l'*aśoka* de brassées de fleurs propres à chacune d'entre elles, ainsi que ce cercle divin.

Recension S

74. Heureux, les dieux contem-
plaient cette assemblée composée
des troupes de *Gandharva* chantants
et d'*Apsaras* dansantes fêter l'arbre
aśoka (*aśokatarukotsava*)

75. Nārada, prodige parmi les joueurs de *vīṇā*, faisant vibrer le chant de son instrument <*vīṇā*> dont la caisse était une carapace de tortue, dansait avec joie comme le feu danse sous l'effet du vent ;

76. la fortunée adorée par le dieu de la fortune¹⁵⁴, que les dieux et les ascètes honoraient¹⁵⁵, resplendit alors d'une splendeur semblable à celle de Ravi¹⁵⁶.

77. Une fois le rite accompli et l'arbre adopté comme fils, la fille du seigneur des monts étincelait, telle une cascade¹⁵⁷.

Recension RA

74. Heureux, les dieux, précédés
de Śakra et Brahmā, contem-
plaient cette assemblée composée
des troupes de *Gandharva* chantants
et d'*Apsaras* dansantes.

162.77_{RA}*-1¹⁵⁸. Sur l'ordre du seigneur Nandin, les *Pramatha* par milliers, bienveillants envers les *vīpra*¹⁵⁹, leur cédèrent promptement leurs propres sièges¹⁶⁰.

162.77_{RA}*-2. L'éparpillement de ces sièges étincelants faits d'or, d'argent, de cristal par les *Pramatha* retentit telle

154. L'épithète *dhanadārcitā* a déjà été employée en SP162.42b.

155. Répétition emphatique de *dhana* dans les *pāda* a et b.

156. Autre nom du soleil. La déesse resplendit tel un soleil entouré de ses rayons que sont les dieux et les ascètes.

157. La leçon de S₁ conservée dans l'édition présente un *sandhi* irrégulier. Littéralement : « tel un précipice arrosé d'eau ».

158. Les numéros de *śloka* suivis de RA notent un ajout des manuscrits R et A. Lorsque les vers additionnels sont présents dans l'édition de Bhaṭṭarāi, je précise en note leur numérotation. SP162.77_{RA}-1 correspond à SP_{Bh}162.78.

159. Le terme *vatsala* désigne l'affection ou l'amour qu'un parent ressent envers son enfant, un animal envers son petit. Par extension, il désigne la tendresse ressentie envers un être que l'on désire protéger. Voir HARA (2007), p. 81-106. Cette répétition emphatique se retrouve en SP162.88_{RA}*-6.

160. Répétition emphatique de *vīpra* dans le *pāda* d.

la foudre des grandes pluies des sommets du mont Meru.

162.77_{RA}*-3. Un grondement se fit entendre tandis que les *Pramatha* déplaçaient les sièges, grondement semblable au tonnerre de nuages vibrant du désir de se libérer de leurs ondées.

162.77_{RA}*-4. Les *Pramatha* tenant leurs sièges sur l'épaule, à la main ou par leur centaine de têtes resplendissaient telles des montagnes rayonnantes du feu (du soleil) ;

162.77_{RA}*-5. Parmi ces *Pramatha* aux larges sièges, excellentement gracieux, certains amenaient les sièges rapidement, tandis que d'autres les tenaient ¹⁶¹

162.77_{RA}*-6. Cette rangée de sièges côte à côte avait été façonnée par Viśvakarman ; chacune des rangées (mesuraient) une centaine de lieues espacées d'un yojana.

162.77_{RA}*-7. Au milieu de la rangée des *vipra*, sur l'adret ¹⁶² du Mandara, des lumières apparurent, semblables à des pierres précieuses qui tomberaient en pluie.

162.77_{RA}*-8. Apparaissant comme (sur) un chemin purifié, ces rangées par milliers, ornées de sièges, brillaient sur toute l'étendue ¹⁶³ de la montagne Mandara.

162.77_R-8ef bis. les rangées brillaient comme, par*

161. Le manuscrit R propose « tombaient ». Le texte répète le mot siège, usant de la répétition emphatique *āsāni mahāsanāḥ*.

162. Littéralement : le versant clair.

163. La variante de R *mandare vikṛte girau* propose « sur la montagne Mandara transformée ».

un temps clair, les étoiles¹⁶⁴.

162.77_R*-8g_j bis. Les premiers des deux fois nés, chacun leur tour, s'assirent sur les premiers sièges des rangées à proximité de Nandīśvara.

162.77_R*-8k_p bis. Ayant vu ces meilleurs des deux fois nés convenablement assis, les pieds et les mains purifiés, les Pramatha les enduissent avec du gośīrṣa¹⁶⁵ doré et avec des santals vert et noir¹⁶⁶ et des étoffes brillantes¹⁶⁷.

162.77_{RA}*-9. puis ces deux fois nés oints, honorés avec de la glaise¹⁶⁸ par les Yakṣa, qu'on les salue l'un après l'autre avec des couronnes et avec des guirlandes.

162.77_{RA}*-10. Alors les deux fois nés avec tous leurs sièges et tous leurs bracelets¹⁶⁹ resplendissaient tels les dieux (qui resplendent) grâce aux Mandāra avec ses fleurs¹⁷⁰ et aussi grâce aux Pārījāta¹⁷¹.

164. Littéralement : brillèrent comme des rangées d'étoiles après avoir atteint un temps clair, (elles brillèrent de la lumière) des étoiles)

165. Il s'agit d'une espèce de bois de santal extrêmement odorant et de couleur laiton (MONIER-WILLIAMS (1899), p. 369 col.1), d'où le premier terme du composé *kanaka-*.

166. *candanaiḥ* est une émendation.

167. Littéralement : « des étoffes de lune ».

168. Le terme *jambāla* peut également désigner une espèce de plante.

169. Je considère *samūla-* en début de composé dans son sens figuré signifiant entièrement, tout entier (voir MONIER-WILLIAMS (1899), p.1170).

170. *saṃtāna* peut désigner un des arbres du paradis *kalpavṛkṣa*, mais aussi les fleurs de ce même arbre, signification retenue puisqu'il est ici précédé du suffixe *sa-*.

171. Les deux espèces d'arbres citées ici appartiennent au quintette d'arbres du paradis d'Indra, le *pañcavṛkṣa*, qui sont censés être couverts de gemmes et de pierres précieuses. Le *Mandāra* correspond à l'espèce *Erythrina Indica*, tandis que le *Pārījāta* renvoie à l'espèce *Nyctanthes arbortristis* (ou le *Pāribhadra* à l'espèce *Erythrina Fulgens Indica* dans la

162.77_{RA}*-11. Alors les dieux répandirent de tous côtés sur les dieux de la terre¹⁷² des poudres parfumées, très odorantes, très lisses et dorées¹⁷³.

162.77_{RA}*-12. Marqués de l'onguent de santal suprême, poudrés du curcuma divin, les brahmanes comme un seul homme resplendirent comme des feux qui n'en font plus qu'un¹⁷⁴.

162.77_{RA}*-13. Après avoir fait circuler la fumée divine et †après avoir été oints †de toutes parts, alors, à cet instant, les serviteurs de Śaṃkara donnèrent un siège purifié à la main et ressemblant à du cristal grâce à des poudres de lotus

162_{RA}.77*-14. Les vaillants *Pramatha* aux toges nouées tels des éléphants harnachés se mirent à entourer les meilleurs des brahmanes.¹⁷⁵

162.77_{RA}*-15. Au moment approprié, les dieux donnèrent aux deux fois nés les plateaux d'or, d'argent et de cristaux de roche brillants, comme il convient.¹⁷⁶

162.77_{RA}*-16. Après avoir fait un cercle pour la prospérité, une fois l'eau donnée, †*dhānurebhyam* †, ils donnèrent, simultanément et de toutes parts, mets

recension A).

172. Le composé *bhūmidēva* désigne les brahmanes : cette signification est celle de la glose des compilateurs Lakṣmīdhara et Hemādri pour le vers SP158.63c (présent dans les manuscrits S et A) où cette expression a déjà été employée.

173. *sapīṅjara* : littéralement « avec du pollen de fleurs ». La traduction propose un passage à l'actif d'une tournure passive du sanskrit.

174. Allittération des fins de *pāda* a et b qui présentent en outre une anaphore. Construction en chiasme des *pāda* c et d.

175. SP162.77_{RA}-13 correspond à SP_{Bh}162.92cdef.

176. SP162.77_{RA}-14 correspond à SP_{Bh}162.93.

et breuvages appropriés

162.77_{RA}*-17ab. ou †rtye†¹⁷⁷ des flots d'offrandes (*havis*), autant de rivières d'autels sacrificiels¹⁷⁸,

162.77_R*-17bis cd. des gâteaux ronds (*modaka*), †des — de jujube (*bādarāṣāḥ*) †, des colliers [liés pour être lancés (*sāyaka*)] ?¹⁷⁹,

162.77_R*-17bis ef. les légumes et feuilles de l'*aśoka* (*aśokapatraka-ośaṇyāḥ*), ainsi que la plante *Kāmodī* seront préparés,

162.77_R*-17bis gh. le large gâteau rond (*śaṣkulī*), le beurre fondu et l'oeuf, ainsi que des marcassites semblables à des fleurs assurément.

162.77_R*-17bis ij. Là où (se trouvaient) ensemble les bouillies, tous les aliments un à un consacrés

162.77_R*-17bis kl. furent donnés aux hommes par la suite de Śiva, les divinités et les sages,

162.77_{RA}*-17mn. et cela en les plaçant devant les yeux, puis le cœur, la

177. Aucune leçon des manuscrits ne permet de donner du sens à cette partie du texte.

178. Les auteurs jouent ici aussi de la répétition de *haviḥpūra-* et *vedikāpūraka-*. Les termes « flot » et « rivière », traduisant l'abondance signifiée par *pūra* et *pūraka*, cherchent à rendre ce jeu sonore par un jeu sémantique.

179. Traduction reposant sur l'émendation suivante non retenue dans l'édition : *gostanās+sitasāyakāḥ*

bouche et indiqué par la main d'usage.¹⁸⁰

162.77_{RA}*-18. Les *Pramatha* en chef connaissaient précisément et donnaient (ce qui convient) aux brahmanes ; certains versaient un breuvage qui fait croître les qualités de leurs cruches d'or,

162.77_{RA}*-19. - bien que visibles, ceux-ci déambulaient en disant « à boire »- , tandis que d'autres, avec des chassemouches à l'odeur réellement exquise, dont les fils semblaient des filaments de lune, ces *Pramatha* réjouis, eux qui sont proches de Śūlin (Śiva) éventaient les brahmanes.

78ab. Les nombreuses troupes d'Apsaras, toutes ornées et décorées,

Recension S

Recension RA

78cd. dansèrent dérobant les esprits des dieux de toute part¹⁸¹.

162.78_{RA}*-1. les divines femmes des dieux, ainsi que ceux résidant dans les trois mondes servirent en ce lieu les brahmanes un à un, comme ils l'eurent fait pour Vāsava (Indra),

79. Viśvāvasu, Nārada, Tumburu, Parvata aussi, Kustumburu, Śālīśiras, Parjanya, Gaṇḍamaṇḍaka, Citrāṅgada, Citrasena, Citra ainsi que Citraratha,

80. ces *Gandharva* divins, bien aimés de Hara, aux tambours rouges chantèrent, parmi les mélodies divines, le chant qui enflamme la passion (*Manmathadīpana*).

Recension SR

Recension A

180. Les composés *netrastham*, *hṛdayastham*, *mukhastham* et *hastasūcitam* ont été considérés comme des neutres à valeur adverbiale.

181. La version des manuscrits RA n'inclut pas ces deux *pāda*.

81. L'excellent encens mêlant *nameru*¹⁸² et *guggulu*,

Recension S

aspergé de beurre fondu (*ghṛta*) fut agité par les gardiennes des portes.

81. L'encens s'élevant de huit résines,

Recension RA

aspergé de beurre fondu (*ghṛta*) fut agité çà et là par les gardiens des portes.

82. C'est en raison de cet (encens), que circule, (dans l'espace contenu) dans les trois pas de Nārāyaṇa, ce *śloka* qui porte la marque des trois fumées et qui est honoré par les Sura accompagnés d'Indra :

83. « Les dieux ne se lassent pas de la délectation de la fumée du *guggulu*, du *nameru*, ainsi que du beurre fondu (*ājya*), comme on ne peut se lasser de la vue de ceux qui nous sont chers »

84. Les vents accompagnèrent constamment le chemin de ces trois fumées, celle du *guggulu*, celle du *nameru* et enfin celle du beurre fondu (*ājya*).

85. Après avoir assisté au festival de l'arbre (*tarukotsava*), le seigneur qui a la lune pour diadème, lui qui fait le bonheur de Pārvatī, fut tout à coup empli d'une joie sans pareille.

Recension S

86. Aussitôt que Hara Paśupati, le seigneur des vœux, fut ravi, les trois mondes composés d'êtres mobiles et immobiles (contenu) dans Paśupati se réjouirent.

Recension RA

86a et 86d¹⁸³. Paśupati étant ravi, le triple monde se réjouit alors.

87. Cette assemblée avec les *Apsaras* qui dansaient, parfumée des effluves divines, constellée de fleurs de (toutes) les saisons¹⁸⁴ s'éleva vers les cieux au moment propice.

182. *Nameru* correspond, selon le dictionnaire MONIER-WILLIAMS (1899), à l'espèce *Elaeocarpus Ganitrus*.

183. Les *pāda* b et c sont omis dans la recension RA.

184. Littéralement : « couverte de fleurs par les saisons ». Les saisons sont ici divinisées et lancent leurs fleurs (SP162.73) sur le cercle divin qui en est, de fait, recouvert.

Recension S

88. Tous les meilleurs des deux fois nés sans exception furent satisfaits par ces breuvages et mets (*bhakṣyabhojya*), presque semblables à de l'ambrosie.¹⁸⁵

Recension RA

162.88_{RA}*- 1. Alors ils (?) donnèrent une mince (portion) de bouillie de riz dont la couleur nacrée est semblable à la blancheur de la lune, légère ou épaisse sans coller (*asaṃkulasnigdha*), (une portion) minuscule à la splendeur aérienne, accompagnée de légumes et ornée de †*vārāyabha* †.

162.88_{RA}*- 2. Morceaux de chair, aussi bien que les autres organes internes¹⁸⁶, sucs et sirops furent donnés tout ensemble aux meilleurs des deux fois nés.

162.88_{RA}*- 3. Tandis que les *vipra* la mâchaient durant le jour de leurs propres bouches, l'offrande désignée par les deux fois nés fut donnée au dieu des dieux.

162.88_{RA}*- 4. Alors, voyant les brahmanes semblables à Brahmā¹⁸⁷ satisfaits, les *gaṇapa*, en parfaits connaisseurs de la règle (*vidhi*), donnèrent de l'eau pour la purification de la bouche (*ācamana*) à ces (brahmanes).

162.88_{RA}*- 5. Puis, une fois l'eau contenant du sésame donnée pour la purification, la fille du mont, Devī, bien apprêtée¹⁸⁸, commença son vœu en offrant une gerbe de fleurs en boutons.

162.88_{RA}*- 6. Après avoir offert les grains aux trois *vipra*, elle qui est bien-

185. Ces quatre *pāda* ne sont présents que dans les manuscrits S. Les manuscrits R et A proposent une réécriture du passage de SP162.88_{RA}-1 à 88_{RA}-7. Seul SP162.88_{RA}-1ab est édité par Bhaṭṭarāi et correspond à SP_{Bh}162.110ab.

186. La leçon du manuscrit R propose *kṛtyāni*, « aussi bien que les autres dons appropriés ».

187. Le *pāda* b est identique à SP162.3b et SP162.67b.

188. La leçon des manuscrits A3 et A4 propose *sumānini*, très fière.

veillante envers les *vipra*¹⁸⁹, revint de cet endroit vers la guirlande (et) (la) leur offrit¹⁹⁰.

162.88_{RA}*- 7. Alors, Bṛhaspati, après avoir saisi le grand vase d'or et de métal et récité le *mantra*, comme il convient, rendit un culte à l'*aśoka*.

89. Alors la proclamation du jour propice (*puṇyāha*), elle qui comble les trois mondes, la plus haute des révélations *śruti*, elle qui est sacrée, elle qui fait fuir *rākṣasa* et *Asura*, fut prononcée par les *vipra*¹⁹¹.

90. Ensuite, après avoir félicité par des bénédictions l'*aśoka* pourvu de fleurs en boutons, accompagné d'Ambā, d'Hara et de Nandin,

91. tous ces éminents aux paroles agréables, eux qui portent nattes et cordon sacré,

Recension S

Recension A

Recension R¹⁹²

ces *vipra* s'inclinèrent devant Virūpākṣa (Śiva) et partirent comme ils étaient venus.

92. Les *Sura*, honorés des dons et des offrandes faites avec des paroles (sacrées) par Śūlin (Śiva), après avoir entouré Śatakṛatu (Indra), tous se retirèrent comme ils étaient venus.

189. Le *pāda* b présente une répétition emphatique identique à celle employée en 162_{RA}77*-1d, qui révèle la cohérence stylistique des ajouts.

190. Littéralement : elle (la) donna alors aux *vipra*

191. D'après *Manusmṛti*, II.37, les *vipra* sont des brahmanes dont l'investiture du cordon (*upanayana*) a eu lieu avant leurs cinq ans révolus au lieu de l'âge habituel de la fin de la septième année.

192. Les *pāda* 91cd sont absents de la recension R.

93. Les *gaṇa* ainsi que leurs chefs, glorifiés par le gardien des *gaṇa*,

Recension S

Recension RA

eux dont les atours ondulaient de (leurs mouvements) de joie¹⁹³, tous regagnèrent leurs foyers respectifs (se disant)¹⁹⁴: à cause de leur joie et leur état d'excitation, tous regagnèrent leurs foyers respectifs (se disant) :

94. « Ah ! Quel bonheur pour la déesse ! » ; « Ah ! Son bien-aimé est Hara ! » ; « Ah ! Comme se révèle à nous le trouble du dieu pour la déesse ! »

95. « Une femme qui ne serait pas aimée de son époux comme l'est la fille du seigneur des monts, comment pourrait-elle être heureuse et à quoi bon endurerait-elle la condition féminine ? »

96. « Je considère l'ascèse accomplie par la fille de la montagne comme la meilleure des ascèses, celle à la splendeur suprême, puisque, grâce à celle-ci, elle a gagné celui dont l'emblème porte un taureau, ce dispensateur de faveurs ! »

162.96_{RA}*- 1. « Comme la force subtile des femmes est difficile à vaincre, même pour les dieux ! Puisque, par elle, des seigneurs comme Rudra se soumettent à la volonté des femmes ! »¹⁹⁵

97. À cela, d'autres seigneurs de *gaṇa* magnanimes rétorquèrent : « C'est le dieu lui-même qui est établi dans cet aspect, après être devenu l'épouse¹⁹⁶. »

98. « Qu'on ne méprise pas la déesse ! Pourquoi vous ne la percevez pas à partir de cette union¹⁹⁷ ? » Tels étaient les points de vue que les meilleurs des *gaṇas*'opposaient les uns aux autres, tandis qu'ils regagnaient leurs demeures, comme les feux s'enflammant.

193. Répétition emphatique de *gaṇa* dans les *pāda* a et b.

194. J'insère cette incise ainsi que l'ensemble des guillemets des vers 116 à 119, considérant que ces vers reproduisent des bribes du dialogue qu'entretiennent les *gaṇa* et leurs chefs entre eux, comme le suggèrent les vers 120 et 121.

195. Bien que ces quatre *pāda* ne soient présents que dans les manuscrits A et R, ils avaient été édités par Bhaṭṭarāi. SP162.96_{RA} - 1 correspond à SP_{Bh}162.119. Sur la possibilité de considérer ce vers comme appartenant au SP original, se reporter à la page p.78.

196. L'argument avancé ici est que Pārvatī n'est rien d'autre qu'une forme de Śiva.

197. Le contre-argument propose de voir Pārvatī comme un être distinct de Śiva en raison de cette union avec le dieu.

99. Quant au dieu, en compagnie de Nandin et de la belle Ambā, honoré par Ambikā¹⁹⁸, il s’assit sous le petit arbre *aśoka*.

100. Alors, après s’être inclinée devant celui qui accorde des faveurs et porte le *Soma* en ornement, Umā tint ces propos à son époux, le protecteur de l’ensemble des créatures (*bhūtasamghapati*)¹⁹⁹, lui la source (*yonī*) des paroles :

101. « Ô destructeur de Tripura, me voici très apaisée²⁰⁰ puisque j’ai accompli [la cérémonie] qui a fait de cet arbre *aśoka* un fils adopté.

102. Ô créateur du monde, c’est par ta grâce que la totalité des trois mondes, ensemble et séparément, a été rassemblée pour la fête faisant de cet arbre mon fils.

103. Assurément, j’ai bien accompli avec ardeur une ascèse à la splendeur extrême, ô dieu, grâce à laquelle je t’ai obtenu, ô dieu, comme époux, protecteur de toutes les créatures (*sarvabhūtapati*)²⁰¹.

104. Même ce fruit de mes entrailles (tant) désiré²⁰² qui me fut ravi autrefois par les dieux, tout cela s’est dissipé pour moi depuis que j’ai obtenu cet arbre *aśoka* comme fils.

105. Ô dieu, dans les trois cieux, il n’existe nulle femme plus chanceuse que moi, ô héros, moi dont l’époux est un seigneur des vœux (*vratapati*)²⁰³, moi qui suis tienne, ô Maheśvara ! »

106. Après avoir ainsi parlé à Bhava avec joie, Bhavānī, elle qui porte des colliers de perles²⁰⁴, tomba aux pieds du dieu²⁰⁵, le regard embué de larmes.

107. Le seigneur de la montagne la fit se redresser, l’embrassa étroitement l’installant sur ses cuisses²⁰⁶, et lui dit tendrement :

198. Le jeu sur les appellations de la déesse Ambā et Ambikā est le même qu’au vers 47.

199. Répétition emphatique dans les *pāda* b, c et d.

200. Littéralement : « parfaitement accomplie »

201. *deva* au vocatif singulier est en concurrence avec *sarvabhūtapatiḥ patih*, au nominatif masculin singulier en apposition du sujet. La traduction rétablit une voix active au lieu d’une voix passive dans laquelle *patih* est le sujet.

202. Littéralement : « le fruit du fils désiré ». Cette impossibilité d’obtenir un fils est narrée au chapitre SP72.

203. L’emploi de ce composé semble être un jeu de mot inversant les termes du composé *pativratā* qui qualifie l’épouse vertueuse.

204. La leçon du manuscrit S1, par l’emploi de l’absolutif *muktvā*, laisse entendre que la déesse est désormais libérée.

205. Répétition emphatique aux *pāda* a,b et c.

206. Le texte reporté par Bhaṭṭarāi comportait une lacune de trois syllabes, qui a été ici

108. « Déesse, tu es pour moi une femme vertueuse (*satī*), une femme de bien (*sādhvī*), une épouse dharmique (*sahadharmacarī*), pieuse (*brahmanṛyā*), qui accorde sa protection (*śaraṇyā*)²⁰⁷, tu seras toujours celle qui m'est chère, ô ma bien-aimée !

109. Pour toi, ô déesse, je ferai même ce qui ne serait pas à faire ; c'est à plus forte raison (que j'ai accompli) un tel acte en accord avec le *dharma* et mêlé de gloire.

110. Brahmanes, dieux et *gaṇa*, tous ont été satisfaits par tes soins, tu as fait de cet arbre *aśoka* ton fils, ma bien-aimée ;

111. Allons, déesse, rentrons chez nous, ton désir est comblé ; nous verrons encore ton fils s'embellir de bouquets ! »

112ab. À ces mots de son époux, la vertueuse dont le regard et le visage resplendissaient de joie,

162.112_{RA}*-1²⁰⁸. s'adressa alors à Harita²⁰⁹, elle au regard de biche²¹⁰ :
« Cet être qui a grandi dans la terre aux yeux verts (*hariṇākṣa*) est mon véritable fils adoptif ; »

162.112_{RA}*- 2²¹¹. « ô tendre pousse (*Hari*), puisses-tu être protégé, avec application, des (méfaits des) chevaux et des éléphants, de ceux qui couvent leurs oeufs et des oiseaux ! Quand cet *aśoka*, (mon) fils adoptif, sera complètement orné de bouquets, alors puisses-tu toujours me voir ! »

162.112_{RA}*- 3²¹². Ayant ainsi ins-

comblée à l'aide du manuscrit R (comme mentionné p.795).

207. Plusieurs interprétations de traduction sont possibles ici. Sur ce point, se reporter à la page 494.

208. SP162.112_{RA} - 1 correspond à SP_{Bh}162.135cd-136ab.

209. Je suppose, pour le moment, que Harita est un surnom donné à l'*aśoka*, puisque Pārvatī l'interpelle comme un fils dans le vers suivant.

210. Répétition emphatique aux *pāda* b, c et d. Celle-ci est encore plus marquée dans la leçon du manuscrit R « dont le regard est tournée vers Harita », (*haritekṣaṇā*).

211. SP162.112_{RA} - 2 correspond à SP_{Bh}162.136cd-137ab-137cd.

212. SP162.112_{RA} - 3 correspond à SP_{Bh}162.138abcd.

truit Harita, la déesse, Umā dont les yeux de biche étaient troublés²¹³, avec un dernier regard, accompagné de son époux,

112cd. entra dans sa demeure, comme la lumière (se résorbe) dans le disque du soleil.

113. C'est ainsi que²¹⁴ Devī avec Paśupati, après avoir adopté son fils, qui n'est autre que le jeune arbre *aśoka*, au milieu des *gaṇa* joyeux, retourna alors dans ses appartements, le coeur réjoui.

213. Le jeu poétique entre le terme *harita* et *hariṇa* se rend difficilement.

214. Traduit le *iti*.

B.3 Traduction du *Bhaviṣyottarapurāṇa* 128.16-45

16. Et maintenant je vais expliquer le rituel (*vidhi*) de l'arbre jusqu'à son accomplissement²¹⁵, rituel qui protège de tous les péchés et qui est la destruction de tous les actes de mauvais augures²¹⁶.

17. Autrefois, ô fils de Pṛtha, sur le mont Mandara, Pārvatī, elle qui était sans fils, adopta l'arbre *aśoka*, lui qui adoucit le chagrin.

18. Les dites cérémonies de cet (*aśoka*), à commencer par son *jātakarman*, ô sage Yudhiṣṭhira, écoute-les, elles qui ont été énoncées par *Caraka*²¹⁷ et le *purāṇa* d'Atri²¹⁸.

19. Ainsi faut-il décorer un jeune arbre aux larges racines²¹⁹, au feuillage dense, avec un tronc, des bourgeons et une ombre agréables, un arbre qui a triomphé du froid, du vent et de la chaleur.

20. L'arbre avec un creux, un scorpion, une chenille, courbé ou épineux ou encore qui porterait un nom substantif féminin²²⁰, ne doit pas être choisi pour l'accomplissement²²¹, ô fils de Pṛtha : un tel arbre n'est pas recommandé par les sages.

215. Le locatif *udyāpane* relève sans doute d'un problème textuel. Il est possible que ce terme indique davantage le type de prescription que l'idée de son accomplissement. Une correction du texte par l'émendation *udyāpanavidhim* pourrait se traduire par « le rituel d'accomplissement de l'arbre ».

216. La variante de BhVP propose « qui efait croître toutes les gloires ».

217. Peut-être faut-il comprendre la *Caraka Saṃhitā* ? ROCHER (1986), p.167, précise que les chapitres 108-110 du *Devīpurāṇa* correspondent au chapitre 25 du *Sūtrasthāna* de la *Caraka Saṃhitā*. Cette information confirme la possibilité de trouver des éléments de cette œuvre dans un *purāṇa*.

218. Le texte pose problème ici aussi. ROCHER (1986) ne mentionne aucun *purāṇa* qui porterait ce nom. Plusieurs *purāṇa* sont nommés d'après des noms de sages (par exemple l'*Āṅgīrasapurāṇa* ou le *Mārkaṇḍeyapurāṇa*). Il est également possible qu'il s'agisse d'une coquille pour l'*Ādīpurāṇa*.

219. L'émendation propose de rétablir un composé *bahuvrīhi* en suppléant un adjectif à la place de *tato*. Ce dernier aurait pu être une corruption du composé *tamomūlo*, mais cette solution n'a pas été retenue, car bien que ce composé soit courant, il ne fait pas sens ici.

220. Cette restriction est dans la parfaite logique du rituel d'adoption. L'arbre devant remplacer un fils, il ne peut être du genre féminin.

221. Littéralement : « ne doit pas être accompli », « ne doit pas être élevé (sous-entendu : au rang de fils) ». *udyāpya-* est l'adjectif verbal d'obligation du causatif d'*udyā*, racine dont dérive le substantif *udyāpana* utilisé à deux reprises pour désigner l'intégralité du rite décrit en 16a et 22a.

21. Une fois l'*ālavāla*²²² établi et la bordure construite de façon propice par quatre côtés liés, après avoir purifié le lieu, celui-ci doit être sous bonne garde.

22. L'accomplissement de l'arbre doit être célébré le jour de bon augure réunissant (harmonieusement) planètes et constellations choisi par les *vīpra*.

23. La veille de ce jour, on parfume²²³ l'arbre décoré de rubans, puis après l'avoir enveloppé de vêtements rouges, on l'entoure d'un cordon rouge.

24. On couvre l'arbre de poudre parfumée et de toutes sortes d'herbes médicinales. Le sage fait installer des cruches pleines dans les quatre directions,

25. cruches dont les becs verseurs sont décorés de bourgeons, couvertes d'enduit blanc, recouvertes d'une paire de vêtements blancs, cruches contenant, toutes, en leur sein des bijoux.

26-27ab. Que l'on décore tous les arbres alentour de rubans, qu'à leurs racines, on dispose des cruches et qu'on les entoure de cordons rouges.

27. Cinq ou dix fruits faits d'or et / ou d'argent sont accrochés avec de magnifiques bandes [de tissu]²²⁴ rouges, jaunes et blanches.

28-29ab. Que l'on parfume les [objets] qui ont des graines et ceux qui ont des bijoux dans les bols de cuivre. Qu'au son des instruments et des bénédictions, le maître qui connaît les *mantra* jette l'offrande *bali* dans les quatre directions à destination des Bhūta et des gardiens du monde en commençant par Indra.

29cd-30ab. Puis, à l'aube claire, après avoir préparé un *khala*²²⁵ dans la même fosse, on entreprend l'acte d'apaisement selon la règle du *grahaya-jñā*²²⁶.

222. Sorte de bassin creusé autour de l'arbre comportant de l'eau.

223. Le verbe *adhivās-*, classe 10, est répertorié par APTE (2006), p.66 et MONIER-WILLIAMS (1899) p.22 dans le sens de parfumer. La cérémonie dite *adhivāsana* consiste, selon MONIER-WILLIAMS (1899) p.22, en la purification préliminaire d'une idole.

224. La traduction tente de rendre le sens de l'émendation retenue *ācchādaiś* proposée par TÖRZSÖK et la leçon initiale *ācchedaiś*.

225. Il s'agit d'une préparation de lait et de beurre chauffée avec des végétaux acides.

226. Littéralement : « sacrifice aux planètes ». MONIER-WILLIAMS (1899), p.372, donne les références suivantes pour ce sacrifice : *Yājñavalkya* I.294, *Bṛhatsaṃhitā* de Varāhamihira, chapitre 238 du *Matsyapurāṇa*.

30cd-31. Après avoir orné d'or quatre ou huit brahmanes, parfaits connaisseurs des Veda, selon ses moyens, on (les) honore de vêtements, puis on procède à un *homa*, lui qui octroie satisfaction et prospérité, à l'aide de sésame et de beurre fondu.

32. Après avoir installé la mère [adoptive de l'arbre], on [l'] honore en premier avec des fleurs et des grains d'orge non décortiqués²²⁷; après avoir fait cuire le *caru* comme il faut et l'avoir baigné avec du lait etc...

33. on procède à l'*homa*, (pour) la cérémonie du *jātakarman* jusqu'à celle du *godāna*. Après avoir arrosé l'arbre d'eaux (provenant) de lieux saints en prononçant des *mantra*,

34-35ab. celui qui connaît la prescription accomplit successivement le *jātakarman*, le *nāmaskaraṇa*, l'*annaprāsanna* et aussi le *karṇavedha* avec une aiguille d'or, puis avec un couteau d'or, le *cūḍākaraṇa*;

35cd. on doit habiller (l'arbre) d'un vêtement et d'une ceinture de *mauñjī* nouée.

36. Alors, le sacrifiant baigné, pur, portant des vêtements blancs, s'approche les mains jointes (*añjali*) tenant des fleurs, puis prononce le *mantra* :

37. Que les arbres, qui sont les ornements des sommets [des montagnes]

Eux qui ont été consacrés dans les forêts comme celle du jardin céleste

Eux qui exaucent les vœux des Sura, des Hommes, des serpents et des Kinnara

Qu'ils détruisent chagrin et peine pour celui-ci grâce à ce [rite]!

38. Le feu (Hutāśa) offert selon la meilleure des prescriptions (*vidhi*) par ces deux fois nés (*dvija*)

lui qui est établi dans le ciel, lui qui n'a pas de rayons froids, celui-ci en est témoin !

Toi, tu es choisi pour être adopté comme arbre-fils

Que tu accomplisses toujours le devoir du fils pour moi !

39. Une fois cela dit, après avoir caressé encore et encore l'arbre, après avoir vu son propre visage dans le bol de beurre clarifié (*ghṛtapātre*), que l'on proclame la bénédiction (*āśis*) :

227. Il est également possible de comprendre avec des fleurs non cassées ou parfaites.

40. De chacun de mes membres tu es né, tu es né de mon cœur,
tu es l'*ātman* du nom de « fils-*putra* » ! Puisses-tu vivre mille
automnes !”²²⁸

41. Alors, ceux qui ont le cœur réjoui donnent leurs honoraires aux brahmanes. Après avoir offert une belle vache à l’officiant, on célèbre la grande fête (*mahotsava*).

42. La nourriture est illimitée pour les orphelins et les pauvres, pour les autres, les boissons alcoolisées et fermentées doivent être données par celui qui se réjouit.

43. En compagnie de ses parents et proches, que ce dernier soit nourri selon ses désirs ; tous les serviteurs qui ont participé à ces actions doivent être nourris selon ses propres moyens.

44. Celui qui célèbre ainsi la très grande fête (*sumahotsava*) des arbres, ô fils de Pṛtha, obtient tous ses désirs ici-bas et dans l’autre monde.

45. « Il n’y a pas de chemin propice pour les hommes sans fils ou avec de mauvais fils », dans ces deux cas, il y a destruction des mondes. Après avoir réfléchi là-dessus, après avoir protégé les arbres, on doit (les) établir comme fils par cette ancienne prescription (*vidhi*).

228. Cette phrase est citée dans le commentaire du *sūtra* PS5.25, SASTRI (1940), lignes 17-18 p.125. Elle est proche d’un passage du SP : SP36.18cd et 19ab, voir BAKKER et al. (2014), note 268, p. 77. Le *Digital Corpus of Sanskrit* donne les parallèles suivants : *Aṣṭāṅgahṛdayasaṃhitā*, Utt., 1.3.1 ; *Baudhāyanagr̥hyasūtra*, 6.4.9.2 et 2.1.4.2 ; *Vārāhagr̥hyasūtra*, 2.5.3 ; *Mahābhārata* 1.68.62.1.

Annexe C

Étude philologique des chapitres SP158 et SP162

C.1 La ligne éditoriale suivie pour les chapitres SP158 et SP162

La ligne éditoriale des chapitres SP158 et SP162 suit les principes des précédentes éditions du SP. Par conséquent, elle en reprend la présentation typographique et ses codes. Le texte édité tente de reconstituer le texte original à partir de la recension la plus ancienne, la recension S¹. Cela signifie que les leçons de la recension S ont toujours priorité sur celles des recensions RA. Au sein de la recension S, en cas de divergences, la faveur est généralement donnée aux leçons du manuscrit S₁ considéré comme le plus ancien², puis au manuscrit S₂. Comme déjà observé le manuscrit S₃-S₄ est parfois le seul disponible pour la recension S³. Tous les vers considérés comme des ajouts et n'appartenant pas au texte original ont été édités séparément⁴, mais contrairement à ce qui a pu être fait dans les éditions antérieures, je propose, non pas une synopsis des chapitres, mais une traduction intégrale qui rend compte de ces vers additionnels⁵.

La recension R, représentée par un unique manuscrit, a prévalu sur la recension A, dont trois manuscrits ont été collationnés. Le manuscrit R, daté

1. Pour connaître la ligne éditoriale des précédentes éditions, on pourra se reporter ADRIAENSEN et al. (1998), p.38-53, BAKKER and ISAACSON (2004), p.9-12, YOKOCHI (2013b), p.33-36, BAKKER et al. (2014), p.16-21, BISSCHOP and YOKOCHI (2018), p.24-29.

2. À ce sujet, voir la section 2.1, p. 55, les articles d'ADRIAENSEN et al. (1994) et de HARIMOTO (2011), ainsi que l'introduction du premier volume du *Skandapurāṇa*, ADRIAENSEN et al. (1998).

3. Voir ADRIAENSEN et al. (1998), p.34 et BISSCHOP and YOKOCHI (2018), note 59, p.24. Sur ce point en particulier pour les chapitres SP158 et SP162, voir 2.3, p.65.

4. Pour lire l'argumentation permettant de définir le caractère additionnel d'un vers, voir 3.2.2, p.77.

5. Voir B.1, p.723 et B.2, p.742.

de 1682 de notre ère⁶, est écrit en *proto-bengali*. Bien que sa graphie soit moins soignée que celle de l'autre manuscrit en écriture *proto-bengali* A₇⁷, le texte qu'il reproduit a souvent paru plus cohérent sémantiquement ou syntaxiquement que celui reproduit par les manuscrits A.

