



Patricia Gauthier

Les yogin et leur représentation dans le conte indien

GAUTHIER Patricia, *Les yogin et leur représentation dans le conte indien*, sous la direction de Christine Chojnacki. - Lyon : Université Jean Moulin (Lyon 3), 2017.
Mémoire soutenu le 29/06/2017.



Document diffusé sous le contrat Creative Commons « Paternité – pas d'utilisation commerciale - pas de modification » : vous êtes libre de le reproduire, de le distribuer et de le communiquer au public à condition d'en mentionner le nom de l'auteur et de ne pas le modifier, le transformer, l'adapter ni l'utiliser à des fins commerciales.

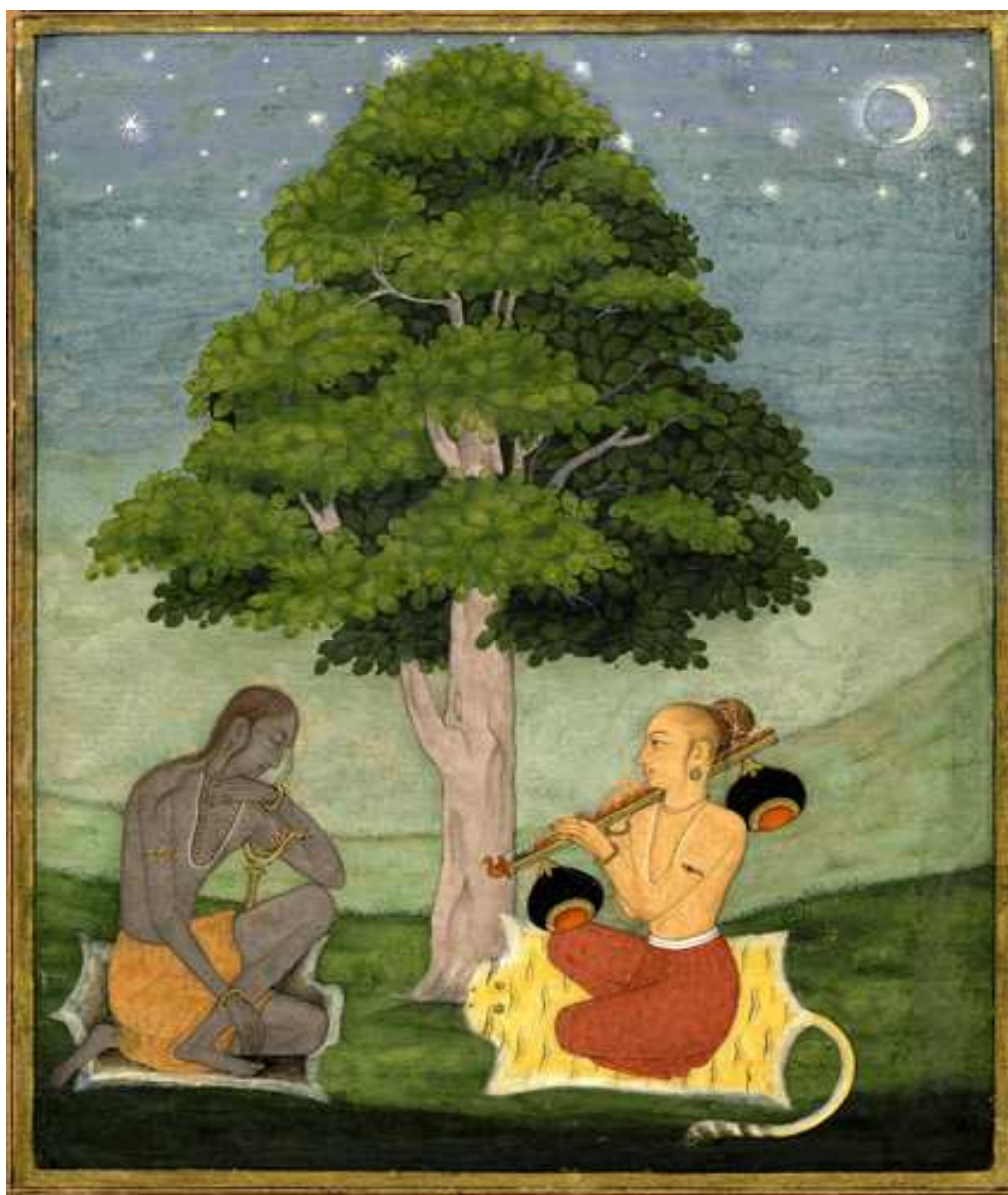
Anaïs Farrugia

« Le crâne suspendu dans l'eau » : mise en relation entre la disparition du corps et l'élément liquide dans l'œuvre de Yoshimura Akira, notamment dans le roman *Le Convoi de l'eau* (1967)

FARRUGIA Anaïs. « Le crâne suspendu dans l'eau » : mise en relation entre la disparition du corps et l'élément liquide dans l'œuvre de Yoshimura Akira, notamment dans le roman *Le Convoi de l'eau* (1967), sous la direction de Claire Dodane. - Lyon : Université Jean Moulin (Lyon 3), 2017.
Mémoire soutenu le 29/06/2017.



Les yogin et leur représentation dans le conte indien



Patricia Gauthier

Master 2 – LLCER – Parcours Indologie
Université Lyon 3 Jean Moulin - Mai 2017

Remerciements

Tous mes remerciements à Christine Chojnacki pour son soutien indéfectible et sa disponibilité au cours de ces années d'études ainsi que pour sa passion communicative de la culture et de la littérature indienne.

Liste des abréviations

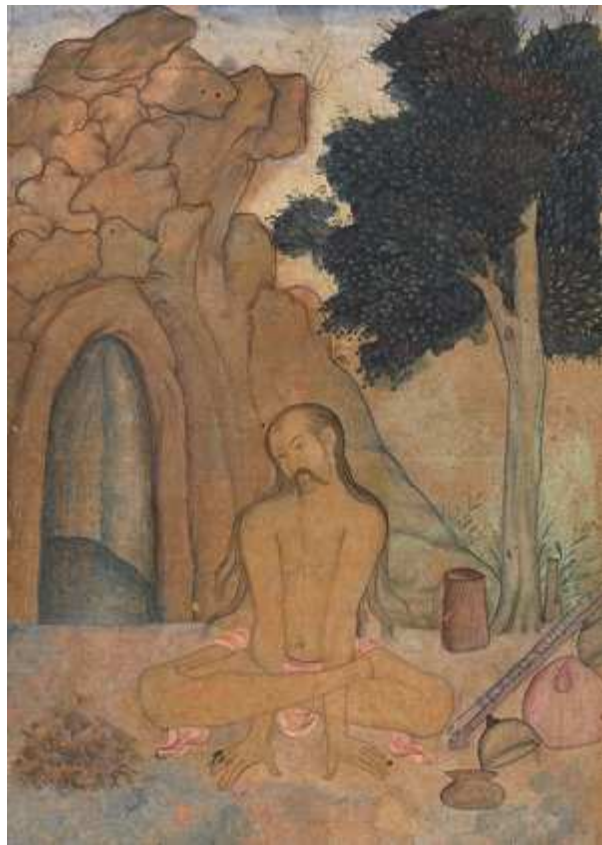
KS	Kathasaritsagara – Océan des rivières de contes
SD	Simhasana Dvatrimsika – Trente-deux histoires du trône
YS	Yoga Sutra de Patanjali
BG	Bhagavad Gita
MB	Mahabharata

Les photos utilisées pour illustrer ce mémoire sont extraites du catalogue de l'exposition « Yoga, the art of transformation » (cf. bibliographie)

Table des matières

Table des matières	5
1 – Cadre de l'étude	8
1.1- Présentation des ouvrages étudiés.....	8
1.1.1 - Kathasaritsagara - « Océan des rivières de contes » de Somadeva.....	8
1.1.2 - Simhasana Dvatrimsika - « Thirty-two tales of the throne of Vikramaditya ».....	11
1.1.3 - le yoga : définition et contexte à l'époque des contes	13
2 - Les représentations de yogin dans la littérature narrative et dans les textes traditionnels de yoga...	20
2.1– Siva, le Yogi divin	20
2.2- Aspects physiques et attributs des yogin et ascètes.....	21
2.3 – Les lieux de vie des yogin	28
La forêt	28
La montagne.....	31
Les abords des rivières	33
Les temples.....	34
La hutte.....	34
Les lieux de crémation et cimetières.....	35
2.4 - L'ascèse des yogin et les pratiques ascétiques.....	37
Les postures.....	38
Le travail de détachement.....	40
Les abstinences et restrictions	41
Le feu de la pratique intense.....	44
2.5 - les pouvoirs surnaturels des yogin ou ascètes.....	49
Les pouvoirs et leur usage.....	49
Les pouvoirs comme perfections	52
Les pouvoirs comme obstacles sur la voie	53

3 – Vision des yogin dans les contes, entre attirance et crainte : cette vision est-elle représentative de l'époque ?	55
3.1 - Les actions des yogin dans les contes	55
3.2 – Les yogin dans la société de l'époque	59
Conclusion	64
Bibliographie	65
En français	65
En anglais.....	66



Ce mémoire a pour objet l'étude des personnages de yogin et d'ascètes dans les contes indiens du moyen âge.

Cette étude se base sur deux ouvrages :

- Kathasaritsagara - « Océan des rivières de contes » de Somadeva (La Pléiade – Gallimard), principalement
- Simhasana Dvatrimsika - « Thirty-two tales of the throne of Vikramaditya » (Penguin classics), dans une moindre mesure.

Après la présentation des ouvrages sus-cités, nous verrons comment les yogin ou ascètes sont représentés dans la littérature narrative, tant dans leur aspect physique et leurs lieux de vie que dans leurs pratiques ainsi que dans la façon dont ils interviennent dans les histoires et interagissent avec les autres personnages.

Nous comparerons, pour chacun des thèmes abordés, cette représentation des yogin dans littérature narrative avec celle des textes traditionnels du yoga.

Pour finir, nous tenterons de replacer dans le contexte historique cette vision des yogin et de voir en quoi elle peut être représentative de l'époque.

1 – Cadre de l'étude

1.1- Présentation des ouvrages étudiés

1.1.1 - Kathasaritsagara - « Océan des rivières de contes » de Somadeva

La Kathasaritsagara est un classique de la littérature narrative médiévale indienne en langue sanskrite.

Cet ouvrage est l'adaptation d'un ouvrage bien antérieur, la Brhatkatha attribué à un certain Gunadhya, ouvrage aujourd'hui perdu. Ce dernier était rédigé en une variété de prakrit : la paisaci ou « langue des démons ». En dehors de Somadeva, l'existence de la Brhatkatha est attestée par deux autres auteurs qui la citent avant la version de Somadeva : Budhasvamin et Ksemendra.

On sait peu de chose sur l'auteur, Somadeva. Il se met peu en avant et reste humble, présente sa contribution comme modeste : un travail de compilation, d'adaptation et de mise en forme. Il semble plutôt mettre Gunadhya en avant. Même s'il se présente, comme il est d'usage en littérature indienne, en rappelant sa filiation, son nom et le nom de son père (Rama) étant assez courants, ils apportent peu d'indications supplémentaires sur son l'identité.

Il était, selon toute vraisemblance, un lettré de la caste des brahmanes, originaire du Cachemire.

Il cite les noms de souverains de la dynastie de Lohara, dynastie hindoue d'obédience sivaïte qui régna sur le Cachemire aux XIème et XIIème siècles. Plusieurs éléments laissent à penser que l'ouvrage a été composé dans le dernier tiers du XIème siècle.

L'ouvrage est dédié à la reine Suryamati, épouse du roi Ananta (XIème siècle) ce qui peut laisser présumer que Somadeva avait un statut et peut-être un rôle de conseiller auprès de la reine.

La région du Cachemire a été le foyer de nombreux lettrés, favorisant un grand bouillonnement intellectuel et a abrité d'illustres écoles védiques. C'est une région où s'est diffusé largement le bouddhisme puis le sivaïsme. Somadeva la décrit d'ailleurs comme « *le diadème de la terre..., séjour des sciences et du dharma* » (KS-9ème flot-p.763).

La Kathasaritsagara est composée de 22000 versets, divisés en 18 livres (lambhaka=conquêtes) et 124 taranga (flots). L'ouvrage regroupe environ 350 contes qui émaillent le récit principal.

C'est un recueil conservant la mémoire d'une partie importante de la littérature indienne. En effet, outre le fait qu'il fasse de nombreuses références aux épopées : le Mahabharata et le Ramayana, il inclut des ensembles de contes autonomes comme le Panchatantra et les contes du vampire. Il a d'ailleurs aidé à la transmission de ces deux derniers ensembles narratifs traduits et/ou adaptés en langues vernaculaires.

Les contes ne s'inspirent pas uniquement de la littérature hindoue, plusieurs références sont faites au bouddhisme comme par exemple au 6ème livre avec une histoire qui illustre et défend la voie bouddhique ou au 12ème livre avec le récit de la naissance de Bouddha (Jataka, exposé des 6 perfections, paramita). Par ailleurs, certaines leçons données aux rois ou aux princes par leurs ministres ne sont pas sans rappeler l'Arthasastra.

La foi et les croyances qui prédominent dans la Kathasaritsagara sont un curieux mélange de religion hindoue, de pratiques tantriques et de croyances bouddhiques¹. Malgré des références à d'autres religions, l'atmosphère de l'ouvrage est néanmoins nettement hindouiste et fortement teintée de sivaïsme voire de tantrisme. Au sein de la religion hindoue, la voie saiva prédomine, l'influence du tantrisme est évidente².

André Padoux signale d'ailleurs que la Kathasaritsagara de Somadeva est une des principales et des plus riches oeuvres littéraires contenant des éléments tantriques³.

En préambule de chaque livre, des invocations principalement à Ganesa, à Siva (et à travers lui à Kama), introduisent les récits.

Quand Somadeva présente la Brhatkatha, ouvrage d'où est adaptée la Kathasaritsagara, il précise son origine : son premier narrateur est le dieu Siva lui-même à la demande de son épouse Parvati. Son origine est donc supposée divine et liée au champ de la révélation. La Kathasaritsagara passe d'ailleurs pour un ouvrage « inspiré » en raison de cette légende de transmission par Siva⁴.

D'ailleurs Siva et Parvati interviennent régulièrement dans les histoires et de manière prépondérante au regard des autres dieux ; ils manifestent leur grâce à leur dévots, notamment à travers le rêve ou par une voix céleste.

Les vidyadhara, littéralement « porteurs de sciences », doués de pouvoirs magiques, à mi-chemin entre le monde des hommes et celui des dieux, vivant dans l'Himalaya et protagonistes importants très présents dans les récits sont associés à Siva et tiennent leurs pouvoirs de lui.

¹ « Faiths and beliefs in the Kathasaritsagara » de Nirmal Trikha – Ed. Eastern Book Linkers – Delhi – 1991 – p.242

² « Faiths and beliefs in the Kathasaritsagara » de Nirmal Trikha – Ed. Eastern Book Linkers – Delhi – 1991 – p.243

³ « Comprendre le tantrisme » de André Padoux – Ed. Albin Michel – Coll Spiritualités vivantes – 2010 – page76

⁴ « Contes du Vampire » traduits et annotés par L. Renou Ed. Gallimard/Unesco – Coll. Connaissance de l'Orient – 1963 – p.10

Les légendes des dieux associés à Siva comme Ganesa, Skanda, Kama sont intégrées au sein de l'ouvrage. A cette supériorité de Siva correspond un abaissement des autres dieux (Visnu et Brahma) : au 9ème livre, Visnu avoue d'ailleurs son infériorité devant Siva, au 10ème livre, l'arme de Brahma se montre inefficace. Siva représente à lui seul la trinité hindoue.

Le récit principal décrit la vie de Naravahanadatta, fils d'Udayana roi de Vatsa, descendant des Pandava, destiné à devenir empereur des Vidyadhara, héros que l'on ne retrouve nulle part ailleurs que dans les récits faisant référence à la Brhatkatha.

Les deuxième et troisième livres présentent sa filiation en racontant l'histoire de son père, la naissance de Naravahanadatta n'intervenant seulement qu'au quatrième livre.

Udayana, le père de Naravahanadatta, est né dans un ermitage car sa mère, enceinte avait été enlevée par un oiseau gigantesque. Grâce à un bracelet qui a permis de le reconnaître, il est ramené chez son père. Il aura deux épouses Vasavadatta et Padmavati qui ont toutes deux été soeurs dans une vie antérieure. C'est Vasavadatta qui donnera naissance à Naravahanadatta, naissance annoncée par le sage Narada qui prédit pour l'enfant un destin prodigieux d'empereur des Vidyadhara.