Les précédentes éditions du SP ont permis de distinguer, parmi les manuscrits A, trois groupes. Conformément à ces connaissances, j'ai collationné pour chacun des groupes le manuscrit le plus représentatif : le manuscrit A₇ pour le groupe 1, le manuscrit A₄ pour le groupe 2 et le manuscrit A₃ pour le groupe 3⁸. Le manuscrit noté A₇ est le plus ancien manuscrit de la recension A. Il semble chronologiquement proche de R et est daté approximativement de 1700-1800⁹. L'hypothèse selon laquelle le manuscrit A₇ ne posséderait pas le même archétype que les manuscrits A₃ et A₄¹⁰, a été confirmée, notamment par les omissions du manuscrit A₇ qui ne se retrouvent pas dans les manuscrits A₃ et A₄. Son antiquité vis-à-vis des deux autres manuscrits a également été confirmée par la collation.

L'objet des remarques philologiques qui suivent est de rendre compte des difficultés posées par la transmission du texte et son édition. J'ai choisi d'exposer et d'argumenter, à chaque fois que cela me semblait nécessaire, les choix éditoriaux que j'ai effectués. J'ai systématiquement mentionné les choix divergents de l'*editio princeps* de BHATṬARĀĪ. Une nouvelle édition de ces chapitres s'avère pleinement justifiée pour deux raisons :

- BHATṬARĀĪ, ne possédant qu'un seul manuscrit A, a intégré la plupart des additions des manuscrits A, alors que ces dernières ne faisaient pas partie de la recension S,
- BHATṬARĀĪ n'a pris en compte, ni reporté aucune des citations du SP contenues dans les compilations médiévales.

Pour ces raisons et en accord avec les principes d'édition des précédents volumes du SP, l'édition critique du texte sans additions comporte plusieurs registres de notes :

- le plus bas registre reporte la leçon retenue, les manuscrits qui l'attestent, les leçons des manuscrits S et les choix éditoriaux de BHATṬARĀĪ s'ils divergent des miens ;

6. Pour la description complète du manuscrit, voir ADRIAENSEN, BAKKER et ISAACSON, ADRIAENSEN et al. (1998), *Prolegomena* p. 34 et se reporter à 3.1, p.70.

7. Afin de m'assurer une plus grande sûreté dans ma lecture de ces deux manuscrits en *proto-bengali*, j'ai constitué au fil de mes collations un syllabaire de chacun d'entre eux. Ce matériel pourra être une ressource utile pour l'apprentissage de l'écriture *proto-bengali* et une base de travail pour de futures études paléographiques du *proto-bengali*, que BAKKER et ISAACSON appelaient de leurs vœux dans la note 24 p.11 (BAKKER and ISAACSON (2004)).

8. Le manuscrit A₇ est l'unique représentant du groupe 1. Le groupe 2 se compose des manuscrits A₄ et A₅, tandis que le groupe 3 comprend les manuscrits A₃, A₂, A₆ et A₁. Voir BAKKER et al. (2014), p.20.

9. Voir le vol.2A, BAKKER and ISAACSON (2004), note 24, p. 11.

10. Sur ce point, voir les développements de BAKKER and ISAACSON (2004), p. 10-12.

- le registre juste au-dessus est celui des lacunes et mentionne les *akṣara* manquants entre crochets < > ou illisibles entre parenthèses () ;
- au-dessus de lui, se trouve le registre des manuscrits A, qui reporte les variantes des trois manuscrits A₃, A₄ et A₇;
- vient ensuite le registre des variantes du manuscrit R, unique représentant de la recension R ;
- et enfin, lorsque cela est justifié, apparaît un registre supplémentaire qui reporte les témoignages du SP chez les trois auteurs de compilations : LAKṢMĪDHARA noté DK¹¹, HEMĀDRI noté CVC, Dāna¹² et MADANASIMHA noté MRP¹³.

Les appendices présentent les registres de notes suivants :

- le plus bas reporte la leçon retenue, les manuscrits qui l'attestent et éventuellement l'édition de BHAṬṬARĀI, quand ce dernier a édité ces vers ;
- le registre juste au-dessus mentionne les manuscrits disponibles ;
- vient ensuite le registre des variantes du manuscrits A ;
- et enfin celui des variantes du manuscrit R.

C.2 Remarques philologiques sur le chapitre SP158

SP158.1ab : Étant donné que S₂ et S₃ commencent le chapitre au *pāda* c, seul S₁ est disponible pour établir les *pāda* ab. Ce dernier étant très endommagé, je devine la leçon reportée par Bhaṭṭarāi mais si infimes variantes il y a, je ne peux l'affirmer. Dans le manuscrit S₂, on voit très nettement une encoche avant SP158.1c indiquant l'intention d'ajouter du texte, mais cet ajout n'est pas visible sur le folio.

SP158.3b : l'épithète *ṣaḍānanatanūkarī* soutenue par S₁ et S₃ a été retenue. Celle du manuscrit S₂ *ṣaṇḍānanatanūkarī* pose problème puisque, selon MONIER-WILLIAMS (1899), p.1107-1108, *ṣaṇḍa* (bois, bosquet) se trouve toujours en fin de composé.

SP158.3d : *praśnaṃ praśnavi-* est lisible en S₃ mais le *-dāṃ* est peu sûr en S₁, perdu en S₂ et S₃¹⁴.

SP158.5c : je remplace la correction de Bhaṭṭarāi *śreṣṭhaḥ* par l'émendation suivante *śreyān* à partir des leçons corrompues des manuscrits. L'adjectif comparatif semble mieux convenir puisqu'il y a un

11. Contrairement aux précédentes éditions du SP, la mention DK reporte le texte de l'édition de BRICK (2015), et non celle de AIYANGAR (1941).

12. L'édition utilisée est celle de SIROMANI (1873).

13. L'édition utilisée est DEŚAPĀṆDE (1967).

14. Pour être sûr de S₃, il faudrait se rendre à Oxford puisque le problème est dû au fil qui masque l'*akṣara* sur la photo.

deuxième terme de comparaison. On pourrait également imaginer une forme *śreyo*, qui serait une forme thématifiée au nominatif masculin singulier.

SP158.6b : j’ai retenu la leçon *patim* du manuscrit S₁, d’une part parce que cette leçon provient du plus ancien manuscrit, et d’autre part, parce que ce terme entre en résonance avec le courant *pāsūpata*. Je construis le participe présent, *prcchatīm*, avec un double accusatif : « posant une question (*prcchām*) à son époux (*patim*) ». La succession d’accusatifs suivant *prcchām* sans coordination a été considéré comme l’objet de la question. J’ai conservé également la leçon du manuscrit S₁ et sa répétition de *śikṣā-* qui semble plus authentique en raison de la présence de la figure de style *lātānuprāsa* caractéristique des chapitres SP158 et SP162.

SP158.7-10 : j’opte pour une nouvelle numérotation plus cohérente avec le sens et la syntaxe du texte (voir le tableau TAB. C.1. Nouvelle numérotation : chapitre 158.7-10, p. 776).

Numérotation actuelle	Numérotation de Bhaṭṭarāi
SP 158.7ab	SP _{Bh} 158.7ab
SP 158.7cd	SP _{Bh} 158.7cd
SP 158.7ef	SP _{Bh} 158.8ab
SP 158.8ab	SP _{Bh} 158.8cd
SP 158.8cd	SP _{Bh} 158.9ab
SP 158.9ab	SP _{Bh} 158.9cd
SP 158.9cd	SP _{Bh} 158.9ef
SP 158.10ab	SP _{Bh} 158.10ab
SP 158.10cd	SP _{Bh} 158.10cd

TAB. C.1 – Nouvelle numérotation : chapitre 158.7-10

SP158.10a : le copiste du manuscrit S₃ note une correction au-dessus de *pitṛṃs* mais elle n’est pas lisible.

SP158.11b : la particule *uta* est orthographiée avec un *visarga* dans tous les manuscrits S. On retrouve cette particule en SP158.15d : le seul manuscrit disponible pour ce *pāda* est S₃ qui emploie là encore le *visarga*.

SP158.12d : je restaure la leçon *narādhamah* de S₃ qui avait été proposée par Bhaṭṭarāi en note pour remplacer *narādhipaḥ*.

SP158.13c : je réintègre la leçon des manuscrits, *yaḥ pitṛṃs trāyate*, en lieu et place de l’émendation de Bhaṭṭarāi.

SP158.14a : la forme *sambaddhaka-* est irrégulière, on attendait plutôt la forme *sambandhaka-*.

- SP158.14cd** : Je propose l'émendation *yaṃ* pour désigner l'objet du verbe *trāyate* faisant référence au père et conserve le corrélatif *tasmāt* des manuscrits S₂ et S₃. La leçon *putro yaḥ* des manuscrits S₂ et S₃ s'explique peut-être par un phénomène d'attraction casuelle de *putras* qui précède le pronom relatif¹⁵.
- SP158.16b** : la forme *śāpāddhate-* de Bhaṭṭarāī est correcte mais n'est pas réellement attestée par les manuscrits.
- SP158.17b** : je restaure *na hi* présent dans les manuscrits au lieu de *na tu* noté par Bhaṭṭarāī.
- SP158.18cd** : ces deux *pāda* ont été entièrement restaurés grâce à S₃. Bhaṭṭarāī semble lire une forme *kurvadhbhis* en S₁, illisible pour moi vu l'état du manuscrit.
- SP158.19b** : *nirayopagaiḥ* a été retenu. Bhaṭṭarāī semble avoir un manuscrit S₁ en meilleur état de conservation.
- SP158.19d** : Le causatif de la racine *vr-* se construit ici avec trois accusatifs coordonnés. MONIER-WILLIAMS (1899), p. 1007, indiquent qu'il se construit fréquemment avec l'ablatif ou l'infinitif et rarement avec un double accusatif.
- SP158.20a** : la racine *śru-* est employée au moyen.
- SP158.20c** : la leçon des manuscrits S₂ et S₃ (*tārayanti*) a été retenue et a supprimé la correction de Bhaṭṭarāī (*pārayanti*). Cette dernière s'explique sans doute par le fait que l'ablatif était attendu (voir MONIER-WILLIAMS (1899), p. 454), et non pas un accusatif. Bien que cette construction ne soit pas régulière, je l'ai conservée puisqu'elle est un calque de la précédente (SP158.19).
- SP158.20d** : l'édition conserve le vocatif *mattakāmini*, utilisé pour désigner la déesse, bien qu'il soit assez surprenant. En effet, ce dernier est attesté très clairement en S₁ et S₃. Bhaṭṭarāī propose la conjecture *nāganandini*, peu satisfaisante. Sans les leçons des manuscrits, la correction *mattagāmini* aurait pu convenir.
- SP158.21a** : la conjecture de Bhaṭṭarāī, *nirudyamā*, qui repose peut-être sur sa lecture de S₁, fait place à l'unique leçon présente : celle de S₃ *hi tamasā* (leçon non disponible pour Bhaṭṭarāī).
- SP158.21b** : la conjecture de Bhaṭṭarāī *karaṇair uta* est remplacée par l'unique témoignage de S₃.
- SP158.21cd** : les deux *pāda* ont été restaurés grâce à S₃. Reste une lacune de quatre syllabes : une conjecture pourrait être proposée avec la forme *pitāmaham* à l'accusatif qui serait le complément du verbe *vyajñāpayanta*. Étant donné que la lecture des quatre derniers *akṣara* n'est pas très sûre, ceux-ci sont soulignés d'une vague.

15. Sur ce phénomène en sanskrit, voir RENOUE (1975), paragraphe 392, p.531.

SP158.22-25 : Après 21cd, Bhaṭṭarāi suppose deux *pāda* qu'il numérote 22ab. Étant donné que les trois manuscrits à ma disposition ne présentent aucune lacune à cet endroit et passent directement aux *pāda* numérotés par Bhaṭṭarāi 22cd, je propose une nouvelle numérotation qui diverge de celle de Bhaṭṭarāi (voir le tableau TAB. C.2. Nouvelle numérotation : chapitre 158.22-25, p. 778).

Numérotation actuelle	Numérotation de Bhaṭṭarāi
-	SP _{Bh} 158.22ab
SP 158.22ab	SP _{Bh} 158.22cd
SP 158.22cd	SP _{Bh} 158.23ab
SP 158.23ab	SP _{Bh} 158.23cd
SP 158.23cd	SP _{Bh} 158.24ab
SP 158.24ab	SP _{Bh} 158.24cd
SP 158.24cd	SP _{Bh} 158.25ab
SP 158.25ab	SP _{Bh} 158.25cd
SP 158.25cd	SP _{Bh} 158.25ef

TAB. C.2 – Nouvelle numérotation : chapitre 158.22-25

SP158.23cd : la conjecture silencieuse de Bhaṭṭarāi a été conservée. Seul S₃ permet de lire les *akṣara* c₆ et c₇ et reporte une leçon non métrique *anuprāpte*, puisque le *pāda* ne comporte que sept syllabes.

SP158.26b : je reconstruis une forme *tarukāḥ* basée sur S₁, S₂ et S₃ et remplace la conjecture de Bhaṭṭarāi *varuṇāḥ*. Dans ce cas, *tarukāḥ* au nominatif masculin pluriel désigne le groupe de jeunes arbres dont il est question ou est au vocatif masculin pluriel, les arbres étant les destinataires de ce discours de Brahmā.

SP158.26d : l'émendation *yajñāṅgaprabhavā* proposée par Bhaṭṭarāi a été changée en *madaṅgaprabhavā*, leçon attestée en S₃, S₁ et S₂ n'étant pas lisibles. À supposer que la leçon de Bhaṭṭarāi reposât sur S₁, celle de S₃ n'en reste pas moins meilleure, supprimant la répétition *yajñāṅgaprabhavā* et *sūpayuktā yajñeṣu* dont la signification restait peu convaincante, tandis que l'apposition des arbres énumérés par le nom de leur espèce et des autres désignés par un collectif révèle une identité de statut entre les arbres et justifie le préfixe *su-* : tous les arbres sont une partie de Brahmā et méritent donc d'être libérés de la malédiction de Dakṣa.

SP158.27b : l'émendation de Bhaṭṭarāi, *tvakpatrahalaśākhinaḥ* (« avec écorces, feuilles, fruits et branches »), a été conservée. La leçon de S₂, appuyée par le témoignage de la leçon de S₁, propose une variante très proche *tvakpattrahalaśākhinaḥ* que l'on pourrait traduire par « avec vos écorces, vos feuilles et vos branches qui servent de

charrue ». Dans le manuscrit S₁, l'écriture est à cet endroit effacée mais on devine assez clairement les *akṣara* pour lire *ttrahalaśākhinaḥ*. Cela étant, la différence entre l'*akṣara pha* et *ha* est très infime dans les manuscrits S, la seule distinction réside dans le fait de fermer une boucle. Dès lors, on peut supposer que cet *akṣara* n'a pas été bien écrit à cet endroit.

- SP158.27d** : la correction de la forme Bhaṭṭarāi, *nivatsyatha*, a été conservée. La forme *nivatsyata* des manuscrits S₂ et S₃ pourrait éventuellement s'analyser comme une forme de conditionnel sans augment sur la racine *vas*-¹⁶. L'absence d'augment se rencontre fréquemment dans le SP mais uniquement pour des imparfaits, comme en SP162.4c.
- SP158.28a** : la correction inutile *yajñīya*- de Bhaṭṭarāi a été supprimée pour restaurer la leçon du manuscrit S₁¹⁷.
- SP158.29d** : l'émendation proposée repose sur la leçon de S₃ *gatiprāpsyatha puṣkalām*, en l'absence de S₁ et vu l'état de S₂. Elle a été préférée à ce qui semble être une correction de Bhaṭṭarāi *gatim iṣṭām avapsyatha*.
- SP158.31b** : l'émendation de Bhaṭṭarāi, *putrakā vaḥ kariṣyati*, a été remplacée par la leçon des manuscrits S₁, S₂, S₃ : *putrārthaṃ kariṣyati*.
- SP158.31c** : l'émendation de Bhaṭṭarāi *taṃ bhayāt* a été conservée à la place de la leçon des manuscrits S₁, S₂, S₃ *tadbhayāt*, et ce, afin de rendre la construction de la phrase plus fluide.
- SP158.32cd** : Bhaṭṭarāi note par des tirets la perte supposée de deux *pāda*. Bien que ces deux *pāda* ne soient dans aucun des manuscrits, une forme verbale manque pour la syntaxe de la phrase. Pour cette raison, je suppose aussi la perte possible de deux *pāda*.
- SP158.33b** : l'émendation de Bhaṭṭarāi *prṣṭhamāṃsāsīnaś* a été conservée, la leçon des manuscrits n'étant pas satisfaisante. Le sens du composé s'appuie sur l'expression *prṣṭhamāṃsām bhakṣ-* ou *khād-* répertoriée par MONIER-WILLIAMS (1899) (p. 647 col. 3).
- SP158.35a** : Je reconnais que l'émendation de Bhaṭṭarāi *aho bhṛśam yātanābhīr* a l'honneur de conserver le substantif féminin *yātanā-* qui fait sens et de compter le bon nombre de syllabes. Cependant, elle ne respecte pas la brièveté nécessaire de la cinquième syllabe et omet un terme aussi signifiant attesté dans tous les manuscrits. Par conséquent, je propose une émendation qui conserve une partie de celle de

16. Le conditionnel se forme en transformant un futur simple par l'adjonction d'un augment et des désinences secondaires de l'imparfait (Voir MACDONELL (2000), paragraphe 153, p.129). Selon la grammaire de RENO (1975), paragraphe 340.b, p. 462, le conditionnel est une forme rare que l'on rencontre dans la littérature épique (et purāṇique), dont la valeur est purement modale et exprime généralement l'irréel.

17. Voir MONIER-WILLIAMS (1899), p. 850 col.3 : *yajñīya-* y est référencé.

Bhaṭṭarāi en proposant : *aho nṛśamsayātanābhir*. Cette solution pose une cinquième syllabe brève, mais elle est aussi imparfaite en ajoutant une syllabe surnuméraire. Ce choix a été guidé par le fait que le substantif féminin *yātanā-*, qui fait sens dans le contexte, est attesté dans le manuscrit S₂, par la présence incontestable de *nṛśamsa-* dans les trois manuscrits disponibles, substantif également très évocateur dans son contexte, ainsi que par la présence incontestable de l'instrumental féminin pluriel *aśivābhir* dans le *pāda* suivant qui semble indiquer que le substantif *yātanā* est original.

SP158.36a : le seul manuscrit disponible ici est S₃, dont j'ai reporté le participe passé passif *klīśyamānān* remplaçant l'émendation de Bhaṭṭarāi.

SP158.36cd-37cd : En raison des problèmes inhérents à la construction de la phrase, je suppose deux *pāda* perdus en SP158.36cd. La lecture des manuscrits révèle deux conjectures de Bhaṭṭarāi sur quatre *pāda* : il répète en SP_{Bh}158.36ef le vers SP158.37a et semble inventer le *pāda* b (*uddhariṣyāmahe katham*), puis répète en SP_{Bh}158.37ab les *pāda* SP158.36ab. Ces répétitions ont donc été supprimées de l'édition donnant une nouvelle numérotation comme dans le tableau TAB. C.3. Nouvelle numérotation : chapitre 158.32-38, p. 780. L'hypothèse d'une lacune est probable puisque S₂ avait omis l'introduction du discours de Brahmā. Cette dernière a été ajoutée en bas du folio par une autre main.

Numérotation actuelle	Numérotation de Bhaṭṭarāi
SP 158.32ab	SP _{Bh} 158.32ab
SP 158.32cd (- - -)	SP _{Bh} 158.32cd (- - -)
SP 158.33ab	SP _{Bh} 158.33ab
SP 158.33cd	SP _{Bh} 158.33cd
SP 158.33ef	SP _{Bh} 158.34ab
SP 158.34ab	SP _{Bh} 158.34cd
SP 158.34cd	SP _{Bh} 158.35ab
SP 158.35ab	SP _{Bh} 158.35cd
SP 158.35cd	SP _{Bh} 158.36ab
SP 158.36ab	SP _{Bh} 158.36cd
SP 158.36cd (- - -)	SP _{Bh} 158.36ef (absent des Mss)
-	SP _{Bh} 158.37ab (absent des Mss)
SP 158.37ab	SP _{Bh} 158.37cd
SP 158.37cd	SP _{Bh} 158.38ab
SP 158.37ef	SP _{Bh} 158.38cd
SP 158.38ab	SP _{Bh} 158.39ab

TAB. C.3 – Nouvelle numérotation : chapitre 158.32-38

SP158.38 : en raison de la nouvelle numérotation, à partir de SP158.38, toute la numérotation se trouve retranchée d'une valeur par rapport à celle de Bhaṭṭarāi. SP158.38 correspond à SP_{Bh}158.39, SP158.39 à SP_{Bh}158.40, 158.40 à SP_{Bh}158.41 etc,...

SP158.38c : la leçon *smṛtā* des manuscrits S₂ et S₃ a été retenue. Le manuscrit de S₁ étant incomplet à cet endroit, sa leçon *mṛtā* ne peut être retenue.

SP158.38d : Bhaṭṭarāi édite *yāsyathānaghāḥ* qui est sans doute ce qu'il lit en S₁ (qui est, pour moi, endommagé à cet endroit). Il indique en note la leçon de S₂, *yāsyatānaghāḥ*, retenue ici car elle est aussi en S₃.

SP158.39a : les trois premiers *pāda* sont restaurés grâce à S₃.

SP158.40a : je restaure la leçon du manuscrit S₁ *vidhivaccaiva* en lieu et place de la correction de Bhaṭṭarāi, qui semble s'appuyer sur S_{2ac}.

SP158.40d : la correction de S₁ se trouve deux lignes plus bas entre deux signes plus.

SP158.41cd : il s'agit du premier vers cité par Hemādri. Avant ce vers, il inclut six *pāda* non attestés dans la recension S :

*ity evaṃ rudramahiṣī bhūmīruhasutastava[m]
śrutvā patiṃ trilokeśam idam āha pativratā ||
bhagavan kena vidhinā vidhīmāṃ sārāsāgara |*

Ces vers ainsi que 41cd ne sont pas cités par Lakṣmīdhara.

SP158.43ab : l'édition reproduit la suspension du *saṃdhi* entre les *pāda* a et b présente dans les manuscrits, supprimant l'ajout, pour des raisons métriques, du pronom *tad* proposé dans l'édition de Bhaṭṭarāi.

SP158.45b : je conserve la correction *grahīṣyāmi* proposée par Bhaṭṭarāi qui est une fusion des leçons des trois manuscrits.

SP158.46ab : le manuscrit S₂ marque le *saṃdhi* à la pause entre les *pāda* a et b en correction.

SP158.51a : pour le terme *brāhmaṇatve*, Bhaṭṭarāi suggère en note la correction *mahāhavye* suivie d'un point d'interrogation.

SP158.53d : l'émendation *devi* proposée par Bhaṭṭarāi a été retenue. Les trois manuscrits S ont clairement la leçon *divi*, qui aurait pu être soutenue pour sa cohérence stylistique avec le reste du chapitre et son renforcement de l'explication étymologique (le *vi-* de *vīpra* se retrouve à la fois dans le *viyat-* et le *divi*). Étant donné que le texte reporté par Hemādri comporte spécifiquement une variante sur ce terme, un problème de transmission en ce point du texte semblait probable : *divi* pouvait être une corruption de *devi*.

- SP158.54a** : le dérivé *vṛddhi* du substantif *satya-* n'étant pas nécessaire, j'ai conservé sa forme non élevée attestée dans les manuscrits S₂ et S₃.
- SP158.57d** : la leçon *sadarbhā* du manuscrit S₃ a été retenue, car l'*akṣara bha* est attesté par le manuscrit S₂ et les deux citations chez Lakṣmīdhara et Hemādri. Cependant, la leçon *sadarppā* « avec fierté » de S₁ est sans doute originale.
- SP158.59b** : la leçon *sabhūṣaṇam*, presque lisible en S₁ et reportée par Bhaṭṭarāi, est clairement confirmée par les témoignages de Lakṣmīdhara et Hemādri.
- SP158.62a** : ma lecture de S₁ diffère de celle de Bhaṭṭarāi. En effet, ses notes indiquent que *aputrā bhagavanto 'haṃ* est une correction et que la leçon des manuscrits S₁ et S₂ serait *aputrāhaṇhi bhagavat tehaṃ*. Vu l'état de S₂, il est impossible d'infirmier ou confirmer cette leçon, en revanche celle de S₁ diffère : *aputrāhaṃ hi bhagavaṃ*. Cette dernière, étant confirmée par S₃ et le témoignage d'Hemādri, a été retenue pour l'édition. Une proposition de résolution du problème syntaxique engendré par la présence d'un vocatif singulier, puis d'un vocatif pluriel est donnée en note 407, p.476.
- SP158.65cd** : Bhaṭṭarāi corrige la leçon des manuscrits S et A *subhage* par *śubhe* pour des raisons métriques. J'ai, pour ma part, conservé la leçon des manuscrits bien que non métriques.
- SP158.67b** : je restaure la leçon des manuscrits S et A *śliṣṭa-* qui avait été remplacée par *śrita-* dans l'édition de Bhaṭṭarāi. Je choisis de suivre la leçon du manuscrit S₂ *-mliṣṭa-*, plutôt que celle de S₁, *mṛṣṭa*. En effet, les termes *-mliṣṭa-* et *śliṣṭa-* sont tous deux référencés par MONIER-WILLIAMS (1899) sous la forme de composés avec *-ukti* dans le sens de « langage indistinct » et « langage à double sens »¹⁸. Comme on a ici un composé en *vacas-*, je considère ce choix comme cohérent avec l'ensemble du texte. Si Śiva a du expliquer à Pārvatī le sens de ce précepte, c'est que cela se justifiait par le fait que sa signification était obscure et à double sens. Pour la bonne compréhension du texte, j'introduis l' *avagraha* entre *vaco* et *(a)raṇi* non noté par les manuscrits et m'écarte de Bhaṭṭarāi qui semble comprendre *-vacas + araṇi* comme un composé présentant un *saṃdhi* externe.
- SP158.70b** : *mandare mayā*, leçon de S₁, a été conservée comme dans l'édition de Bhaṭṭarāi, alors que les manuscrits S₂, S₃ et de tous les manuscrits A proposent *mandaraṃ yathā* moins satisfaisant syntaxiquement.
- SP158.71b** : la leçon de S₁ *kujābhyām* n'a pas été retenue (voir la note de ce vers dans la traduction).

18. Voir MONIER-WILLIAMS (1899), p. 837 col.3 et p. 1104 col.1.

SP158.73d : la leçon du manuscrit S₁, *anaghaḥ*, a été préférée à celle des autres manuscrits, qui proposent un vocatif. En effet, ce adjectif en qualifiant l'arbre *asoka* rappelle sa supériorité sur le fils et l'enseignement que Śiva vient de dispenser. En revanche, la forme vocative qualifierait le dieu suprême d'être sans péchés, ce qui est une évidence et confère alors à ce terme le statut de cheville de fin de vers.

SP158.80-81 : ces huit *pāda* sont omis par A₃ et A₄.

SP158.86d : la leçon des manuscrits S₁ et A *vibhāvyate* a été retenue comme dans l'édition de Bhaṭṭarāī.

SP158.87d : les mots *bhānor bhāḥ saha iva* ont été réagencés selon l'ordre dans lequel ils apparaissent dans les manuscrits, plutôt que selon la correction proposée par Bhaṭṭarāī. *bhānor bhā iva saha*.

C.3 Remarques philologiques sur le chapitre SP162

SP162.1b : ce *pāda* se trouve réécrit dans la recension RA, et ce, de deux manières légèrement différentes (Voir la traduction).

SP162.3b : je restaure le a bref de *brahmaṇaḥ* attesté par les manuscrits S₁, A₇ et A_c contre l'édition de Bhaṭṭarāī qui propose un ā. Le *pāda* est encore mieux attesté en SP162.68b où tous les manuscrits ont un a bref, y compris la citation de ce vers chez Hemādri.

SP162.4c : je restaure l'impératif *sajjīkarotu* attesté par les manuscrits S contre la correction de Bhaṭṭarāī qui propose le présent de l'indicatif *sajjīkaroti*. Les manuscrits A propose *karot* un imparfait sans augment et n'utilisent pas la formation en \bar{i} ¹⁹.

SP162.5c : je ne conserve pas la conjecture *yāmo* de Bhaṭṭarāī car S₁ et S₂ indiquent la présence d'une première personne du singulier et propose *yāmi*. Les manuscrits A_c et A_d proposent une deuxième personne de l'impératif *yāhi* peu satisfaisante pour le sens.

SP162.6b : les manuscrits A supprime la désignation de Pārvatī comme mère et réécrivent le *pāda* : « tout le monde invité ».

SP162.6c : je restaure la leçon de S₁, *-ārtham*, appuyée par les manuscrits A contre le choix de Bhaṭṭarāī, *-ārthe*, attestés chez les manuscrits S₂ et S₄.

19. Des imparfaits sans augment se trouvent à plusieurs endroits du SP : SP7.21f, SP23.13d, SP32.2d, 73.72f, 75.20d, 77.15c, 79.15b, 80.9d, 80.38d, 80.48d, 81.28d, 83.13f, 83.25f, 86.17d, 87.1b, 90.36d, 92.10d, 92.20a, 93.9d, 93.23d, 93.33d et 94.12b (voir BISSCHOP and YOKOCHI (2018), p.28). Quant aux expressions *sajjam kṛ-* et *sajjīkṛ-*, la première est employée dans les vers SP_{Bh}104.59 et SP_{Bh}109.49, tandis que la seconde n'a d'occurrence que par son équivalent *sajjībhavata* aux vers SP60.92 et SP78.23.

- SP162.9b** : je restaure l'orthographe *Diṇḍimuṇḍeśvara* du manuscrit S₂, seule source disponible, en lieu et place de la correction de Bhaṭṭarāi *Diṇḍimuṇḍeśvara*.
- SP162.10cd** : S₄ est ici quasiment la seule source disponible pour la recension de S.
- SP162.10c** : S₁, S₄ (S₂ indisponible) et R_{pc} notent *koṭī* alors que les manuscrits A écrivent ce mot avec un i bref *koṭi*. Étant donné qu'au *pāda* SP162.15b *koṭī* est orthographié avec un ī long par tous les manuscrits S, A₇ et R, je restaure le ī dans les *pāda* 10c et 15b.
- SP162.11ab** : S₄ est la seule source disponible pour la recension S, d'où l'absence de variantes dans l'apparat critique de la recension S.
- SP162.12a** : les leçons des manuscrits S₁ et S₂ proposent le composé *Bahuvrīhi, kṛttivāsā*, « celle qui est vêtue d'une peau », qui qualifierait Pārvatī, mais qui est impossible syntaxiquement.
- SP162.15a** : les manuscrits A proposent un composé *kāmyavareṇa*, c'est-à-dire un vœu désirable, agréable voire optionnel en opposition à *nītyavara-* obligatoire²⁰.
- SP162.15b** : restauration du ī en cohérence avec 10c contre Bhaṭṭarāi soutenu seulement par A₃ et A₄.
- SP162.17d** : les manuscrits A mettent le verbe à la troisième du singulier formant une forme impersonnelle alors que les manuscrits S et R propose une adresse directe au dieu avec une deuxième personne du singulier.
- SP162.20a** : les *pāda* a et b sont problématiques. J'analyse ici les deux accusatifs *sadāram* et *sagaṇāśrayam* comme des composés *avyayībhāva* à l'accusatif neutre adverbial. Bhaṭṭarāi propose en note 25 p.832 de corriger *me* en *mām* pour solutionner ce double accusatif. Dans ce cas, *sadāram* et *sagaṇāśrayam* qualifieraient Śiva donnant la traduction suivante : « tu es mon dévot, moi qui suis accompagné de mon épouse et des *gaṇa* protecteurs ». Les manuscrits A conservent le génitif *me* mais corrigent le *pāda* b en *sadāraḥ sagaṇāśrayaḥ* donnant la traduction suivante : « Ô Nandin, avec ton épouse et tes *gaṇa* protecteurs, tu es mon dévot ».
- SP162.21_{RA}*-1** : après 21 d, la recension RA ajoute deux *pāda* qui ont été jugés originaux²¹.
- SP162.22a** : bien que la leçon S₁, *prayato* « (l'homme) rituellement pur », utilise un vocabulaire technique religieux, son emploi est moins fréquent dans le SP que l'expression *prabhāte*. Par conséquent, je conserve la leçon des manuscrits S₂ et S₄ et A « à l'aube ».

20. Sur le sens de *kāmya*, voir MONIER-WILLIAMS (1899), p.272 col.3.

21. Voir p.78.

- SP162.22b** : la leçon du manuscrit S₁ attribue à Nandin la fonction de gardien du monde, *lokapa*. Ce vocatif est devenu un nominatif en S₂ et S₄, ce qui a conduit les manuscrits A à corriger ce dernier en *mānavah*, « l’homme ».
- SP162.22c** : je rétablis la particule *tu* des manuscrits S₁ et A plutôt que la conjonction de coordination *ca* des manuscrits S₂ et S₄ retenue par Bhaṭṭarāi.
- SP162.23-24** : S₂ note une lacune entre 23 et 24 par quatre signes e e e e (on retrouve ces quatre signes en 41a et une série de huit signes en 44a)²².
- SP162.24** : S₂ est la seule source disponible pour la recension S.
- SP162.24c** : je conserve la forme *rājebhyo* du thème vocalique *rāja-* présent dans les manuscrits A et R. Le seul manuscrit disponible pour la recension S, S₂, emploie le thème consonantique *rājan-*, *rājabhyo* qui n’a pas été retenu puisque dans la seule autre occurrence du substantif décliné à ce cas, en SP24.63, toutes les recensions s’accordent sur un thème vocalique.
- SP162.26b** : le composé, *kālanihā*, « lui qui détruit le Temps » est remplacé par un composé au sens opposé dans la recension A *kālavahaḥ*, « lui qui produit le Temps », tandis que R propose *kālanibho*, « lui qui a l’apparence du Temps ».
- SP162.27c** : les trois premiers *akṣara* ne sont intégralement visibles que sur le folio de S₂ (S₃ est perdu et S₁ a un trou sur le dernier *akṣara*). Par conséquent, je restaure sa lecture (*anvāste* avec *a* initial retracé), plutôt que la correction *anvāsta* de Bhaṭṭarāi.
- SP162.27d** : je ne conserve pas l’émendation de Bhaṭṭarāi *pālayan*, mais restaure la leçon de S₁, *lokasaṃsthāṃ tu pālavān*, qui peut se construire en considérant *lokasaṃsthāṃ* comme un composé qualifiant *sandhyām*. La leçon de S₂ donne une formation fautive de l’adjectif verbal du causatif de *pā-* et S₄ n’est pas disponible. Les manuscrits A et R réécrivent le *pāda* : *lokasaṃsthādīhetukaḥ* « lui qui est la cause de la destruction du monde etc... ».
- SP162.28ab** : 28ab n’existe pas chez S₁: on passe de 27cd à 28cd. De ce fait, seul S₂ est disponible pour la recension S.
- SP162.29abcd** : Bhaṭṭarāi semble lire ces quatre *pāda* dans le manuscrit S₁, mais ils sont perdus et non lisibles pour moi.
- SP162.29c** : Bhaṭṭarāi lit *prahr̥ṣṭa* en S₂, mais ce mot est effacé pour moi, ce qui ne me permet pas de confirmer sa lecture. Sa proposition de correction (*pranṛtṭyac ca*) correspond peut-être à sa lecture de S₁, mais ne pouvant la lire, je restaure la leçon de S₄.

22. Voir l’introduction sur le manuscrit S₂, 2.2, p. 63.

- SP162.30ab** : les manuscrits A reportent les trois premiers *akṣara* de 30a (*bhartāraṃ*) puis omettent le reste du *pāda* a, les *pāda* b, c et d pour passer directement à 31ab. C'est sans doute la répétition de *vīkṣya* qui a généré cette erreur du copiste.
- SP162.30a** : je conserve la leçon *nṛtyantam* qui doit être lue par Bhaṭṭarāi dans S₁, à moins que ce soit une correction de la forme non correcte *nṛtantam* qu'on lit en S₂ et S₄.
- SP162.31b** : A₇ note une lacune en 31b₆ avec un circonflexe et un point, mais aucun ajout en marge ne peut être lu.
- SP162.32** : les *pāda* 32 ab et 32 cd sont deux exemples clairs des erreurs caractéristiques de la transmission de l'alphabet *proto-bengali* vers un alphabet *devanāgarī* : *-mba* chez A₇ trouve la graphie *-nta* ou *-na* dans les manuscrits A₃ et A₄; *nī-* devient *lī-*.
- SP162.33b** : sur proposition de J. TÖRZSÖK, je substitue *kiṅkiṇa* à *kikhira*.
- SP162.35-37** : ces deux vers sont omis dans tous les manuscrits A.
- SP162.36a** : je conserve la correction *nanṛtur* proposée par Bhaṭṭarāi, là où les manuscrits proposent une formation du parfait non régulière *nanartur*.
- SP162.40** : les *pāda* 40 abcd sont omis par A₇, tandis que A₃ et A₄ proposent, en omettant la valeur d'un *pāda*, une réécriture dont la signification est très proche du vers 40.
- SP162.40a** : je propose l'émendation *sadarbhāyā*, composé formé de *sa-*, *darbha-* et *aya-*, le tout au féminin singulier : « s'avancant avec de l'herbe *darbha* ». Les manuscrits S₁ et S₂ ont *sadarbhāyāṃ* que j'analyse comme un locatif féminin d'un composé *sadarbha-*. Il est possible de supposer que cet accord au féminin sous-entende le substantif féminin *bhū-* « la terre » et que le sens voulu de ce composé était de signifier qu'elle dormait sur le sol avec [comme couche] de l'herbe *darbha*.
- SP162.40b** : je restaure la leçon de S₂ contre la correction de Bhaṭṭarāi, considérant les *pāda* a et b comme un jeu poétique d'allitérations sur des formations patronymiques d'épithètes de la déesse.
- SP162.41a** : après *tataḥ*, S₂ note une lacune avec quatre signes eeee, comme il l'avait fait entre les vers 23 et 24 (série de huit signes en 44a)²³.
- SP162.42cd** : 42cd est omis par A₇.

23. Voir l'introduction sur le manuscrit S₂, 2.2, p. 63.

- SP162.42d** : je restaure la sifflante palatale présente dans les manuscrits S et R, *śiñjamāna-*, en lieu et place de la dentale de Bhaṭṭarāī, *śiñjamāna-*²⁴.
- SP162.43b** : La leçon du manuscrit S₂ retenue par Bhaṭṭarāī a été conservée²⁵. La leçon retenue est celle de S₁ et des manuscrits A *pādapālayam* pourrait se lire comme un accusatif de direction, mais semble redondant avec les autres accusatifs désignant déjà le lieu où Śiva se rend.
- SP162.43c** : je supprime l'introduction d'un aoriste 3^{ème} personne du singulier *prāpa* proposée par Bhaṭṭarāī et restaure la leçon des manuscrits S₁, R et A : un participe passé au nominatif masculin singulier *prāptaḥ*. S₂ quant à lui, note un absolutif *prāpya*.
- SP162.44a** : la correction *piṅgalaṃ yakṣaṃ* proposée par Bhaṭṭarāī a été supprimée et remplacée par la leçon de tous les manuscrits *piṅgalādhyakṣaṃ*.
- SP162.44a4** : après *sa tatra*, S₂ note une lacune avec 8 signes eeeeeee, comme en 41 ab et entre 23 et 24²⁶.
- SP162.47a** : pour ce *pāda*, S₂ est le seul disponible pour la recension S.
- SP162.47b** : je supprime la proposition de Bhaṭṭarāī, *sahadevāpsaroragaiḥ*, que je ne lis dans aucun manuscrit : tous les manuscrits à ma disposition ont *sahadevasuroragaiḥ* pour les S ou *sahadevāsuroraigaiḥ* pour RA. L'édition conserve le composé *-devāsura-* attesté dans la recension S. L'incohérence de la leçon de RA, *-devāsura-* « les dieux et les démons », s'explique sans doute par la fréquence de ce composé.
- SP162.48d** : étant donné que le vocatif pluriel *divaukaśaḥ* du vers 49 est attesté par tous les manuscrits disponibles (S₁, A et R), le discours est adressé par Śiva aux dieux, et non l'inverse. Il est d'ailleurs logique que ce soit Śiva, et non les dieux, qui prononce cette bénédiction comme il le fait ailleurs dans le SP²⁷. Par conséquent, j'opte exceptionnellement pour la leçon, *āha surāgrataḥ*, des manuscrits A, seule cohérente, contre celle de S₁ et R, *idam ūcur harāgrataḥ*. Bhaṭṭarāī semble conscient de l'incohérence à éditer le verbe à la troisième personne du pluriel du *pāda* 48d (*ūcur*) avec le vocatif pluriel du *pāda* 49d et propose en note de corriger ce vocatif pluriel par *viniśrayam*.

24. Les deux racines existent en parallèle et ont le même sens (voir MONIER-WILLIAMS (1899), p. 1071 col.2).

25. La leçon *pādapālayaḥ*, nominatif désignant Śiva, « celui dont la demeure est un arbre », peut s'entendre à condition d'anticiper la réalisation de la cérémonie d'adoption et son fruit, à savoir que l'*aśoka*, étant devenu fils de Pārvatī et Śiva, partage le même *ātman* que son père et vice versa.

26. Voir l'introduction sur le manuscrit S₂, 2.2, p. 63.

27. Cette bénédiction est une des phrases récurrentes du SP, comme l'avaient déjà noté ADRIAENSEN et al. (1998), p. 31 notes 127 et 128 et la traduction p.?? .

- SP162.49** : seul S₁ est disponible pour la recension S. Bhaṭṭarāi note la leçon *sarvagaḥ* pour le manuscrit S₄, qui n'est pas lisible pour moi.
- SP162.52cd** : seul S₁ est disponible pour la recension S.
- SP162.52d** : je supprime l'émendation *kāmadaḥ* de Bhaṭṭarāi (peut-être est-ce sa lecture de S₁, qui est détérioré pour moi) et propose la leçon de la recension RA, *kāmahā* qui ajoute un effet de rime avec la fin du *pāda* b.
- SP162.53c** : je conserve la leçon de S₂, *deveśā*, plus cohérente pour la syntaxe. En effet, S₁ introduit un accusatif masculin, *deveśaṃ* alors que le verbe *tuṣ-* possède déjà un complément au génitif.
- SP162.53d** : l'épithète, *guhāraṇiḥ* « mère de Guha », a été éditée trois fois par Bhaṭṭarāi : SP_{Bh}157.20, SP_{Bh}162.53d et SP_{Bh}162.62. Celle-ci n'est pas aussi bien attestée que le laisse penser l'édition de Bhaṭṭarāi. On la trouve bien dans le manuscrit S₂ et R en 53d et 62b. S₁ a une forme proche en 53 et *śuhāriṇi*. Les manuscrits A ont *guṇāvale* en 53 et *guhāraṇiḥ* en 62.
- SP162.55b** : je restaure la leçon *bhakṣyabhojyaṃ* de tous les manuscrits contre la correction de Bhaṭṭarāi *bhakṣyaṃ bhojyaṃ*.
- SP162.57-64ab et SP162.67-68** : ces vers du chapitre 162 sont les seuls cités dans les compilations sur le *dharma* et ils sont cités uniquement par Hemādri²⁸.
- SP162.58b** : tous les manuscrits, sauf A₇²⁹, présentent la cérébralisation de la sifflante de l'adjectif verbal *avabhāṣitam*. Bien que le dictionnaire Monier-Williams mentionne l'existence de cette variante orthographique, je conserve l'orthographe plus régulière proposée par A₇ et Bhaṭṭarāi : *avabhāṣitam*.
- SP162.59d** : je supprime la correction, *varapaṅkāṅkitām*, proposée par Bhaṭṭarāi et restaure le *kara-* en début de composé présent dans tous les manuscrits et dans la citation du passage par Hemādri.
- SP162.60b** : les manuscrits A écrivent *mālāvirājitaḥ* « illuminés de colliers » plutôt que la leçon *maṇivirājitaḥ* « resplendissants de gemmes » de la recension S qui a été conservée dans l'édition.
- SP162.65b** : le composé *candrahārāmṛtaprabham* que l'on trouve en S, R et chez Hemādri, « à la splendeur semblable à la lune, la perle et l'ambrosie » (analysé comme un *dvandva*) ou « à la splendeur de l'*amṛta* déposée dans la coupe de la lune » est réécrit dans la recension A qui propose *candrahārāyutaprabham* « ayant la splendeur

28. Pour le détail des vers cités, on pourra se reporter au tableau TAB. D.5, p.802. Sur la question de l'accès possible à un manuscrit du SP pour Hemādri, voir 9.4.3, p.529.

29. Le manuscrit A₃ propose aussi la sifflante dentale mais sa leçon *avibhāṣitam* est fautive.

de Hāra et Candra réunis » - traduction dans laquelle le ā de Hāra pose problème - ou plutôt « ayant la splendeur illimitée (*ayuta*) de celui qui porte la lune ».

SP162.65c : je rétablis la leçon de la recension S, *kṣīram abhavat*, contre la correction de Bhaṭṭarāi, *asravat kṣīram*. R propose *kṣīram apatat*.

SP162.66b : je conserve la leçon de la recension RA choisie également par Bhaṭṭarāi *aśoko vana-*. La recension S avec le leçon *aśokavana-* laisse entendre que l'*aśoka* se situe au milieu d'autres *aśoka*.

SP162.67d : la recension RA modifie la fin du *pāda* : *teṣāṃ yathepsitam* devient *godhanam eva ca*, c'est-à-dire « et (après avoir donné) précisément un tribut de vaches ».

SP162.68d : la recension RA modifie très légèrement la fin du *pāda* : *ṛṣimstān abravīt tu sā* devient *ṛṣīn vacanam abravīt*.

SP162.69a : ce *pāda* est la reprise exacte du *pāda* SP158.62a attesté en S₁, S₂ et S₃. Le problème rencontré ici est similaire à celui de SP158.62 : Pārvatī s'adresse aux *ṛṣi* avec un vocatif singulier, de la même manière que la femme s'adressait à une assemblée de brahmanes. Comme en SP158.62, je supprime la correction en un vocatif pluriel, *bhagavanto'ham*, de Bhaṭṭarāi pour rétablir la leçon du manuscrit S₁. Une proposition de résolution de ce problème syntaxique est donnée en note 407, p.476.

SP162.71ab : Bhaṭṭarāi donne *āṃḍavaravarānvitah* comme lecture de A₃. Pour ma part, je lis *āṃḍavaravarāśritah*.

SP162.71b : A₇ note un espace et donc sous-entend une lacune de b2 à b4. A₃ et A₄ réécrivent le *pāda* pour combler la lacune.

SP162.71d : l'expression *nārāyaṇapadatraya-*, déjà rencontrée en SP 162.1b et 7d, est attestée pour la première fois dans toutes les recensions. Elle était absente de la recension RA en 1b et de la recension R en 7d. Elle se trouvera de nouveau dans l'ensemble des recensions en 82b.

SP162.72a : réécriture du premier *pāda* dans la recension RA : *sāmāny uccārayan*. Les Veda sont ainsi remplacés par les *sāmāni*.

SP162.74d : la recension RA a perdu l'idée du festival de l'arbre *aśoka*, *aśokatarukotsavam*, et a résolu le problème de construction syntaxique posé par le double accusatif *tatpravāditagāndharvaṃ pranṛttāpsarasām gaṇaṃ* et *aśokatarukotsavam* en remplaçant ce dernier par un composé au nominatif pluriel, *śakrabrahmapurogamāḥ* : « (les dieux) précédés de Śakra et Brahmā ».

SP162.75b : les manuscrits S₁ et S₂ (S₄ est perdu) proposent une formation du participe présent irrégulière du causatif *vādayitām*. Je conserve la formation régulière *vādayatām* éditée par Bhaṭṭarāi et

attestée en A₄ et A₃ (A₇ : *vadeyataām*). En revanche, je réintègre *vīṇām* et supprime l'émendation de Bhaṭṭarāī : *vīṇā-* en composé.

SP162.75d : le changement de *anala* en *acala* dans la transmission a provoqué une réécriture du *pāda* dans la recension A : *vātagandha ivācalaḥ* « comme une montagne dont le parfum est le vent » qui signifie peut-être bougeant à peine comme une montagne sous la brise d'un vent léger.

SP162.77b : je suggère de conserver la leçon de S₁ qui donne une image poétique jouant sur la dénomination de Pārvatī comme fille de la montagne et le terme *dhārā* au nominatif féminin singulier désignant selon les dictionnaires un flanc de montagne, un précipice (MONIER-WILLIAMS (1899), p. 515 col.3; RENOU and STCHOUPAK (1932), p.341 et APTE (2006), p. 860) avec un sandhi irrégulier à la pause devant *iva*: « comme un précipice arrosé d'eau », c'est à dire telle une chute d'eau, une cascade. R s'approche de cette idée avec la leçon *jalā*. S₂ et tous les A ont *dhārā iva* avec le même problème de sandhi et, en outre, un problème de sens : la traduction possible serait « telle la terre purifiée par des libations ».

SP162.77_{RA}*-1 à 18 : à partir de ce vers, la recension RA ajoute 18 *śloka*. Ceux-ci avaient été édités par Bhaṭṭarāī sur la seule base du manuscrit A₃ en sa possession. Pour cette raison, certains de ces vers sont suivis d'un point d'interrogation dans son édition, le manuscrit A₃ proposant parfois des phrases au sens obscur. Ces vers sont désormais édités en Appendice. Leur édition repose sur la comparaison de quatre manuscrits R, A₇, A₄, A₃ et de l'édition proposée par Bhaṭṭarāī, ce qui a permis d'aboutir à un texte plus cohérent. Par voie de conséquence, le choix du manuscrit R signifie systématiquement un choix éditorial différent de Bhaṭṭarāī. Dans le cas du report d'une leçon de la recension A, je ne mentionnerai le choix éditorial de Bhaṭṭarāī que si je m'y oppose.

162.77_{RA}*-1d : j'ai conservé la leçon des manuscrits A *vipravatsalāḥ* parce qu'elle présente une répétition emphatique qui est une des caractéristiques stylistiques de ce chapitre. La leçon *bhaktivatsalāḥ* du manuscrit R, moins satisfaisante, présente elle aussi une proximité stylistique avec le reste du SP, puisque l'expression *bhaktavatsala-* connaît six occurrences (SP9.10d ; SP24.6d ; SP27.4b ; SP60.32d ; SP72.74b ; SP122.53c). L'expression *vipravatsalāḥ* est, quant à elle, limitée au chapitre SP162.

162.77_{RA}*-2b : par cohérence stylistique, je rétablis la forme *vr̥ddhī sphāṭikānām* de tous les manuscrits A (je fais de même en 162_{RA}.77*-13c), ainsi que celle de l'adjectif *rajata* du manuscrit R.

162.77_{RA}*-2c : le participe présent passif de la racine *kṝ* du manuscrit A₄ fait davantage sens que celui de la racine *kṝ*.

- 162.77_{RA}*-3c** : je propose l'émendation *kulīśa iva* à partir de la leçon du manuscrit R.
- 162.77_{RA}*-3e** : seule la leçon de R *varṣāmbumoktukāmānām* fait sens.
- 162.77_{RA}*-3f** : la leçon *stanitam* des manuscrits A₇ et R a remplacé celle de l'édition de Bhaṭṭarāi.
- 162.77_{RA}*-4b** : je rétablis *uttamāṅgaśatair* et supprime la correction inutile *uttamāṅgasthitair* proposée par Bhaṭṭarāi.
- 162.77_{RA}*-4e** : la correction de Bhaṭṭarāi *ānāyanti* a été retenue car attestée chez A₇.
- 162.77_{RA}*-5a** : je supprime la correction silencieuse de Bhaṭṭarāi pour restaurer la leçon des manuscrits A.
- 162.77_{RA}*-5b** : la leçon *patanti* du manuscrit R n'est pas métrique et peu satisfaisante au niveau du sens.
- 162.77_{RA}*-7** : ces quatre *pāda* représentent majoritairement la leçon R, hormis pour *nirgataiḥ*. Je construis ces *pāda* de la manière suivante : je considère le groupe à l'instrumental, non pas comme le complément du participe à valeur de verbe conjugué *vinīḥsṛtāḥ*, mais comme complément de l'adjectif *sama-* qui pose une analogie³⁰, tandis que j'attribue à l'ablatif *meghāmbusecanāt* (clairement attesté) la valeur de complément du participe *nirgataiḥ* exprimant l'origine.
- 162.77_{RA}*-8a** : j'ai retenu la leçon de R *dr̥ṣṭāḥ* plus satisfaisante pour la construction syntaxique.
- 162.77_R*-8bis e-p** : les vers supplémentaires montrent une certaine cohérence avec la suite puisqu'ils racontent l'onction des deux fois nés. Pour le *pāda* m, la forme *-gośīrṣaiḥ* est une émendation à partir de la leçon *gośī* corrigée en marge dans le manuscrit par l'addition de *-rṣai-*. Pour le *pāda* p, un *akṣara* est effacé, d'où l'émendation *candanaiḥ*.
- 162.77_{RA}*-9** : l'édition de Bhaṭṭarāi n'a pas été retenue, car elle pose un problème de construction avec le vers suivant : dans ces deux vers formant une seule phrase chez Bhaṭṭarāi, les deux fois nés sont complément d'objet et sujet dans une même phrase. Les vers *dvi-jātīn anuliptāṃs tu yakṣajambālamīśrakān | saśekharān sasragdāmaan anuhūya samodyatān* que Bhaṭṭarāi édite pourraient être traduits par « Puis, après avoir convoqué ceux à la double naissance (*dvi-jāti*), oints, mêlés aux Yakṣa et aux arbres *Jambāla*, eux qui ont diadèmes et fils de guirlandes, alors qu'ils s'étaient levés, (les deux fois nés ...) ». La leçon du manuscrit R a été retenue en partie car elle présente une forme verbale conjuguée qui résout le problème de construction,

30. J'appuie cette analyse sur le paragraphe 219-e de la grammaire de RENOUE (1975), p. 295.

- l'impératif passif à la troisième personne du singulier du verbe *añc-*. La leçon *saśeṣavān* du manuscrit R est peut-être une corruption de *saśekharān* des manuscrits A.
- 162.77_{RA}*-10a** : je conserve l'orthographe plus courante *sasaṃtānaiḥ* des manuscrits A₃ et A₄.
- 162.77_{RA}*-10c** : je décompose le composé *samūlāsyāṅgādās* proposé par le manuscrit R de la façon suivante : *samūla* + *āsyā* + *aṅgādās*. La leçon des manuscrits A n'est pas satisfaisante.
- 162.77_{RA}*-11** : ce vers présente très peu de variations entre la recension A et la recension R.
- 162.77_{RA}*-12c** : le nominatif pluriel *brāhmaṇāḥ* du manuscrit R a remplacé l'instrumental problématique des manuscrits A.
- 162.77_{RA}*-13a** : sur proposition de J. TÖRZSÖK, j'introduis l'absolutif *samañjya*. Il aurait été également possible de voir la leçon du manuscrit R *saloniḡaṃ* comme une corruption de *salinḡaṃ*.
- 162.77_{RA}*-13c** : je rétablis la forme *vṛddhi sphāṭikānāṃ* de tous les manuscrits A, comme je l'ai fait en 162.77_{RA}*-2b.
- 162.77_{RA}*-13d** : je conserve la leçon *āsitam* du manuscrit R et la considère comme un substantif neutre. En revanche, la leçon *padmareṇubhir* des manuscrits A₃ et A₄ semble plus cohérente que *padyareṇubhir* du manuscrit R.
- 162.77_{RA}*-14ab** : j'ai préféré la leçon des manuscrits A₃ et A₄ qui emploient la répétition de *baddha-*, bien que la leçon *badva-* du manuscrit R puisse s'entendre.
- 162.77_{RA}*-15b** : la leçon *rājata* de tous les manuscrits a été conservée. La forme du participe passé *rājita* aurait sans doute été plus correcte.
- 162.77_{RA}*-16ab** : je restaure la leçon du manuscrit R qui est plutôt cohérente, excepté pour le substantif *dhanūrebhyaṃ* que j'ai noté entre † †.
- 162.77_{RA}*-16c** : je conserve la leçon de R qui correspond à la correction de Bhaṭṭarāi *bhakṣyabhojyāṅnapānāni*, au lieu de la leçon des manuscrits A *bhakṣyabhojyāni pānāni*.
- 162.77_{RA}*-17a** : aucune des leçons des manuscrits pour le *pāda* a n'est satisfaisante. La correction de Bhaṭṭarāi réécrit le texte en proposant : *arthavad yo haripurāsaraṭapurakāny api*.
- 162.77_R*-17bis c-n** : le manuscrit R possède dix *pāda* supplémentaires, qui correspondent à une liste d'offrandes à préparer.
- 162.77_R*-17bis i** : je corrige le *yatrā* par *yatra*.
- 162.77_{RA}*-17n** : la leçon *hastasūcitam* des manuscrits A a été conservée.

- 162.77_{RA}*-18c** : je conserve le nominatif pluriel *kecit* du manuscrit R plus cohérent pour la syntaxe de la phrase, qui était une correction de Bhaṭṭarāi.
- 162.77_{RA}*-18d** : je conserve la correction de Bhaṭṭarāi *guṇavardhanam*.
- 162.77_{RA}*-19d** : la leçon du manuscrit R, *vyajana-* « éventail », est équivalente à celle des manuscrits A, *cāmara-* « chasse-mouche ». Je restaure *sasugandhibhiḥ* des manuscrits A au lieu de la correction *satsugandhibhiḥ* proposée par Bhaṭṭarāi.
- 162.77_{RA}*-19f** : je restaure *upaśūlīnaḥ*, leçon du manuscrit R en lieu et place de la correction de Bhaṭṭarāi issue des manuscrits A, *tapaśonīlaḥ*, qui ne faisait pas sens.
- SP162.78a** : La leçon *vara-* de S_{1pc}, au lieu de *vāra-*, pouvait aussi faire sens, mais n'a pas été retenue en raison de sa correction et du consensus des autres manuscrits pour la leçon *vāra-*.
- 162.78_{RA}*-1** : ce vers remplace dans la recension RA les *pāda* 78cd de la recension S. Il est édité en appendice.
- SP162.78d** : la racine *muṣ-* est utilisée en tant que classe VI dans la formation du participe présent au nominatif féminin pluriel, *muṣṇantyaḥ*.
- SP162.79b** : j'ai conservé l'émendation de Bhaṭṭarāi qui remplace le nominatif féminin singulier des manuscrits S, *śālīśīrā*, par un nominatif masculin singulier. En effet, la liste des noms est uniquement composée de nominatifs masculins.
- SP162.79cd** : la liste des noms est partiellement altérée dans la recension RA. L'exemple le plus flagrant est la modification de *parjanya* en *pārvatya*.
- SP162.79c** : Alors que les manuscrits S₁ et S₂ proposent la leçon *śālīśīrā*, j'ai conservé la correction du nom propre *Śālīśīras* proposé par Bhaṭṭarāi parce que c'est sous cette forme qu'il est référencé dans le dictionnaire de MONIER-WILLIAMS (1899).
- SP162.81a** : ce *pāda* révèle une proximité partiellement plus grande du manuscrit R avec la recension S, puisqu'il en possède la même lecture alors qu'il est réécrit dans les manuscrits A : *merukāṣṭasamudbhūtaḥ* « (l'encens) produit de huit résines ».
- SP162.81d** : ici le *pāda* est réécrit aussi bien dans le manuscrit R que dans les manuscrits A.
- SP162.82d** : je suis la correction de Bhaṭṭarāi *āṅkanaḥ*, qui propose une orthographe normalisée de la leçon du manuscrit S₁.
- SP162.86d** : la correction *harṣaṇāyate* proposée par Bhaṭṭarāi a été supprimée et remplacée par la leçon des manuscrits S₂ et S₄, *harṣaṇ*.

jāyate. Ce *pāda* n'est pas lisible pour moi dans le manuscrit S₂ et je ne parviens pas à voir l'*anusvāra* pour S₄. Je me fie donc à la note 116 p.840 de Bhaṭṭarāī qui reporte cette leçon.

SP162.88d : la correction *tatṛpur* proposée par Bhaṭṭarāī a été conservée en raison de la présence de l'instrumental. La leçon *tatṛsur*, parfait troisième personne du pluriel, des manuscrits S semble une coquille de *tatṛpur*, puisque les *akṣara -pu* et *-ṣu* sont très proches.

SP162.88_{RA}*-1 à 7 : hormis pour SP162_{RA}.88*-1ab, ces vers sont des ajouts des manuscrits R et A . Hormis SP162.88_{RA}*-1ab, ils n'ont pas été édités par Bhaṭṭarāī, alors qu'il possédait A₃, sans doute en raison de la mauvaise qualité de la transmission dans ce manuscrit. Pour cette raison, on ne trouve les leçons de Bhaṭṭarāī dans l'apparat critique que pour SP162.88_{RA}*-1. De manière générale, les leçons du manuscrit R ont été jugées comme plus originales que celles des manuscrits A.

SP162.88_{RA}*-1ab : est absent des manuscrits S mais présent dans tous les manuscrits A et R. Bhaṭṭarāī édite le *pāda* a, mais note une lacune pour le *pāda* b. Celle-ci disparaît dans l'édition puisque le texte est présent dans les manuscrits RA.

SP162.88_{RA}*-1a : je propose l'émendation *sūkṣmam* à partir de la leçon du manuscrit R.

SP162.88_{RA}*-1d : la leçon du manuscrit R *vārāyabhena*, bien que ce terme ne se trouve pas dans les dictionnaires, a été retenue. En effet la majorité des choix éditoriaux pour ces vers ajoutés repose sur la recension R.

SP162.88_{RA}*-2a : la leçon *māṃsāny api* du manuscrit R a été retenue, tandis que la leçon *hr̥dyāni* est celle des manuscrits A₃ et A₄.

SP162.88_{RA}*-2b : le copiste du manuscrit A₇ laisse un espace comme il le fait à d'autres endroits lorsque sa recension est incomplète, laissant penser que ce copiste n'intervient pas dans la recension, mais recopie le manuscrit qu'il a sous les yeux.

SP162.88_{RA}*-3a : sur proposition de J. TÖRZSÖK, j'introduis l'émendation *vidaśantaś*, construite à partir des recensions R et A.

SP162.88_{RA}*-4b : la réécriture de la recension RA montre une cohérence stylistique par la reprise de ce *pāda* qui est déjà présent en SP162.3 et en SP162.67.

SP162.88_{RA}*-6b : la répétition emphatique employée ici est la même qu'en 162_{RA}77*-1d.

SP162.88_{RA}*-6c : je retiens la forme correcte *nivavṛte* proposée par A₇.

- SP162.88_{RA}*-7c** : l'absolutif *āmantrya* du manuscrit R a été préféré à *āvartya* des manuscrits A₃ et A₄, car il produit une répétition emphatique, figure de style typique de ce chapitre.
- SP162.88_{RA}*-7d** : la fin du vers pose problème. Bien que la leçon de R ne soit pas métrique et propose un verbe à l'optatif, elle est la seule qui fasse sens et a donc été retenue.
- SP162.91b** : A₃ insère du texte, mais il s'agit clairement d'une erreur de copie.
- SP162.92c** : la leçon du manuscrit S₄ a été retenue et supprime l'émendation silencieuse de Bhaṭṭarāi.
- SP162.95b** : le *pāda* b du manuscrit S₁ n'est pas lisible pour moi. Il semble que la leçon *sutā* proposée par Bhaṭṭarāi retenue ici repose sur A₃.
- SP162.96cd-98f** : on déplore une perte de douze *pāda* dans la transmission de S₁ en raison de la détérioration du haut du folio.
- SP162.96_{RA}*-1** : ce *śloka* n'est pas présent dans les manuscrits S, il s'agit potentiellement d'un ajout de la recension RA. Sur la possibilité de considérer ce vers comme original, voir p.78.
- SP162.100cd** : ces deux *pāda* sont perdus en S₁ en raison de la forte détérioration du haut du folio. Je remplace l'émendation de Bhaṭṭarāi, *vācasāṃ yonir*, qui institue la déesse comme la source des paroles, par les leçons des manuscrits A et R qui qualifient Śiva comme celui qui est à l'origine des paroles.
- SP162.101a** : je restaure la leçon *tripurāntaka-* de S₁ et des manuscrits A au lieu de la leçon *tripurāndhaka-* du manuscrit S₂ retenue par Bhaṭṭarāi.
- SP162.106b** : L'émendation de Bhaṭṭarāi a été conservée en raison de l'existence du composé *muktāvalī-* dans les dictionnaires. La leçon du manuscrit S₁, *muktā valīdharā*, suggère que la déesse est désormais libérée.
- SP162.107c** : Bhaṭṭarāi note une lacune de trois *akṣara* après *niveśya*. Le *pāda* a été reconstitué à partir de la leçon du manuscrit R.
- SP162.108c** : le copiste du manuscrit R note une correction que l'on ne trouve pas dans les marges.
- SP162.110a** : la leçon des manuscrits A et R retenue propose un nominatif pluriel *brāhmaṇāḥ* cohérent avec ce qui précède. La recension S propose, soit un nominatif singulier, soit un accusatif singulier.
- SP162.111c** : je restaure le pronom personnel *te* soutenu par tous les manuscrits au lieu du démonstratif *tam* proposé par Bhaṭṭarāi.
- SP162.112a** : la leçon du manuscrit S₁, *ity uktvā*, a remplacé la leçon du manuscrit S₂, *ity uktā*, retenue par Bhaṭṭarāi.

- SP162.112_{RA}*-1b** : je conserve la correction *harīṅekṣaṇā* de Bhaṭṭarāī, élaborée à partir de la recension A et proche de la leçon *harītekṣaṇā* du manuscrit R.
- SP162.112_{RA}*1cd** : l'émendation de Bhaṭṭarāī a été remplacée par la leçon du manuscrit R.
- SP162.113b** : je restaure la leçon *aśokavṛkṣam* des manuscrits S₁ et S₂ et supprime la correction inutile de Bhaṭṭarāī. Les leçons des manuscrits RA ont été reportées dans l'apparat, mais ne sont pas présentées dans un appendice, le sens étant sensiblement le même que la recension S.

Numérotation actuelle	Numérotation de Bhaṭṭarāi
SP162.77	SP _{Bh} 162.77
SP162.77 _{RA} -1	SP _{Bh} 162.78
SP162.77 _{RA} -2	SP _{Bh} 162.79 et 80ab
SP162.77 _{RA} -3	SP _{Bh} 162.80cd et 81ab
SP162.77 _{RA} -4	SP _{Bh} 162.81cd et 82ab
SP162.77 _{RA} -5	SP _{Bh} 162.82cd et 83ab
SP162.77 _{RA} -6	SP _{Bh} 162.83cd et 84ab
SP162.77 _{RA} -7	SP _{Bh} 162.84cd et 85
SP162.77 _{RA} -8	SP _{Bh} 162.86
SP162.77 _{RA} -9	SP _{Bh} 162.87
SP162.77 _{RA} -10	SP _{Bh} 162.88
SP162.77 _{RA} -11	SP _{Bh} 162.89
SP162.77 _{RA} -12	SP _{Bh} 162.90
SP162.77 _{RA} -13	SP _{Bh} 162.91-92ab
SP162.77 _{RA} -14	SP _{Bh} 162.92cdef
SP162.77 _{RA} -15	SP _{Bh} 162.93
SP162.77 _{RA} -16	SP _{Bh} 162.94
SP162.77 _{RA} -17	SP _{Bh} 162.95
SP162.77 _{RA} -18	SP _{Bh} 162.96
SP162.77 _{RA} -19	SP _{Bh} 162.97 et 98ab
SP162.78 _{RA} -1ab	SP _{Bh} 162.98cd
SP162.78 _{RA} -1cd	SP _{Bh} 162.99ab
SP162.78ab	SP _{Bh} 162.99cd
SP162.78cd	SP _{Bh} 162.100ab
SP162.79ab	SP _{Bh} 162.100cd
SP162.79cd	SP _{Bh} 162.101ab
SP162.79ef	SP _{Bh} 162.101cd
SP162.80	SP _{Bh} 162.102
SP162.81	SP _{Bh} 162.103
SP162.82	SP _{Bh} 162.104
SP162.83	SP _{Bh} 162.105
SP162.84	SP _{Bh} 162.106
SP162.85	SP _{Bh} 162.107
SP162.86	SP _{Bh} 162.108
SP162.87	SP _{Bh} 162.109
SP162.88 _{RA} -1ab	SP _{Bh} 162.110ab
SP162.88ab	SP _{Bh} 162.110cd
SP162.88cd	SP _{Bh} 162.110ef

TAB. C.4 – Nouvelle numérotation du chapitre 162 - partie 1

Numérotation actuelle	Numérotation de Bhaṭṭarāī
SP162.88 _{RA} -1 à SP162.88 _{RA} -7	absents de l'édition de Bhaṭṭarāī
SP162.89	SP _{Bh} 162. 111
SP162.90	SP _{Bh} 162.112
SP162.91	SP _{Bh} 162.113
SP162.92	SP _{Bh} 162.114
SP162.93	SP _{Bh} 162.115
SP162.94	SP _{Bh} 162.116
SP162.95	SP _{Bh} 162.117
SP162.96	SP _{Bh} 162.118
SP162.96 _{RA} -1	SP _{Bh} 162.119
SP162.97	SP _{Bh} 162.120
SP162.98	SP _{Bh} 162.121
SP162.99	SP _{Bh} 162.122
SP162.100	SP _{Bh} 162.123
SP162.101	SP _{Bh} 162.124
SP162.102	SP _{Bh} 162.125
SP162.103	SP _{Bh} 162.126
SP162.104	SP _{Bh} 162.127
SP162.105	SP _{Bh} 162.128
SP162.106	SP _{Bh} 162.129
SP162.107	SP _{Bh} 162.130
SP162.108	SP _{Bh} 162.131
SP162.109	SP _{Bh} 162.132
SP162.110	SP _{Bh} 162.133
SP162.111	SP _{Bh} 162.134
SP162.112ab	SP _{Bh} 162.135ab
SP162.112 _{RA} -1ab	SP _{Bh} 162.135cd
SP162.112 _{RA} -1cd	SP _{Bh} 162.136ab
SP162.112 _{RA} -2ab	SP _{Bh} 162.136cd
SP162.112 _{RA} -2cd	SP _{Bh} 162.137ab
SP162.112 _{RA} -2ef	SP _{Bh} 162.137cd
SP162.112 _{RA} -3ab	SP _{Bh} 162.138ab
SP162.112 _{RA} -3cd	SP _{Bh} 162.138cd
SP162.112cd	SP _{Bh} 162.138ef
SP162.113	SP _{Bh} 162.139

TAB. C.5 – Nouvelle numérotation du chapitre 162 - partie 2

Annexe D

Panorama de la transmission des chapitres SP158 à SP162

L'étude de la transmission des chapitres SP158 à SP162 prend appui sur un relevé systématique de la préservation du texte des chapitres SP158 à SP162¹. Les tableaux TAB.D.1 (p.800), TAB.D.2 (p.800), TAB.D.3 (p.801), TAB.D.4 (p.801), TAB.D.5 (p.802) et TAB.D.6 (p.803), reportent, au *pāda* près, la présence du texte par le symbole X et son absence par le symbole O . Le signe > a été utilisé pour signaler un texte fortement lacunaire, mais partiellement présent. Il n'a été employé que pour le manuscrit S₄. Les lacunes de ce manuscrit étant nombreuses, elles n'ont pas été reportées au *pāda* près, et ce, afin de faciliter la lisibilité de ce tableau².

1. Par leur précision métrique et leur inclusion des citations, ces tableaux donnent une image du processus de transmission plus précise que l'appendice des colophons d' HARIMOTO (2004a), p. 139-190.