A partir du cinquième livre, commence le récit de la vie et des aventures de Naravahanadatta au cours duquel sont abordés de nombreux thèmes, notamment ses conquêtes, que ce soit conquêtes de territoires ou conquêtes féminines qui ont une place importantes dans l'ouvrage mais aussi ses loisirs (chasse, jeux, fêtes, etc...) et surtout ses conversations avec ses ministres et ses conseillers sur façon de gouverner, de se comporter avec les femmes, de gérer ses émotions, etc...

Les trois derniers livres sont consacrés à Naravahanadatta devenu roi des vidhyadhara.

Au sein de ce récit, sont enchâssées, comme il est souvent d'usage dans la tradition littéraire indienne, dès l'époque védique, d'autres histoires qui vont du conte bref à l'histoire plus longue pouvant se suffire à elle-même.

Ces récits ont souvent pour but de combler le vide laissé par l'attente (d'un combat, d'un amour, etc...), de donner des éléments de comparaison et/ou de réflexion à l'auditeur afin qu'il puisse mieux faire face ou évaluer sa situation, mais aussi d'enseigner la manière de gouverner ou de se comporter en diffusant de manière distrayante une morale.

Certains font résonance les uns avec les autres, les narrateurs entrant régulièrement compétition sur le même thème.

Si les récits oscillent entre le réel et l'imaginaire, les personnages, eux, circulent souvent entre différents mondes. Ils sont à la fois profondément humains par les sentiments qui les animent mais aussi étranges et extraordinaires, dans leur apparence et leurs pouvoirs.

Les différents contes présentent une grande variété de personnages. Bien sûr, si de nombreux rois et princes, humains ou non, et leur entourage sont régulièrement évoqués, ils laissent également la place au peuple (marchands, pêcheurs, artisans), aux courtisanes, aux nymphes et apsaras, aux moines, yogin et ascètes ainsi qu'à des êtres plus effrayants : démons, raksasa ou vampires (vetala).

Il est intéressant de signaler plusieurs thèmes récurrents au sein de ces histoires.

Tout d'abord le thème du karman, toujours présent en arrière-plan, chacun s'incarnant en fonction de ses mérites ou de ses fautes.

Les aventures des différents personnages sont, la plupart du temps, conditionnées par les actes de leurs vies passées dont ils doivent maintenant assumer les fruits.

Un deuxième thème majeur de l'ouvrage, non sans lien avec le premier, est celui de la malédiction, punition immédiate d'une erreur, insolence ou transgression de la part de l'un des personnages. En général, celui qui jette une malédiction en annonce la durée et les conditions nécessaires pour en échapper.

Enfin, un troisième thème se trouve souvent être la conséquence directe des deux premiers : c'est celui de la séparation et du désespoir quelle induit ainsi que du courage qu'il faut trouver pour la surmonter.

1.1.2 - Simhasana Dvatrimika - « Thirty-two tales of the throne of Vikramaditya »

L'auteur du texte original du Simhasana Dvatrimika est inconnu et l'on dispose également de peu d'éléments sur les compilateurs et rédacteurs des diverses versions ultérieures.

La référence au Roi Bhoja, roi historique qui a régné de 1018 à 1055 ainsi que plusieurs références à d'autres textes en sanskrit ont permis de dater l'ouvrage autour de la fin du 13ème siècle et début du 14ème siècle.

L'ouvrage est écrit en sanskrit, à une période (moyen-âge) où se développait la littérature en langue vernaculaire. Cela indique donc qu'il existait bien toujours un lectorat de sanskrit. Il est aussi permis de penser que le choix du sanskrit permettait de donner au texte une plus grande valeur.

En Inde, il existe plusieurs versions : deux versions dans le sud, une en prose et une autre en vers, une version abrégée dans le Nord. Il existe également une version Jaina attribuée à Ksemamkara ainsi qu'un remaniement brahmanique de cette version attribué à Vararuci. Ces versions diffèrent dans leur teneur.

Ces contes sont très populaires et ont été traduits en persan, sur l'ordre de l'empereur Akbar, mais aussi dans diverses langues régionales : Bengali, Gujarati, hindi, tamoul, telugu, etc... Il en existe donc de nombreuses versions, diverses révisions hindoues mais aussi jaïnes, en Inde mais aussi dans plusieurs pays d'Asie.

Le texte fait référence à des vers de sources variées : les épopées, les puranas mais aussi de la poésie (Kalidasa, Amaru, Bhartrihari...).

Une première traduction de l'ouvrage en anglais, à partir de diverses versions, a été réalisée par le sanskritiste américain Franklin Edgerton.

Le traducteur de l'ouvrage utilisé pour ce mémoire (en anglais) est Aditya Narayan Dhairyasheel Haksar. Né à Gwalior et ayant étudié à l'École Doon et les universités de Allahabad et Oxford, il est connu pour ses traductions du sanskrit. Il a également effectué une carrière en tant que diplomate.

A.N.D Haksar a également travaillé à partir de plusieurs versions, sans donner toutes les versions d'une même histoire dans un souci de simplicité et de lisibilité.

L'ouvrage est constitué de deux grandes parties :

- une première partie qui résume la vie de Vikramaditya
- une deuxième partie, constituée des trente-deux histoires qui permettent de mettre en exergue les vertus de Vikramaditya.

La première partie raconte les circonstances de l'accession au trône de Vikramaditya suite à l'abdication de son demi-frère, le cadeau d'un trône magique de la part du roi des dieux ainsi que la dernière bataille de Vikramaditya et sa mort.

Au sein de ce récit, sont enchâssées d'autres petites histoires.

Vikramaditya, qui est d'une très grande bravoure, a été exilé au moment du couronnement du roi Bharthrihari.

Lorsque Bhathrihari décide de renoncer au monde et de se retirer dans la forêt, le royaume qui a pour capitale Ujjayini, est laissé sans roi car un génie malfaisant tue, la nuit même, chaque nouveau roi nommé par les ministres.

Seul Vikramaditya, grâce à sa grande sagesse et à son héroïsme, vient à bout du génie. Non seulement il devient roi mais le génie lui promet son aide dès qu'il fera appel à lui.

Vikramaditya a obtenu le fameux trône magique (qui sera le socle des trente-deux histoires de la deuxième partie de l'ouvrage) grâce à Indra. En effet, Indra, souhaitant détourner de sa méditation le grand sage Visvamisra, convoque pour cela les nymphes Rambha et Urvashi, très belles et expertes en danse. Puis il prie Vikramaditya, expert dans tous les arts et spécialement en danse et en musique, de venir dans sa capitale céleste afin de désigner, dans un concours entre les deux nymphes, la meilleure danseuse.

Vikramaditya, faisant référence au Nṛitya Sastra, loue Urvashi pour sa grâce et la désigne comme gagnante.

Indra, satisfait, lui donne sa bénédiction et lui offre, pour le remercier, un trône en or serti de pierres précieuses. La base du trône est ornée de trente-deux statuettes en pierre de lune.

À la mort de Vikramaditya, suite à une importante bataille avec son ennemi Salivahana, le royaume est laissé sans descendant. Les ministres du royaume, puisque personne n'est digne de monter sur le trône, décident d'enterrer le trône dans un lieu d'une grande pureté.

Le trône enterré est gardé par un brahmane, juché sur une plateforme au-dessus de celui-ci.

C'est le roi Bhoja qui va découvrir l'emplacement du trône au cours d'une partie de chasse. Il s'aperçoit que chaque fois que le brahmane qui le garde est assis sur la plateforme, il fait preuve d'une grande générosité, ce qui n'est plus le cas dès qu'il en descend. Le roi Bhoja lui-même, montant sur la plateforme, voit s'élever alors en lui le désir de libérer le monde entier de la souffrance, de supprimer la pauvreté et de protéger tous les êtres.

Après maintes péripéties, le Roi Bhoja ramène le trône magique dans sa capitale, Dhara, le place dans un lieu auspiceux et, après les cérémonies appropriées, s'apprête à monter dessus.

Ce passage va introduire la deuxième partie de l'ouvrage puisqu'à chaque fois que le roi Bhoja va s'apprêter à monter sur le trône, une des trente-deux statuettes va revenir à la vie et décrire par une histoire les vertus du roi Vikramaditya.

Chaque histoire racontée par les trente-deux statuettes va mettre en exergue une ou plusieurs vertus du roi Vikramaditya.