2. Voir 2.3, p.65.

Référence du texte	S ₁	S ₂	S ₃	A ₃	A ₄	A ₇	R	KKT	CVC	MRP
SP158.1-41b	X	X	X	O	O	O	O	O	O	O
SP158.41cd	X	X	X	O	O	O	O	O	X	O
SP158.42	X	X	X	O	O	O	O	O	O	O
SP158.43ab	X	X	X	O	O	O	O	O	X	O
SP158.43cd	X	X	X	O	O	O	O	X	X	X
SP158.44ab	X	X	X	O	O	O	O	O	X	O
SP158.44cd-46ab	X	X	X	O	O	O	O	X	X	X
SP158.46cd	X	X	X	O	O	O	O	O	X	X
SP158.47ab	X	X	X	O	O	O	O	O	O	O
SP158.47cd	X	X	X	O	O	O	O	X	X	X
SP158.48-56	X	X	X	O	O	O	O	O	O	O
SP158.57-60ab	X	X	X	O	O	O	O	X	X	X
SP158.60c-61ab	X	X	X	X	X	X	O	X	X	X
SP158.61cd	X	X	X	O	O	O	O	X	X	X
SP158.62ab-63	X	X	X	X	X	X	O	X	X	X
SP158.64	X	X	X	X	X	X	O	O	X	X
SP158.65-66	X	X	X	X	X	X	O	X	X	X
SP158.67	X	X	X	X	X	X	O	O	X	O
SP158.68-79cd	X	X	X	X	X	X	O	O	O	O
SP158.80-81	X	X	X	O	O	X	O	O	O	O
SP158.82-88(col)	X	X	X	X	X	X	O	O	O	O

TAB. D.1 – Transmission du chapitre SP158

Référence du texte	S ₁	S ₂	S ₃	A ₃	A ₄	A ₇	R
SP _{Bh} 159.1-21d	X	X	X	X	X	X	O
- deux <i>pāda</i> -	O	O	O	X	O	O	O
SP _{Bh} 159.22a-23d	X	X	X	X	X	X	O
SP _{Bh} 159.24-25c	X	X	X	O	O	O	O
SP _{Bh} 159.25d	X	X	X	O	X	O	O
SP _{Bh} 159.26-42a	X	X	X	X	X	X	O
SP _{Bh} 159.42b-43d	X	X	O	X	X	X	O
SP _{Bh} 159.44ab	X	X	O	O	O	O	O
SP _{Bh} 159.44cd-54	X	X	O	X	X	X	O
SP _{Bh} 159.55ab	X	X	O	O	O	X	O
SP _{Bh} 159.55cd-57	X	X	O	X	X	X	O
SP _{Bh} 159.58a	X	X	O	X	X	O	O
SP _{Bh} 159.58bcd(col)	X	X	X	X	X	O	O

TAB. D.2 – Transmission du chapitre SP_{Bh}159

Référence du texte	S ₁	S ₂	S ₃	S ₄	A ₃	A ₄	A ₇	R
SP _{Bh} 160.1-9ab	X	X	X	-	X	X	X	O
SP _{Bh} 160.9cd-11ab	X	O	X	-	O	X	X	O
SP _{Bh} 160.11cd	X	O	X	-	O	X	O	O
SP _{Bh} 160.12-13ab	X	O	X	-	O	X	X	O
SP _{Bh} 160.13cd	X	X	X	-	O	X	O	O
SP _{Bh} 160.14ab	X	X	X	-	O	X	O	O
SP _{Bh} 160.14cd-15a ₆	X	X	X	-	O	X	X	O
SP _{Bh} 160.15a ₇ -15b	X	X	O	O	O	X	X	O
SP _{Bh} 160.15c-39ab	X	X	-	X	O	X	X	O
SP _{Bh} 160.39cd-43c	X	X	-	X	O	O	O	O
SP _{Bh} 160.43d(col)	O	X	-	X	O	O	O	O

TAB. D.3 – Transmission du chapitre SP_{Bh}160

Référence du texte	S ₁	S ₂	S ₄	A ₃	A ₄	A ₇	R
SP _{Bh} 161.1-4	X	X	X	O	O	O	O
SP _{Bh} 161.5	O	X	X	O	O	O	O
SP _{Bh} 161.6-8	X	X	X	O	O	O	O
SP _{Bh} 161.9-12d	X	X	X	O	X	X	O
SP _{Bh} 161.13-26	X	X	O	O	X	X	O
SP _{Bh} 161.27	X	X	X	O	X	X	O
SP _{Bh} 161.28a-28b ₃	X	O	X	O	X	X	O
SP _{Bh} 161.28b ₄ -29	X	O	X	X	X	X	O
SP _{Bh} 161.col	X	X	X	X	X	X	O

TAB. D.4 – Transmission du chapitre SP_{Bh}161

Référence du texte	S ₁	S ₂	S ₄	A ₃	A ₄	A ₇	R	KKT	CVC	MRP
SP162.1	X	X	X	X	X	X	X	O	O	O
SP162.2-8	X	X	>	X	X	X	O	O	O	O
SP162.9-10	X	X	>	X	X	X	X	O	O	O
SP162.11-14b	X	X	>	X	X	X	O	O	O	O
SP162.14c-21	X	X	>	X	X	X	X	O	O	O
SP162.21 _{RA} .1	O	O	O	X	X	X	X	O	O	O
SP162.22-23b	X	X	X	X	X	X	X	O	O	O
SP162.23cd	X	X	X	X	X	X	O	O	O	O
SP162.24-25ab	X	X	>	X	X	X	X	O	O	O
SP162.25cd	X	X	X	X	X	X	O	O	O	O
SP162.26-29	X	X	>	X	X	X	X	O	O	O
SP162.30	X	X	>	O	O	O	X	O	O	O
SP162.31-33	X	X	>	X	X	X	X	O	O	O
SP162.34ab	X	X	O	X	X	X	O	O	O	O
SP162.34cd	X	X	O	X	X	X	X	O	O	O
SP162.35-36	X	X	>	O	O	O	X	O	O	O
SP162.37	X	X	O	X	X	X	X	O	O	O
SP162.38ab	X	X	O	X	X	X	O	O	O	O
SP162.38c-42b	X	X	>	X	X	X	X	O	O	O
SP162.42cd	X	X	X	X	X	O	X	O	O	O
SP162.43-45	X	X	X	X	X	X	X	O	O	O
SP162.46ab	X	X	X	X	X	X	O	O	O	O
SP162.46c-56	X	X	>	X	X	X	X	O	O	O
SP162.57-62	X	X	>	X	X	X	X	O	X	O
SP162.63-64ab	X	X	>	X	X	X	X	O	X	O
SP162.64cd	X	X	X	X	X	X	X	O	O	O
SP162.65ab	X	X	X	X	X	X	X	O	X	O
SP162.65c-66	X	X	O	X	X	X	X	O	O	O
SP162.67-68	X	X	>	X	X	X	X	O	X	O
SP162.69-77	X	X	>	X	X	X	X	O	O	O

TAB. D.5 – Transmission du chapitre SP162 - partie 1

Référence du texte	S ₁	S ₂	S ₄	A ₃	A ₄	A ₇	R	KKT	CVC	MRP
SP162.77 _{RA} .1-8ad	O	O	O	X	X	X	X	O	O	O
SP162.77 _R .8bis (12 <i>pāda</i>)	O	O	O	O	O	O	X	O	O	O
SP162.77 _{RA} .9-17ab	O	O	O	X	X	X	X	O	O	O
SP162.77 _R .17bis (10 <i>pāda</i>)	O	O	O	O	O	O	X	O	O	O
SP162.77 _{RA} .17mn-19	O	O	O	X	X	X	X	O	O	O
SP162.78ab	X	X	O	X	X	X	X	O	O	O
SP162.78cd	X	X	O	O	O	O	O	O	O	O
SP162.78 _{RA} .1	O	O	O	X	X	X	X	O	O	O
SP162.79-86a	X	X	>	X	X	X	X	O	O	O
SP162.86bc	X	X	X	O	O	O	O	O	O	O
SP162.86d-87	X	X	>	X	X	X	X	O	O	O
SP162.88	X	X	>	O	O	O	O	O	O	O
SP162.88 _{RA} .1-7	O	O	O	X	X	X	X	O	O	O
SP162.89-91b	X	X	>	X	X	X	X	O	O	O
SP162.91cd	X	X	X	X	X	X	O	O	O	O
SP162.92-96	X	X	>	X	X	X	X	O	O	O
SP162.96 _{RA} .1	O	O	O	X	X	X	X	O	O	O
SP162.97-112b	X	X	O	X	X	X	X	O	O	O
SP162.112 _{RA} .1-3	O	O	O	X	X	X	X	O	O	O
SP162.112c-113	X	X	O	X	X	X	X	O	O	O
SP162.col.	X	X	O	X	X	X	X	O	O	O

TAB. D.6 – Transmission du chapitre SP162 - partie 2

Annexe E

Résultats de l'étude portant sur les pertes constatées dans les manuscrits R et A

1	Pertes communes à R et A	Présence dans l'archétype RA proche du texte cité par les compilateurs	Perte avant la séparation des recensions RA	Perte après la séparation des recensions RA	Justification et références
1.1	SP _{Bh} 148.5-150	oui	non déterminable pour le moment	non déterminable pour le moment	3.3.4, p.90 3.3.5, p.92 p. 96
1.2	SP _{Bh} 154-157	oui	possible si cause de la révision de R		3.3.4, p.90 3.3.5, p.92 à 96
1.3	SP158.1-60ab	oui	possible si cause de la révision de R		3.3.4, p.90 3.3.5, p.92 à 96
1.4.	SP _{Bh} 159.24-25c SP _{Bh} 160.39cd-43d SP _{Bh} 161.1-8	impossible à déterminer mais probable	possible si cause de la révision de R		p.90 3.3.4, p.90 3.3.5, p.92 à 96

TAB. E.1 – Groupe 1 : pertes communes aux recensions R et A

2	Pertes n'appartenant qu'à R	Présence dans l'archétype RA proche du texte cité par les compilateurs	Perte avant la séparation des recensions RA	Perte après la séparation des recensions RA	Justification et références
2.1	SP _{Bh} 134-148.5	oui		oui	3.3.2, p.88 3.3.4, p.90 p.93
2.2	SP158.60cd à SP _{Bh} 159.23	oui		oui	3.3.2, p.88 3.3.4, p.90
2.3	SP _{Bh} 159.25d à SP _{Bh} 160.39ab et SP _{Bh} 161.9-29	oui		oui oui oui	3.3.2, p.88
2.4.	SP162.2-8 SP162.11-14b SP162.23cd, 25cd SP162.34ab, 38ab SP162.46ab, 91cd	oui oui oui oui oui		oui oui oui oui oui	3.3.6, p.95 3.3.2, p.88

TAB. E.2 – Groupe 2 : pertes n'appartenant qu'à la recension R

3	Pertes n'appartenant qu'à A	Présence dans l'archétype RA proche du texte cité par les compilateurs	Perte avant la séparation des recensions RA	Perte après la séparation des recensions RA	Justification et références
3.1	SP _{Bh} 151-153	oui		oui	3.3.2, p.88 3.3.4, p.90 p.93
3.2	SP162.30 SP162.35-36	oui oui		oui oui	3.3.2, p.88
3.3	SP162.77 _R .8bis =(12 <i>pāda</i>) SP162.77 _R .17bis = (10 <i>pāda</i>)	oui non déterminable		oui possible	3.3.3. p.89 3.2.3, p.80 à 87 p.90

TAB. E.3 – Groupe 3 : pertes n'appartenant qu'à la recension A

Annexe F

Les cycles narratifs du SP

Le découpage en cycles narratifs a été initié dès le premier volume d'édition critique du SP. Les séquences suivantes sont les cycles tels qu'ils ont été définis jusqu'à présent par les auteurs des quatre volumes déjà édités :

- SP3-4** : cycle de Rudra (vol.1, ADRIAENSEN et al. (1998))
- SP5-7** : cycle de Kapālin (vol.1, ADRIAENSEN et al. (1998))
- SP8-14** : cycle de Devī (vol.1, ADRIAENSEN et al. (1998))
- SP15-19** : cycle de Vasiṣṭha (vol.1, ADRIAENSEN et al. (1998))
- SP20-25** : cycle de Nandin (vol.1, ADRIAENSEN et al. (1998))
- SP26-31.14** : cycle de Vārāṇasī (vol.2A, BAKKER and ISAACSON (2004))
- SP31.36-33.136** : cycle du Vāhana (vol.2B, BAKKER et al. (2014))
- SP34.1-61** : introduction du cycle de Vindhyaṅgī (vol.2B, BAKKER et al. (2014) et vol.3, YOKOCHI (2013b))
- SP34.62-122** : mythe d'Upamanyu (vol.2B, BAKKER et al. (2014))
- SP35.1-52.25** : cycle du Naraka (vol.2B, BAKKER et al. (2014))
- SP52.26-131** : histoire de Kāṣṭhakūṭa (vol.2B, BAKKER et al. (2014))
- SP53-69** : suite et fin du cycle de Vindhyaṅgī (vol.3, YOKOCHI (2013b))
- SP70-71** : cycle de Narasiṃha (vol.4, BISSCHOP and YOKOCHI (2018))
- SP72** : début du cycle de Skanda (vol.4, BISSCHOP and YOKOCHI (2018))
- SP73-95** : début du cycle d'Andhaka (vol.4, BISSCHOP and YOKOCHI (2018))

Dans l'état actuel de mes connaissances de la suite du texte (notamment grâce à un document non publié de YOKOCHI qui découpe les chapitres du SP selon leurs strates narratives), je propose l'ébauche suivante de répartition des chapitres non édités, répartition sujette à être modifiée lors des éditions à venir du SP et grâce à l'approfondissement des connaissances sur les sujets abordés dans ces chapitres :

- SP_{Bh}96-110** : cycle de Varāha
- SP_{Bh}111-112.130** : cycle de Devī
- SP_{Bh}112.131-114** : cycle d'Andhaka
- SP_{Bh}115-116.13ab** : fin du cycle de Narasiṃha
- SP_{Bh}116.13cd-129** : différents récits autour de Viṣṇu
- SP_{Bh}130-157** : suite et fin du cycle d'Andhaka
- SP158-162** : suite et fin du cycle de la déesse (voir A.1, p.678, A.2, p.691, A.3, p.709, B.1, p.723 et B.2, p.742)
- SP163-165** : suite du cycle de Skanda (STAIGER (2017))
- SP_{Bh}166-172** : fin du cycle de Skanda (SP167 dans BISSCHOP (2006))
- SP_{Bh}173-183** : Enseignement pāśupata

Annexe G

Panorama du désir d'enfant dans le SP

Les tableaux suivants donnent une vision synoptique de l'apparition du désir d'enfant dans le SP. Ils ont été établis à partir des synopsis des quatre éditions disponibles et un tableau de YOKOCHI des strates narratives du SP, document non publié pour le moment. Les indications de la colonne « Autres thématiques » sont réduites à leur maximum, n'étant pas l'objet de mon étude. Bien que l'édition des chapitres SP_{Bh}96 à SP_{Bh}183 apportera sans aucun doute des modifications à ce panorama, celui-ci met d'ores et déjà en exergue le fait que cette thématique traverse le SP de part en part, y compris dans ses réécritures.

Références	Paternité	Maternité	Autres thématiques
SP1	Chagrin de Vyāsa suite à la libération de son fils Śuka Première récitation du SP		
SP2			annonce du contenu du SP
Cycle de Rudra			
SP3-SP4	Brahmā désire un fils		
Cycle de Kapālin			
SP5			Brahmā reçoit une leçon de Śiva
SP6-SP8			Création de Nara, de Sarasvatī...
Cycle de Devī			
SP9-SP11			Naissances successives de Devī: Svarṇākṣī, Satī et Aparṇā
SP12			Ascèse d'Umā: apparition d'un <i>aśoka</i> , test du nain difforme, de l'enfant et du crocodile, choix de Śiva avec une branche d' <i>aśoka</i>
SP13			<i>Svayamvara</i> de Pārvatī, apparition de Śiva Sadyojāta, défaite des dieux
SP14			Śiva accorde un vœu aux dieux
Cycle de Vasiṣṭha			
SP15-SP19	Vasiṣṭha souhaite un fils semblable à lui-même		

TAB. G.1 – Le désir d'enfant dans le SP - partie 1/5

Références	Paternité	Maternité	Autres thématiques
Cycle de Nandin			
SP20-SP21	Ascèse de Śilāda pour avoir un fils Enfance de Nandin Chagrin du père <i>Japa</i> de Nandin		
SP22.20		Adoption de Nandin par la déesse	
SP22-SP25			Consécration et mariage de Nandin
Cycle de Vārāṇasī			
SP26.1-19		Suite à une moquerie de sa mère, Devī souhaite une nouvelle demeure	
SP26.19-63		Ascèse d'une reine infructueuse en vue d'un fils	
SP26.64-SP29.95		(SP29.46) (Śukra fils de Devī)	Entrée de Śiva dans Vārāṇasī Dialogues entre Śiva et Pārvatī Udyāna, Avimuktakṣetra Arrivée des ascètes pāśupata
SP29.96-124			Jaigīṣavya
SP29.125-177		Kubera, fils de Devī	
SP29.178-239			Les Pañcacūḍa Retour au palais
SP30.1-18	Harikeśa, le <i>Yakṣa</i> Piṅgala, est renié par son père		
SP30.19-75			Māhātmya d'Udyāna et d'Avimukta Prophétie de Śiva
SP31.1-36	fin de l'histoire de Piṅgala		Permanence de Śiva à Avimukta

TAB. G.2 – Le désir d'enfant dans le SP - partie 2/5

Références	Paternité	Maternité	Autres thématiques
Cycle du Vahāna			
SP31.37-SP33			Changement de véhicule Destruction du sacrifice de Dakṣa
Cycle de Vindhyavāsini			
SP34.1-64		Devī décide de pratiquer l'ascèse pour obtenir un fils et une carnation claire	
SP34.62-122			Histoire d'Upamanyu
Cycle du Naraka			
SP35	Les ancêtres suspendus réclament un fils à Sukeśa pour être sauvé		
SP36	l'inversion Père et fils		
SP37-SP50			Descriptions des enfers
SP51			<i>Japa</i> de Sukeśa Sauvetage des habitants des enfers
SP52.1-25			Femmes et enfers
SP52.26-131	Ascèse de Bhumanyu pour avoir un fils	Yaśa doit être mère d'un <i>satputra</i>	
Cycle de Vindhyavāsini			
SP53-SP55		Ascèse de Devī pour obtenir un fils et une carnation claire	
SP56-SP57	Les sept brahmanes		

TAB. G.3 – Le désir d'enfant dans le SP - partie 3/5

Références	Paternité	Maternité	Autres thématiques
Cycle de Vindhyavāsini			
SP58-59		Naissance de Kauśikī	
SP60-68			Mont Vindhya Gokarṇa Sunda et Nisunda Sumbha et Nisumbha Bataille et consécration de Kauśikī
SP69		Pārvatī narre la naissance de Kauśikī	
Cycle de Narasiṃha			
SP70-71			Māhātmya de Śrīparvata ; Hiraṇyakaśipu et Narasiṃha
Cycle de Skanda			
SP72		Union interrompue de Śiva et Pārvatī	
Cycle d'Andhaka			
SP73	Ascèse d'Hiraṇyākṣa pour avoir un fils Naissance d'Andhaka		
SP74			Andhaka recouvre la vue
SP75-SP95			Guerre entre Sura et Asura
SP96-SP110			Varāha

TAB. G.4 – Le désir d'enfant dans le SP - partie 4/5

Références	Paternité	Maternité	Autres thématiques
Cycle de Devī			
SP _{Bh} 111- SP _{Bh} 112.130		Rencontre de l' <i>aśoka</i> , désir de le prendre comme fils	Devī instruit les mères (<i>vrata</i>)
Cycle d'Andhaka			
SP _{Bh} 112.131-114			Andhaka voit Devī barattage de l'Océan de lait
Cycle de Narasiṃha			
SP _{Bh} 115-119			Prahlāda Vāmana
SP _{Bh} 120.1-19	Résurrection d'un petit garçon par Śiva		
SP _{Bh} 121-129			récits autour de Viṣṇu
Cycle d'Andhaka			
SPtiny Bh130-156			Batailles
SP _{Bh} 157		Adoption d'Andhaka par la déesse	
Cycle de Devī			
SP158-SP162		Adoption de l' <i>aśoka</i> par Pārvatī	
<i>SP_{RA}</i>		<i>Naissance de Vināyaka et d'Udakasevikā</i>	
Cycle de Skanda			
SP163	Naissance de Skanda Fils de Śiva	Fils de Pārvatī	
SP164-SP _{Bh} 172			Śveta, Krauñca
pāśupata yoga			
SP _{Bh} 173-183			Enseignement du pāśupata yoga

TAB. G.5 – Le désir d'enfant dans le SP - partie 5/5

Annexe H

Traduction SP52.26-131 : l'histoire de Kāṣṭhakūṭa

Sanatkūmara dit :

Après avoir donné une faveur à Sukeśa, Śiva se rendit à l'ermitage de Kāṣṭhakūṭa et offrit une grâce au *vipra* riche en *tapas*, Kāṣṭhakūṭa (SP52.26).

Vyāsa demanda [à Sanatkumāra] :

Quelle ascèse a accompli ce brahmane magnanime ? Au bout de combien de temps Maheśvara lui a-t-il accordé une grâce ? De qui il est le fils et le petit-fils ? D'où vient son nom ? (SP52.27-28).

Sanatkumāra lui répondit :

Dans la lignée de Gautama, il y avait un *vipra* de statut élevé qui s'appelait Kṛṣṇa ; son fils était connu sous le nom de Bhūmanyu ; la femme de celui-ci était belle, issue de la lignée d'Atri et s'appelait Yaśā (SP52.29). Ce Bhūmanyu de la lignée de Gautama, qui était marié depuis longtemps, n'obtenait pas de fils de son épouse et il devenait vieux (SP52.30). Affligé et versé dans l'art de la parole, il dit ceci à son épouse : « Par leurs fils, les gens désirent [obtenir] les mondes et se débarrassent de leur dette ; moi j'ai vieilli et je n'ai pas de fils (SP52.31). Toi que voici, qui est une femme de bon augure, avec mon autorisation, approche d'un homme quelconque issu de la même lignée que moi pour concevoir un fils, je te supplie en m'inclinant et en joignant les mains en *añjali* » (SP52.32).

Yaśā lui répondit : « Ce discours que tu tiens, je ne peux l'entendre, ni croire que tu l'aies dit, toi qui es sans péché, car comment une femme telle que moi pourrait songer à cela m me en son cœur (SP52.33). Une femme comme moi, née dans la famille d'Atri, et arrivée dans celle de Gautama, comment pourrait-elle faire cet acte répréhensible aux yeux des vertueux ? (SP52.34) On désire [et on obtient] de l'argent, des vies, des joies, des fils, une famille ou les mondes par le *tapas*, pratique donc le *tapas*, ô grand sage ! (SP52.35) Car c'est par le *tapas* que Parāśara fut obtenu comme fils par Śakti et c'est par son propre *tapas* qu'Aurva, le grand sage, fut obtenu

par Cyavana, Indrapramati par Vasiṣṭha [dans le giron] de Kapiñjali, Śīlāda a fait naître le fils Nandin grâce au *tapas* (SP52.36-37). Alors vous aussi, pratiquez l'ascèse avec une grande concentration. Vous obtiendrez le meilleur des fils pourvu de puissance, de yoga et de force (SP52.38). Après m'avoir vue autrefois, le fils de Brahmā, Atri lui-même [m'a dit] : « celle-ci sera la mère d'un fils vertueux (*satputra*) né dans le mariage » et cette prédiction ne sera pas fausse (SP52.39). Ô seigneur, tout le *tapas* qui existe en moi a été obtenu par ta grâce, pourvu du mien et du tien propre¹, vénère Rudra (SP52.40). »

Après avoir été ainsi interpellé, celui-ci, lumineux, plein d'une extrême pudeur, prit congé et se tourna vers Rudra (SP52.41). Arrivé rapidement à la rivière Narmāda, pourvu de joie, sur le bord de cette rivière, il se tenait en visant Rudra, n'ayant comme nourriture que le vent pendant des années (SP52.42). Mais ce *vipra* ne fut pas quelqu'un dont l'ascèse fut récompensée. Alors celui-ci, de nouveau affligé, se tint en retenant ses souffles (SP52.43). Alors, au bout d'un an, le dieu Seigneur lui dit alors : « Pourquoi, ô *vipra*, souffres-tu ? Il n'existe nulle part de fils pour toi. Alors cet effort qui est le tien est sans but, il n'y a pas de fils pour toi, ô vertueux » (SP52.44). Celui-ci, ainsi interpellé, déprimé, sans espoir de voir naître un fils, pensa à la mort et non pas à rentrer chez lui (SP52.45). Après avoir rassemblé un tas de bois (*kāṣṭhakūṭa*), il prit du feu, attristé, se lamentant beaucoup, affligé par la souffrance, il désira se brûler lui-même (SP52.46). Rudra, voyant la très difficile résolution prise par celui-ci, lui dit avec une voix profonde et en restant invisible « Mon fils, mon fils (SP52.47) ! Il y aura un fils pour toi, pars et ne fais pas cet acte précipité, ton fils portera le nom *Kāṣṭhakūṭa* » (SP52.48). Alors le *vipra*, le cœur réjoui, après son départ, lui dont le *tapas* est grand, engendra un fils de son épouse, du nom de *Kāṣṭhakūṭa*, grand sage lui aussi (SP52.49).

Une fois ses *saṃskāra* réalisés, celui-ci, au bout d'un certain temps, eut une idée : « ce père [qui est le mien] est incapable de m'enseigner à cause de sa vieillesse. Pour cette raison, après avoir pris congé de mon père, je vais partir pour apprendre les Veda » (SP52.50). Ce *vipra*, dont la renommée est grande, après être allé auprès de sa mère et de son père, et s'être prosterné à leurs pieds leur dit (SP52.51) :

« Je suis votre fils, né de vous non pas pour votre bon plaisir mais pour le *dharma*. J'ai été désiré par vous comme fils avec cette pensée : « celui-là nous sauvera ainsi que nos ancêtres, il y aura aussi une descendance ininterrompue, pas de doute. Avec un *suputra*, nous obtiendrons les mondes désirés ; dans tous les cas, nous pourrions être sans dettes envers les ancêtres » (SP52.52-53). Me voici, je ne suis pas éduqué pour ce qui concerne le *dharma*, je suis exclu de la *śruti* et de la *smṛti*. Je vais faire

1. L'alternance du vouvoiement et du tutoiement du texte original a été conservé.

cet acte en ignorance, acte par lequel les ancêtres seront affligés et vous, immergés dans l'enfer, vous y séjournerez longtemps comme des gens impurs (SP52.54). Vous n'êtes pas capable de m'enseigner à cause de votre grand âge qui croît de jour en jour, vous ne pourrez pas accomplir ce devoir à cause de votre amour pour votre fils (SP52.55). Quant à ma mère, elle penserait toujours « ceci est notre seul fils » et ne m'acceptera pas comme étant convenablement instruit par toi (SP52.56). Mon idée est de trouver refuge auprès d'un autre maître pourvu d'intelligence, dépourvu de compassion et au *tapas* éternel (SP52.57). Mais je ne prends pas cette décision car je pense qu'il n'y a [alors plus] personne pour toujours vous servir (SP52.58). Je dois vous le dire, ceci me préoccupe : ma voie suprême, c'est vous que cela soit propice ou non ! » (SP52.59).

Les parents, après avoir été ainsi interpellés par leur fils doté d'une très noble âme (*sumahātman*), avec les yeux remplis de larmes, se tinrent debout et, après avoir embrassé, enlacé et caressé par amour ce fils chéri (SP52.60) lui répondirent. Bhūmanyu lui dit :

L'obéissance envers les ancêtres prescrite dans la compilation sur le *dharma*, fils, obéissance qui doit être faite avec zèle par un fils dont l'âme est très noble, est faite de deux sortes (SP52.61) : l'obéissance physique est ici-bas et celle qui donne le *dharma* est dans l'au-delà, c'est par cette deuxième que les pères sont sauvés et obtiennent les désirs éternels. Parmi ces deux-là, l'acte d'ici-bas n'est pas autant désiré par nous que l'acte qui a des conséquences pour l'au-delà (SP52.62). Par conséquent ce qui serait l'acte utile pour l'au-delà, accomplis-le. Va et étudie la *śruti* et même aussi la *smṛti* qui sont destinées à ceux qui accomplissent de bons actes (SP52.63).

Sa mère lui dit :

Fils, comme ton père te l'a dit, lui dont l'*ātman* est instruit, fais ainsi pour que le dieu Bhava soit pour toi celui qui exauce les désirs (SP52.64). Tu as difficilement été porté dans mon ventre, toi dont la pensée est noble, tu as été obtenu, en outre, par de nombreux tourments afin d'avoir du succès dans toute chose (SP52.65). Ton père, grâce à une terrible ascèse et en ayant abandonné ses souffles qui s'abandonnent si difficilement, t'a obtenu de Mahādeva : accomplis ce qui convient pour lui (SP52.66). Fils, agis comme il convient, de sorte que, tous les deux, nous puissions être vivants, satisfaits rejoints par toi en vie (SP52.67).

Alors, autorisé par ses deux parents qui l'embrassèrent sur la tête, après les avoir salués respectueusement, il partit, lui dont l'esprit est discipliné (SP52.68). Ainsi, envoyé par eux deux, il se rendit chez Cyavana, comme

l'oblation en direction de Varuṇa est envoyée par les formules ṛgvédiques et āyurvédiques (SP52.69). Une fois arrivé, il récolta le fruit de [son maître] satisfait comme, une fois qu'ils ont obtenus leur part, [on en récolte un] des dieux, lorsqu'on a fait précédé [l'offrande] d'un mantra (SP52.70). Une fois son fils parti, le père mourut. À son retour, Kāṣṭhakūṭa, son étude accomplie, très vertueux, vit sa mère affligée comme un lotus privé d'eau (SP52.71), comme une nuit sans lune, comme la fortune royale dépourvue de l'autorité royale, pleurant avec des yeux pleins de larmes, se lamentant et très affligée (SP52.72). Kāṣṭhakūṭa, la voyant submergée par le malheur, comme Jayanta face à Paulomī après la perte de Śakra, lui dit (SP52.73) :

« J'ai appris la nouvelle et j'ai déjà accompli le rite funéraire avec offrande d'eau, n'installe pas ton esprit dans la peine, ceci est le *dharma* éternel pour les Deva, les ṛṣi et les ascètes *yogin* qui possèdent une grande âme, c'est d'autant plus vrai pour de simples mortels, ô mère, ne pleure pas, toi qui es riche en *tapas* (SP52.74-75). Moi-même, j'ai été créé grâce à lui et à sa propre énergie, regarde-moi comme celui qui a accompli son devoir comme Gāyatrī regarde son propre fils (SP52.76). Tous les Veda ont été étudiés par moi avec les *āṅga*, les *upāṅga* intégralement, ainsi que tous les suppléments aux Veda et tout ce qui concerne l'*ātman* suprême (SP52.77). Quel que soit ce qui est digne d'être appris par les hommes, tout cela est connu de moi, tout ce qui doit être entendu l'a été, j'ai rendu hommages à des *yogin* (SP52.78). Réjouis-toi au plus haut point et reste-le, garde-moi toujours comme Gāyatrī garde le sacrifice, ô toi à la grande vertu (SP52.79) ».

À ces paroles véritables de ce magnanime, la mère pleura à cause d'un chagrin encore plus grand et lui dit (SP52.80) :

« Fils, ceci n'est pas ce qui cause ma souffrance, le fait qu'il soit mort est accepté par moi ; cela est le destin [prescrit] pour tous les êtres vivants, qui ont pour qualité d'être mortel (SP52.81). Et lui aussi, il a accompli sa tâche, lui dont l'âme est noble et qui est pourvu de *tapas*. Il n'existe pour nous aucune cause de lamentation à son sujet (SP52.82). Fils, je me lamente pour moi-même puisque je suis devenue sans lui. Ainsi, je ne suis pas morte en le suivant moi qui désirai ton arrivée (SP52.83). Les biens, les amis, les jouissances, les fils, même les parents, aucune de ces choses ne tient la même place que celle que tient le mari dans le cœur de sa femme (SP52.84). Avec un mari, on a tout et sans, on n'est rien : car tout est source de souffrances pour celles qui n'ont pas de mari, ô fils (SP52.85) ! Ce qui est une autre souffrance pour moi, c'est que je ne peux me réjouir aujourd'hui de te voir à ses côtés, comme Śrī avec Viṣṇu se réjouit de voir le bonheur

(SP52.86). En effet, il me l'a dit bien des fois : « [Quand] Kāṣṭhakūṭa reviendra en étant complètement instruit, alors je choisirai une bru vertueuse pour lui (SP52.87). Cette fille de la lignée de Kaśyapa, pourvue de vertus en grand nombre, elle qui est fidèle à ses vœux, je la demanderai en mariage pour Kāṣṭhakūṭa (SP52.87). Quand j'aurai vu cette excellente épouse et quant je verrai ce fils, dont le vœu est ferme, muni d'une telle épouse, je lui transmettrai le feu rituel (SP52.89). Quand [arrivera-t-il ce moment où] je serai honoré par la femme de mon fils par une salutation respectueuse, quand établirai-je des nombreuses choses propices en esprit et en paroles ? » (SP52.90). Mais ces choses ne sont pas arrivées ni pour lui qui avait ce désir et un fils, ni pour ce fils bien-aimé : cela me tourmente, fils (SP52.91). Quand tu es allé auprès de ton maître, je t'ai dit de faire en sorte que nous puissions te revoir tous les deux en vie mais cela n'a pas été ainsi (SP52.92). Aujourd'hui mon cœur doit être aussi dur que le diamant puisqu'il ne se fend pas, moi qui te vois, ô fils : je suis redevenue non vertueuse (SP52.93). »

Alors, à la manière d'une orfraie femelle sans époux, elle dont la renommée est grande, après avoir gémi, affligée par la souffrance, fut terrassée (SP52.94). Kāṣṭhakūṭa, après avoir incinéré sa mère qui, affligée par la douleur, s'était effondrée et était restée sans vie, se lamenta très affligé (SP52.95) :

« Malheur à moi, ô père, moi qui suis ignorant et ne connaît pas le *dharma*. Où es-tu allé ? Aujourd'hui, tu ne me parles pas accompagné de ton épouse (SP52.96). Ne m'as-tu pas enjoint avec joie par ces mots « Va et étudie ». Me voici maintenant, je reviens après avoir étudié, pourquoi ne me parles-tu plus (SP52.97) ? Ne m'as-tu pas obtenu en tant que fils grâce à ton *tapas* et un yoga extrême du dieu des dieux, Rudra ? Pourquoi ne me parles-tu pas (SP52.98) ? Père sans péché, qu'ai-je fait de mal envers toi qui es accompagné de ton épouse pour que, parti avec ma mère, tu ne te réjouisses nullement en me voyant (SP52.99). Hélas, tu es détruit par moi, ton seul fils, minable et de mauvaise volonté, que cela ne me tue pas, moi qui suis parricide, je trouve cela injuste (SP52.100) ! »

Ô Vyāsa, alors qu'il se lamentait ainsi, il fut remis debout par les nombreux *ṛṣi* qui le réconfortèrent, puis procéda au rite de l'eau (SP52.101). Après s'être purifié le corps avec de l'eau, lui dont le *tapas* est grand, les mains jointes, fit cette promesse difficile à tenir pour toutes les créatures (SP52.102) :

« À partir de maintenant, je cesserai de respirer, les souffles qui sont en mon corps ne se mouvront plus (SP52.103). M'abstenant

d'ouvrir et de fermer les yeux, me tenant sur un seul pied, les bras levés, je deviendrai semblable à un morceau de bois, à de la terre et à de la pierre, sans aucun doute (SP52.104). Jusqu'au moment où je verrai Rudra et jusqu'au moment où je verrai mon père accompagné de son épouse, jusque-là, je pratiquerai cette observance (SP52.105). »

Sous les yeux des *ṛṣi*, lui dont le *tapas* est grand, resta en ce lieu méditant toujours sur le grand seigneur (SP52.106). Au huitième jour, Śaṅkara fut satisfait de lui en raison de sa dévotion entière à lui, mais aussi en raison de sa dévotion envers son père (SP52.107) et lui dit :

« Kāṣṭhakūṭa, je t'offre une vision divine, toi qui es sans péché. Regarde-moi avec confiance, moi qui suis invisible même pour les *yogin* (SP52.108). Dis-moi, fils, seulement le vœu qui réside en ton cœur ; je te l'offrirai sans aucun doute. Réfléchis et dis-moi ce que tu souhaites (SP52.109). »

Alors, après avoir vu le maître des dieux, semblable au soleil qui se lève, Kāṣṭhakūṭa tomba à ses pieds et, heureux, lui dit ceci d'une voie douce (SP52.110) :

« Bienheureux, mon père et ma mère sont unis dans la mort, que ces deux-là vivent, ô dieu, voilà la faveur que je désire (SP52.111). »

Le dieu répondit :

« Ils sont morts, arrivés au terrible enfer, affligés par *Mṛtyu* ; ces deux-là ne peuvent pas être ressuscités ; demande-moi autre chose (SP52.112). »

Kāṣṭhakūṭa dit alors :

« Je ne désire rien d'autre, ô dieu, le but de cette démarche est [la vie de] mes parents. Accomplis cela, hommage à toi (SP52.113). »

Le dieu rétorque :

« Si le corps du mort reste, il est alors possible de le lier à une autre vie, mais pour celui qui est brûlé, ce n'est pas le cas. Or les corps de ces deux-là ne sont plus. Par conséquent, il n'y a pas pour moi d'autre raison pour les ressusciter (SP52.114). De la même façon que tu es né du corps de ton père, celui-ci peut renaître du tien : offre-moi ton corps et tes deux parents seront en vie (SP52.115). »

Ce à quoi Kāṣṭhakūṭa répond :

« En vérité, rien n'est impossible à réaliser pour toi, ce que tu désires en pensée, cela aussitôt existe. Le lever de l'étoile polaire est vu sans corps (SP52.116). Mais je n'ai pas de plaisir à avoir un corps sans eux. Si tu le veux, prends donc ce corps, ô seigneur des dieux (SP52.117). C'est du corps de mon père que

mon corps a surgi, ô seigneur des dieux, je n'ai donc cure de ce corps (SP52.118). »

Alors le dieu bienheureux, l'âme réjouie et désireux de le lier au bonheur, lui sourit et lui dit à lui le meilleur des *ṛṣi* (SP52.119) :

« Ô fils, tu as réussi cette épreuve, ô meilleur parmi ceux qui maintiennent le *dharma*. J'ai été entièrement satisfait par cette dévotion à ton père, écoute mes paroles (SP52.120) : impérissable (*akṣaya*), éternel, sans vieillesse, dénué de mort, pourvu de la souveraineté, tu seras un *gaṇapa* cher à mon cœur (SP52.121). Tu seras appelé Kāṣṭhakūṭa, pourvu entièrement de yoga et de force, tu iras sur ce char créé par moi qui ira où tu voudras (SP52.122). Tous ces sages, pourvus de *tapas* qui se trouvent dans cet ermitage, devenus tes suivants pour toi seul, deviendront des *gaṇeśvara* (SP52.123). Impérissables et éternels, pourvus de la magnificence, du yoga et de force, ils seront tes égaux en souveraineté, pas de doute (SP52.124). Voici ton père, fils, Bhūmanyu avec son épouse, devenu ton suivant, il sera à tes côtés, semblable à toi (SP52.125). Je te donnerai une demeure divine qui ira selon ton désir, la montagne Śveta ornée de palais (SP52.126). »

Alors le dieu bienheureux, après avoir donné sa grâce à ce puissant, partit pour le mont Mandara. Quant à Kāṣṭhakūṭa, il partit où bon lui semble (SP52.127). Tout ce que le dieu a fait pendant que la déesse pratiquait l'ascèse sur le mont Himavat, a été raconté (SP52.128). L'homme qui écouterait ces actes du dieu des dieux, ou qui les fait entendre à des deux fois nés, n'obtiendra pas le mauvais chemin (SP52.129). Celui qui apprend toujours ce récit, pur, l'esprit contrôlé, quand il se séparera de son corps, ira dans le monde de Rudra (SP52.130). Celui qui lit ce texte qui détruit de nombreux de péchés, texte suprême, qui permet de s'approcher de Rudra, qui est un moyen d'obtention des qualités divines, celui-là, mort, n'aura pas une renaissance misérable (SP52.131).

Annexe I

Remise en ordre chronologique des événements des chapitres SP1 à SP12

Génèse du monde

1. SP3 : L'apparition de l'œuf cosmique, Brahmā appelé fils par Śiva, création des huit *prakṛti*, consécration de Brahmā comme Prajāpati, monde rendu aveugle par Śiva.
2. SP4.1-10 : Brahmā crée des créatures mais celles-ci ne croissent pas ; il pratique l'ascèse, obtient une vision de Śiva puis sollicite de devenir père à son tour. Śiva lui promet Nīlahita.
3. SP4.11 : Brahmā entreprend un sacrifice.
4. SP5 : Entre l'émission de la goutte de sueur qui perle au front de Brahmā durant le sacrifice et la chute de cette goutte dans le feu, se situe l'épisode de la dispute entre Brahmā et le sacrifice qui vaut à Brahmā la décapitation de sa cinquième tête et sa prise de conscience.
5. SP4.12-21 : la goutte de sueur, *tejas* de Śiva, fait apparaître Nīlahita, qui permet à l'univers de se développer.
6. SP6 : Nīlahita, émanation du *tejas* de Śiva, fait l'aumône avec le crâne de Brahmā auprès de Viṣṇu. Naissance de Nara.
7. SP7 : Nīlahita continue son aumône auprès de Brahmā. Naissance de Vāc-Sarasvatī.