A la fin de chaque histoire, il sera demandé au Roi Bhoja de ne monter sur le trône que s'il peut prétendre disposer des mêmes vertus que Vikramaditya. Chaque fois le roi Bhoja ne s'en sentant pas digne repartira, puis ré-essayera quelques temps plus tard, ainsi trente-deux fois de suite avant que les statuette ne lui racontent leur histoire et le laissent accéder à ce trône, satisfaites de son humilité.

Les statuette, après avoir enfin reconnu les qualités du roi Bhoja, lui dévoilent qui elles sont vraiment.

Elles sont en effet trente-deux nymphes qui étaient au service de la déesse Parvati et qui, à la vue de son époux, ont éprouvé du désir pour lui.

Parvati leur a donc lancé la malédiction suivante : elles seront transformées en statuette sans vie sur terre. Cette malédiction ne devait prendre fin qu'au moment où le roi Bhoja, après avoir entendu l'éloge du roi Vikramaditya par chacune d'elles, monterait sur le trône.

Elles demandent au roi Bhoja de faire un vœu. Il répond qu'il n'a besoin de rien pour lui-même mais fait le souhait que la puissance, la gloire, la générosité et la ferveur habitent tous ceux qui entendront ou qui raconteront les actes du Roi Vikramaditya.

Le roi Bhoja installe ensuite le trône dans un écrin d'or et de bijoux protégé par le grand dieu Siva.

Les histoires pleines de personnages pittoresques et d'évènements miraculeux mettent en avant les qualités de Vikramaditya mais décrivent également les dilemmes et grandes questions que doit résoudre chaque être humain au cours de sa vie. Les rencontres que fait Vikramaditya sont l'occasion d'échanges sur les grandes questions de la vie et sur la voie de la sagesse.

1.1.3 - le yoga : définition et contexte à l'époque des contes

Avant d'aborder le travail comparatif entre la littérature narrative et les textes de yoga, il convient de définir brièvement le yoga, son but et le chemin pour y parvenir mais aussi de voir où en était cette voie à l'époque des contes étudiés.

Nous verrons ensuite sur quels textes traditionnels du yoga cette étude s'est principalement appuyée.

Le yoga est une pratique, une voie indigène à l'Inde⁵.

Etymologiquement, le mot yoga vient de la racine sanskrite yuj qui est généralement traduite par :

- unir, lier ensemble, tenir serré
- mais aussi mettre sous le joug, atteler .

On retrouve d'ailleurs cette racine dans le latin jugum, jungere ou l'anglais yoke.

Nous avons donc là un double sens du mot yoga. D'abord nous trouvons la notion d'union qui peut sous-entendre l'union du corps avec le mental, du mental avec l'âme et pour finir union avec le divin, union de l'être individuel (jivatman) au principe suprême (paramatman) selon Yajnavalkya.

⁵

« Le yoga-sutra de Patanjali » traduction de Michel Angot – Ed. Les belles Lettres – Coll Indika – 2012 – page 62

Ensuite, un deuxième sens : mettre sous le joug, c'est-à-dire discipliner, dompter les sens, les fluctuations du mental, le psychisme humain par l'étude du fonctionnement du mental et de l'intellect afin d'acquérir la concentration puis le discernement nécessaire à la compréhension de notre véritable nature

David Gordon White, dans son livre « Sinister Yogis »⁶, insiste particulièrement sur ce deuxième sens du mot yoga, qui, pour lui, est le sens premier de ce mot, en rappelant que, dans les temps védiques, il désignait notamment le guerrier qui, en mourant, montait vers le disque solaire, percer ce disque étant une prérogative essentielle du yogi.

Pour lui, le mot Yoga, au sens premier des Veda, ne trouve pas de meilleure traduction qu'avec le mot français « attelage », qui désigne à la fois :

- l'équipement : chariot, harnais et rênes,
- et l'ensemble de l'équipage : le cocher et les chevaux.

Tara Michael remarque d'ailleurs que l'étymologie du mot yoga, yug, mettre sous le joug, qui suggère que le yoga consiste à ajuster, maintenir ensemble au prix d'un effort, est très bien illustrée par l'action d'atteler des chevaux à une voiture⁷.

On retrouve là le symbolisme ancien du char notamment cité dans la Katha Upanisad où le maître du char est le jivatman, le corps est le char proprement dit, le cocher (ou conducteur) est la buddhi (intellect), les rênes sont le manas (mental), les facultés des sens (indriya) sont les chevaux et les voies vers lesquelles se dirigent les chevaux sont les objets des sens.

Le principe est posé que si les différents éléments ne sont pas « ajustés » (yukta), l'homme n'a aucun contrôle sur ses sens, vit dans l'ignorance et ne peut donc atteindre la libération.

On retrouve ce thème dans la Bhagavad Gita (II.67) :

« Quand le mental s'élançe à la poursuite des objets des sens, il entraîne avec lui la discrimination, comme le vent emporte un navire sur les eaux ».

« Le yoga détruit tout chagrin en celui chez qui sommeil et veille, nourriture, jeu, déploiement d'effort dans les oeuvres, tout est yukta » (BG-VI.17).

La maîtrise de l'ensemble de ces éléments permet donc d'être unifié pour atteindre le but suprême.

Dans le Rig Veda, on attelle le sacrifice pour le mettre en branle, le sacrificiant étant attelé (yukta) au sacrifice en tant que maître de « l'attelage » qui le conduira vers une vie glorieuse au-delà du disque solaire.

David Gordon White⁸ signale d'ailleurs que le mot yogayukta se retrouve assez fréquemment dans le Mahabharata lors de récits où des guerriers mourants se préparent à leur dernier voyage. Ces guerriers mourants ont donc préparé leur « attelage » pour monter jusqu'au plan suprême, au royaume des immortels.

A travers les techniques du yoga, le rituel, en quelque sorte, été intériorisé.

⁶ « Sinister yogis » - David Gordon White – The University of Chicago press - 2009

⁷ « Hatha-Yoga-Pradipika » - Traduction Tara Michael – Fayard – 1974 – p.32 et 33.

⁸ « Sinister yogis » - David Gordon White – The University of Chicago press – 2009

La conception du mot yoga en tant que Union s'est plus largement développée ultérieurement, à la période où la doctrine du yoga s'associe à celle du Samkhya, puis à l'époque de la Bhagavad Gita avec le développement de la bhakti où l'action du yogi vise à l'union avec Dieu.

Michel Angot confirme que l'association du mot yoga avec la racine YUJ signifiant « unir » est plus tardive et vaut donc pour les formes plus tardives du yoga, notamment médiévales.

Il précise qu'à l'origine, le mot yoga ne dérive pas de la racine YUJ signifiant « unir », mais de la racine YUJ signifiant « mettre/être au repos » et que Vyasa en fournit la référence grammaticale dans son commentaire⁹.

Cette notion de « mettre/être au repos » n'est pas sans rappeler la définition du yoga par Patanjali : « *Le yoga est l'arrêt de l'activité automatique (des fluctuations) du mental* » (YS I-2)¹⁰

Tara Mickaël précise encore : « *Le yoga vise non seulement à la suspension de toutes les idéations, mais aussi à l'abolition de tous les états de conscience conditionnés. C'est seulement lorsque la restriction (nirodha) est totale, que l'agent de la vision, le Témoin (Drsht) cesse de s'identifier aux processus mentaux, d'être conditionné par le flux de la vie psychophysique, et qu'il est établi dans sa propre nature, qui est la Conscience absolue et inconditionnée* »¹¹.

Ces différentes traductions du mot yoga ne sont pas forcément contradictoires et font apparaître clairement plusieurs aspects complémentaires :

- le sens de « mettre sous le joug/attelage » qui, on l'a vu, sous entend aussi le fait d'être prêt pour le voyage final, marque un trajet ascensionnel, une percée, et implique donc une démarche pro-active,
- le sens d'« union », qui implique quant à lui de se mettre en état de recevoir la grâce divine représente donc une démarche plus « passive »,
- le but étant un état d'être « au repos », kaivalya.

Ce qui est, en quelque sorte, résumé par Patanjali :

« *Abhyasa vairagyabhyam tan nirodhah* »

« *L'arrêt des pensées automatiques s'obtient par une pratique intense dans un esprit de lâcher-prise* » (YS I-12)¹².

Abhyasa, la pratique intense, supposant effort et maîtrise, correspond parfaitement à l'image de l'attelage discipliné et contrôlé. Vairagya, le lâcher prise, suppose une attitude de confiance, d'acceptation, de don de soi, de détachement qui va favoriser l'union avec le divin.

Atteler, mettre sous le joug présuppose un effort, une autodiscipline alors que l'union nécessite de se détacher du monde, d'opérer une rupture des liens mondains et l'abandon du monde profane.

⁹ « Le yoga-sutra de Patanjali » traduction de Michel Angot – Ed. Les belles Lettres – Coll Indika – 2012 – pages 86/87

¹⁰ « Yoga-sutras de Patanjali » traduits et commentés par Françoise Mazet – Ed .Albin Michel – Coll. Spiritualités vivantes – 1991 – p.20

¹¹ « Yoga » - Tara Michael – Ed. Points Sagesses – p.73

¹² « Yoga-sutras de Patanjali » traduits et commentés par Françoise Mazet – Ed .Albin Michel – Coll. Spiritualités vivantes – 1991 – p.28

Yoga signifierait donc à la fois le but (union et mise au repos) et la méthode (mettre sous le joug, discipline).

Ainsi, le terme yoga pouvant signifier à la fois le but et la méthode, le yogi, adepte du yoga, peut être à la fois celui qui a abouti et celui qui est s'est engagé sur la voie du yoga.

A noter que, du fait même de sa signification : « lier », « union », le terme yoga est souvent très largement employé dans la littérature spirituelle indienne et son sens devient plus vaste. Yoga et ascèse pure sont souvent confondus.

Ainsi Yati (ascète) et yogi définissent souvent tout être qui concentre son esprit, engagé dans une expérience mystique.

L'ascèse du yogi va donc consister en un travail de retrait des sens et de retour vers son centre en vue de la libération.

Comme le Samkhya décrit le monde du plus subtil (Purusa) au plus grossier, le yogi va opérer le chemin inverse du plus grossier (corps, organes des sens, etc...) vers le plus subtil (l'Un).

Dans le Yoga-Sutra (YS II-29 et suivants), le cheminement du yogin se fait en huit étapes ou membres du yoga (anga), qui sont les suivantes :

- Cinq yamas (renoncements, « comportements réfrénés »)
 - ahimsâ (non violence)
 - satya (vérité)
 - asteya (ne pas voler, ne pas s'approprier)
 - brahmachârya (continence, chasteté du corps et du mental, pureté du coeur)
 - aparigraha (esprit de pauvreté, absence de sens de la possession)
- Cinq niyamas (« vertus »)
 - Saucha (propreté, pureté)
 - santosa (sérénité, contentement)
 - tapas (ardeur)
 - svâdhyâya (connaissance, étude de soi et de la tradition)
 - îshvara-pranidhâna (abandon au seigneur, abandon à la transcendance)
- Asana (postures)
- Pranayama (contrôle du souffle, respiration consciente)
- Pratyahara (intérieurisation, retrait des sens)
- Dharana (concentration, attention focalisée, recueillement)
- Dhyana (méditation)
- Samadhi (enstase, contemplation, union avec le divin).

BKS Iyengar décrit ces huit étapes du yoga de la manière suivante : « *Le sadhaka développe la stabilité émotionnelle par la pratique de yama et niyama. Grâce à asana il garde son corps, la demeure de son âme, en bonne santé. Par le pranayama, il empêche la dispersion de l'énergie en contrôlant ses flux pour le distribuer de manière juste dans son corps et son esprit. Pratyahara lui permet de développer sa volonté, le détachement des organes des sens et la clarté des pensées. C'est le début de la culture du cerveau. Lorsque les affaires du monde lui sont devenues indifférentes, il est prêt à commencer la quête intérieure, enrichissant son esprit par dharana. Dhyana et samadhi mènent la conscience vers la quête la plus intérieure, vers l'âme elle-même.* »¹³

¹³

« Yoga Dipika – Lumière sur le yoga » - BKS Iyengar – Buchet Chastel – 1978

La Goraksa Salaka, quant à elle, énonce (verset 7) : « l'asana, la maîtrise du prana, le pratyahara, la dharana, le dhyana et le samadhi, voici ce qu'on appelle les 6 degrés du yoga »¹⁴.

Dans le hatha-yoga, les techniques sont classées en 6 anga, les 8 de Patanjali moins yama et niyama qui sont considérés comme des préalables. La Gheranda Samhita en retient 7 (asana, pranayama, dhyana, samadhi et ajoute les mudra et techniques de nettoyage).

Mais dans tous les cas, Samadhi est l'étape finale, ultime, selon toutes les classifications¹⁵.

Mircea Eliade définit les premières étapes yogiques comme effort vers la cosmisation de l'homme, cette cosmisation étant une sorte de phase intermédiaire ; le but ultime du yogi étant de se retirer vers son propre centre, d'être inconditionné¹⁶.

Qu'en est-il du yoga à l'époque de de la Kathasaritsagara et de la Simhasana Dvatrimsika ?

La prédominance de Siva, notamment dans la KS, confirme que Somadeva a été influencé par le sivaïsme introduit au Cachemire par Vasugupta 250 ans environ avant l'époque à laquelle vit Somadeva. Un siècle avant Somadeva, le sivaïsme s'est développé et répandu sous l'influence de Bhaskara et est devenu populaire avec Abhinavagupta et ses disciples Ksemaraja et Yogaraja¹⁷.

Le sivaïsme, très présent donc dans les contes, a entretenu des rapports étroits avec certaines formes de yoga¹⁸. Sivaïsme et tantrisme sont également liés.

Pour André Padoux, le hatha-yoga est inséparable du tantrisme et on trouve du yoga dans presque tous les textes tantriques¹⁹.

L'apparition du hatha-yoga coïncide donc avec l'essor du tantrisme en Inde.

Le hatha-yoga a émergé vers le 9ème siècle. Il a diffusé des techniques permettant au yogin d'atteindre la perfection et de se forger un corps parfait, inaccessible aux maladies et aux limitations physiques du commun des mortels²⁰. Au moyen-âge, les conceptions du yoga tantrique étaient présentes dans toute l'Inde, véhiculées par des oeuvres littéraires mais aussi par des yogin itinérants²¹.

Et le hatha-yoga de la Hatha-yoga-pradipika a été ensuite la forme de yoga la plus diffusée en Inde²².

¹⁴ « La Centurie de Goraksa » traduction et notes de Tara Michael – Ed. Almora – 2012 – page 32

¹⁵ « La Centurie de Goraksa » traduction et notes de Tara Michael – Ed. Almora – 2012 – pages 23 et 24

¹⁶ « Le yoga » - Mircea Eliade – Payothèque – 1972

¹⁷ « Faiths and beliefs in the Kathasaritsagara » de Nirmal Trikha – Ed. Eastern Book Linkers – Delhi – 1991 – p.12

¹⁸ « Le yoga-sutra de Patanjali » traduction de Michel Angot – Ed. Les belles Lettres – Coll Indika – 2012 – page 182

¹⁹ « Comprendre le tantrisme » de André Padoux – Ed. Albin Michel – Coll. Spiritualités vivantes – 2010 – page74.

²⁰ « La Centurie de Goraksa » traduction et notes de Tara Michael – Ed. Almora – 2012 – page 16

²¹ « Comprendre le tantrisme » de André Padoux – Ed. Albin Michel – Coll. Spiritualités vivantes – 2010 – page74

²² « Le yoga-sutra de Patanjali » traduction de Michel Angot – Ed. Les belles Lettres – Coll Indika – 2012 – page 95

Le yoga a donc évolué dans le temps. Michel Angot souligne que le Yoga-Sutra met l'accent sur le samadhi ainsi que sur abhyasa et vairagya, alors que le yoga ultérieur a mis l'accent sur les pratiques préparatoires à savoir yama, niyama, asana et pranayama ou sur les vibhuti, les pouvoirs²³. Le yoga tantrique se caractérise par la recherche de la perfection au niveau du corps et à travers le corps²⁴. Nous verrons que cet aspect est important pour mieux comprendre la vision du yogin véhiculée dans les contes.

Le travail comparatif sur personnages de yogi ou d'ascètes dans les contes avec ce qui est dit d'eux dans les textes traditionnels a été basé principalement sur les textes de yoga suivants :

– le Yoga-Sutra de Patanjali

Si la datation de ce texte est incertaine, il en général situé autour du 1er ou deuxième siècle de l'ère chrétienne²⁵. Texte bien antérieur à la Kathasaritsagara et à la Simhasana Dvatimsika, il est considéré comme le texte de référence du yoga et c'est en cela qu'il est intéressant dans cette étude puisqu'il décrit en quelque sorte un idéal du yogi et de sa pratique.