Arrivée dans le présent *kalpa*

8. SP4.22-25 : Un long temps passe jusqu'au présent *kalpa*,
9. SP4.26-37 : Brahmā, qui est en train de sacrifier à Prayāga, est interrogé par les sages Marīci, Atri, Vasiṣṭha, Kratu, Bhṛgu et Aṅgiras,

qui veulent savoir qui est le créateur. Brahmā prononce trois fois le nom Rudra et leur promet le moyen d’obtenir une vision de Śiva. *Situation parallèle au récit-cadre du SP donné en SP1.1-8 : les sages, assemblés pour un bain rituel à Prayāga, réclament la récitation du SP.*

Transposition magique, géographique et temporelle

10. SP5.5-9 : Grâce à une roue d’esprit créée par Brahmā, les sages sont transposés de Prayāga à la forêt de Naimiśa. Les sages entreprennent un sacrifice et obtiennent une première vision et un premier enseignement : celui-ci ressemble à un *pañcapurāṇalakṣaṇa*. *Situation parallèle au récit-cadre dans lequel on apprend la récitation du Mbh et d’un purāṇa précédant celle du SP (SP1.9-14).*
11. SP5.10-16 : Après cet enseignement, du feu du sacrifice naît une déesse descendue sur terre pour les sages : Sarasvatī, dont la naissance divine est racontée en SP7 et se clôt en SP8.1-2.
12. SP8.3-22 : les sages ont poursuivi leur sacrifice et au bout de mille ans, Brahmā leur apparaît et sollicite d’eux un autre sacrifice afin peut-être de voir Śaṃkara comme promis en SP4.35. Les sages poursuivent leur sacrifice. Création du Soma et son vol, consécration de Purūravas et son échec. Apparition de Gāyatrī par la force ascétique des sages et restauration de Soma.
13. SP8.23-29 : Brahmā apparaît à nouveau et incite les sages à pratiquer davantage d’ascèse. Départ des sages, Brahmā, Viṣṇu, les dieux et les Cāraṇa sur la montagne Mainakā. Apparition de Nīlahita qui leur offre un œil divin pour voir Śiva.

Retour au présent kalpa : Les sages obtiennent la promesse.

14. SP8.30-37 : Théophanie de Śiva aux sages, dieux et Brahmā.
15. SP9.1-10 : Chant de louange.

Génèse du SP

16. SP9.14-16 : La demande spécifique de Brahmā : que Śiva soit toujours favorable, doux et visible en toute circonstance et toujours accompagné d’une déesse, d’un fils, des dieux et des *gaṇa*.
17. SP9.17-20 : émanation du *tejas* de Śiva : de sa bouche sort un éclair qui prend, sur ordre de Śiva, la forme d’une déesse. *Situation parallèle à deux précédents récits : l’émanation du tejas de Śiva qui devient Nīlahita (SP4.12) et la naissance divine de Vāc de la bouche de Śiva (SP7)*
18. SP9.21-31 : Grâce de Śiva accordée aux sages et aux dieux.
19. SP10.1-6 : Ascèse de la déesse pour obtenir une faveur de Brahmā.
20. SP10.7-37 : Histoire commune de Satī.

21. SP11-SP12.3 : Histoire commune d'Aparṇā-Umā.

22. L'ensemble de la suite des événements du SP qui sont énoncés en SP2.4-29 (Sommaire du contenu du SP).

Temps de la première révélation du SP

23. SP1.15-26 : la première récitation du SP à Vyāsa.

Temps de la narration aux sages assemblés à Prayāga

24. SP1.1-14, SP1.27-SP2.3, SP3.1-3 : Les sages réclament la narration du SP, le barde promet de le raconter comme il l'a été la première fois, le barde avertit l'auditeur.

Fusion des différents temps :

- Les différentes superpositions aboutissent à la fusion du temps des événements du SP, celui de la première révélation, celui de la récitation aux sages de l'incipit et enfin celui de l'auditeur.

Annexe J

Analyse des procédés narratifs de temporalité des chapitres SP1 à SP12

J.1 Incipit proleptique

Portion de texte : SP1.1-14

Contenu : Les sages sont rassemblés à Prayāga et réclament à un barde la récitation du SP.

Effet sur la temporalité : L'incipit, en décrivant l'annonce d'une récitation à une assemblée de sages, propose de mettre en parallèle, et donc de superposer, cette récitation à celle vécue par l'auditeur du SP ou son lecteur. Le temps de la narration devient alors celui de l'écoute ou de la lecture du SP.

J.2 Analepse complète

J.2.1 Début de l'analepse

Portion du texte : SP1.15-26

Contenu : Les conditions de la première révélation du SP simultanée avec la vision de Śiva par Vyāsa, une fois Śuka libéré.

Effet sur la temporalité : La révélation du SP est insérée dans la vision de Śiva qui offre la fin des souffrances à Vyāsa. Cette mise en abyme du SP à l'intérieur de la vision divine confère au texte son statut de révélation divine. Elle contribue à rendre équivalentes l'écoute du SP et l'obtention de la fin des souffrances.

J.2.2 Fin de l'analepse et retour au temps de la récitation

Portion du texte : SP1.27-SP2.3

Contenu : Le barde promet de raconter le SP.

Effet sur la temporalité : Le barde, en promettant de narrer le SP tel qu'il a été révélé pour la première fois à Vyāsa, met en parallèle la récitation faite aux sages à Prayāga et la révélation à Vyāsa. Les deux situations se superposent alors, ce qui a pour effet de promettre aux sages l'équivalent d'une vision de Śiva ou d'une fin des souffrances, comme l'a obtenu Vyāsa. Comme le temps de la récitation aux sages a précédemment été superposée au temps de l'auditeur ou du lecteur, les bénéfices se transfèrent également à l'auditeur ou au lecteur.

J.3 Incipit programmatique

Portion du texte : SP2.4-29

Contenu : Exposition des principaux chapitres du contenu du SP.

Effet sur la temporalité : Préparation de l'auditeur aux différentes scènes qui vont se succéder.

J.4 Des auteurs aux auditeurs

Portion du texte : SP3.1-3

Contenu : Avertissement à l'auditeur.

Effet sur la temporalité : Synchronisation des trois temps, celle de la révélation à Vyāsa, qui a propitié Śiva, celle de la récitation aux sages à Prayāga, supposés être śivaïtes, celle de l'auditeur ou lecteur, qui est prévenu de l'obédience du texte.

J.5 Analepse partielle procédant à une mise en parallèle avec le temps de la narration

Le récit revient en arrière au point d'origine du monde pour ensuite reprendre dans une localisation spatio-temporelle et avec des personnages similaires à ceux de l'incipit : une assemblée de sages à Prayāga. Cette fois, les sages sont clairement identifiés (Marīci, Atri, Vasiṣṭha, Kratu, Bhṛgu et Aṅgiras) et s'adressent à Brahmā.

J.5.1 Début de l'analepse partielle : retour à la genèse du monde

Portion du texte : SP3.4 - SP4.21

Contenu : De l'œuf cosmique à l'apparition de Nīlahohita.

Effet sur la temporalité : L'ancrage du récit aux origines du monde met en place un schème d'explication du présent par le passé. Les auteurs du SP utilisent la conception cyclique du temps brahmanique, qui consiste en la succession de *kalpa*, comme un modèle d'explicitation du récit par des strates antérieures : tout événement trouve sa cause dans un temps antérieur et est une répétition d'un événement passé dans un nouveau présent, événement passé qui s'est parfois produit dans un passé antérieur. Le temps acquiert ainsi une profondeur cosmique, qui ressemble à une spirale ascendante. Chaque événement sur un point de la spirale se trouve reproduit exactement au même endroit sur l'anneau de la spirale qui lui succède, qui peut lui-même se reproduire sur l'anneau suivant. Ainsi l'émanation du *tejas* de Śiva qui produit Nīlahohita deviendra-t-il le point d'origine d'une autre émanation, celle de la déesse au vers SP9.18¹.

J.5.2 Ellipse narrative : de l'origine du monde au présent *kalpa*

Portion du texte : SP4.22-25

Contenu : Arrivée dans le présent *kalpa* avec silence sur l'ensemble des événements qui se déroule de l'apparition de Nīlahohita au temps vécu par les auditeurs.

Effet sur la temporalité : Inscription du récit passé dans la continuité du présent. Accélération narrative jusqu'au temps présent (au sens large du terme).

J.5.3 Fin de l'analepse partielle : déplacement en un point antérieur du temps de la narration, mais dans un contexte similaire à celui décrit dans l'incipit

Portion du texte : SP4.26-36

Contenu : Brahmā, en train de sacrifier à Prayāga, est interrogé par les sages sur l'identité du créateur. Il leur promet une vision de Śiva.

Effet sur la temporalité : Par la mise en parallèle de la situation décrite avec celle de l'incipit, les auteurs opèrent une nouvelle superposition de temps, celle de cette question des sages à celle de la récitation à l'assemblée des sages de Prayāga. Pour une vision de ses superpositions, se reporter au tableau TAB. 8.1, p.322.

1. Pour une vision d'ensemble de la spirale ascendante donnant naissance au récit de la naissance de la déesse, se reporter à l'annexe K, p.835.

J.6 Analepse complète : de l'assemblée des 6 sages à Prayāga en passant par la forêt de Naimiśa, jusqu'à Maināka

J.6.1 Déplacement spatio-temporel : la roue magique

Portion du texte : SP4.37-41

Contenu : Brahmā crée une roue d'esprit. Les sages le suivent au travers et arrivent dans la forêt de Naimiśa.

Effet sur la temporalité : La transposition spatio-temporelle se fait par un procédé magique : la roue d'esprit. Elle introduit une analepse complète qui narre comment les sages obtiendront la vision de Śiva promise au vers SP4.35. Cette analepse permet d'intégrer les précédentes révélations de la tradition et de les désigner comme antérieure à celle de Śiva, qui leur est donc postérieure et supérieure.

J.6.2 Première révélation à Naimiśa

Portion du texte : SP5.1-17

Contenu : Sacrifice des sages, enseignement du *pañcalakṣaṇa* et apparition du Vāc-Sarasvatī terrestre.

Effet sur la temporalité : La situation de ces sages qui sacrifient et obtiennent un enseignement dont le contenu semble correspondre aux cinq marques distinctives d'un *purāṇa* rappelle que, dans un passé proche et mythique, des sages ont reçu une révélation lors d'un sacrifice. Cette révélation fait écho aux récitations du Mbh et d'un *purāṇa* précédant celle du SP et mentionnées dans l'incipit (SP1.8-9).

Analepse interne complétive : la prise de conscience de Brahmā et la naissance divine de Sarasvatī

Portion du texte : SP5.22-65 ; SP6 ; SP7

Contenu : La prise de conscience de Brahmā, sa décapitation et la prédiction de la décapitation du sacrifice ; récit étiologique du bol à aumônes, Viṣṇu et l'apparition de Nara ; Brahmā offre l'aumône, ce qui provoque la naissance divine de Vāc.

Effet sur la temporalité : L'analepse complétive ne comble pas immédiatement la demande initiale des sages qui veulent entendre la naissance divine de Sarasvatī. Dans un premier temps, elle se présente comme un prétexte narratif pour procéder à une mise au point sur la prise de conscience de Brahmā qui se produit entre l'apparition de la goutte de sueur au front de Brahmā et sa chute dans le feu du

sacrifice en SP4.8-9. Il s'agit donc d'un retour en arrière aux temps des origines, temps identiques à l'analepse partielle en J.5.1, p.825.

Fin de l'analepse complétive et retour à l'assemblée des sages à Naimiśa

Portion du texte : SP8.1

Contenu : Conclusion du récit explicatif.

Effet sur la temporalité : Transition immédiate de l'analepse complétive à l'assemblée des sages à Naimiśa. Passage immédiat du temps des origines au présent *kalpa*, passé proche mais mythique du temps de la récitation du SP aux sages à Prayāga de l'incipit.

J.6.3 Ellipse narrative de 1000 ans

Portion du texte : SP8.2

Contenu : Brahmā réapparaît au bout de mille en de sacrifice.

Effet sur la temporalité : accélération du récit mais introduction de la seconde révélation des sages, révélation attendue par l'auditeur ou le lecteur par la mise en parallèle avec l'incipit qui a rappelé les deux révélations faites aux sages dans la forêt de Naimiśa.

J.6.4 La seconde révélation à Naimiśa

Portion du texte : SP8.3-22

Contenu : Brahmā invite les sages à poursuivre leur sacrifice. Le monde est emplí de Soma, qui est volé par Svarbhānu. Purūravas est consacré roi et part à la recherche du Soma. Face à son échec, les sages prédisent que Purūravas sera déchu par des brahmanes et annoncent qu'ils restaureront le Soma par le pouvoir de leur ascèse. Gāyatrī ramène le Soma et les sages sont devenus purs grâce à leur ascèse.

Effet sur la temporalité : L'affirmation de la pureté des sages à la fin de l'épisode donne le signal de la fin de l'analepse et annonce la réapparition de Brahmā et la réalisation prochaine de la promesse de vision de Śiva.

J.6.5 Retour à l'assemblée des sages à Naimiśa

Portion du texte : SP8.23

Contenu : Injonction de Brahmā aux sages : pratiquer plus d'ascèse.

Effet sur la temporalité : Cette nouvelle intervention de Brahmā a une forte coloration pāśupata et annonce la vision prochaine de la divinité.

J.6.6 Fin de l'analepse complète avec déplacement de Prayāga à Maināka

Portion du texte : SP8.24-37

Contenu : Déplacement des sages à Maināka et épiphanie.

Effet sur la temporalité : L'apparente simultanéité du transfert de Naimiśa à Maināka donne un effet magique à ce déplacement et rappelle le procédé narratif de transposition spatio-temporelle utilisé précédemment (la roue d'esprit). Le fait que les dieux obtiennent à ce moment-là la vision promise avant la création de la roue magique, suggère que cette vision va clôturer l'analepse entamée par cette roue. La faveur que va solliciter Brahmā en SP9.16, posera les conditions de réalisation du contenu du SP : une déesse, un fils et une bienveillance de Śiva à l'égard des dieux. Finalement cette demande créera le SP, dont le récit commencera réellement à ce point du texte. Étant donné que cette vision et le récit du SP vont avoir lieu à cet endroit, je suggère que les auteurs n'ont pas spécifiquement une localisation géographique réelle pour la montagne Maināka². La localisation du récit en ce lieu, dont le nom est une forme de dérivé matronymique « le petit de Menā », semble davantage un procédé narratif d'annonce de la naissance de la fille de Himavat et de Menā, qu'une volonté d'introduire une localisation géographique réelle.

J.7 Génèse du SP ou la réalisation de la grâce sollicitée par Brahmā en SP9.16

J.7.1 La faveur sollicitée par Brahmā : le pré-texte du SP

Portion du texte : SP9.1-16

Contenu : Hymne de louange de la divinité. Brahmā sollicite une faveur : que le dieu soit toujours favorable, doux et visible en toutes circonstances pour les sages, les dieux et lui-même et qu'il soit toujours accompagné d'une déesse, d'un fils, des dieux et de *gaṇa*.

Effet sur la temporalité : La fermeture de l'analepse créée par la roue d'esprit permet d'ouvrir le récit lui-même, le véritable commencement du SP réside dans l'hymne de louange de Śiva et dans cette demande de Brahmā à Śiva, qui donnent les jalons narratifs que les auteurs devront respecter tout au long du récit. Le SP est la réalisation de la faveur sollicitée par Brahmā, qui est littéralement le pré-texte de l'œuvre. Étant donné que les auteurs font à nouveau coïncider la

2. Bien qu'ils suggèrent des pistes géographiques possibles et des parallèles textuels éventuels, ADRIAENSEN et al. (1998), note 50 p.77, doutent également d'une référence à un lieu réel.

vision de Śiva et la révélation du SP, ils opèrent une nouvelle superposition avec les couches précédentes, à la différence qu'ici se trouve le noyau narratif, le cœur du récit (voir TAB. 8.1, p.322.).

J.7.2 Génèse de la déesse : émanation du *tejas* de Śiva

Portion du texte : SP9.18-20

Contenu : Émanation du *tejas* de Śiva dont la moitié sort sous la forme d'un éclair de sa bouche. Ordres de Śiva à cette émanation : être une femme, propitier Brahmā pour obtenir un vœu. Début de l'exécution de ces ordres : la déesse pratique de l'ascèse.

Effet sur la temporalité : Première phase de réalisation de la faveur sollicitée par Brahmā : création d'une déesse. La narration de cette création fusionne deux récits précédents : l'émanation de *tejas* qui fait apparaître Nīlāhita (SP4.12-21) et l'émergence de Vāc de la bouche de Śiva (SP7.5-6). Par cette fusion, les auteurs créent un effet de déjà-vu, qui confère au récit de cette création de la déesse, une antériorité et une autorité narrative, alors que cette création est une des originalités du SP. L'action entreprise par la déesse laisse le récit en suspens.

J.7.3 La grâce pāsupata offerte aux dieux

Portion du texte : SP9.21-31

Contenu : Śiva offre aux dieux la grâce ultime pāsupata, telle qu'elle va se présenter dans tout le SP. Il s'agit d'ailleurs de l'une des premières occurrences de cette formule stéréotypée caractéristique de ce *purāṇa*³. Celle-ci revient à une union permanente avec le dieu, mais permet aussi l'obtention d'un lieu de résidence, sorte de paradis pāsupata, nouveauté doctrinale introduite dans le SP⁴.

Effet sur la temporalité : En réalité, cette grâce appartient aussi à l'annonce du contenu du SP. Les dieux vont l'obtenir au fil du récit et sa réalisation soutient le fil narratif. Comme pour la faveur sollicitée par Brahmā, ce passage est une prolepse à valeur prophétique.

J.7.4 L'ascèse de la déesse

Portion du texte : SP10.1-5

Contenu : Reprise du récit laissé en suspens en SP9.20. Description de l'ascèse entreprise par l'émanation de Śiva afin d'obtenir une faveur de

3. Sur cette formule, se reporter à ADRIAENSEN et al. (1998), notes 127-128 p.131 et note 7.2.3, p.248.

4. Sur ce point, voir notamment p.257.

Brahmā. L'ascèse est composée d'une série de jeûnes successifs de plus en plus drastiques, du simple jeûne en passant par une alimentation composée d'une unique feuille puis d'air jusqu'à l'absence totale de nourriture. Quand Brahmā apparaît, l'émanation sollicite de devenir l'épouse de Tryambaka. Pour cela, Brahmā l'enjoint de quitter la forme corporelle prise pour naître dans le corps de la fille de Dakṣa.

Effet sur la temporalité : Les détails de ce passage posent les jalons des deux récits suivants, par la création d'une spirale temporelle dans laquelle chaque anneau va répéter tout ou partie du précédent. Tout d'abord, l'emploi de l'épithète *bhavatī* en SP10.5a tente de faire le lien avec l'incarnation de l'émanation en Satī, par un jeu d'étymologie sémantique dont les auteurs du SP sont friands⁵. De cette appellation de Brahmā dépend donc celle de Satī dans l'anneau suivant de la spirale. Ensuite, la procédure du jeûne couplé au vœu d'être l'épouse de Tryambaka pose le cadre narratif de la deuxième incarnation : les trois types de jeûnes⁶ anticipent les trois jeûnes décrits en SP11.25-26 ; Tryambaka, celui qui a trois yeux, évoque le nombre trois, comme les trois formes successives que prendra la déesse – simple émanation, Satī, puis Aparṇā-Umā –, et comme les trois sœurs Ekaparṇā, Ekapāṭalā et Aparṇā qui prendra la dénomination Ambikā au fil du SP. Ces deux détails – le jeûne et Tryambaka – sont reproduits dans le deuxième anneau de la spirale de l'histoire de la déesse. L'entièreté du passage explicite donc par anticipation les deux suivants.

J.7.5 Une naissance corporelle comme fille de Dakṣa, Satī

Portion du texte : SP10.6-40

Contenu : Naissance de la déesse comme Satī. Récit commun aux autres sources avec ajouts des détails suivants : le vœu de la déesse de renaître en épouse dharmique de Tryambaka, consciente, unie, pieuse et vertueuse (SP10.24) ; l'affirmation de Dakṣa selon laquelle il reste maître de sa fille malgré tout (SP10.29) et l'ultime malédiction de Śiva sur la renaissance de Dakṣa comme fils de sa fille (SP10.37)

Effet sur la temporalité : Intégration d'un récit connu dans la nouvelle temporalité dessinée par les auteurs. Cette naissance de l'émanation en Satī est le résultat de l'anneau précédent de la spirale. La création des fils spirituels de Satī et Tryambaka est la réalisation d'une partie de la faveur sollicitée par Brahmā en SP9.16, tandis que le fait que ces êtres sont immortels et exempts de vieillesse et que

5. Sur d'autres jeux du même type dans le SP, voir p.189, p.210, p.253, p.245.

6. L'adéquation n'est pas parfaite, car dans le présent récit, il n'est pas fait mention de *pāṭala*. Cependant, la succession des jeûnes laisse entendre cette possibilité d'alimentation sans la désigner.

Śiva affirme qu'ils seront toujours à ses côtés en SP10.12 reproduit la grâce accordée au vers SP9.22 aux dieux. Il s'agit là encore du phénomène de temps en spirale. Le récit de l'offense de Dakṣa devient la cause de récits futurs et a une valeur prophétique. Les deux détails qui lui sont liés (SP10.29 et SP10.37) vont permettre la transformation de Dakṣa en fils de la déesse et son intégration par soumission au courant pāśupata. Le vœu prononcé par la déesse (SP10.24) a, lui aussi, valeur prophétique et pose le pré-texte du cycle de la déesse dans le SP.

J.7.6 Une naissance corporelle comme fille de Menā et Himavat, Aparṇā-Umā

Introduction de la naissance de la déesse : analepse proleptique

Portion du texte : SP11.1-18

Contenu : Kaśyapa informe Himavat que l'ascèse est le moyen d'obtenir une descendance, descendance qui est, elle-même source de gloire éternelle, en racontant l'histoire des ancêtres suspendus. Puis il enjoint Himavat de suivre l'exemple de Sukeśa.

Effet sur la temporalité : Le récit des ancêtres suspendus est à la fois une analepse complète puisque le récit, bien que sommaire, est intégral, et une prolepse car c'est l'annonce d'un récit qui ne faisait pas partie du sommaire (SP2) et se produira, en réalité après la naissance de Pārvatī, en SP35-52. Par conséquent, il justifie la place future dans le fil du SP de l'histoire de Sukeśa et ses ancêtres (SP35 à SP52). Il introduit, en outre, deux problématiques essentielles du SP : le désir d'enfant et le sauvetage des ancêtres. Le schème de résolution proposé est que la propitiation de Śiva permet au dévot de sauver ses ancêtres, de leur offrir le statut de *gaṇapa* et de devenir lui-même un *gaṇapa* cher à Śiva (SP11.16-17).

Ascèse de Himavat et faveur de Brahmā

Portion du texte : SP11.19-23

Contenu : Himavat pratique l'ascèse, obtient une vision de Brahmā et sollicite un fils pourvu de toutes les qualités.

Effet sur la temporalité : Par l'apparition de Brahmā, les auteurs ré-pétent la situation précédente de l'ascèse de la déesse qui obtient une faveur de Brahmā et n'appliquent pas le schème de résolution proposé précédemment (SP11.16-17). Par l'écart entre la faveur sollicitée et la grâce donnée, ils introduisent le deuxième récit connu des trois filles de Himavat.

Les trois soeurs : Ekaparṇā, Ekapāṭalā et Aparṇā

Portion du texte : SP11.24-34

Contenu : Récit commun des trois sœurs Ekaparṇā, Ekapāṭalā et Aparṇā et de leur ascèse. Étymologie commune d'Umā.

Effet sur la temporalité : Insertion d'un récit commun à la temporalité en spirale précédemment créée. Grâce à celle-ci, les trois sœurs semblent toutes être une émanation de Śiva, héritant chacune d'un stade de jeûne pratiqué précédemment par la déesse. D'ailleurs, ces trois possèdent les qualités de Śiva : elles possèdent un corps d'ascèse, la force et le yoga, elles sont éternellement jeunes, *brahmacārīṇī* et les mères des mondes (SP11.30-31). La supériorité d'Aparṇā s'explique alors aisément sur les deux autres, car elle représente le stade ultérieur et ultime de l'ascèse. En dissociant Aparṇā des deux autres, les auteurs rendent cette incarnation de la déesse encore plus pure, puisqu'elle est immédiatement propulsé au stade ultime de l'ascèse.

Le dialogue entre Brahmā et Umā

Portion du texte : SP11.35-38

Contenu : Brahmā s'adresse à la déesse en lui disant que les mondes ont émergé d'elle, qu'elle les soutient par son *tejas*. Puis il sollicite sa grâce (SP11.37). Devī répond qu'il connaît les motifs de son ascèse.

Effet sur la temporalité : Réminiscence de la précédente ascèse de l'émanation qui lui vaut une vision de Brahmā (SP10.1-5), précédente ascèse qui avait été ordonnée par Śiva en SP9.20. Une fois de plus, par la création d'un déroulement en spirale, les événements du premier anneau se réalisent à nouveau. D'ailleurs, Brahmā s'adresse à la déesse, comme s'il s'agissait de Śiva lui-même, notamment en réclamant sa grâce, fusionnant ainsi les anneaux de la spirale. Il rappelle à l'auditeur, si besoin en était, que la déesse est une émanation de Śiva. La réponse de Devī est tout à fait éloquente puisqu'elle rappelle à son tour que le motif de son ascèse est connu depuis les vers SP10.2-3.

Annonce des tests

Portion du texte : SP11.39-SP12.2

Contenu : Brahmā prévient la déesse de l'arrivée imminente du dieu des dieux et la prévient du test à venir.

Effet sur la temporalité : Annonce des épisodes suivants lors desquels Śiva sous différentes formes.

J.7.7 Annonce du dénouement final

Portion du texte : SP12.3

Contenu : Satisfaite de savoir qu'elle obtiendra Śiva, la déesse se redresse en s'appuyant sur un *aśoka* ayant poussé durant son ascèse.

Effet sur la temporalité : La présence de cet *aśoka* apparaît comme une préfiguration de la résolution finale du cycle de la déesse, qui sera totalement apaisée en SP162 par l'adoption d'un arbre *aśoka*.

Annexe K

La spirale narrative de la naissance de la déesse et ses différents anneaux

K.1 Aux origines du monde

K.1.1 Niveau -1 : premier anneau

SP4.14-15

Résumé : Émanation du *tejas* de Śiva, tandis que Brahmā entreprend son sacrifice. Śiva produit cette émanation pour réaliser une faveur qu'il a promise à Brahmā. L'émanation est brillante et possède toutes les qualités de Śiva, ce qui en fait un autre Śiva.

Motifs qui seront reproduits :

Motif 1. Une émanation du *tejas* pour réaliser une faveur à destination de Brahmā

Motif 2. La brillance de l'émanation

Motif 3. L'émanation possède les qualités de Śiva

Motif 4. L'identité de l'émanation et de Śiva

K.1.2 Niveau -1_{bis} : premier anneau doublé

SP7.5-9

Résumé : Suite à une demande de Brahmā, une déesse sort de la bouche de Śiva. Cette déesse, Vāc, est définie comme *sarvavidyādhīdevī*, « la maîtresse de tous les savoirs ». Śiva prédit qu'elle purifiera et sauvera les mondes.

Motifs qui seront reproduits :

Motif 6. Une déesse qui sort de la bouche de Śiva suite à une demande de Brahmā

Motif 7. La déesse sera *sarvavidyādhīdevī*, « la maîtresse de tous les savoirs »

Motif 8. Elle purifiera et sauvera les mondes

K.2 Dans le présent *kalpa*

K.2.1 Niveau 0 : la cause originelle

SP9.18-20 et SP10.1-5

Résumé : À Maināka, suite à la demande de Brahmā, Śiva émet son *tejas*. Une moitié de ce *tejas* sort de sa bouche en un éclair auquel il ordonne de prendre la forme d'une femme et de pratiquer l'ascèse pour obtenir un vœu de Brahmā. L'émanation entreprend une ascèse qui est une succession de jeûnes jusqu'à l'abstention totale de nourriture. Elle obtient une faveur de Brahmā. Elle sollicite de devenir l'épouse de Tryambaka. Brahmā lui dit que ce n'est pas avec ce corps qu'elle obtiendra le dieu. Il la nomme Bhavatī.

Motifs qui seront reproduits :

Motif 9. Maināka, « le petit de Menā »

Motif 10. L'émanation doit pratiquer l'ascèse pour obtenir un vœu de Brahmā

Motif 11. L'ascèse est une succession de jeûnes jusqu'à l'abstention totale de nourriture

Motif 12. Vœu sollicité : devenir l'épouse de Tryambaka

Motif 13. Quitter son corps d'ascèse pour obtenir le dieu

Motif 14. Désignation comme de la déesse comme Bhavatī

Éléments reproduits :

Motif 1. Émanation du *tejas* pour réaliser une faveur demandée par Brahmā en SP9.16

Motif 2. Brillance de l'émanation qui est un éclair (SP9.18)

Motif 4. L'émanation possède les qualités de Śiva : elle représente la moitié du dieu (SP9.18)

Motif 6. Une déesse qui sort de la bouche de Śiva suite à une demande de Brahmā (SP9.19-20) : réponse à la demande d'avoir un dieu accompagné d'une déesse (SP9.16).

K.2.2 Niveau +1 : naissance dans le corps de Satī, passé antérieur

SP10.6-40

Résumé : L'émanation, en suprême *yoginī*, quitte son corps pour obtenir le dieu. Elle naît comme fille de Dakṣa sous le nom de Satī. Sur la demande de Brahmā, elle crée des fils spirituels, exempts de mort et de vieillesse, qui posséderont force et âme magnifiques et seront toujours aux côtés de Śiva. Dakṣa commet une faute à l'égard de Śiva et de Satī, qui abandonne son corps par son pouvoir ascétique. Elle fait vœu de renaître à nouveau comme épouse dharmique de Tryambaka, consciente, unie, pieuse et vertueuse (SP10.24). La déesse devient fulgurante (SP10.25). Malédiction proférée par Śiva contre Dakṣa. Dakṣa affirme qu'il reste toujours maître de sa fille, puis prononce une contre-malédiction, qui s'avère inefficace. Dernière malédiction de Śiva : Dakṣa réapparaîtra comme fils de sa fille.

Motifs qui seront reproduits :

Motif 15. L'émanation est une suprême *yoginī* lorsqu'elle quitte son corps d'ascèse

Motif 16. Sur demande de Brahmā, la déesse crée des fils spirituels, exempts de mort et de vieillesse, qui posséderont force et âme magnifiques et seront toujours aux côtés de Śiva

Motif 17. Dakṣa commet une faute envers Śiva et son épouse

Motif 18. Vœu sollicité : épouse dharmique de Tryambaka, consciente, unie, pieuse et vertueuse

Motif 19. Parenté Dakṣa et la déesse

Motifs reproduits :

Motif 14. La désignation comme de la déesse comme Bhavatī devient Satī

Motif 13. Quitter son corps d'ascèse pour obtenir le dieu : une nouvelle fois la déesse quitte son corps (SP10.22)

Motif 12. Vœu sollicité : devenir l'épouse de Tryambaka (SP10.24)

Motif 2. On retrouve la brillance de l'émanation dans l'auto-combustion de Satī (SP10.25)

Éléments prédits :

- la répétition de la faute de Dakṣa aura lieu en SP32. La faute antérieure et la parenté (Motif 19) seront rappelés en SP32.1-9.
- la renaissance de Dakṣa comme fils de sa fille sera mis en scène par le repentir de Dakṣa en SP32.117¹.

1. ADRIAENSEN et al. (1998) comprennent que Dakṣa engendrera un fils de sa fille,

K.2.3 Niveau +2 : naissance en Aparṇā-Umā, présent du SP

SP11.19-38

Résumé : Himavat pratique l'ascèse et obtient un vœu de Brahmā : il aura de Menā une fille du meilleur des statuts, grâce à laquelle il atteindra la gloire suprême, suivie de deux autres filles. Naissance de trois filles Ekaparṇā, Ekapāṭalā, Aparṇā. Ekaparṇā et Ekapāṭalā ont chacune un arbre pour refuge. Les trois entreprennent une ascèse qui consiste en des jeûnes différents. Aparṇā s'abstient totalement de nourriture, ce qui provoque une nouvelle appellation venant de l'exclamation de sa mère : Umā. Le fruit de l'ascèse de ces trois jeunes filles est l'ensemble des êtres mobiles et immobiles. Elles possèdent toutes trois un corps d'ascèse, force et yoga, jeunesse éternelle. Elles favorisent le monde. Des trois, Umā est la plus éminente, complètement dévouée à Mahādeva. Brahmā lui apparaît et s'adresse à elle en tant que suprême déesse, celle qui soutient les mondes de son *tejas*, celle qui a fait émerger les mondes. Il lui demande de stopper son ascèse et de favoriser les mondes. Devī répond qu'il connaît le but de son ascèse.

Motifs qui seront reproduits :

Motif 20. arbre pour refuge

Motif 21. Brahmā demande à la déesse de stopper son ascèse qui bouleverse les mondes et de les favoriser

Motifs reproduits :

Motif 9. le lieu Maināka, qui est une montagne, est évoqué dans la naissance de la fille de Menā, que l'on connaîtra aussi sous le nom Pārvatī « la montagnaise »

traduction qui ne peut rendre le texte compréhensible (voir note 13, p.317). Ils concèdent en note 59 p.79 ne pas savoir de quel fils ni de quelle fille il est question ici. La dernière partie de la malédiction ne me semble compréhensible que, si l'on considère l'ensemble de l'histoire de Dakṣa dans le SP et qu'on la lise dans une perspective pāsupata. Cette malédiction est à mettre en relation avec le chapitre SP32 qui narre la destruction du sacrifice de Dakṣa : dans cette nouvelle naissance, les gendres de Dakṣa deviennent les dieux (Indra, Bhaga, Pūśan, Viṣṇu) et Dakṣa renaît comme fils des Pracetas et d'une dryade. Lors de la destruction du sacrifice, les dieux accomplissent l'initiation pāsupata. Quant à Dakṣa, il se repentit en accomplissant une ascèse intense : il devient complètement fixé sur Śiva, ce que prescrit le *sūtra* PS5.38. Le couple divin lui apparaît alors et Dakṣa devient un *gaṇeśa*, ce qui, implicitement, revient à faire de lui un fils de Devī, soit le fils de sa fille. Ainsi la malédiction est accomplie. Si l'on considère le mythe de la destruction du sacrifice de Dakṣa comme un mythe clé instituant la supériorité du śivaïsme sur le védisme (voir BAKKER et al. (2014), p.6), sa narration dans le SP avec ce dernier point de la malédiction soumet complètement le védisme à la doctrine pāsupata par un processus d'affiliation et de repentir. Dakṣa avait l'esprit égaré, mais parvient à trouver le bon chemin, se repentit et s'en remet complètement à Śiva. Celui-ci le pardonne et, en lui offrant le statut de *gaṇeśa*, en fait son fils.

Motif 10. Himavat pratique l'ascèse et obtient une faveur de Brahmā (SP11.19-20)

Motif 11. Les différents stades de jeûnes sont incarnés dans les trois sœurs et leur désignation (SP11.25-27).

Motif 3. Les trois sœurs possèdent les qualités de Śiva (SP11.29-31)

Motif 4. Aparṇā est identique à Śiva par la manière dont Brahmā s'adresse à elle, il reconnaît en elle le *tejas* de Śiva, qui soutient les mondes (SP11.37)

Motif 16. Brahmā rappelle le pouvoir créateur de la déesse (SP11.35-36)

Motif 10. La déesse a pratiqué l'ascèse pour obtenir une faveur de Brahmā (SP11.38)

Motifs 12 + 18. Le vœu n'est pas exprimé mais connu (SP11.38) : il s'agit du vœu formulé deux fois précédemment (SP10.2-3 et SP10.24)

K.2.4 Début du cycle de la déesse

SP12.1-3

Résumé : Brahmā la prévient que le dieu s'approchera d'elle sous une forme formidable. La déesse, trouvant cela approprié, cesse son ascèse et se redresse en prenant appui sur un arbre *asśoka*, qui est né durant son ascèse.

Motifs qui seront reproduits :

Motif 22. L'*asśoka* ou l'absence de chagrin naîtra de l'ascèse de la déesse

Motifs reproduits :

Motif 20. la déesse obtient un arbre pour refuge

K.2.5 Motifs en attente de reproduction dans le SP

Motif 1. Śiva émettra à nouveau son *tejas* (SP72) pour réaliser une faveur promise à Brahmā, qui n'est autre que le fils demandé en SP9.16

Motifs 2 et 3. Cette nouvelle émanation possèdera également la brillance et les qualités de Śiva (Skanda)

Motif 4. Skanda sera un autre Śiva

Motifs 7 et 8. La déesse émise de la bouche de Śiva, qui est devenue Pārvatī, va devenir *sarvavidyādhīdevī*, « la maîtresse de tous les savoirs ». Elle va purifier et sauver les mondes par l'enseignement qu'elle va dispenser.