Il est composé de 196 sutra et organisé en quatre chapitres (Pada) : le Samadhi Pada sur l'enstase yogique, le Sadhana Pada sur la pratique qui mène à l'illumination, le Vibhuti Pada qui traite des pouvoirs et des trois dernières étapes du yoga, et le Kaivakya Pada traite du but ultime.

– La Bhagavad Gita

Issus du Mahabharata, le texte est composé de 700 vers, répartis en 18 chapitres et se situe au moment où va commencer la grande bataille entre les Kaurava et les Pandava et où Arjuna s'interroge sur la façon dont il doit agir. Krisna lui enseignera alors le yoga. C'est un texte religieux classique et très populaire.

Littéralement « Chant du seigneur », ce texte aborde le yoga dans un contexte clairement dévotionnel et peut ainsi apporter en ce sens un regard différent, notamment si l'on se réfère à l'importance de la relation avec Dieu ou les dieux dans les contes, au niveau de l'ascèse par exemple et à l'importance de la dévotion.

Par ailleurs, il redéfinit ce qu'il convient de considérer comme action et non-action.

– La Hatha Yoga Pradipika

Cet ouvrage date du 16ème siècle²⁶.

Littéralement « Petite lampe du hatha-yoga », ce texte est l'un des plus représentatifs du hatha-yoga. Il se présente comme le développement d'un enseignement plus ancien que l'on attribue à Goraksanatha, considéré comme l'un des fondateurs de la secte hindoue des Natha-yogin.

Ce texte de Svatmarana est un traité de yoga tantrique²⁷ et de ce point de vue apportera un éclairage intéressant pour cette étude, même s'il est postérieur aux recueils de contes cités plus haut.

²³ « Le yoga-sutra de Patanjali » traduction de Michel Angot – Ed. Les belles Lettres – Coll Indika – 2012 – page 94

²⁴ « La Centurie de Goraksa » traduction et notes de Tara Michael – Ed. Almora – 2012 – page 18

²⁵ « Le yoga-sutra de Patanjali » traduction de Michel Angot – Ed. Les belles Lettres – Coll Indika – 2012 – page 54

²⁶ « Le yoga-sutra de Patanjali » traduction de Michel Angot – Ed. Les belles Lettres – Coll Indika – 2012 – page 95

²⁷ « Comprendre le tantrisme » de André Padoux – Ed. Albin Michel – Coll. Spiritualités vivantes – 2010 – page 74

– Goraksa Sataka et Siddha-siddhanta-paddhati

Ces textes sont attribués à Goraksa qui « *a vécu très probablement entre le IX^{ème} et le XII^{ème} siècle* »²⁸, plus précisément, semble-t-il dans la première moitié du X^{ème} siècle²⁹. Ils sont donc contemporains des contes étudiés et, en cela, pourront être d'un apport non négligeable pour cette étude ; d'autant que la voie des Natha yogin, fondée par Goraksa, a été très fameuse après le XII^{ème} siècle et s'est répandu d'abord dans l'Inde du Nord puis sur l'ensemble du continent indien.

Tara Micheal dit d'ailleurs que « *Les légendes sur les pouvoirs suprahumains des adeptes Nathâ ont frappé l'imagination populaire et abondent à la source des littératures indo-aryennes* »³⁰.

²⁸ « Le yoga, immortalité et liberté » de Mircea Eliade – Ed. Payot - 1954 – p.300

²⁹ « La Centurie de Goraksa » traduction et notes de Tara Michael – Ed. Almora – 2012 – page 8

³⁰ « La Centurie de Goraksa » traduction et notes de Tara Michael – Ed. Almora – 2012 – page 8

2 - Les représentations de yogin dans la littérature narrative et dans les textes traditionnels de yoga

2.1- Siva, le Yogi divin

Nous l'avons vu précédemment, Siva est à l'origine de la Brhatkatha, il prend donc une place importante dans la Kathasaritsagara, d'abord dans les invocations en préambule de chaque livre mais aussi en intervenant régulièrement dans les histoires.

C'est incontestablement le dieu le plus important de l'oeuvre et il réunit à lui-seul la trinité hindoue, étant : « capable de créer, conserver et anéantir le monde » (KS – Livre VII – 2ème flot – p.365). Somadeva lui attribue même la création de l'univers (KS- livre I - 1er flot – p.8).

Dans la Kathasaritsagara, il porte aussi notamment les noms de Hara, Mahesvara, Pasupati, Bhairava et Mahakala (forme terrible pour ces deux derniers).

L'un des aspects de Siva est le Mahayogin « le grand yogi » ou Yogesvara « le maître des yogi ». Sous cet aspect, Siva est représenté comme un dieu ascète pratiquant des austérités puissantes et vigoureuses sur les sommets de l'Himalaya, le corps recouvert de cendres, ceint de crânes, assis en méditation sur une peau de tigre ou d'antilope.

Dans la Kathasaritsagara, où cet aspect de Siva est particulièrement mis en exergue, il est décrit régulièrement sous sa forme d'ascète et revêt les attributs communs des ascètes : il est « paré de cendres » (KS Livre XII – 16ème flot -p.941) et « la blancheur cendrée de son corps, le diadème en forme de lune, la natte rousse, et le trident à la main lui donnent de l'éclat » (KS – Livre IV – 3ème flot – p. 199).

Il est « le dieu au chignon » (KS – Livre XVIII – 1er flot – p. 1259), « le dieu qui porte la lune en diadème » (KS – Livre V – 1er flot – p. 205).

Siva est aussi le destructeur du monde, ses colères sont fameuses. Il est identifié à la mort et au temps. Sous sa forme Bhairava, « celui qui épouvante », il est « exterminateur d'hommes, mangeur de chair, hantant les cimetières et les lieux de crémation où il conduit les esprits, les morts errants, les vampires et boit avec eux dans des crânes humains »³¹.

Il est le dieu suprême des sectes sivaïtes : Mahadeva, le grand Dieu, Mahesvara, le grand maître.

Les textes de yoga contemporains de la Kathasaritsagara lui font aussi la part belle. Le Siddha-siddhanta-paddhati de Goraksa (V-44) dit que : « ... tout hormis de lui n'est qu'ignorance tandis que Siva est connaissance absolue »³² et que « Siva a dit à l'origine que, de toutes les sciences traditionnelles, le yoga est le plus certain moyen préventif de la perte » (V-22)³³.

³¹ « L'Inde classique – Manuel des études indiennes » par L. Renou et J.Filliozat – tome 1 – Ed.Jean Maisonneuve – 1985 – p.513

³² « La Centurie de Goraksa » traduction et notes de Tara Michael – Ed. Almora – 2012 – page 120

³³ « La Centurie de Goraksa » traduction et notes de Tara Michael – Ed. Almora – 2012 – page 117

Il est « le principe suprême dont on a la réalisation immédiate sous le nom de Siva ou de Rudra » (VI-24), « ...le Suprême, qui resplendit par sa propre lumière...cela est Siva, cela est en réalité le suprême Siva. C'est lui, véritablement, qui doit être approché au moyen du yoga » (VI-26 et 27)³⁴.

Il est donc clairement identifié comme le yogin idéal, je dirais même « idéal », le modèle à atteindre pour les apprentis yogin, la voie yogique étant le chemin privilégié pour aller vers lui.

Dans les contes, Siva préside notamment au destin de Naravahanadatta et de Vikramaditya et annonce de leurs naissances.

Il intervient souvent pour rassurer : il apparaît auprès de la reine Vasavadatta, enceinte et inquiète au sujet de l'enfant qu'elle porte, lui parle avec compassion et la rassure sur le devenir de l'enfant qu'elle porte (KS – Livre IV – 3ème flot – p.199).

Ailleurs, la voix de Mahesvara (Siva) s'élève dans les cieux pour répondre aux interrogations du roi et de son ministre sur une alliance entre Naravahanadatta et Maganamancuka et il les rassure sur l'origine de Maganamancuka en les informant qu'il a lui-même donné la forme de Maganamancuka à Rati, l'épouse du Dieu Amour car il était satisfait de l'ascèse accomplie par celle-ci (KS – Livre VI – 8ème flot – p.349).

Dans la Kathasaritsagara, Siva est également associé aux Vidyadhara, littéralement « porteurs de sciences », doués de pouvoirs magiques, sortes de génies qui séjournent entre le monde des hommes et celui des dieux. Comme lui, ils séjournent dans les montagnes.

Leurs pouvoirs leur permettent de se déplacer dans les airs, de descendre sur terre, de se métamorphoser de façon à n'être pas immédiatement identifiables.

Ils se mêlent volontiers des affaires des hommes, que ce soit de leurs amours ou de leurs batailles.

2.2- Aspects physiques et attributs des yogin et ascètes

Nous allons maintenant voir la manière dont sont représentés les yogin ou ascètes et quels sont les signes distinctifs qui permettent de les reconnaître dans les contes, tant au niveau de leurs aspects et/ou attributs que dans leur mode de vie.

L'un des passages de la Kathasaritsagara, permet d'avoir une description détaillée d'un yogin même si, en l'occurrence, il s'agit là d'un faux yogin. En effet, deux gredins ont décidé de dépouiller de ses biens le chapelain du roi. Pour arriver à leur fin, chacun va se déguiser et se faire passer pour un autre. L'un des deux gredins, nommé Siva, va se faire passer pour un ascète. Voici sa description :

« Quant à Siva, expert dans de nombreuses formes de magie, il était entré bien avant dans la ville, seul et parfaitement déguisé en ascète. Là, il s'installa sur la rive de la Sipra dans une hutte où il déposa, bien en évidence, de l'argile, de l'herbe darbha, un bol à aumônes et une peau d'antilope. L'après-midi, vêtu d'une peau d'antilope noire, il parcourait la ville en quête d'aumônes (...). Gardant le silence, muni de son bâton et de

³⁴

« La Centurie de Goraksa » traduction et notes de Tara Michael – Ed. Almora – 2012 – page 133

sa peau d'antilope, il acceptait l'aumône (...) il faisait longuement mine d'égrener son chapelet en murmurant des prières. »

(KS – Livre V – 1er flot – p. 210).

Le prince Mrgankadatta, quant à lui, désireux de se déguiser en ascète se fait apporter les attributs nécessaires : « *bâton de lit et crâne à aumône* » (KS – Livre XII – 3ème flot – p 802). Au cours de ses voyages, il croise, dans une forêt, un ascète « *couvert de cendres, revêtu d'une peau d'antilope et coiffé d'un chignon* » (KS – Livre XII – 3ème flot – p.805).

Il est dit de l'ascète Mahatapas qu' : « *il avait les cheveux tressés...Il était vêtu d'une peau d'antilope noire. Il avait dans sa main gauche un pot à eau et, dans la droite, un rosaire de graines aksa en guise de bracelet* » (KS – Livre XII – 34ème flot – p.1040).

Tel ascète est décrit comme « porteur de crânes » (KS – Livre X – 8ème flot – p.745), tel autre, ascète magicien dans un cimetière est dépeint de la façon suivante :

« *il avait le corps enduit de cendres, portait un cordon brahmanique fait de cheveux et le vêtement d'un défunt en guise de turban ; il était drapé dans un vêtement noir* »

(KS – Livre XII – 6ème flot – p.868).

Les yogin des contes sont également souvent bien identifiés en tant que des dévots de Siva et donc ont l'aspect de celui-ci :

« *Govindasvamin aperçut sur le chemin un ascète sivaïte adepte pasupata, les cheveux tressés, blanc de cendres, portant un bol à aumônes, pareil à Siva avec sa demi-lune* »

(KS – Livre V – 2ème flot – p. 223).

Les yogin des contes sont donc peu ou pas vêtus, le corps couvert de cendres. Ils ont en général les cheveux longs, nattés et souvent relevés en chignon. Ils ont peu de bien : un bol à aumônes qui est parfois un crâne, un rosaire, une peau d'antilope ou de daim. Certains portent des marques sectaires, sur le front par exemple. Ils sont souvent à la fois ascètes et magiciens.

Nombre d'entre eux ont d'ailleurs des similitudes évidentes avec Siva dans leur aspect physique : le corps couvert de cendres, les cheveux en chignon, assis sur une peau de bête.

Certaines descriptions font d'ailleurs clairement référence à des dévots de Siva comme les Pasupata, adeptes de Siva Pasupati, maître des créatures ou les Kapalika.

Siva, dans sa forme terrible, Bhairava, notamment vénérée par les Kapalika, porte en plus de nombreux symboles de mort (guirlande de crânes humains, etc...).

D'autres sortes d'ascètes sont évoquées dans les contes comme des moines ou même un pénitent (KS Livre VII – 5ème flot – p.399) mais sans plus de précision quant à leur allure.

Beaucoup de ces portraits de yogin pourraient encore convenir pour certains saddhus et renonçants que l'on peut encore rencontrer dans l'Inde moderne, notamment lors d'une khumbamela.

Mais cet aspect de l'ascète était déjà valable à l'époque védique. En effet, Mircea Eliade précise dans son ouvrage sur l'histoire des religions, que déjà un hymne du Rig Veda (X.136) parle d'un ascète (muni) *aux longs cheveux, vêtu « de crasse brune », « ceinturé de vent »(nu), et dans lequel « entrent les dieux »* et que tout un livre de l'Atharva Veda est consacré à un groupe de mystiques, précurseurs des yogis : les vratya. Ils pratiquent l'ascèse, connaissent la discipline des souffles et entrent en contact avec le macrocosme.

Le Vaikhanasasmartasutra présente également une longue liste d'ascètes et d'ermites dont certains se distinguent par leur chevelure, leur vêtement d'écorce d'arbre, d'autres nus, se nourrissant d'urine de vache, habitant les cimetières³⁵.

L'Aitareya Brahmana (VII-13) dit en parlant des ascètes et en voulant valoriser les brahmanes « *à quoi bon la crasse (cendres)? La peau d'antilope ? Les cheveux longs ? L'ardeur ascétique (tapas) ?* »³⁶.

Il est attesté que, parmi les ascètes sivaïtes, les dévots de Pasupata « maître des créatures » (Rudra ou Siva) vivaient hors du monde et se comportaient de façon totalement associée. Les lakulas, variante des pasupatas, étaient errants, avaient le corps nu frotté de la cendre des bûchers funéraires, portaient un bol à aumônes fait d'un crâne humain et d'un bâton. Ils étaient appelés aussi kapalika car ils avaient fait le vœu du crâne (kapalavrata)³⁷.

Les yogin et les ascètes sont souvent appelés kesin « chevelus ». C'est une manière de les reconnaître et plus généralement de reconnaître les hommes de grand savoir. C'est d'ailleurs aussi une épithète de Krisna dans la Bhagavad Gita. De tout temps et partout, les cheveux longs étaient le signe de puissance guerrière et spirituelle. « *Laisser pousser les cheveux ou au contraire les raser marque un écart qui peut être une marque de pratique spirituelle. Les « hirsutes » et les « tondu » constituent deux grandes catégories d'ascètes dans l'Inde ancienne et contemporaine* »³⁸.

Les yogin ou ascètes refusent tous les signes et contraintes sociales : ils ne se coupent pas les cheveux, voire les négligent, ne portent pas de vêtements tissés (refus du tissu social), sont assis sur une peau d'antilope, paraissent sales au regard des autres³⁹.

On retrouve des descriptions similaires dans les textes de yoga tantrique contemporains des contes. Le Siddha-siddhanta-paddhati de Goraksa (V-16) évoque également : « *les deux anneaux d'oreille... le chapelet... le bâton de pèlerin ...le bol à aumônes* » et « *le yogin dont le corps est décoré par les cendres sacrées* »⁴⁰ et on parle du bâton de l'ascète, du récipient d'eau des renonçants⁴¹.

Un peu plus loin (VI-41,45 et 46), le texte évoque « *de la cendre de bouse de vache sur le corps* », « *l'ascète « vêtu d'espace » (digambara) qui marche nu* », les « *kapalika renonçants porteurs de crâne* »⁴².