- Motifs 10 et 13.** La déesse pratiquera à nouveau l'ascèse pour obtenir un vœu de Brahmā en SP34 : une carnation claire et un fils. Le fils correspond à la réalisation de la faveur accordée à Brahmā en SP9.16, tandis que la carnation claire symbolise l'abandon du corps d'ascèse pour obtenir le dieu.
- Motif 21.** Brahmā suppliera à nouveau la déesse de stopper son ascèse qui bouleverse le cours normal du monde (SP53.8-12). Ce même motif se retrouvera lorsque les dieux solliciteront l'arrêt de l'union (yoga) du dieu et de la déesse (SP72).
- Motif 15.** La déesse, lorsqu'elle quittera sa carnation sombre, deviendra une suprême *yoginī* (SP34)
- Motif 18.** Le vœu sollicité de devenir l'épouse dharmique de Tryambaka, consciente, unie, pieuse et vertueuse (SP10.24) sera pleinement réalisé en SP162.108.
- Motifs 20 et 22.** L'arbre *aśoka* deviendra le refuge de la déesse et le moyen d'être pleinement unie au dieu en SP158-162. Il permettra à la déesse d'atteindre la fin des souffrances ou absence de chagrin.

Annexe L

Base de données consacrée aux rituels des arbres

L.1 Liste des oeuvres consultées

L.1.1 *Purāṇa* consultés

- 1 - *Agnipurāṇa* (Voir SHASTRI (1984).)
- 2 - *Bhaviṣyapurāṇa*. Seul le sommaire de l'oeuvre non traduite a été consulté à la recherche de chapitres portant sur les arbres. (Voir *Śrī-mahābhaviṣyapurāṇam* (1910))
- 3 - *Brahmapurāṇa* (Voir SHASTRI (1985).)
- 4 - *Brahmāṇḍapurāṇa* (Voir TAGARE (1983).)
- 5 - *Brahmavaivartapurāṇa* (Voir SEN (2011a) et SEN (2011b).)
- 6 - *Garuḍapurāṇa* (Voir DUTT (1990a), DUTT (1990b), DUTT (1990c).)
- 7 - *Kūrmapurāṇa* (Voir SHASTRI (1981).)
- 8 - *Liṅgapurāṇa* (Voir SHASTRI (1973).)
- 9 - *Mārkaṇḍeyapurāṇa* (Voir PARGITER (1904).)
- 10 - *Matsyapurāṇa* (Voir JOŚĪ (2007).)
- 11 - *Nāradapurāṇa* (Voir SHASTRI (1980).)
- 12 - *Padmapurāṇa* (Voir BHATT (1988).)
- 13 - *Śivapurāṇa* (Voir SHASTRI (1974).)
- 14 - *Skandapurāṇa* « original » (Voir pour les parties éditées : vol.1 ADRIAENSEN et al. (1998), vol.2A BAKKER and ISAACSON (2004), vol.2B BAKKER et al. (2014), vol.3 YOKOCHI (2013b) et vol.4 BISSCHOP and YOKOCHI (2018); voir pour les parties non éditées BHĀTTARĀĪ (1988))
- 15 - *Vahnipurāṇa* ou *Āgneyapurāṇa* (Voir HAZRA (2012).)

- 16 - *Vāmanapurāṇa* (Voir JOSHI and BIMALI (2005).)
- 17 - *Varāhapurāṇa* (Voir VENKITASUBRAMONIA (1985).)
- 18 - *Vāyupurāṇa* (Voir SHASTRI (1987).)
- 19 - *Viṣṇupurāṇa* (Voir DUTT (1896).)

L.1.2 Traités d'horticulture consultés

- *Vṛkṣāyurveda* de Parāśara (Voir GOPAL (2000).)
- *Vṛkṣāyurveda* de Surapāla (Voir SADHALE (1996).)

L.2 Liste des œuvres citées par les compilateurs au sujet des rituels dédiés aux arbres

Les références des extraits sont données toute compilation confondue. Pour le détail des citations chez chacun des compilateurs, se référer aux tableaux 9.1 p.530, 9.2 p.530, 9.3 p.530, 9.4 p.531, 9.5 p.531 et 9.6 p.538.

- 1 - *Ādityapurāṇa*†¹
- 2 - *Bhaviṣyapurāṇa* : BhVP128.2-15²
- 3 - *Brahmavaivartapurāṇa* cité par Hemādri correspond en réalité à *Bhaviṣyapurāṇa* BhVP128.16-45
- 4 - *Devīpurāṇa*³
- 5 - *Mahābhārata* : Mbh13.99.23-31 et une dizaine de *śloka* non identifiés⁴
- 6 - *Matsyapurāṇa*⁵ : MP59.1-19 et MP154.512
- 7 - *Nandīpurāṇa*†⁶

1. ROCHER précise que ce *purāṇa* est l'un de ceux cités par Al-Bīrūnī, qu'il est fréquemment cité par les auteurs de *Dharmanibandha* et que, pour cette raison, HAZRA le date aux alentours du V^{ème} siècle de notre ère. ROCHER (1986), p.134.

2. Le texte cité par Hemādri appartient plus précisément au *Bhaviṣyottarapurāṇa*. Selon ROCHER (1986), p.154, cette partie du *Bhaviṣyapurāṇa* est une compilation de nombreuses sources, que HAZRA date du VIII^{ème} siècle de notre ère.

3. Cette œuvre n'est pas une œuvre perdue, mais, selon ROCHER (1986), p.166, moins du quart est désormais accessible. Ce texte est considéré comme hérétique par Ballālasena. Il aurait été composé au Bengale dans la deuxième moitié du VI^{ème} siècle de notre ère (voir ROCHER (1986), p.167). Le texte cité par Hemādri et Lakṣmādhara appartient peut-être aux chapitres 102-106 portant sur le don de l'édition actuelle, ce que je n'ai pu vérifier.

4. Je n'ai pas identifié ce passage cité par Hemādri dans l'édition critique du Mbh, hormis le vers Mbh13.57.36 qu'il contient.

5. Sur la polémique autour de la datation de ce texte, voir ROCHER (1986), p.196-200.

6. Aucun manuscrit de ce texte n'a été retrouvé pour le moment et il n'est connu que par ses citations dans les compilations médiévales. Sa datation oscille entre le VI^{ème} ou VII^{ème} de notre ère (HAZRA) et le VIII^{ème} ou IX^{ème} siècle (KĀṆE). Sur ce sujet, voir ROCHER (1986), p.200-201.

- 8 - *Padmapurāṇa* : PP28.22-32
- 9 - *Skandapurāṇa*: SP_{Bh}111.38, 39ab, 40ab, 41ab ; SP158.43cd-47cd, 57-66 et SP162.57-64ab, 67-68
- 10 - *Vāyupurāṇa*⁷
- 11 - *Viṣṇudharmasūtra* 91.1-9
- 12 - *Viṣṇudharmottarapurāṇa* cité par Ballālasena correspond à 3.267.11
- 13 - *Viṣṇudharmottarapurāṇa* cité par Hemādri correspond à *Vṛkṣāyur-veda* de Parāśara, 14, *khaṇḍa* II, chap.300, 1-33

L.3 Questionnaire de collecte des données

1. Renseignements généraux sur l'œuvre :

1.1. Titre de l'œuvre

1.2. Situation de l'œuvre :

- l'œuvre est actuellement éditée
- l'œuvre est perdue et disponible uniquement par le témoignage des *Dharmanibandha*

1.3. Situation de l'œuvre chez les auteurs de *Dharmanibandha* :

- Des extraits de l'œuvre sont-ils cités dans l'œuvre de Lakṣmīdhara ?
- Des extraits de l'œuvre sont-ils cités dans l'œuvre de Ballālasena ?
- Des extraits de l'œuvre sont-ils cités dans l'œuvre de Hemādri ?
- Des extraits de l'œuvre sont-ils cités dans l'œuvre de Madanasīṃha ?

1.4. L'œuvre possède-t-elle un chapitre dédié au rituel *śrāddha* ? Si la réponse est positive, les références ont été notées.

1.5. Situation de l'extrait :

- Références de l'extrait mentionnant les arbres
- Lequel de ces auteurs de *Dharmanibandha* cite cet extrait : Lakṣmīdhara, Ballālasena, Hemādri, Madanasīṃha, aucun ?
- Résumé de l'extrait

2. Place des arbres dans cette œuvre :

2.1. Type de pouvoirs attribués aux arbres :

- l'(es) arbre(s) offre(nt) l'équivalent du rituel *śrāddha*
- l'(es) arbre(s) permet(tent) de détruire les péchés

7. Je n'ai pas localisé ce passage pour le moment.

- l'(es) arbre(s) sauve(nt) la lignée des ancêtres
- autre (préciser)

2.2. Type de rituels dédiés aux arbres :

- adoption (*taruputradānavidhiḥ*)
- consécration (*vṛkṣapraṭiṣṭhāvidhiḥ*)
- don d'arbre (*vṛkṣadānam*)
- plantation d'arbre (*vṛkṣaropaṇam*)
- vénération de l'arbre
- pas de rituel spécifique

2.3. Statut des arbres :

- « les arbres sont comme des fils » exprimé de façon explicite
- « les arbres sont des fils pour ceux qui n'ont pas de fils » exprimé de façon explicite
- « les arbres valent mieux que des fils, sont supérieurs aux fils » exprimé de façon explicite
- « les arbres sont comme des fils » exprimé de façon implicite
- « les arbres sont des fils pour ceux qui n'ont pas de fils » exprimé de façon implicite
- « les arbres valent mieux que des fils, sont supérieurs aux fils » exprimé de façon implicite
- « les arbres sont des divinités ou sont à propitier comme une divinité »
- pas de statut spécifié

3. Description du rituel⁸:

3.1. Rétribution des brahmanes :

- nourriture
- or
- vêtements
- don d'une vache
- autres cadeaux

3.2. Sacrifices effectués durant la cérémonie :

- offrandes *bali*

8. Pour chacune des entrées, les références textuelles ont été indiquées dans le questionnaire.

- oblations à Indra, Vanaspati etc...
- sacrifice au feu *homa*
- présence de *mantra*

3.3. Préparation de l'arbre :

- arroser l'arbre
- réaliser les *saṃskāra*
- décorer l'arbre
- détails des décorations
- disposer des jarres ou bols
- offrir des fruits en or ou en argent
- offrir de l'encens

3.4. Préparation du sacrificant :

- sexe du sacrificant : homme, femme, en couple, indéfini
- statut parental du sacrificant : déjà parent, sans enfant, pas de restrictions à l'une ou l'autre catégorie
- pratiquer le jeûne
- porter des vêtements blancs
- se soustraire à un bain purificateur
- utiliser la posture *añjali*

3.5. Contexte sonore et verbal du rituel :

- présence de chants
- présence de musique
- formulation d'une phrase rituelle
- prononciation du *puṇyahā*
- fête appelée *utsava*

3.6. Temps du sacrifice : nombre de jours

L.4 Résultats

Voir les tableaux suivants :

- TAB.10.1 La répartition des rituels dédiés aux arbres dans les sources, p.550
- TAB.10.2 Destinataire et fonction de l'adoption de l'arbre , p.565

- TAB. 12.1 Adéquation entre la cérémonie d'adoption d'un fils et celles d'un arbre - partie 1, p.614 et TAB.12.2 Adéquation entre la cérémonie d'adoption d'un fils et celle d'un arbre - partie 2, p.597
- TAB.12.3 Cadre théorique du don dans les rituels d'adoption de l'arbre, p.602
- TAB.12.4 Ajouts dans les cérémonies d'adoption de l'arbre, p.608
- TAB.13.1 Adéquation entre la prescription énoncée par Śiva et sa mise en œuvre par Pārvatī SP158-SP162 - partie 1, p.621 et TAB.13.2 Adéquation entre la prescription énoncée par Śiva et sa mise en œuvre par Pārvatī SP158-SP162 - partie 2, p.623
- TAB.13.3 Liste du matériel requis dans les cérémonies d'adoption de l'arbre, p.642
- TAB.13.4 Liste des cadeaux offerts aux brahmanes dans les cérémonies d'adoption de l'arbre, p.643

Table des figures

1	Couverture de l' <i>editio princeps</i> de BHĀTTARĀI (1988)	21
2.1	Nasale cacuminale écrite par le copiste A ^{bis}	58
2.2	Nasale cacuminale écrite par le copiste B	58
2.3	Exemple d'intervention du copiste C sur le folio 525b écrit par le copiste A ^{bis}	60
2.4	Exemple d'intervention du copiste C sur le folio 528a écrit par le copiste B	61
2.5	Lacune notée par le copiste de S ₂ , folio 233a	64
2.6	Lacunes notées par le copiste de S ₂ , folio 232b	64
3.1	Lacune entre SP _{Bh} 148.5c ₃ -SP158.60b inclus notée par le co- piste du manuscrit A ₃	75

Liste des tableaux

2.1	Manuscrit S ₁ : chapitre 158	56
2.2	Manuscrit S ₁ : chapitre 162	57
2.3	Manuscrit S ₂ : chapitre 158	62
2.4	Manuscrit S ₂ : chapitre 162	63
2.5	Manuscrit S ₃ : chapitre 158	66
2.6	Manuscrit S ₄ : chapitre 162	67
3.1	Manuscrit R	73
3.2	Manuscrit A ₇ : chapitre 158	74
3.3	Manuscrit A ₇ : chapitre 162	74
3.4	Le chapitre SP158 chez les compilateurs	81
3.5	Le chapitre SP162 et Hemādri	82
5.1	Les cinq étapes de l’observance dans la partie versifiée du PABh (HARA (2002), p.179)	149
8.1	Des superpositions temporelles engendrées par les analepses au noyau narratif du SP	322
9.1	Agencement des citations de Hemādri dans le <i>vrkṣāropanika-</i> <i>phalam</i>	530
9.2	Agencement des citations de Hemādri dans le <i>vrkṣadānavidhiḥ</i>	530
9.3	Agencement des citations de Hemādri dans le <i>ārāmaroṇam</i>	530
9.4	Agencement des citations de Hemādri dans le <i>vrkṣapratisthā-</i> <i>vidhiḥ</i>	531
9.5	Agencement des citations de Hemādri dans le <i>taruputravidhiḥ</i>	531
9.6	Le <i>taruputravidhiḥ</i> chez Madanasimha, Hemādri et Lakṣmīd- hara	538
10.1	La répartition des rituels dédiés aux arbres dans les sources .	550
10.2	Destinataire et fonction de l’adoption de l’arbre	565
12.2	Adéquation entre la cérémonie d’adoption d’un fils et celle d’un arbre - partie 2	597
12.3	Cadre théorique du don dans les rituels d’adoption de l’arbre	602

12.4	Ajouts dans les cérémonies d'adoption de l'arbre	608
12.1	Adéquation entre la cérémonie d'adoption d'un fils et celles d'un arbre - partie 1	614
13.1	Adéquation entre la prescription énoncée par Śiva et sa mise en œuvre par Pārvatī SP158-SP162 - partie 1	621
13.2	Adéquation entre la prescription énoncée par Śiva et sa mise en œuvre par Pārvatī SP158-SP162- partie 2	623
13.3	Liste du matériel requis dans les cérémonies d'adoption de l'arbre	642
13.4	Liste des cadeaux offerts aux brahmanes dans les cérémonies d'adoption de l'arbre	643
C.1	Nouvelle numérotation : chapitre 158.7-10	776
C.2	Nouvelle numérotation : chapitre 158.22-25	778
C.3	Nouvelle numérotation : chapitre 158.32-38	780
C.4	Nouvelle numérotation du chapitre 162 - partie 1	797
C.5	Nouvelle numérotation du chapitre 162 - partie 2	798
D.1	Transmission du chapitre SP158	800
D.2	Transmission du chapitre SP _{Bh} 159	800
D.3	Transmission du chapitre SP _{Bh} 160	801
D.4	Transmission du chapitre SP _{Bh} 161	801
D.5	Transmission du chapitre SP162 - partie 1	802
D.6	Transmission du chapitre SP162 - partie 2	803
E.1	Groupe 1 : pertes communes aux recensions R et A	804
E.2	Groupe 2 : pertes n'appartenant qu'à la recension R	805
E.3	Groupe 3 : pertes n'appartenant qu'à la recension A	805
G.1	Le désir d'enfant dans le SP - partie 1/5	809
G.2	Le désir d'enfant dans le SP - partie 2/5	810
G.3	Le désir d'enfant dans le SP - partie 3/5	811
G.4	Le désir d'enfant dans le SP - partie 4/5	812
G.5	Le désir d'enfant dans le SP - partie 5/5	813

Bibliographie

Sources primaires

Abhiññānaśakuntalam de Kālidāsa

SCHARPÉ, A. (1954). *Kālidāsa-Lexicon. Vol.1, Basic Text of the Works*. Première partie : *Abhiññānaśakuntalā*. De Tempel, Bruges.

Agnipurāṇa (AgP)

Agnipurāṇa (1900). Anandasrama Sanskrit Series, Poona.

Bhaviṣyapurāṇa (BhP) et *Bhaviṣyottarapurāṇa* (BhVP)

ŚRĪKṚṢṆADĀSA, éditeur (1910). *Śrīmahābhaviṣyapurāṇam*. Veṅkaṭeśvara Steam Press, Bombay.

Brahmapurāṇa (BP)

(1895). *Brahmapurāṇam*. Anandasrama Sanskrit Series, Poona.

Brahmāṇḍapurāṇa (BḍP)

(1912). *Brahmāṇḍapurāṇam*. Veṅkaṭeśvara Steam Press, Bombay.

Brahmavaivartapurāṇa (BVP)

(1894-98). *Brahmavaivarta Mahāpurāṇa*. Śrī Veṅkaṭeśvara Yantrālaya, Bombay.

Dānakhaṇḍa, Caturvargacintāmaṇi de Hemādri (CVC)

SIROMANI, B., éditeur (1873). *Chaturvarga Chintāmaṇi, Dānakhaṇḍa of Śrī Hemādri*. Asiatic Society of Bengal, Calcutta.

Dānakriyākaumudī de Govindānanda (DKKau)

SMṚTITĪRTHA, K., éditeur (1903). *Dāna Kriyā Kaumudī by Govindānanda Kavikaṅkaṇācāryya*. Asiatic Society of Bengal, Calcutta.

Dānakāṇḍa, Kṛtyakalpataru de Lakṣmīdhara (DK)

BRICK, D. (2015). *Brahmanical theories of the gift. A critical edition and annotated translation of the Dānakāṇḍa of the Kṛtyakalpataru*. Harvard oriental series 77. Department of South Asian Studies, Harvard University, Cambridge.

AIYANGAR, R., éditeur (1941). *Kṛtyakalpataru of Bhaṭṭa Lakṣmīdhara. Dānakāṇḍa*. Oriental Insitute, Baroda.

Dānamayūkha de Nilakhaṇṭha Bhaṭṭa (DM)

GOPALA, R., éditeur (1909). *Dānamayūkha*. Kāśī Sanskrit Series 44, Vidyā Vilāsa Press, Bénarès.

VYANKATESHA, L.R., éditeur (1924). *Dānamayūkha, Nīlakaṇṭha Bhaṭṭa*. The Gujarati News Printing Press, Bombay.

Dānasāgara de Ballālasena (DS)

BHATTACHARYA, B., éditeur (1953). *Dānasāgara of Ballāla Sena Śrīmadūllālasenadevaviracitaḥ, critically edited with introduction and index by Bhabatosh Bhattacharya*. Bibliotheca Indica a collection of Oriental works 274, Asiatic Society, Calcutta.

Dānavivekodyota, partie du *Madanaratnapradīpa*, de Madanasimha (MRP)

DEŚAPĀṆDE, K., éditeur (1964-1967). *Śrīmadanasiṃhadevaviracite Madanaratnapradīpe Dānavivekodyotaḥ*. 3 volumes, Sanskrit Academy Series 10, 15-16, Sanskrit Academy, Ousmania University, Hyderabad.

Gaṇakārikā de Bhāsarvajña (GK)

DALAL, C. D., éditeur (1966). *Gaṇakārikā of Ācārya Bhāsarvajña (with four appendices including the Kāravāna-māhātmya)*. Gaekwad's oriental series no. 15, Oriental Institute, Baroda.

Gaṇeśapurāṇa

BAILEY, G. (2015). *The Gaṇeśa purāṇa. Part I: Upāsanā Khaṇḍa*. Ancient Indian tradition and mythology series 74, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.

Garuḍapurāṇa (GP)

VIDYASAGARA, J., éditeur (1890). *Garuḍapurāṇam*. Sabaswati Press, Calcutta.

Haracaritacintāmaṇi (HC)

BĀRAHATA, Ś. et PARABA, K.P., éditeurs (1897). *The Haracaritachintāmaṇi fo Rājānaka Jayaratha*. Nirṇaya-sāgara Press, Bombay.

Harṣacarita de Bāṇa

KUNJAN PILLAI, S., éditeur (1958). *Harṣa Carita of Bāṇabhaṭṭa with the commentary Marmāvabodhini of Ranganātha*. University of Kerala Sanskrit series no. 187, Keralaviśvavidyālayaḥ, Trivandrum.

Kumārasaṃbhava (KS)

KĀLE, M.R. et DHARADHARA, S.R. (réédition 1967). *Kālidāsa's Kumārasaṃbhava, cantos I-VIII, with the commentary of Malinātha. Edited, with a literal English translation, introduction and notes*. Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.

JANERT, K. L. (1980). *Vallabhadeva's Kommentar (Śāradā-version) zum Kumārasambhava des Kālidāsa*. Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland : Supplementband 20, 1, F. Steiner, Wiesbaden.

Kūrmapurāṇa (KP)

MUKHOPĀDHYĀYA, N., éditeur (1890). *The Kūrma-Purāṇa, System of Hindu Mythology and Tradition*. Bibliotheca indica, Asiatic Society of Bengal, Calcutta.

Liṅgapurāṇa (LP)

(1906). *Liṅgapurāṇam*. Veṅkateśvara Steam Press, Bombay.

Mahābhārata (Mbh)

(1927-1959). *The Mahābhārata for the first time critically edited by V.S. Sukthankar, with the cooperation of other scholars.*, 19 vols. Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona.

Mālavikāgnimitra de Kālidāsa

SCHARPÉ, A. (1954). *Kālidāsa-Lexicon. Vol.1, Basic Text of the Works*. Deuxième partie : *Mālavikāgnimitra and Vikramorvaśī*. De Tempel, Bruges.

Mārkaṇḍeyapurāṇa (MkP)

WADEKAR, M. L. (2011). *Mārkaṇḍeyapurāṇam : samīkṣitāvṛtīḥ. The Critical edition of the Mārkaṇḍeyapurāṇam*. Prācyavidyāmandiram, Vadodarā.

Matsyapurāṇa (MP)

(1876). *Matsya Purāṇam ; Maharsi Vedavyāsa praṇītam ; Śrī-jīvānanda Vidyāsāgara Bhaṭṭācāryyeṇa Saṃskṛtya prakāśitam*. SarasvatīYantremudritam, Inde.

Manusmṛti (MS)

OLIVELLE, P. (2005). *Manu's code of law : a critical edition and translation of the Mānava-Dharmaśāstra*. South Asia research, Oxford University Press, Oxford, New-York, Delhi.

Meghadūta de Kālidāsa

HULTZSCH, E. (1911). *Kalidasa's Meghaduta edited from manuscripts, with the commentary of Vallabhadeva, and provided with a complete Sanskrit-English vocabulary*. Royal Asiatic Society, London.

Nāradapurāṇa (NāP)

(1923). *Nāradamahāpurāṇam*. Veṅkateśvara Steam Press, Bombay.

Nārāyaṇopaniṣad

VARENNE, J. (1986). *La Mahā Nārāyaṇa Upaniṣad*. Publications de l'Institut de civilisation indienne fascicules 11 & 13, Collège de France, Paris.

Nāṭyaśāstra de Bharata

ŚIVADATTA et PARAB, K.P., éditeurs (1894). *The Nāṭyaśāstra of Bharata Muni*. Kāvyaṁālā 42, Nirṇaya-Sagara Press, Bombay.

Nīlamatapurāṇa

KANJILAL, R. K. et SHASTRI, J. Z., éditeurs (1924). *Nīlamatapurāṇam*. Motilal Banarsidass, Lahore.

Pañcārthabhāṣya de Kauṇḍinya (PABh)

SASTRI, A. R., éditeur (1940). *Pāsupata Sūtras with Pañcārthabhāṣya of Kauṇḍinya*. Śrī Citrodayamañjarī no. XXXII, Trivandrum Sanskrit series no. CXLIII, Oriental Manuscripts Library of the University of Travancore, Trivandrum.

BISSCHOP, P. (2005). Pañcārthabhāṣya on Pāsupatasūtras 1.37-39 Recovered from a Newly Identified Manuscript. *Journal of Indian Philosophy*, 5/6, 33, p.529-551.

Padmapurāṇa (PP)

ŚRĪKṚṢṆADĀSA, K., éditeur (1895). *Padmapurāṇam*. Veṅkaṭeśvara Steam Press, Bombay.

Pāsupatasūtra (PS)

SASTRI, A. R., éditeur (1940). *Pāsupata Sūtras with Pañcārthabhāṣya of Kauṇḍinya*. Śrī Citrodayamañjarī no. XXXII, Trivandrum Sanskrit series no. CXLIII, Oriental Manuscripts Library of the University of Travancore, Trivandrum.

Raghuvamśa de Kālidāsa

SCHARPÉ, A. (1964). *Kālidāsa-Lexicon. Vol.1, Basic text of the works. Pars IV, Raghuvamśa*. De Tempel, 1964.

Rājataranḡiṇī de Kalhaṇa

STEIN, M.A. (1892). *Kalhaṇa's Rājataranḡiṇī or Chronicle of the Kings of Kashmir. Vol.I. Sanskrit text with critical notes*. Education Society's Press Otto Harrassowitz, Bombay, Leipzig.

Rasaratnapradīkā d'Allarāja

DANDEKAR, R. N., éditeur (1945). *Rasaratnapradīpikā of Allarāja a work dealing with the Rasa-theory in Sanskrit rhetoric for the first time critically edited with introduction, notes and appendices*. Bharatiya Vidya series v.8, Jayantakrishna H. Dave, Bombay.

Skandapurāṇa (SkP)

- KRṢṆADĀSA, K., éditeur (1910). *Śrī-Skandamahāpurāṇam*. Venkaṭeśvara Steam Press, Bombay.
- Śivapurāṇa* (ŚP)
- SINGH, N. S., éditeur (1981). *The Śiva Mahāpurāṇa*. Nag Publishers, Delhi.
- Skandapurāṇa* “original”, *editio princeps* (SP_{BH})
- BHĀTTARĀI, K. (1988). *Skandapurāṇasya Ambikākhaṇḍa*. Śrīmahendrasaktaviśvavidyālayagranthamālā, Mahendra Saktā Viśvavidyālaya, Velajhuṇḍī.
- Skandapurāṇa* “original” (SP)
- ADRIAENSEN, R., BAKKER, H. T. et ISAACSON, H. *The Skandapurāṇa. Vol. I Adhyāyas 1-25 critically edited with prolegomena and English synopsis*. Supplement to Groningen Oriental studies, Egbert Forsten, Groningen.
- BAKKER, H. T. et ISAACSON, H. (2004). *The Skandapurāṇa Vol. II A, Adhyāyas 26-31.14. The Vāraṇasī cycle critical edition with an introduction, English synopsis & philological and historical commentary*. Supplement to Groningen Oriental studies, Egbert Forsten, Groningen.
- BAKKER, H. T., BISSCHOP, P. C. et YOKOCHI, Y. (2014). *The Skandapurāṇa Vol. II B, Adhyāyas 31-52. The Vāhana and Naraka Cycles Critical Edition with an Introduction, & Annotated English Synopsis*. Supplement to Groningen Oriental Studies, Brill, Leiden, Boston.
- YOKOCHI, Y. (2013). *The Skandapurāṇa Vol. III. Adhyāyas 34.1-61, 53-69 the Vindhyavāsini Cycle*. Supplement to Groningen Oriental studies, Egbert Forsten, Groningen.
- BISSCHOP, P. C. et YOKOCHI, Y. (2018). *The Skandapurāṇa Vol. IV Adhyāyas 70 - 95. Start of the Skanda and Andhaka Cycles*. Supplement to Groningen Oriental studies, Brill, Leiden.
- Śrāddhakalpa* inclus au *Pariśeṣakhaṇḍa*, *Caturvargacintāmaṇi* de Hemādri
- SIROMANI, B., éditeur (1881). *Chaturvarga Chintāmaṇi of Śrī Hemādri, vol. III Pariśeṣakhaṇḍa, part.1 Śrāddhakalpa*. Bibliotheca Indica a collection of Oriental works 228, 237, 242, 245, 257, 262, 267, 274, 278, 281 & 290, Asiatic Society of Bengal printed at the Gaṇeśa Press, Calcutta.
- Uttararāmacarita* de Bhavabhūti
- KALE, M.R. (1924). *The "Uttararāmacarita" of Bhavabhūti*. Bombay. Réimpression (1993). Motilal Banarsidass, Delhi.
- STCHOUPAK, N. (1935). *Uttararāmacarita (La dernière aventure de Rāma), drame de Bhavabhūti*. Collection Émile Sénart, Les Belles-Lettres, Paris.

Vahnipurāṇa ou *Āgneyapurāṇa*

(1920). *Agneyamahāpurāṇam*. Venkaṭeśvara Steam Press, Bombay.

HAZRA, R. C. (2012). *Vahni-purāṇam, also referred as Āgneyapurāṇam complete Sanskrit text*. Bibliotheca Indica series 336, The Asiatic Society, Calcutta.

Vāmanapurāṇa (VāmP)

JOSHI, K.L. et BIMALI, O. N. (2005). *Vāmana Purāṇa : sanskrit text and english translation with an exhaustive introduction, notes and index of verses*. Parimal Publications, Delhi.

Varāhapurāṇa (VarP)

ŚĀSTRĪ, H. éditeur (). *The Varāha Purāṇa*. Collection of Oriental Works, Asiatic Society of Bengal, Calcutta.

Vāyupurāṇa (VāyuP)

MITRA, S., éditeur (1880). *Vāyu Purāṇa, a system of Hindu mythology and tradition*. Vol.1. Bibliotheca Indica, Collection of Oriental Works, The Asiatic Society of Bengal, Calcutta.

MITRA, S., éditeur (1888). *Vāyu Purāṇa, a system of Hindu mythology and tradition*. Vol.2. Bibliotheca Indica, Collection of Oriental Works, The Asiatic Society of Bengal, Calcutta.

Vikramorvaśī de Kālidāsa

SCHARPÉ, A. (1954). *Kālidāsa-Lexicon. Vol.1, Basic Text of the Works*. Deuxième partie : *Mālavikāgnimitra and Vikramorvaśī*. De Tempel, Bruges.

Viṣṇupurāṇa (ViṣṇuP)

SINGH, N. S. (2003). *The Viṣṇu Purāṇa a system of Hindu mythology and tradition..* Nag publishers, Delhi.

Vṛkṣāyurveda de Parāśara (VṛkṣĀP)

GOPAL, L. (2000). *Vṛkṣāyurveda in Ancient India with Original Texts and Translation*. Sundeep Prakashan, New Delhi.

Vṛkṣāyurveda de Surapāla (VṛkṣĀSu)

SADHALE, N. (1996). *Vṛkṣāyurveda : the Science of Plant Life by Surapāla*. Asian Agri-History foundation, Secunderabad.

Vyavahāravivekodyota, partie du *Madanaratnapradīpa*, de Madanasimha (MRPV)

KĀṆE, P. V., éditeur (1948). *Madanaratnapradīpa (Vyavahāravivekodyota) an extensive digest on Dharma-śāstra compiled under the patronage of King Madanasimha*. Anup Sanskrit Library, Bikaner.

Yājñavalkyasmṛti et son commentaire par Aparāka

APTE, H. N. (éditeur, 1903). *Aparārkāparābhīdhāparādityaviracitaṭṭakāsametā Yājñavalkyasmṛtiḥ : Viṣayānukramaślokaṅgānukramādīpariśiṣṭasametā*. Puṇyākhyapattane, Ānandaśramamudraṅgālaye.

Yugapurāṇa

MITCHINER, J. E. (1986). *The Yuga Purāṇa*. The Asiatic Society, Calcutta.

Sources secondaires

- ACHARYA, D. (2007). The Saṃskāra-vidhi : A Manual on the Transformatory Rite of the Lakulīśa-Pāśupatas, p.27–48, dans *Mélanges tantriques à la mémoire d'Hélène Brunner*. GOODALL, D. et PADOUX, A. (éditeurs). Institut français de Pondichéry, École Française d'Extrême Orient, Paris.
- ACHARYA, D. (2010). The Anteṣṭividhi : A Manual on the Last Rite of the Lakulīśa Pāśupatas. *Journal Asiatique*, 298(1) :129–152.
- ACHARYA, D. (2012). The Pātravidhi : A Lakulīśa Pāśupata Manual on Purification and Use of the Initiate's Pot, p.1–28, dans *Samskṛtasādhitā : Studies in honour of Professor Ashok Aklujkar*. WATANABE, C., DESMARAIS, M. et HONDA, Y. (éditeurs). D.K. Printworld (P) Ltd., New Delhi.
- ACHARYA, D. (2013). How to Behave like a Bull? New Insight into the Origin and Religious Practices of Pāśupatas. *Indo-Iranian Journal*, 56(2) :101–131.
- ACHARYA, D. (2014). On the Śaiva Concept of Innate Impurity (mala) and the Function of the Rite of Initiation. *Journal of Indian Philosophy*, 42(1) :9–25.
- ACHARYA, K. (1993). *Purāṇic Concept of Dāna*. Nag Publishers, Delhi.
- ADICÉAM, M. E. (1971). Les images de Śiva dans l'Inde du sud : Xi. Pāśupatamūrti. *Arts Asiatiques*, 24 :23–50.
- ADRIAENSEN, R., BAKKER, H. T., and ISAACSON, H. (1994). Towards a Critical Edition of the *Skandapurāṇa*. *Indo-Iranian Journal*, 37(4) :325–331.
- ADRIAENSEN, R., BAKKER, H. T., and ISAACSON, H. (1998). *The Skandapurāṇa Vol. I Adhyāyas 1-25 critically edited with prolegomena and English synopsis*. Supplement to Groningen Oriental studies. E. Forsten, Groningen.
- AGRAWALA, V. S. (1943). Kalpavṛkṣa, the Wish-fulfilling Tree. *Journal of the Indian Society of Oriental Arts*, 11 :1–8.

- AGRAWALA, V. S. (1970). *Ancient Indian folk cults*. Indian civilisation series, no. 7. Prithivi Prakashan, Varanasi.
- AIYANGAR, R. (1941). *Kṛtyakalpataru of Bhaṭṭa Lakṣmīdhara, Dānakāṇḍa*, volume 5 of *Gaekwad's oriental series no. 92*. Oriental Institute, Baroda.
- AIYANGAR, R. (1942). *Kṛtyakalpataru of Bhaṭṭa Lakṣmīdhara, Tīrthakāṇḍa*, volume 8 of *Gaekwad's oriental series no. 98*. Oriental Institute, Baroda.
- AIYANGAR, R. (1953). *Kṛtyakalpataru of Bhaṭṭa Lakṣmīdhara, Vratākāṇḍa*, volume 4 of *Gaekwad's oriental series 123*. Oriental Institute.
- ALLEN, A. H. (1900). The Vaṭa-Sāvitrī-vrata, According to Hemādri and the Vratārka. *Journal of the American Oriental Society*, 21 :53–66.
- AMIR-MOEZZI, M. A. and DE SMET, D. (éditeurs, 2014). *Controverses sur les écritures canoniques de l'islam*. Islam-nouvelles approches. Les éditions du Cerf, Paris.
- ANDERSON, J. D. (1900). The Aśokāṣṭami Festival. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, pages 791–794.
- ANDERSON, L. M. (1985). *A study of Indian Spring Festival*. PhD thesis, McMaster University Hamilton, Ontario.
- ANDERSON, L. M. (1993). *Vasantotsava : the Spring Festivals of India : Texts and Traditions*. Reconstructing Indian history & culture no. 4. D.K. Printworld (P) Ltd., New Delhi.
- ANGOT, M. (2011). *Caraka-Saṃhitā, traité d'Āyurveda. Volume I. Le Livre des principes (Sūtrasthāna) & le Livre du corps (Śārīrasthāna)*. Indika 3. Les Belles-Lettres, Paris.
- APTE, V. S. (2006). *The Practical Sanskrit-English Dictionary, containing appendices on Sanskrit prosody and important literary & geographical names of ancient India*. Motilal Banarsidass, Delhi, réimp. de la 4ème édition revue et augmentée edition.
- ASSIER DE POMPIGNAN, R. (2007). *Le nuage messenger (Meghaduta), suivi de Les saisons (Ritusamhara) de Kālidāsa*. Les Belles-Lettres, Paris.
- AUSTIN, C. (2013). The Fructification of the Tale of a Tree : The Pārijā-taharaṇa in the *Harivaṃśa* and its Appendices. *Journal of the American Oriental Society*, 133(2) :249–268.
- BAILEY, G. (2004). Reviewed work : *The Skandapurāṇa. Volume I: Adhyāyas 1-25. Critically Edited with Prolegomena and English Synopsis. [Supplement to Groningen Oriental Studies]* by Rob Adriaensen, Hans T. Bakker,

- Harunaga Isaacson. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens / Vienna Journal of South Asian Studies*, 48 :227–229.
- BAILEY, G. (2015). *The Gaṇeśa purāṇa. Part I : Upāsanā Khaṇḍa*. Motilal Banarsidass Publishers, Ancient Indian tradition and mythology series 74, Delhi.
- BAKKER, H. T. (1989). Some Methodological Considerations with Respect to the Critical Edition of Purāṇic Literature. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Supplementa XXIII :329–341.
- BAKKER, H. T. (1996). Pārvatī's *svayaṃvara* : Studies in the *Skandapurāṇa*. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens / Vienna Journal of South Asian Studies*, 40 :5–43.
- BAKKER, H. T. (2000). Somaśarman, Somavaṃśa and Somasiddhānta : A Pāśupata Tradition in Seventh- Century Dakṣiṇa Kosala, p.1–19, dans *Harānandalaharī. Volume in Honour of Professor Minoru Hara on his seventieth Birthday* TSUCHIDA, R. and WEZLER, A. (éditeurs). Dr. Inge Wezler Verlag für Orientalistische Fachpublikationen, Reinbek.
- BAKKER, H. T., editor (2004). *Origin and Growth of the Purāṇic Text Corpus with Special Reference to the Skandapurāṇa*. Papers of the 12th World Sanskrit Conference (Helsinki, Finland 13-18 July, 2003). Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.
- BAKKER, H. T. (2007). Thanesar, the Pāśupata Order and the *Skandapurāṇa*. Studies in the *Skandapurāṇa* ix. *Journal of Indological Studies*, 19 :1–16.
- BAKKER, H. T. (2011). Origin and Spread of the Pāśupata Movement. About Heracles, Lakulīśa and Symbols of Masculinity, p.21–37, dans *Pūrvāparaprajñābhīnandanam. East and West, Past and Present. Indological and Other Essays in Honour of Klaus Karttunen*. TIKKANEN, B. and ALBION, M. B. (éditeurs). The Finnish Oriental Society, Studia Orientalia, Helsinki.
- BAKKER, H. T. (2014). *The World of the Skandapurāṇa; Northern India in the Sixth and Seventh Centuries*. Supplement to Groningen Oriental studies. Brill, Leiden.
- BAKKER, H. T. (2019). Somaśarman, Somavaṃśa and Somasiddhānta : A Pāśupata Tradition in Seventh-Century Dakṣiṇa Kosala, p.283-300, dans *Holy Ground. Where Art and Text meet. Studies in the Cultural History of India*. BAKKER, H. T., GOODALL, D., HARDER, H., JAMISON, S. W., RAVEN, E. M. and SILK, J. A. (éditeurs), volume 20 of *Gonda Indological Studies*. Brill, Leiden Boston.

- BAKKER, H. T., BISSCHOP, P. C., and YOKOCHI, Y. (2014). *The Skandapurāṇa Vol. II B, Adhyāyas 31-52. The Vāhana and Naraka Cycles Critical Edition with an Introduction, & Annotated English Synopsis*. Supplement to Groningen Oriental Studies. Brill, Leiden Boston.
- BAKKER, H. T. and ISAACSON, H. (2004). *The Skandapurāṇa Vol. II A, Adhyayas 26-31.14. The Vāraṇasī cycle critical edition with an introduction, English synopsis & philological and historical commentary*. Supplement to Groningen Oriental studies. Egbert Forsten, Groningen.
- BANSAT-BOUDON, L. (1996). *Le théâtre de Kālidāsa*. Connaissance de l'Orient série indienne 92. Gallimard, Paris.
- BANSAT-BOUDON, L., BALBIR, N., BROQUET, S., and CODET, Y. (2006). *Théâtre de l'Inde ancienne*. Gallimard, Paris.
- BAROIS, C. (2009). The Legendary Life of Upamanyu, p.279–302, dans *Parallels and Comparisons, Proceedings of the Fourth Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Purāṇas, September 2005* KOSKIKALLIO, P. (éditeur). Croatian Academy of Sciences and Art, Zagreb.
- BAUTZE-PICRON, C. (2010). The Lady under the Tree, p.193–238, dans *The birth of the Buddha : Proceedings of the Seminar Held in Lumbini, Nepal, October 2004* CUEPPERS, C., DEEG, M. and DURT, H. (éditeurs). Lumbini International Research Institute, Lumbini.
- BHARATI, A. (1963). Pilgrimage in the Indian Tradition. *History of Religions*, 3(1) :135–167.
- BHAT, G. K. (1982). *Appointment with Kālidāsa*. L.D. Institute of Indology, Ahmedabad.
- BHATT, G. P. (1988). *The Padma-Purāṇa*. Ancient Indian tradition & mythology series 39-48. Motilal Banarsidass Publ., Delhi.
- BHATTACHARJI, S. (1990). Motherhood in Ancient India. *Economic and Political Weekly*, 25(42/43) :50–57.
- BHATTACHARYA, B. (1953). *Dānasāgara of Ballāla Sena Śrīmadullālasena-devaviracitaḥ critically edited with introduction and index by Bhabatosh Bhattacharya*. Bibliotheca Indica a collection of Oriental works 274. Asiatic Society, Calcutta.
- BHATTACHARYA, G. (2000). *Essays on Buddhist, Hindu, Jain Iconography & Epigraphy*. HAQUE, E. (éditeur). Studies in Bengal art series 1. The International Centre for Study of Bengal Art, Dhaka.

- BHISHAGRATNA, K. (1963). *An English translation of the Sushruta Samhita based on original Sanskrit text. 2, Nidāna Sthāna, Sāriri Sthāna, Chikīṭṣā Sthāna and Kalpa Sthāna. 2nd edition.* Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi.
- BIARDEAU, M. (1985). *Le Mahābhārata [1] Livres I à V.* G.F. 433. Flammarion, Paris.
- BIARDEAU, M. and MALAMOUD, C. (1976). *Le sacrifice dans l'Inde ancienne.* Bibliothèque de l'École des hautes études 79. Presses Universitaires de France, Centre Louis Gernet (Paris).
- BISSCHOP, P. C. (2002). On a Quotation of the *Skandapurāṇa* in the *Tīrthavivekanakāṇḍa* of Lakṣmīdhara's *Kṛtyakalpataru*. *Studies in the Skandapurāṇa V. Indo-Iranian Journal*, 45(3) :231–243.
- BISSCHOP, P. C. (2004). Śiva's Āyatanas in the Various Recensions of Skandapurāṇa 167, p.65–68, dans *Origin and Growth of the Purāṇic Text Corpus with Special Reference to the Skandapurāṇa.* BAKKER, H.T. (éditeur). Papers of the 12th World Sanskrit Conference (Helsinki, Finland 13-18 July, 2003). Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.
- BISSCHOP, P. C. (2005a). The *Nirukti* of Kārohaṇa in the *Skandapurāṇa* : Studies in the *Skandapurāṇa* VII, p.561–574, dans *Epics, Khilas, and Puranas : Continuities and ruptures : proceedings of the Third Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Puranas, September 2002.* KOSKIKALLIO, P. (éditeur). Croatian Academy of Sciences and Art, Zagreb.
- BISSCHOP, P. C. (2005b). Pañcārthabhāṣya on Pāśupatasūtra 1.37—39 Recovered from a Newly Identified Manuscript. *Journal of Indian Philosophy*, 33(5/6) :529–551.
- BISSCHOP, P. C. (2006). *Early Śaivism and the Skandapurāṇa. Sects and Centres.* Groningen Oriental studies v. 21. Egbert Forsten, Groningen. Comprend le texte original en sanskrit.
- BISSCHOP, P. C. (2010). Śaivism in the Gupta-Vākāṭaka Age. *Journal of the Royal Asiatic Society*, 20(4) :477–488.
- BISSCHOP, P. C. (2014). Pañcārtha Before Kauṇḍinya. *Journal of Indian Philosophy*, 42(1) :27–37.
- BISSCHOP, P. C. (2018). Vedic Elements in the *Pāśupatasūtra*, p.1–12, dans *Farnah, Indo-Iranian and Indo-European Studies in Honor of Sasha Lubotsky.* Beech Stave Press, Ann Arbor New York.

- BISSCHOP, P. C. (2020). From Mantramārga Back to Atimārga : Atimārga as a Self-referential Term, p.15–32, dans *Śaivism and the Tantric Traditions. Essays in Honour of Alexis G.J.S Sanderson.*, volume 22 of *Gonda Indological Studies*. Brill, Leiden.
- BISSCHOP, P. C. and GRIFFITHS, A. (2003). The Pāśupata Observance (*Atharvavedaparīṣiṣṭa* 40). *Indo-Iranian Journal*, 46 :315–348.
- BISSCHOP, P. C. and YOKOCHI, Y. (2018). *The Skandapurāṇa Vol. IV Adhyāyas 70 - 95. Start of the Skanda and Andhaka Cycles*. Groningen Oriental Studies, Supplement. Brill, Leiden.
- BLOOMFIELD, M. (1920). The Dohada or Craving of Pregnant Women : A Motif of Hindu Fiction. *Journal of the American Oriental Society*, 40 :1–24.
- BLOOMFIELD, M. (1964). *A Vedic Concordance : being an alphabetic index to every line of every stanza of the published vedic literature and to the liturgical formulas thereof, that is an index to the vedic mantras, together with an account of their variations in the different vedic books*. Harvard Oriental series 10. Motilal Banarsidass, Delhi.
- BÖHTLINGK, O. and ROTH, R. v. (1855). *Sanskrit Wörterbuch*. Kaiserlichen Akademie der wissenschaften, St-Petersburg.
- BOUYER, L. (1963). *Dictionnaire théologique*. Desclée, Tournai.
- BRICK, D. (2015). *Brahmanical theories of the gift. A critical edition and annotated translation of the Dānakāṇḍa of the Kṛtyakalpataru*. Harvard oriental series 77. Department of South Asian Studies, Harvard University, Cambridge, MA.
- BROCKINGTON, J. L. (1970). Stereotyped Expressions in the *Rāmāyaṇa*. *Journal of the American Oriental Society*, 90(2) :210–227.
- BRONKHORST, J. (2016). *How the Brahmins won, from Alexander to the Guptas*. Handbook of oriental studies volume 30. Brill, Leiden Boston.
- CALAND, W. (1893). *Altindischer Ahnencult das Crāddha nach den verschiedenen Schulen mit Benutzung handschriftlicher Quellen*. E. J. Brill, Leiden.
- CECIL, E. A. (2020). *Mapping the Pāśupata Landscape : Narrative, Place, and the Śaiva Imaginary in Early Medieval North India*. Gonda Indological Studies. Brill, Leiden Boston.
- CHAKRABARTI, K. (2001). *Religious Process : the Purāṇas and the making of a regional tradition*. Oxford University Press, New Delhi.

- CHAKRABORTI, H. (1970). *Pāśupata sūtram with Pañchārtha-Bhāṣya of Kauṇḍinya*. Academic Publishers, Calcutta.
- CHATTERJEE, A. K. (1970). *The Cult of Skanda-Kārttikeya in Ancient India*. Punthi Pustak, Calcutta.
- CHEMBURKAR, S. and KAPOOR, S. (2018). The Pāśupata sect in Ancient Cambodia and Champa, p.45–56, dans *Vibrance in Stone, Masterpieces of the Da Nang Museum of Cham Sculpture*. SHARROCK, P. (éditeur). Narisa Chakrabongse, Bangkok.
- CODÈS, G. (1917). Documents sur la dynastie de Sukhodaya. *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 17 :1–47.
- COHN-WIENER, E. (1939). The Lady under the Tree. *Parnassus*, 11(6) :24–29.
- COLEMAN, T. (2010). Viraha-Bhakti and Strīdharmā : Re-Reading the Story of Kṛṣṇa and the Gopīs in the *Harivaṃśa* and the *Bhāgavata Purāṇa*. *Journal of the American Oriental Society*, 130(3) :385–412.
- COLLINS, C. D. (1982). Elephanta and the ritual of the lakulīśa-pāśupatas. *Journal of the American Oriental Society*, 102(4) :605–617.
- COX, W. (2017). *Modes of philology in medieval South India*. Philological Encounters Monographs 1. Brill, Leiden, Boston.
- DALAL, C. D., editor (1966). *Gaṇakārikā of Ācārya Bhāsarvajña (with four appendices including the Kāravāna-māhātmya)*. Gaekwad's oriental series no. 15. Oriental Institute, Baroda.
- DANDEKAR, R. N. (1945). *Rasaratnapradīpikā of Allarāja a work dealing with the Rasa-theory in Sanskrit rhetoric for the first time critically edited with introduction, notes and appendices*. Bharatiya Vidya series v.8. Jayantakrishna H. Dave, Bombay.
- DAS, B. (2009). *Bhaviṣhya Purāṇa*. Purnaprajña Dāsa. Rasbihari Lal and sons, Vrindaban.
- DAS, R. P. (2003). *The Origin of the Life of a Human Being Conception and the Female According to Ancient Indian Medical and Sexological Literature*. Indian medical tradition vol. 6. Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1re éd. edition.
- DE SIMINI, F. (2015). Observations on the Use of Quotations in Sanskrit Dharmanibandhas. *Journal of Indian Philosophy*, 43 :601–624.

- DEŚAPĀNḌE, K. (1964 – 1967). *Śrīmadanasīṃhadevaviracite Madanaratna-pradīpe Dānavivekodyotaḥ*, volume 3 vols. of *Sanskrit Academy Series 10, 15-16*. Sanskrit Academy, Ousmania University, Hyderabad.
- DEY, N. L. (1899). *The Geographical Dictionary of Ancient and Mediaeval India with an Appendix on Modern Names of Ancient Indian Geography*. W. Newman & Co., Calcutta.
- DIVAKARAN, O. (1977). Une représentation d'Umā en *brahmacārīṇī*. *Arts Asiatiques*, 33 :17–23.
- DUTT, M. N. (1896). *A prose english translation of Vishnupuranam : based on Professor H. H. Wilson's translation*. Elysium Press, Calcutta.
- DUTT, M. N. (1990a). *The Garuda Purana, Rediscovering India, Indian philosophy library*, volume 13. Cosmo publications, New Delhi.
- DUTT, M. N. (1990b). *The Garuda Purana, Rediscovering India, Indian philosophy library*, volume 14. Cosmo publications, New Delhi.
- DUTT, M. N. (1990c). *The Garuda Purana, Rediscovering India, Indian philosophy library*, volume 15. Cosmo publications, New Delhi.
- ECO, U. (1992). *Les Limites de l'interprétation, Traduit de l'italien par Myriem Bouzaher*. Biblio essais 4192. Grasset, Paris.
- EINOO, S. (1994). The Nāgapañcamī as Described in the Purāṇas and its Treatment in the Dharmanibandhas. *Journal of the Japanese Association for South Asian Studies*, 6 :1–29.
- ELTSCHINGER, V. (2014). *Buddhist Epistemology as Apologetics : Studies on the History, Self-understanding and Dogmatic Foundations of Late Indian Buddhist Philosophy*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien.
- EMENEAU, M. B. (1962). Kālidāsa's Śakuntalā and the Mahābhārata. *Journal of the American Oriental Society*, 82(1) :41–44.
- ENSINK, J. (1976). The Man-eater Converted. *Ṛtam Journal of the Akhila Bharatiya Sanskrit Parishad, Prof. K.A.S. IYER Felicitation Volume, II-VI* :33–53.
- FAUCHE, H. (1865). *Oeuvres choisies de Kalidasa : Śakountala, Raghovamśa, Mégha-Douta*. A. Lacroix, Verboeckhoven and Ce, Paris.
- FODOR, M. Z. (2017). *Contribution à l'étude du genre dramatique des saṭṭaka, pièces en langue prakrite : la Karpūramañjarī et ses successeurs*. PhD thesis, École Pratique des Hautes Études.

- FRAMARIN, C. G. (2014). The Moral Standing of Animals and Plants in the *Manusmṛti*. *Philosophy East and West*, 64(1) :192–217.
- FRANCIS, E. (2015). Reviewed works : *The World of the Skandapurāṇa : Northern India in the Sixth and Seventh Centuries (Supplement to Groningen Oriental Studies)* by Hans T. Bakker. *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 101 :375–380.
- GAGNÉ, A. (2004). De l'*intentio operis* à l'*intentio lectoris*. Essai herméneutique à partir de l'épisode du démoniaque de gerasa (mc 5,1-20). *Théologiques*, 12(1-2) :213–232.
- GANDADHARAN, S. N. (1976). Had Aparṇā (Pārvatī) any others Sisters ? *Purāṇa*, XVIII(2) :153–161.
- GENETTE, G. (1982). *Palimpsestes : la littérature au second degré*. Édition du Seuil, Points Essais, Paris.
- GENETTE, G. (2014). *Seuils*. Poétique. Édition du Seuil, Points Essais.
- GESLANI, M. (2011). Appeasement and Atonement in the Mahādānas, the Hindu "great gifts". *Journal asiatique*, tome 299(no. 1) :133–192.
- GHOSH, M. (1951). *The Nāṭyaśāstra ascribed to Bharata Muni. Chapters I-XXVII*, volume 1. Asiatic Society of Bengal, Calcutta.
- GHOSH, M. (1961). *The Nāṭyaśāstra ascribed to Bharata Muni. Chapters XXVIII-XXXVI*, volume 2. Asiatic Society of Bengal, Calcutta.
- GODE, P. K. (1960). Some Evidence from Datable Sources about the Practice of Committing Religious Suicide at the Confluence of the Ganges and the Jamna. *Bulletin of the Deccan College Research Institute*, 1/4 :353–356.
- GONDA, J. (1979). *Les religions de l'Inde 1. Védisme et hindouisme ancien*. Traduit par Jospin, Laurent. Payothèque. Payot, Paris.
- GOODALL, D. and RASTELLI, M. (2013). *Tāntrikābhidhānakośa III T-PH dictionnaire des termes techniques de la littérature hindoue tantrique*. Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien.
- GRANOFF, P. (2006). Śiva and his Gaṇas : Techniques of Narrative Distancing in Purāṇic Stories, p.77–103, dans *Voice of the Orient (A Tribute to Prof. Upendranath Dhal)*. PANDA, R. (éditeur). Eastern Book Linkers, Delhi.
- GUPTA, K. (1976). The *Haracharitchintāmaṇi* - its Śaiva Legends Compared with those of the *Purāṇas*. *Purāṇa*, XVIII(1) :78–83.

- GURDON, P. R. (1900). The Aśokāṣṭamī Festival. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, pages 545–545.
- HAQUE, E. (1992). *Bengal Sculptures Hindu Iconography upto c. 1250 A.D.* Bangladesh National Museum, Dhaka.
- HARA, M. (1966). *Materials for the Study of Pāśupata Śaivism*. PhD thesis, Department of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University, Cambridge, Massachusetts.
- HARA, M. (1977). Tapasvinī. *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, 58/59 :151–159.
- HARA, M. (2002). *Pāśupata Studies*. TAKASHIMA, J. (éditeur). Publications of the De Nobili Research Library 30. Sammlung De Nobili, Vienna.
- HARA, M. (2007). Words for Love in Sanskrit. *Rivista degli studi orientali*, 80(1/4) :81–106.
- HARIMOTO, K. (2004a). Appendix, p.139–190, dans *Origin and Growth of the Purāṇic Text Corpus with Special Reference to the Skandapurāṇa*. BAKKER, H. T. (éditeur). Papers of the 12th World Sanskrit Conference (Helsinki, Finland 13-18 July, 2003). Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.
- HARIMOTO, K. (2004b). Some Observations on the Revā- and the Ambikākhaṇḍa Recensions of the Skandapurāṇa, p.41–64, dans *Origin and Growth of the Purāṇic Text Corpus with Special Reference to the Skandapurāṇa*. BAKKER, H. T. (éditeur). Papers of the 12th World Sanskrit Conference (Helsinki, Finland 13-18 July, 2003). Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.
- HARIMOTO, K. (2006). The Original Skandapurāṇa, Lakṣmīdhara and Caṇḍeśvara. Studies in the Skandapurāṇa VIII. *Indo-Iranian Journal*, 49(1/2) :23–38.
- HARIMOTO, K. (2011). In Search of the Oldest Nepalese Manuscript. *Rivista degli studi orientali*, 84(1/4) :85–106.
- HAZRA, R. C. (1944-1945). The Nandi-Purāṇa. *Journal of the Ganganatha Jha Research Institute*, 2 :305–320.
- HAZRA, R. C. (1953-1954a). The Bhaviṣyottara, a Non-Sectarian Upapurāṇa of Wide Popularity. *Journal of the Oriental Institute Baroda*, 3 :8–27.
- HAZRA, R. C. (1954b). Some Lost Upapurāṇas. *Journal of the Asiatic Society (Letters)*, 20 :15–38.

- HAZRA, R. C. (1963). *Studies in the Upapurāṇas. Vol.2 Śākta and Non-Sectarian Upapurāṇas*. Sanskrit College, Calcutta.
- HAZRA, R. C. (1975). *Studies in the Purāṇic Records on Hindu Rites and Customs*. Motilal Banarsidass, Delhi, 2d ed. edition. Originally presented as the author's thesis, University of Dacca.
- HAZRA, R. C., editor (2012). *Vahni-purāṇam, also referred as Āgneya-purāṇam complete Sanskrit text*. Bibliotheca Indica series 336. The Asiatic Society, Calcutta.
- HOPKINS, E. W. (1910). Mythological Aspects of Trees and Mountains in the Great Epic. *Journal of the American Oriental Society*, 30(4) :347–374.
- INGALLS, D. H. H. (1962). Cynics and Pāśupatas : The Seeking of Dishonor. *The Harvard Theological Review*, 55(4) :281–298.
- IPPERCIEL, D. (1998). La vérité du mythe : une perspective herméneutique-épistémologique. *Revue Philosophique de Louvain, Quatrième série*, 96(2) :175–197.
- IRWIN, J. (1983). The Ancient Pillar-Cult at Prayāga (Allahabad) : Its Pre-Aśokan Origins. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 2 :253–280.
- JAKUBCZAK, M. (2017). The woman-and-tree motif in the ancient and contemporary India, p.79–106, dans *Retracing the Past. Historical continuity in aesthetics from a global perspective. International Yearbook of Aesthetics*. SOMHEGYI, Z. (éditeur). International Association for Aesthetics, Santa Cruz.
- JAYASWAL, K. and BANERJI, R. (1929-1930). The Hathigumpha Inscription of Kharavela. *Epigraphia Indica*, XX :71–89.
- JOSHI, K. and BIMALI, O. N. (2005). *Vāmana Purāṇa : sanskrit text and english translation with an exhaustive introduction, notes and index of verses*. Parimal Publications, Delhi.
- JOSHI, N. P. and SRIVASTAVA, A. L. (2016). *Śilpa-sahasradala directory of unique, rare, and uncommon Brahmanical sculptures Vol. III Mātṛ-devī, Mātṛkās, Saptamātṛkās, Lakṣmī, Sarasvatī, Pārvatī, Durgā Mahiṣamardinī, Mātā-Śīśu, Devī Specific*. Jñāna-Pravāha, Varanasi.
- JOŚĪ, K. (2007). *Matsya mahāpurāṇa, an exhaustive introduction, Sanskrit text, English translation, scholarly notes and index of verses*. Parimal Sanskrit series no. 93. Parimal Publications, Delhi.

- KĀṆE, P. V. (1930). *History of Dharmaśāstra. Vol. I. Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law in India.* Government Oriental series. Bhandarkar Oriental research institute, Poona.
- KĀṆE, P. V. (1941a). *History of Dharmaśāstra. Vol. II Part I, Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law in India.* Government Oriental series Class B, no. 6. Bhandarkar Oriental research institute, Poona.
- KĀṆE, P. V. (1941b). *History of Dharmaśāstra. Vol. II Part II, Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law in India.* Government Oriental series Class B, no.6. Bhandarkar Oriental research institute, Poona.
- KĀṆE, P. V. (1946). *History of Dharmaśāstra. Vol. III, Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law in India.* Government Oriental series Class B, no.6. Bhandarkar Oriental research institute, Poona.
- KĀṆE, P. V., editor (1948). *Madanaratnapradīpa (Vyavahāravivekodyota) an extensive digest on Dharma-śāstra compiled under the patronage of King Madanasimha.* The Ganga Oriental Series 6. Anup Sanskrit Library, Bikaner. Introduction, table des matières et notes en anglais, texte en sanskrit (devanagari).
- KĀṆE, P. V. (1953). *History of Dharmaśāstra. Vol. IV. (Pātaka, Prāyaścitta, Karmavipāka, Antyeṣṭi, Āśauca, Śuddhi, Śrāddha an Tīrthayātrā), Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law in India.* Government Oriental series Class B, no.6. Bhandarkar Oriental research institute, Poona.
- KĀṆE, P. V. (1958). *History of Dharmaśāstra. Vol. V, Part I Vratas, utsavas and Kāla, Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law in India.* Government Oriental series Class B, no.6. Bhandarkar Oriental research institute, Poona.
- KĀṆE, P. V. (1962). *History of Dharmaśāstra. Vol. V, Part II, Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law in India.* Bhandarkar Oriental research institute, Poona.
- KĀṆE, P. V. (1968). *History of Dharmaśāstra, Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law in India.* Government oriental series no. 6. Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 2e éd. revue et augmentée : vol. 1, t. 1 ; vol. 5, t. 1 & 2 ; 3e éd. revue et augmentée : vol 1, t. 2 ; vol. 2, t. 1 & 2 ; vol. 3 ; vol. 4 edition.
- KĀṆE, P. V. (1974). *History of Dharmaśāstra. Vol. II Part I, Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law in India.* Government Oriental series Class B, no. 6. Bhandarkar Oriental research institute, Poona, second edition edition.

- KANJILAL, R. K. and SHASTRI, J.-D. Z. (1924). *Nīlamatapurāṇam*. Motilal Banarsidass, Lahore.
- KEITH, A. B. (1920). *A History of Sanskrit Literature*. Oxford University Press, London.
- KINSLEY, D. (1978). The Portrait of the Goddess in the Devī-Māhātmya. *Journal of the American Academy of Religion*, 46(4) :489–506.
- KLOSTERMAIER, K. (1985). The Original Dakṣa Saga. *Journal of South Asian Literature*, 20(1) :93–107.
- KRISHAN, Y. (1985). The Doctrine of Karma and Śrāddhas. *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, 66(1/4) :97–115.
- LIENHARD, S. and GONDA, J. (1984). *A History of Indian Literature. 3. Classical Sanskrit Literature. 1. A History of Classical Poetry : Sanskrit, Pali, Prakrit*. O. Harrassowitz, Wiesbaden.
- LINGAT, R. (1993). *The Classical Law of India. Translated from the French with additions by Duncan M. Derett*. Oxford University Press, New Delhi.
- LORENZEN, D. N. (1972). *The Kāpālikas and Kālamukhas : Two Lost Śaivite Sects*. Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.
- MACDONELL, A. A. (1897). *Vedic Mythology*. Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde; Encyclopedia of Indo-Aryan research Vol. III, Part 1A. Truebner, Strassburg.
- MACDONELL, A. A. (2000). *A Sanskrit grammar for students (first edition 1926)*. S. G. V. Press, Delhi, reprint of the third edition edition.
- MAITY, S. K. (1967). *Corpus of Bengal Inscriptions Bearing on History and Civilization of Bengal*. Firma K.L. Mukhopadhyay, Calcutta.
- MAJUMDAR, N. G. (2003). *Inscriptions of Bengal Containing Inscriptions of the Candras, the Varmans and the Senas, and Īsvaraghosa and Dāmodara*. Sanskrit Pustak Bhandar, Kolkata. Réimpression.
- MALAMOUD, C. (1989). *Cuire le monde rite et pensée dans l'Inde ancienne. Textes à l'appui / Histoire classique*. La Découverte, Paris.
- MANGALAM, S. J. (1976). Tulāpuruṣa Mahādāna. *Bulletin of the Deccan College Research Institute*, 36(1/4) :89–96.
- MANI, V. (1975). *Puranic Encyclopedia. A Comprehensive Dictionary with Special Reference to the Epic and Puranic Literature*. Motilal Banarsidass, Delhi, Patna, Varanasi.

- MEULENBELD, G. J. (2007). A Quest for Poison Trees in Indian Literature, Along with Notes on Some Plants and Animals of the Kauṭīliya Arthaśāstra. *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens / Vienna Journal of South Asian Studies*, 51 :5–75.
- MEVISSSEN, G. J. R. (2001). Ladies and Planets : Images of female deities accompagnied by graha figures, p.579–588, dans *South Asian Archeology*. JARRIGE, C. and LEFÈVRE, V. (éditeurs), volume 2, Historical Archaeology and Art History. Editions Recherche sur les civilisations, Paris.
- MEVISSSEN, G. J. R. (2003). Corpus of Hindu and Jaina *devī* Images Bearing Figures or Symbols of Astral Deities. *Berliner Indologische Studien (BIS)*, 15 16 17 :439–530.
- MEVISSSEN, G. J. R. (2004-2005). A Unique Image of Gaurī with Sadyojāta Śiva in the Khulna Museum. *Journal of Bengal Art*, 9–10 :303–314.
- MEYER, J. J. (1953). *Sexual Life in Ancient India, a Study in the Comparative History of Indian Culture*. Routledge & Kegan Paul, London.
- MITCHINER, J. E. (1986). *The Yuga Purāṇa*. The Asiatic Society, Calcutta.
- MODAK, B. (1993). *The Ancillary Literature of the Atharva-Veda : a study with the special reference to the Pariśiṣṭas*. Rashtriya Veda Vidya Pratishthan, New Delhi.
- MONIER-WILLIAMS (1899). *A Sanskrit-English Dictionary Etymologically and Philologically Arranged with Special Reference to Cognate Indo-European Languages*. Clarendon Press, Oxford.
- MUKHOPĀDHYĀYA, N. (1890). *The Kūrma-Purāṇa, System of Hindu Mythology and Tradition*. Bibliotheca indica, a collection of oriental works 559, 589, 602, 618, 642, 687, 699, 745. Asiatic Society of Bengal, Calcutta.
- MÜLLER, F. M. (1892). *The Grihya-Sūtras Rules of Vedic Domestic Ceremonies Part II, Gobhīla, Hiranyakesin, Āpastamba, Yagña-Paribhāshā-Sūtras*. The Sacred Books of the East vol. XXX. at the Clarendon press, Oxford.
- NAMBIAR, D. K. (1976). Nārada Purāṇa : a Study. *Purāṇa*, 18(2) :233–272.
- NARAYANAN, V. (1997). "One Tree Is Equal to Ten Sons" : Hindu Responses to the Problems of Ecology, Population, and Consumption. *Journal of the American Academy of Religion*, 65(2) :291–332.
- NARAYANAN, V. (2001). Water, Wood, and Wisdom : Ecological Perspectives from the Hindu Traditions. *Daedalus*, 130(4) :179–206.

- NĪLAKAṆṬHA-DĪKṢITA (1909). *Dānamayūkha (Bhagavanta-Bhāskarasya)*. Number 44 in Kāśī Sanskrit Series. S.I.
- O'FLAHERTY, W. D. (1993). *Śiva érotique et ascétique*. Bibliothèque des sciences humaines. Gallimard, Paris.
- OHNUMA, R. (2007). Mother-Love and Mother-Grief : South Asian Buddhist Variations on a Theme. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 23(1) :95–116.
- OLIVELLE, P. (1993). *The Āśrama System, the History and Hermeneutics of a Religious Institution*. Oxford university Press, New York Oxford.
- OLIVELLE, P. (1997). Amṛtā : Women and Indian Technologies of Immortality. *Journal of Indian Philosophy*, 25(5) :427–449.
- OLIVELLE, P. (1998). *Upanishads*. Oxford University Press, Oxford, New-York.
- OLIVELLE, P. (1999). *Dharmaśāstra*. Oxford world's classics. Oxford University Press, Oxford.
- OLIVELLE, P. and DAVIS, D. R. (2018). *Hindu Law, a New History of Dharmaśāstra*. The Oxford History Of Hinduism. Oxford University Press, Oxford.
- ORELSKAYA, M. V. (1997). Nandikeśvara in Hindu Mythology. *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, 78(1/4) :233–248.
- PANDEY, R. B. (1969). *Hindu Saṃskāras : Socio-Religious Study of the Hindu Sacrements*. Motilal Banarsidass, Delhi, Benares, Patna.
- PARGITER, F. E. (1904). *The Mārkaṇḍeya Purāṇa*. Bibliotheca indica, a collection of oriental works 122. The Asiatic Society of Bengal, Calcutta.
- PARGITER, F. E. (1962). *The Purāṇa Text of the Dynasties of the Kali Age*. The Chowkhamba Sanskrit studies 19. The Chowkhamba Sanskrit series Office, Varanasi.
- PARPOLA, A. (1998). Sāvitrī and resurrection : The ideal of devoted wife, her forehead mark, satī, and human sacrifice in Epic-Purāṇic, Vedic, Harappan-Dravidian and Near Eastern perspectives, dans *Changing Patterns of Family and Kinship in South Asia*. PARPOLA, A. and TENHUNEN, S. (éditeurs). Studia Orientalia. The Finnish Oriental Society, Helsinki.
- PENZER, N. M. (1923). *The ocean of story being C. H. Tawney's translation of Somadeva's Kathā Sarit Sāgara or ocean of streams of story In ten volumes*. Motilal Banarsidass, Delhi, Patna, Varanasi.

- PISHAROTI, K. R. (1935). Dohada or the Woman and Tree Motif. *Journal of the Indian Society of Oriental Arts*, 3(2) :110–124.
- POLLOCK, S. (1993). *Orientalism and the Postcolonial Predicament.*, chapter Deep Orientalism? Notes on Sanskrit and Power Beyond the Raj, pages 76–133. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- POULTER, A. (2011). *Pour la naissance de Kumāra : Kumārasaṃbhava.* L'Harmattan, Paris.
- PRADHAN, S. (2002). The Biography of Caitya. *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, 83 :91–120.
- RAMESH, K. and TEWARI, S. (1990). *A Copper-Plate Hoard of the Gupta Period from Bagh, Madhya Pradesh.* Archaeological Survey of India, New Delhi.
- RANDHAWA, M. S. (1964). *The Cult of Trees and Tree-Worship in Buddhist-Hindu Sculpture.* All India Fine Arts & Crafts Society, New Delhi.
- RAO, V. N. (1993). *Purāṇa Perennis : Reciprocity and Transformation in Hindu and Jaina Texts*, chapter Purāṇa as Brahminic Ideology, pages 85–100. State University of New York Press, Albany.
- RAY, K. C. (1901). Aśokāṣṭamī Festival. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, pages 127–128.
- RAY, U. (1999). *'Idealizing Motherhood' : The Brahmanical Discourse On Women in Ancient India (circa 500 BCE - 300 CE).* PhD thesis, SOAS.
- REAT, N. R. (1977). Karma and Rebirth in the Upaniṣads and Buddhism. *Numen*, 24(3) :163–185.
- REGNAUD, P. (1878). Études de philosophie indienne : Le système vedānta. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 5 :534–550.
- RENOU, L. (1928). *Le Raghuvamśa : la lignée des fils du soleil. Poème en XIX chants, traduit du sanscrit par Louis Renou.* Les Joyaux de l'Orient. Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris.
- RENOU, L. (1975). *Grammaire sanscrite Tomes 1 et 2 réunis phonétique, composition, dérivation, le nom, le verbe, la phrase.* (2nde édition). Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris.
- RENOU, L. and STCHOUPAK, N. (1932). *Dictionnaire sanskrit-français.* Publications de l'Institut de civilisation indienne. Maisonneuve, Paris.

- RIDDING, C. M., editor (1974). *The Kādambarī of Bāṇa ; translated with occasional omissions and accompanied by a full abstract of the continuation of the romance by the author's son Bhūshaṇabhaṭṭa*. Oriental Books Reprint Corporation : distributed by Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi.
- ROCHER, L. (1976). In Defense of Jīmūtavāhana. *Journal of the American Oriental Society*, 96(1) :107–109.
- ROCHER, L. (1986). *A History of Indian Literature, Volume II : Epics and Sanskrit Religious Literature. Fasc. 3 The Purāṇas*. O. Harrassowitz, Wiesbaden.
- ROHLMAN, E. (2011). Geographical Imagination and Literary Boundaries in the "Sarasvatī Purāṇa". *International Journal of Hindu Studies*, 15(2) :139–163.
- ROTH, G. (1957). The Woman and Tree Motif. *Journal of the Asiatic Society*, 23(1) :91–116.
- RÜPKE, J. (2015). *History and Religion Narrating a Religious Past*. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten Band 68. De Gruyter, Berlin Boston.
- RUSSELL, C. (1981). The Life Tree and the Death Tree. *Folklore*, 92(1) :56–66.
- SAINDON, M. (1995). Le *Pitṛkalpa* du *Harivaṃśa* et le concept de Pitṛ. *Journal Asiatique*, 283(1) :91–120.
- SAINDON, M. (1998). *Le Pitṛkalpa du Harivaṃśa. Traduction, analyse, interprétation*. Presses de l'Université Laval, Sainte-Foy.
- SALOMON, R. (1998). *Indian Epigraphy. A Guide to the Study of Inscriptions in Sanskrit, Prakrit, and the Other Indo-Aryan Languages*. South Asia research. Oxford University Press, New York, Delhi, Munshiram manoharlal.
- SANDERSON, A. (1988). *The World's Religion*, chapter Śaivism and the Tantric Traditions, pages 660–704. Routledge & Kegan Paul, London.
- SANDERSON, A. (2006). The Lākulas : New Evidence of a System Intermediate Between Pāñcārthika Pāśupatism and Āgamic Śaivism. *Indian Philosophy Annual*, 24 :143–217.
- SANDERSON, A. (2012-2013b). The Śaiva Literature. *Journal of Indological Studies*, 24-25 :1–113.

- SANDERSON, A. (2013a). The Impact of Inscriptions on the Interpretation of Early śaiva Literature. *Indo-Iranian Journal*, 56 :211–244.
- SANDERSON, A. (2015). *Brill's encyclopedia of Hinduism.*, volume IV, chapter Śaiva texts, pages 10–42. Brill, Leiden, Boston.
- ŚARMĀ, H. (1924). *Padmapurāṇa and Kālidāsa*. Number 17. Calcutta Oriental Series, Calcutta.
- SASTRI, A. R., editor (1940). *Pāsupata Sūtras with Pañcārthabhāṣya of Kauṇḍinya, edited by Anantakrishna R. Sastri*. Śrī Citrodayamañjarī no. XXXII, Trivandrum Sanskrit series no. CXLIII. Oriental Manuscripts Library of the University of Travancore, Trivandrum.
- ŚĀSTRĪ, C. A., editor (1971). *Samayapradīpa of Śrīdatta Upādhyāya*. The Asiatic Society, Calcutta.
- ŚĀSTRĪ, H., editor (1893). *The Varāha Purāṇa*. Collection of Oriental Works. Asiatic Society of Bengal, Calcutta.
- SAYERS, M. R. (2013). *Feeding the Dead. Ancestor Worship in Ancient India*. Oxford University Press, Oxford ; New-York.
- SCHAULBERGER, G. and VINCENT, G. (2004). *Le Mahābhārata. Tome I : la genèse du monde*. Le Mahābhārata Tome I. Presses de l'Université de Laval, Québec.
- SCHMIEDCHEN, A. (2006). The Ceremony of *Tulāpuruṣa* : the Purāṇic Concept and the Epigraphical Evidence, p.145–184, dans *Script and Image. Papers on Art and Epigraphy*. GAIL, A.J., MEVISSSEN, G. and SALOMON, R. (éditeurs). Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.
- SEN, N. R. (2011a). *The Brahma-vaivarta purana. (vol. 1 Brahma and prakṛiti khandas)*. Divine books, Delhi.
- SEN, N. R. (2011b). *The Brahma-vaivarta purana. (vol. 2 Ganesa and Krishna Janma khandas)*. Divine books, Delhi, reprinted edition.
- SÉNART, E. (1905-1906). The Inscriptions in the Caves at Nasik. *Epigraphia Indica*, VIII :59–96.
- SENART, É., editor (2004). *La Bhagavad-Gîtâ*. Classiques en poche 69. Les Belles-Lettres, Paris.
- SHASTRI, B. N. (2008). *The Kālikāpurāṇa (Text, Introduction and Translation in English Versewise with Shloka Index)*. Nag Publishers, Delhi, second edition edition.

- SHASTRI, D. (1963). *Origin and Development of the Rituals of Ancestor Worship in India*. Bookland, Calcutta.
- SHASTRI, G. B. (1960). *A Concise History of Classical Sanskrit Literature*. (2nd edition). Oxford university press, London.
- SHASTRI, H. P. (1917). *A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Government Collection under the Care of the Asiatic Society of Bengal Vol. I à VI*. Baptist Mission press, Calcutta.
- SHASTRI, J. L. (1973). *The Liṅga-purāṇa*. Unesco collection of representative works. Indian series. Motilal Banarsidass, Delhi.
- SHASTRI, J. L. (1974). *The Śiva-Purāṇa, translated by a board of scholars*. Ancient Indian tradition & mythology series 1, 2, 3, 4, 5. Motilal Banarsidass Publ., Delhi.
- SHASTRI, J. L. (1980). *The Narada-Purāṇa Vol. 15, 16, 17, 18, 19*. Ancient Indian tradition & mythology series 15, 16, 17, 18, 19. Motilal Banarsidass Publ., Delhi.
- SHASTRI, J. L. (1981). *The Kūrma-Purāṇa*. Ancient Indian tradition & mythology series 20, 21. Motilal Banarsidass Publ., Delhi.
- SHASTRI, J. L., editor (1984). *The Agni Purāṇa*. Ancient Indian tradition & mythology series 27-30. Motilal Banarsidass Publ., Delhi.
- SHASTRI, J. L. (1985). *Brahma Purāṇa, translated and annotated by a board of scholars*. UNESCO collection of representative works–Indian series. Motilal Banarsidass UNESCO, Delhi Paris.
- SHASTRI, J. L. (1987). *The Vāyu Purāṇa*. Ancient Indian tradition & mythology series 37, 38. Motilal Banarsidass Publ., Delhi.
- SINGH, N. S., editor (1981). *The Śiva Mahāpurāṇa*. Nag Publishers, Delhi.
- SIROMANI, B. (1873). *Chaturvarga Chintāmani, Dānakhāṇḍa of Śrī Hemādri*, volume 1 of *Bibliotheca Indica a collection of Oriental works 228, 237, 242, 245, 257, 262, 267, 274, 278, 281 & 290*. Asiatic Society of Bengal printed at the Gaṇeśa Press, Calcutta.
- SIROMANI, B. (1879). *Chaturvarga Chintāmani of Śrī Hemādri, Vratakhāṇḍa Part I*, volume 2 of *Bibliotheca Indica a collection of Oriental works 326, 327, 331, 341, 344, 354, 360, 367, 372, 377, 381, 386 & 391*. Asiatic Society of Bengal printed at the Gaṇeśa Press, Calcutta.
- SIROMANI, B. (1881). *Chaturvarga Chintāmani of Śrī Hemādri, vol. III Pa-riṣeṣakhaṇḍa, part.1 Śrāddhakalpa*, volume 3 of *Bibliotheca Indica a collection of Oriental works 228, 237, 242, 245, 257, 262, 267, 274, 278, 281 & 290*. Asiatic Society of Bengal printed at the Gaṇeśa Press, Calcutta.

- SIVARAMAMURTI, C. (1957). Iconographic Gleanings from Epigraphy. *Arts Asiaticques*, 4(1) :35–70.
- SKILTON, A. (2009). "How the nāgas were pleased" by Harṣa ; "The shattered thighs" by Bhāsa. The Clay Sanskrit library 39. New York University Press JJC Foundation, New York.
- SMITH, T. L. (2007). Re-newing the Ancient : The *Kāśīkhaṇḍa* and Śaiva Vārāṇasī. *Acta Orientalia Vilnensia*, 8(1) :83–108.
- SMITH, T. L. (2016). Textuality on the Brahmanical 'Frontier'. the Genre of the Sanskrit Purāṇas. *Philological Encounters*, 1 :347–369.
- SPROCKHOFF, J. (1979). Die Alten im alten Indien : Ein Versuch nach brahmanischen Quellen. *Saeculum*, 20 :343–374.
- ŚRĪKRṢṆADĀSA, K. (1895). *Padmamahāpurāṇa*. Veṅkateśvara Steam Press, Bombay.
- STAIGER, B. L. (2017). *The Skanda Myth in the Skandapurāṇa. A Critical Edition and Study of Adhyāyas 163 to 165 of the Skandapurāṇa*. PhD thesis, Fakultät für Geisteswissenschaften Universität Hamburg.
- STCHOUPAK, N. (1935). *Uttararāmacarita (La dernière aventure de Rāma), drame de Bhavabhūti*. Collection Émile Sénart 4. Les Belles-Lettres, Paris.
- STOYE, M. (1991). Die Textlichen Grundlagen zu Darstellungen der Hochzeit von Īva und Pārvatī in der indischen Kunst. MA thesis Hausarbeit. Freie Universität Berlin.
- SURESHCANDRA, B. (1940). *Le culte des ancêtres (pitṛ) dans l'Inde antique d'après les Purāṇa*. Adrien-Maisonneuve, Paris.
- SUTTON, N. (2005). A Note on the Development of Emotional Bhakti : Epic Śaivism in the Mahābhārata. *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, 86 :153–166.
- TAGARE, G. V. (1983). *The Brahmāṇḍa purāṇa, translated and annotated by Ganesh Vasudeo Tagare*. Ancient Indian tradition and mythology 22-26. Motilal Banarsidass, Delhi.
- TÖRZSÖK, J. (2004). Three Chapters of Śaiva Material Added to the Earliest Known Recension of the Skandapurāṇa, p.17–40, dans *Origin and Growth of the Purāṇic Text Corpus with Special Reference to the Skandapurāṇa*. BAKKER, H. T. (éditeur). Papers of the 12th World Sanskrit Conference (Helsinki, Finland 13-18 July, 2003). Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.

- TÖRZSÖK, J. (2011). Kāpālikas. In *Brill's Encyclopedia of Hinduism vol. III.*, pages 355–361. Brill, Leiden.
- TÖRZSÖK, J. (2020). Whose *dharma* ? Śaiva and Śākta community rules and Dharmaśāstric prescriptions, p.201–227, dans *Tantric Communities in Context*. MIRNING, N., RASTELLI, M. and ELTSCHINGER, V. (éditeurs). Austrian Academy of Sciences Press, Vienna.
- TÖRZSÖK, J. (2020). Why Are the Skull Bearers (Kāpālikas) Called Soma ?, p.33–46, dans *Śaivism and Tantric Traditions. Volume in honour of Alexis G.J.S. Sanderson*. GOODALL, D., SHATLEY, S., ISAACSON, H. and RAMAN, S. (éditeurs). Gonda Indological Studies, volume 22. Brill, Leiden.
- TRIVEDI, R. D. (1981). *Iconography of Parvati*. Agam Kala Prakashan, Delhi.
- TROYER, A. (1840). *Râdjataranginî, histoire des rois du Kachmîr*. Imprimerie nationale, Paris.
- TUBINI, B. (1958). *La Naissance de Kumāra, précédée d'une étude intitulée "Les devoirs des dieux et des hommes"*. Connaissance de l'Orient. Gallimard, Paris.
- VARENNE, J. (1986a). *La Mahā Nārāyaṇa Upaniṣad*. Publications de l'Institut de civilisation indienne fascicules 11 & 13. Collège de France, Institut de civilisation indienne diff. de Boccard, Paris.
- VARENNE, J. (1986b). *Mythes et légendes extraits des Brâhmanas*. Collection Unesco d'œuvres représentatives. Gallimard UNESCO, Paris.
- VENKITASUBRAMONIA, I. S. (1985). *The Varāha Purāṇa*. Ancient Indian tradition and mythology series 31-32. Motilal Banarsidass UNESCO, Delhi, Paris.
- VIELLE, C. (2009). Transmission et récréation purāṇique : le cas du Brahmāṇḍapurāṇa, p.174–187, dans *Écrire et transmettre en Inde classique*. COLAS, G. and GERSCHHEIMER, G. (éditeurs). Études thématiques. École Française d'Extrême Orient, EFEO, Paris.
- VIENNOT, O. (1954). *Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne Textes et Monuments brâhmaniques et bouddhiques*. Annales du Musée Guimet tome 59. Presses universitaires de France, Paris.
- VOGEL, P. (1927). The Woman and Tree or śālabhanñjikā in Indian Literature and Art. *Acta Orientalia*, 7.
- WANGU, M. B. (2003). *Images of Indian Goddesses Myths, Meanings and Models*. Abhinav Publications, New Delhi.

- WATANABE, K. (1909). The Story of Kalmāsapāda and its Evolution in Indian Literature. *Journal of the Pali Text Society*, pages 236–310.
- WATTELIER-BRICOUT, A. (2016). Du tableau esthétique au récit de bataille : un exemple sanskrit de transposition de genre du *Kumārasambhava* au *Skandapurāṇa*. In *RJC2016 - 19èmes Rencontres des jeunes chercheurs en Sciences du Langage*, Actes des 19èmes Rencontres Jeunes Chercheurs en Sciences du Langage, Paris. ED 268 Paris 3.
- WATTELIER-BRICOUT, A. (2017). Les fonctions du stéréotype d'adoption par l'allaitement dans le *Skandapurāṇa* : chap.158 et 162. *Traits-d'Union*, Le stéréotype : fabrique d'identité(7).
- WATTELIER-BRICOUT, A. (2018). Adopter un arbre : un rite unique décrit dans les chapitres 158 à 162 du *Skandapurāṇa*, p.257–272, dans *L'arbre en Asie*. FILLIOZAT, P-S. and ZINK, M. (éditeurs). Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris.
- WATTELIER-BRICOUT, A. (2020). The Tree Adoption Ritual as Presented in the *Dharmanibandhas*, p.95–127, dans *Puṣṭikā, Tracing Ancient India, through Texts and Traditions : Contributions to Current Research in Indology*. DE JONCKHEERE, H., GORISSE, M-H. and ROSTALSKA, A. (éditeurs), volume V. Oxbow Books, Oxford, Philadelphia.
- WEZLER, A. (1987). On the Term Antaḥsaṃjña. *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, 68(1/4) :111–131.
- WINTERNITZ, M. (1963). *A History of Indian Literature. Epics and Purāṇas. Translated by JHĀ, Subhadra*. University of Calcutta, Calcutta.
- WORTHAM, B. H. (1886). The Stories of Jîmûtavâhana and of Hariśarma. *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 18(2) :157–176.
- YOKOCHI, Y. (2000). The Story of the Seven Brahmans in the *Harivaṃśa*. Studies in the *Skandapurāṇa* IV, p.525–552, dans *Harānandalaharī. Volume in Honour of Professor Minoru Hara on his seventieth Birthday*. TSUCHIDA, R. and WEZLER, A. (éditeurs). Dr. Inge Wezler Verlag für Orientalistische Fachpublikationen, Reinbek.
- YOKOCHI, Y. (2004). The Relation between the *Skandapurāṇa* and the *Āvāntyakhaṇḍa*, p.79–110, dans *Origin and Growth of the Purāṇic Text Corpus with Special Reference to the Skandapurāṇa*. BAKKER, H. T. (éditeur). Motilal Banarsidass Publishers, Delhi.
- YOKOCHI, Y. (2013a). The Development of Śaivism in Koṭīvaṛṣa, North Bengal, with Special Reference to the Koṭīvaṛṣa-Māhātmya in the *Skandapurāṇa*. *Indo-Iranian Journal*, 56(3/4) :295–324.

- YOKOCHI, Y. (2013b). *The Skandapurāṇa Vol. III. Adhyāyas 34.1-61, 53-69. The Vindhyavāsīnī Cycle*. Supplement to Groningen Oriental Studies. E. Forsten, Leiden Groningen.
- YOKOCHI, Y. (2016). The Structure of the *Skandapurāṇa* according to the Narrative Layers (unpublished). Tableau indiquant pour tous les chapitres de l'édition de BHĀTTARĀĪ le niveau de narration (A, B, C, D) et un résumé en quelques mots du contenu du chapitre.
- ZEHMKE, B. (1995). Die liegende Frau mit Kind in der indischen Steinplastik. MA thesis Freie Universität Berlin.

Table des matières

Sommaire	5
Liste des abréviations	5
Introduction	7
Le <i>Skandapurāṇa</i> originel et original	10
L'entreprise d'édition critique du SP	10
Le SP, une source pour la connaissance de l'évolution et la transmission du genre purāṇique	12
Le SP, une source pour la connaissance de l'histoire religieuse et culturelle de l'Inde	13
Ce qui reste en suspens	15
La maternité adoptive dans le SP	19
Ambikā, un autre titre pour le SP	19
Le fil rouge de la narration	20
Le désir d'enfant en question	25
Les questions soulevées par la thématique	25
Délimitation du champ d'étude	27
Présentation de l'étude	30
Évolution et transmission du SP	30
Paternité et maternité dans le SP	32
Diffusion et portée de la maternité adoptive	38
Première partie : Histoire de l'évolution et de la trans- mission du <i>Skandapurāṇa</i> grâce à l'édition critique des cha- pitres SP158 et SP162	42
Introduction	43
1 La singularité des chapitres SP158 à SP162.	46
1.1 Les derniers chapitres en cohésion dans les trois recensions . .	46
1.2 Des chapitres cités dans la littérature <i>Dharmanibandha</i>	50

1.3	Des réécritures du chapitre SP162	52
1.4	Des pertes considérables dans les recensions R et A	54
2	Histoire de la transmission des chapitres SP158-SP162 dans la recension S	55
2.1	Manuscrit S ₁ : une feuille insérée	55
2.1.1	État du manuscrit pour les chapitres SP158 et SP162	56
2.1.2	La présence de plusieurs copistes et la remise en question de la datation du manuscrit S ₁	56
2.2	La complétude du manuscrit S ₂	62
2.3	Manuscrit S ₃ -S ₄ : précieux et lacunaire	65
2.4	Homogénéité de la transmission de la recension S?	68
3	Retracer la singulière transmission et évolution des chapitres SP158 à SP162.	70
3.1	Description de la recension RA	70
3.1.1	Le manuscrit R, unique représentant de la recension R	72
3.1.2	La recension A : trois manuscrits collationnés	73
3.2	Les compilations, une ressource essentielle pour dater l'évolution du texte	76
3.2.1	Le <i>terminus a quo</i> des pertes de texte de la recension RA	76
3.2.2	Réécritures ou vers originaux?	77
3.2.3	Dater les additions des recensions R et A : le <i>terminus ad quem</i>	80
3.2.4	L'identité du SP cité par les compilateurs	80
3.2.5	La comparaison des rituels d'adoption comme marqueur temporel	84
3.2.6	Une nouvelle datation de la révision du SP	86
3.3	Reconstruire la transmission des chapitres SP158 à SP162 : pertes accidentelles ou révision intentionnelle?	87
3.3.1	L'extension de la recherche du <i>terminus a quo</i> et du <i>terminus ad quem</i> des pertes des recensions RA	87
3.3.2	Délimitation des pertes communes et propres à chacune des deux recensions	88
3.3.3	Affiner la datation des additions	89
3.3.4	Un archétype RA avec peu de lacunes?	90
3.3.5	Les scénarios possibles des lacunes : avant ou après la séparation des recensions RA?	92
3.3.6	Une fraîche révision du texte chez R et le caractère intentionnel des lacunes	95
3.3.7	Bilan : une transmission aux pertes relativement récentes et aux ajouts anciens	96

Conclusion	97
Deuxième partie : Étude de la thématique de la paternité et de la maternité dans le SP	101
Introduction	102
4 Le désir d'enfant dans le SP et son milieu	106
4.1 Le désir d'enfant, un cri du cœur	108
4.1.1 L'enfant : la consécration du couple	108
4.1.2 L'amour paternel : tenir un enfant sur ses genoux . . .	109
4.1.3 Amour maternel et lactation	111
4.1.4 Une famille divine : Śiva, Pārvatī et Skanda	113
4.1.5 La perte d'un enfant : le plus grand des chagrins . . .	116
4.2 Comment obtenir le fils désiré?	117
4.2.1 Le bon moment et le bon rite	117
4.2.2 Les injonctions médicales	118
4.2.3 Le recours à la foi	120
4.3 Le fils, nécessité socio-économique, politique et spirituelle . .	121
4.3.1 Le fils, symbole d'une vie réussie	121
4.3.2 Le fils, une voie de salut	123
4.4 Le désir d'enfant dans le SP	136
4.4.1 L'histoire de la déesse, un cycle englobant	138
4.4.2 Le désir explicite d'avoir un enfant	138
4.4.3 D'autres récits sur le désir d'enfant	139
4.4.4 Un désir persistant malgré des naissances et des adop- tions	140
Conclusion	142
5 Le SP et le courant pāśupata	144
5.1 Présentation du courant pāśupata	145
5.1.1 Une observance en cinq étapes	146
5.1.2 Un brahmanisme hétérodoxe et ésotérique	149
5.1.3 Un courant en pleine expansion à l'époque de la com- position du SP	152
5.2 Le <i>Skandapurāna</i> et le courant pāśupata	154
5.2.1 Le SP, une œuvre composite	155
5.2.2 Le SP, une œuvre d'exégèse de la doctrine pāśupata? .	158
6 Génèse d'une œuvre et naissance du premier fils	169
6.1 Premiers indices de la doctrine pāśupata	171
6.1.1 La question du titre du SP	171
6.1.2 Le récit cadre, indice de <i>l'intentio operis</i>	174

6.1.3	L'écho du <i>Pitrkalpa</i> (PK) du <i>Harivaṃśa</i> (HV)	175
6.1.4	Le SP, une révélation orthodoxe	178
6.1.5	Une révélation réservée	184
6.2	Premiers enseignements pāśupata	185
6.2.1	Génèse du monde : Brahmā, fils de Śiva	186
6.2.2	Śiva, cause universelle (PS5.43-44)	187
6.2.3	De l'inefficacité du sacrifice au feu (PS2.9-11)	189
6.2.4	Le fils apprend au père l'inutilité d'avoir un fils	193
6.2.5	Variations sur le thème de Śiva, cause universelle et seigneur des savoirs	197
6.2.6	Les trois formes de Rudra : Aghora, Ghora, Śarva	198
6.2.7	Un récit étiologique du crâne comme bol à aumônes	202
	Conclusion	204
7	Paternités et véritables fils : la définition du <i>satputra</i>	207
7.1	L'histoire de la lignée de Vyāsa, premier auditeur du SP	208
7.1.1	Vasiṣṭha, Śakti et le roi cannibal dans le Mbh	209
7.1.2	Le cycle de Vasiṣṭha dans le SP : trois récits successifs de désir de paternité	210
7.1.3	Points communs et différences	213
7.1.4	La mise en place d'un salut transgénérationnel	215
7.2	Nandin, un fils <i>ayoniya</i> (SP20-22)	227
7.2.1	Nandin, le <i>gaṇapa</i> par excellence	227
7.2.2	Originalité du récit de Nandin dans le SP	234
7.2.3	Nandin : la quintessence de l'ascète pāśupata	243
7.3	Upamanyu (SP34.61-121) : l'enfant pāśupata	266
7.3.1	La légende d'Upamanyu dans le SP	268
7.3.2	Les différentes versions de cette légende et la spécificité du SP	270
7.3.3	Upamanyu, écho des ascèses de la déesse et de Nandin	273
7.3.4	La sublimation des désirs	280
7.4	Une nouvelle définition du véritable fils	282
7.4.1	Sukeśa, l'exemple du <i>satputra</i> (SP35)	284
7.4.2	Les enfers (SP36-52.25) : une vision complète du système sotériologique	289
7.4.3	Kāṣṭhakūṭa et le salut des mères (SP52.26-131)	302
	Conclusion	308
8	L'arbre <i>aśoka</i>, exégèse de la doctrine pāśupata	311
8.1	Les conditions d'apparition de la déesse et leurs conséquences	313
8.1.1	Devī, Satī et Umā	314
8.1.2	Trois récits successifs : une originalité du SP ?	318
8.1.3	L'apparition de la déesse, véritable commencement du SP	320

8.1.4	La construction en spirale des apparitions de la déesse	323
8.1.5	La spirale narrative et la projection du SP	327
	Conclusion	331
8.2	Étape 1 : fréquentation du maître et apparition de l' <i>aśoka</i> . .	332
8.2.1	Dialogues entre Śiva et la déesse	333
8.2.2	Originalité du SP par rapport aux autres occurrences du récit	337
8.2.3	Exégèse allégorique du premier test	341
8.2.4	Exégèse allégorique du second test	346
8.2.5	De la réécriture interprétative des PS par les auteurs du SP	351
8.2.6	Représenter Pārvatī Tapasvinī	353
	Conclusion	354
8.3	Étape 2 : le <i>svayaṃvara</i> ou subir le démerite	355
8.3.1	De l'anachorète à la jeune épousée	356
8.3.2	Antécédents mythologiques et autres versions	359
8.3.3	Pārvatī, mère célibataire	360
8.3.4	Iconographie de la jeune accouchée : Pārvatī et Śiva- Sadyojāta	365
	Conclusion	368
8.4	Du mariage à Vārāṇasī : l'intégration de la déesse dans le dogme pāśupata	370
8.4.1	SP14, la fin du cycle de la déesse ?	370
8.4.2	Les apparitions de la déesse de SP15 à SP25 : une nouvelle définition du dogme	371
8.5	Étape 3 : se retirer du monde	373
8.5.1	Le <i>Vārāṇasīmāhātmya</i> (SP26-SP31.14)	374
8.5.2	Les fondamentaux de la troisième étape	379
8.5.3	La création du lieu de résidence adéquat	380
8.5.4	L'enseignement de Śiva	388
8.5.5	Avimukta : être constamment avec le dieu et devenir <i>jīteन्द्रियाḥ</i>	393
	Conclusion sur le <i>Vārāṇasīmāhātmya</i>	399
8.5.6	La légitimité des chapitres SP31-SP33	402
	Conclusion	408
8.6	Étape 4 : atteindre l'union	409
8.6.1	La transfiguration de la déesse	410
8.6.2	L'inclusion de SP72 au plan initial des auteurs ? . . .	423
8.6.3	Les fondamentaux de la quatrième étape	437
8.6.4	Atteindre la perfection du yoga	438
	Conclusion	449
8.7	Étape 5 : atteindre le <i>duḥkhānta</i> en adoptant l' <i>aśoka</i>	451
8.7.1	Les fondamentaux de la cinquième étape	455
8.7.2	L'arbre, le véritable fils	461

8.7.3	L'adoption de l'arbre, un rituel <i>pāśupata</i> ?	468
8.7.4	Le <i>taruputravidhi</i> , le <i>pāśupatayoga</i> des femmes	474
8.7.5	De la prescription à sa mise en œuvre	479
8.7.6	L'adoption de l' <i>aśoka</i> , le <i>duḥkhānta</i> de la déesse	487
	Conclusion	498
Conclusion		500
Troisième partie : Diffusion et portée de la maternité adoptive de Pārvatī et du rituel d'adoption de l'arbre		511
Introduction		512
9	Les citations du rituel d'adoption de l'arbre	515
9.1	Présentation générale du matériel et des auteurs	518
9.2	Le <i>Kṛtyakalpataru</i> : une compilation influente	520
9.3	Ballālasena : un compilateur très orthodoxe	522
9.4	Hemādri : copiste ou perfectionniste ?	525
9.4.1	La question de l'accès direct aux sources citées	525
9.4.2	La composition de Lakṣmīdhara en <i>crescendo</i>	527
9.4.3	La partition de Hemādri	529
9.5	Le <i>Dānavivekodyota</i> de Madanasimha	537
9.5.1	Un unique chapitre dédié à l'adoption	537
9.5.2	Un agencement propre mais éclairant	537
9.5.3	À chacun son objectif	541
	L'adoption d'un arbre, un rite controversé chez les compilateurs ?	543
10	Adopter un arbre : un rite atypique?	545
10.1	La représentation du rituel d'adoption dans les <i>purāṇa</i>	546
10.1.1	Cinq témoignages supplémentaires	546
10.1.2	Le rituel d'adoption faiblement représenté	549
10.1.3	Des <i>purāṇa</i> sans rituel dédié aux arbres, mais prônant le rituel <i>śrāddha</i>	551
10.2	Le rituel d'adoption de l'arbre : destinataire et fonction	553
10.2.1	Le <i>Bhaviṣyottarapurāṇa</i> , un rituel à double fonction : palliatif et apotropaique	554
10.2.2	Le <i>Matsyapurāṇa</i> : une supériorité explicite mais des destinataires sans fils implicites	555
10.2.3	Le <i>Nandipurāṇa</i> † : la supériorité de l'arbre implicite	556
10.2.4	Le <i>Padmapurāṇa</i> : la consécration par l'arbre	556
10.2.5	Le <i>Skandapurāṇa</i> : une supériorité expliquée	560
10.3	L'adoption d'un arbre : d'un palliatif pragmatique à une voie de salut exclusive	564

Conclusion	565
11 Expliquer la faible représentation de l'adoption de l'arbre dans la littérature purāṇique	567
11.1 La supériorité de l'arbre sur le fils : un fondement théorique polémique	568
11.1.1 La perception traditionnelle des arbres et des plantes	568
11.1.2 La proposition du SP : une supériorité par nature	569
11.2 La prégnance du rite <i>śrāddha</i>	571
11.2.1 Le culte aux ancêtres, un rite pérenne	572
11.2.2 Une voie moyenne	575
11.3 Arbre et fertilité	577
11.3.1 Le motif du <i>dohada</i> : la femme fertilise l'arbre	577
11.3.2 La transformation de l' <i>aśokadohada</i> dans le SP	579
11.3.3 L'arbre à souhait ou comment obtenir un fils	582
11.3.4 L'arbre à souhait dans l'adoption	583
11.4 Aux origines du mythe d'adoption de l'arbre	586
11.4.1 L'arbre, le fils des femmes ascétiques	586
11.4.2 Pārvatī, mère adoptive des arbres	588
Conclusion	590
12 Adopter l'adoption de l'arbre ?	592
12.1 Un rituel selon l'orthopraxie	593
12.1.1 Conformité avec l'adoption d'un fils ?	593
12.1.2 Conformité avec la procédure du don ?	600
12.2 Un rituel polymorphe	605
12.2.1 Les <i>saṃskāra</i> de l'arbre	606
12.2.2 Le <i>vr̥kṣotsava</i> : la fête de l'arbre	607
Conclusion	612
13 Hiérarchiser les témoignages	615
13.1 Une chronologie des œuvres toute relative	616
13.1.1 Le SP, deux phases de rédaction	616
13.1.2 Le NP†, une œuvre perdue mais largement citée	617
13.1.3 Le MP, un spectre de datation très étendu	617
13.1.4 Le PP, une œuvre composite	617
13.1.5 Le BhVP, une compilation de matériel <i>smṛti</i>	618
13.2 Les rapports entre mythe et rite : un indice d'évolution ?	620
13.2.1 Le SP : une interdépendance du mythe et du rite	620
13.2.2 Le BhVP : le concept d'arbre à souhait supplante l'adoption de l'arbre	625
13.2.3 Le MP et le PP, un cas particulier : de l'adoption à la consécration	628

13.3 Les divergences et correspondances entre les rituels : un outil de hiérarchisation ?	636
13.3.1 L'étude du matériel requis pour la cérémonie	636
13.3.2 L'étude du contenu des honoraires des brahmanes	638
Conclusion	640
14 Prolongements et influences du rite et du mythe de l'adoption de l'arbre	644
14.1 Le don de l'arbre à souhait, prolongement du rituel d'adoption de l'arbre ?	645
14.1.1 Le <i>kalpavṛkṣadāna</i> chez les compilateurs	645
14.1.2 Une procédure récente pour une pratique ancienne ?	647
14.1.3 Le <i>kalpavṛkṣavrata</i> , une variante non royale du <i>kalpavṛkṣadāna</i> ?	649
14.1.4 Une version féminisée du <i>kalpavṛkṣadāna</i>	649
14.1.5 Une version féminine du don d'arbres	650
14.2 Les rituels de l'arbre sans chagrin, <i>aśoka</i>	651
14.2.1 L' <i>aśokāṣṭamī</i>	652
14.2.2 L' <i>aśokavrata</i>	652
14.2.3 L' <i>aśokadhada</i> et le désir de maternité	653
14.3 Autour et au delà du mythe de Pārvatī et de l' <i>aśoka</i>	654
14.3.1 Le <i>pūṇyakavrata</i> de Pārvatī	654
14.3.2 <i>Aśokasundarī</i>	655
14.3.3 <i>Brahmā</i> et les arbres	656
14.3.4 L'adoption de l'arbre par Pārvatī	657
Conclusion	658
Conclusion	659
Conclusion	666
Annexes	677
A Éditions critiques	678
A.1 Édition critique SP158	678
A.2 Édition critique SP162	691
A.3 Édition critique des réécritures des recensions RA	709
A.4 Édition critique BhVP128.16-45	718
B Traductions	723
B.1 Traduction du chapitre SP158	723
Précisions sur la mise en page	723
Traduction	724

B.2	Traduction du chapitre SP162	742
	Précisions sur la mise en page	742
	Traduction	744
B.3	Traduction du <i>Bhaviṣyottarapurāṇa</i> 128.16-45	769
C	Étude philologique des chapitres SP158 et SP162	773
C.1	La ligne éditoriale suivie pour les chapitres SP158 et SP162	773
C.2	Remarques philologiques sur le chapitre SP158	775
C.3	Remarques philologiques sur le chapitre SP162	783
D	Panorama de la transmission de SP158 à SP162	799
E	Résultats de l'étude portant sur les pertes constatées dans les manuscrits R et A	804
F	Les cycles narratifs du SP	806
G	Panorama du désir d'enfant dans le SP	808
H	Traduction SP52.26-131 : l'histoire de Kāṣṭhakūṭa	814
I	Remise en ordre chronologique des événements des chapitres SP1 à SP12	821
J	Analyse des procédés narratifs de temporalité des chapitres SP1 à SP12	824
J.1	Incipit proleptique	824
J.2	Analepse complète	824
J.2.1	Début de l'analepse	824
J.2.2	Fin de l'analepse et retour au temps de la récitation	825
J.3	Incipit programmatique	825
J.4	Des auteurs aux auditeurs	825
J.5	Analepse partielle procédant à une mise en parallèle avec le temps de la narration	825
J.5.1	Début de l'analepse partielle : retour à la genèse du monde	825
J.5.2	Ellipse narrative : de l'origine du monde au présent <i>kalpa</i>	826
J.5.3	Fin de l'analepse partielle : déplacement en un point antérieur du temps de la narration, mais dans un contexte similaire à celui décrit dans l'incipit	826
J.6	Analepse complète : de l'assemblée des 6 sages à Prayāga en passant par la forêt de Naimiśa, jusqu'à Maināka	827
J.6.1	Déplacement spatio-temporel : la roue magique	827
J.6.2	Première révélation à Naimiśa	827

J.6.3	Ellipse narrative de 1000 ans	828
J.6.4	La seconde révélation à Naimiśa	828
J.6.5	Retour à l'assemblée des sages à Naimiśa	828
J.6.6	Fin de l'analepse complète avec déplacement de Prayāga à Maināka	829
J.7	Génèse du SP ou la réalisation de la grâce sollicitée par Brahmā en SP9.16	829
J.7.1	La faveur sollicitée par Brahmā : le pré-texte du SP	829
J.7.2	Génèse de la déesse : émanation du <i>tejas</i> de Śiva	830
J.7.3	La grâce pāśupata offerte aux dieux	830
J.7.4	L'ascèse de la déesse	830
J.7.5	Une naissance corporelle comme fille de Dakṣa, Satī	831
J.7.6	Une naissance corporelle comme fille de Menā et Hi- mavat, Aparṇā-Umā	832
J.7.7	Annnonce du dénouement final	834
K	La spirale narrative de la naissance de la déesse et ses dif- férents anneaux	835
K.1	Aux origines du monde	835
K.1.1	Niveau -1 : premier anneau	835
K.1.2	Niveau -1 _{bis} : premier anneau doublé	835
K.2	Dans le présent <i>kalpa</i>	836
K.2.1	Niveau 0 : la cause originelle	836
K.2.2	Niveau +1 : naissance dans le corps de Satī, passé an- térieur	837
K.2.3	Niveau +2 : naissance en Aparṇā-Umā, présent du SP	838
K.2.4	Début du cycle de la déesse	839
K.2.5	Motifs en attente de reproduction dans le SP	839
L	Base de données consacrée aux rituels des arbres	841
L.1	Liste des oeuvres consultées	841
L.1.1	<i>Purāṇa</i> consultés	841
L.1.2	Traité d'horticulture consultés	842
L.2	Liste des oeuvres citées par les compilateurs au sujet des ri- tuels dédiés aux arbres	842
L.3	Questionnaire de collecte des données	843
L.4	Résultats	845
	Table des figures	847
	Liste des tableaux	848

Bibliographie	849
Sources primaires	851
Sources secondaires	858

La maternité adoptive de la déesse dans le *Skandapurāṇa*.

Résumé

Le *Skandapurāṇa* (SP) construit sa narration sur le désir de maternité de Pārvatī, qui se solde par l'adoption d'un arbre *aśoka* dans les chapitres SP158-SP162. Cette histoire fait écho à plusieurs récits de désir de paternité. L'issue de ces récits décontenance et pose la question du message qu'ils véhiculent : le SP encense-t-il le salut par le fils ou propose-t-il un système sotériologique alternatif ? L'adoption de l'arbre est-elle un palliatif à l'absence de fils ou une voie de salut destinée aux femmes ?

L'étude proposée a pour but de définir le système sotériologique du SP, d'expliquer la maternité adoptive de la déesse, de déterminer la fonction du rite d'adoption de l'arbre, puis d'en évaluer la diffusion. Elle fait d'abord état des données issues du travail d'édition critique qui permettent une reconstruction partielle de l'histoire de l'évolution du SP. Ensuite, elle présente une étude comparative des mythes, suivie de leur mise en parallèle avec les textes doctrinaux *pāśupata*, qui se justifie par la possible influence de ce courant sur le SP. Les conclusions de ces analyses révèlent que la plus haute forme de salut décrite dans le SP semble offrir un condensé du *duḥkhānta*. La lecture allégorique de la geste de la déesse suggère une possible mise en scène des cinq étapes de l'observance, dans laquelle le rituel prescrit serait une forme d'adaptation du *pāśupatayoga* pour les femmes. Enfin, cette étude est complétée par une évaluation de la diffusion et de la réception du rituel d'adoption de l'arbre et de son mythe dans la littérature purāṇique et *Dharmanibandha*. Le rite semble avoir évolué en une consécration, tandis que le mythe aurait connu un rayonnement limité.

Mots clés : *Skandapurāṇa* – *pāśupata* – śivaïsme – adoption – maternité – arbre – *Dharmanibandha* – sotériologie

The adoptive motherhood of the Goddess in the *Skandapurāṇa*.

Abstract

The *Skandapurāṇa* (SP) shapes its narrative on Pārvatī's longing for motherhood, which ends in the adoption of an *aśoka* tree in SP158-SP162. Other stories depicting desire for fatherhood seem to be a prelude to it. The unexpected outcome of all these stories raises the issue of their significance : does the SP praise access to salvation through the birth of a son or does it suggest another way of emancipation ? Is the tree-adoption a workaround in case of childlessness or is it a way of salvation for women ?

The aim of the present study is to define the soteriological system described in the SP, to explain Pārvatī's adoptive motherhood, to identify the function of tree-ritual, and finally to assess its spread. The first part presents a partial reconstruction of the history of SP's evolution based on a philological study. The second part analyses the myths through a comparative study and suggest to read them in the light of the *pāśupata* ideological texts. This approach is justified by the previous studies which have revealed strong links between *pāśupata* circles and the SP. The results of these comparisons show that the highest state of salvation seems to be a compendium of the *duḥkhānta*, while they entitle a possible allegorical interpretation of Pārvatī's story which would illustrate the five stages of the *pāśupata* observance. According to this hypothetical reading of the text, the tree-ritual would be equivalent to the last stage and its prescription might be seen as a modification of *pāśupatayoga* for women. The final part assesses the spread of this ritual and this myth through their accounts and their quotations in *Dharmanibandha* and purāṇic literatures. It seems tree-ritual evolved into a tree-consecration and the myth's popularity was finally rather limited.

Keywords : *Skandapurāṇa* – *pāśupata* – Śivaism – adoption – motherhood – tree – *Dharmanibandha* – soteriology