35 « Histoire des croyances et idées religieuses – tome 1 » Mircea Eliade – Bibliothèque historique Payot 1976 – p.249

36 « Le yoga-sutra de Patanjali » traduction de Michel Angot – Ed. Les belles Lettres – Coll Indika – 2012 – page 102

37 « Comprendre le tantrisme » de André Padoux – Ed. Albin Michel – Coll. Spiritualités vivantes – 2010 – pages 61/62

38 « Le yoga-sutra de Patanjali » traduction de Michel Angot – Ed. Les belles Lettres – Coll Indika – 2012 – pages 654/655

39 « Le yoga-sutra de Patanjali » traduction de Michel Angot – Ed. Les belles Lettres – Coll Indika – 2012 – page 102

40 « La Centurie de Goraksa » traduction et notes de Tara Michael – Ed. Almora – 2012 – pages 130/131

41 « La Centurie de Goraksa » traduction et notes de Tara Michael – Ed. Almora – 2012 – page 116

42 « La Centurie de Goraksa » traduction et notes de Tara Michael – Ed. Almora – 2012 – page 137

Ces textes de yoga tantrique expliquent toute la symbolique des attributs des yogin. « *On appelle ascète porteur d'un seul bâton (ekadandin) celui par qui a été cet esprit qui, bien qu'unique, prend toutes les formes diverses* »⁴³.

Le Siddha-siddhanta-paddhati (VI-39) parle de « *l'ascète porteur d'un seul bâton* » comme l'Esprit, cet Esprit qui bien qu'unique prend toutes sortes de formes⁴⁴ et ajoute : « *sa cendre sacrée, c'est la calcination des désirs, sa paire de boucles d'oreilles, c'est la satisfaction d'avoir atteint le but de son investigation, le lambeau d'étoffe qui lui sert de cache-sexe, c'est son esprit ferme et déterminé, la méditation du Soi comme l'espace infini, c'est son bol à aumônes* » (VI-99)⁴⁵.

Il évoque également les deux anneaux d'oreilles, symbole de l'épanouissement de la conscience et du chapelet pour murmurer les formules sacrées qui est l'apaisement complet de la soif des organes sensoriels. Le bâton de pèlerin représente le courage et la patience, le bol à aumônes l'espace suprême (VI-9/10)⁴⁶.

D'autres textes traditionnels du yoga, quant à eux, sont moins prolixes sur l'aspect physique et les attributs propres aux yogin. Il est évident que l'aspect extérieur n'était pas la préoccupation première de ces traités.

Le fait que l'ascète ne possède rien sinon bâton, rosaire et un bol à aumônes et le fait qu'il dépende des autres pour sa nourriture confirme son état de détachement des objets du monde. Les traités se préoccupent plus des moyens d'obtenir cet état de détachement que des signes extérieurs de celui-ci.

Rare convergence avec les contes, la Bhagavad Gita évoque la peau de daim (BG – VI.11) sur laquelle le yogi s'installe pour sa pratique⁴⁷.

Selon Tara Michael, le daim ou l'antilope représenterait la cible du dieu Siva sous sa forme de chasseur divin (Lubdhaka ou Mrgavyadha), créature-cible qui cherche en vain à échapper à la mort pourtant inéluctable, signifiant que tout ce qui a un commencement doit avoir une fin et mettant en exergue l'aspect « destructeur » de Siva. Néanmoins, cette destruction est « *un acte de clémence* » de la part de Siva qui « *met fin à une création vieillie et usée pour permettre une recréation fraîche et vierge* ». Il y a donc régénération⁴⁸.

Dans les contes, l'âge des yogin est indéterminé : soit il n'est pas évoqué du tout, soit il est fait référence à leur grand âge en insistant sur leur capacité à défier le temps et à vivre particulièrement longtemps.

43 « La Centurie de Goraksa » traduction et notes de Tara Michael – Ed. Almora – 2012 – page 135

44 « La Centurie de Goraksa » traduction et notes de Tara Michael – Ed. Almora – 2012 – page 135

45 « La Centurie de Goraksa » traduction et notes de Tara Michael – Ed. Almora – 2012 – page 147

46 « La Centurie de Goraksa » traduction et notes de Tara Michael – Ed. Almora – 2012 – page 131

47 « La Bhagavad Gita » traduction et notes de S. Radhakrisnan – Ed. Adyar – Paris – 2001 – p.295

48 « Hatha-Yoga-Pradipika » - Traduction Tara Michael – Fayard – 1974 – p.27

L'ascète qui enseigne le yoga au roi Vikramaditya, dans l'une des trente-deux histoires du trône ne dit-il pas :

« (...) *un maître de yoga peut s'affranchir du temps qui passe et vivre très longtemps* ». (SD – histoire du don du fruit magique – p.81).

Cette capacité à s'affranchir du temps qui passe, cette longue vie sous-entend de longues années de pratique. Ces longues années de pratiques et d'ascèses difficiles marquent leur corps.

Leur longue vie est quelquefois évoquée de façon poétique. Ainsi au sujet du vieux sage Suryatapas, il est dit :

« *un chapelet reposait sur l'extrémité de son oreille blanchie par la vieillesse et le nombre de noeuds de ce chapelet semblait correspondre aux centaines d'années qu'il avaient vécues* » (KS – Livre V -2ème flot – page 219).

Le grand âge peut les faire apparaître comme frêle et fragile. Ainsi est décrit l'ascète Vamasiva :

« *Son corps était si émacié par le poids excessif des ans et des mortifications que ses propres veines avaient l'air de le maintenir enserré par peur qu'il en rompît. Son nom était Vamasiva.* » (KS – Livre XII – Trentième flot – page 1025).

La maigreur est le lot de la plupart des ascètes rencontrés dans les histoires.

Une seule histoire évoque des ascètes « *bien gras* » car trop attachés aux saveurs de leur nourriture (KS Livre X – 6ème flot – p.723).

Mais cette fragilité suscitée par la maigreur n'est qu'apparente. En effet, la description de Vamasiva se poursuit ainsi:

« *Avec les poils blanchis de cendres qui couvraient son corps, avec les boucles tressés de ses cheveux rouges comme l'éclair, on eut dit un second Siva* » (KS – Livre XII – Trentième flot – page 1025)

Il est évident qu'un second Siva n'aura rien de fragile et pourra faire montre le moment venu de toute sa puissance. L'extrême vieillesse, impliquant de très longues années de pratique, semble d'ailleurs être synonyme de grande sagesse et de possession de multiples pouvoirs. D'ailleurs, Kasyapa dans son ermitage et comparé à « *un éclat splendide dans l'ermitage des dieux* » (KS – Livre VIII – 2ème flot – page 487).

L'ascèse n'est pas l'apanage des hommes et les contes sont riches de femmes ascètes.

Même si elles sont souvent le moteur de l'action ou de l'aventure par le désir qu'elles suscitent, les contes, d'une façon générale, ne font pas la part belle aux femmes, à l'exception de l'épouse vertueuse. Les personnages féminins font souvent montre d'une grande perversité, et ministres, amis et sages s'empressent de conseiller aux princes et aux rois de faire montre d'une certaine défiance vis à vis d'elles. Il est d'ailleurs dit : « *L'inconstance, l'absence de réflexion et la pratique de la magie et de la sorcellerie sont en général les trois défauts des femmes* » (KS – Livre VII – 3ème flot – p. 380).

Les yogini et les ascètes femmes n'échappent pas vraiment à la règle et leur engagement ascétique même peut être remis en cause :

« *C'est l'affaire des ascètes mendiantes auxquelles on peut déléguer ces entreprises frauduleuses... De quoi, en effet, ne sont pas capables ces prétendues ascètes, expertes en tromperie...!* »

(KS – Livre VI 6ème flot – p315).

Dans la Kathasaritsagara, notamment du fait de l'importance de la superstition, les yogini sont souvent assimilées à des sorcières. Le mot yogini est largement utilisé dans le sens de « sorcière » : Somada, Bandhamocanika et Sukhasaya (KS VII-3) sont appelées yogini et sont expertes dans les malédictions⁴⁹.

Bandhamocanika est également identifiée comme magicienne, Bhadrarapaka comme « *magicienne experte* ». Sukhasaya, magicienne également, qui peut transformer un être humain en singe grâce à une formule magique. Quant à Somada, elle est dit « *dotée d'une divine sagesse* » (KS – VII- 3ème flot – p.377 à 380). Elle pratique la magie en cachette et transforme son amant en taureau.

Dans un contexte clairement sivaïte, beaucoup d'ascètes femmes sont souvent associées à Siva ainsi que le dit la sorcière Sarabhanana :

« *J'étais partie avec d'autres sorcières voir mon maître Siva (. °)*»

(KS – Livre VIII – 6ème flot – page 518).

Certaines adoptent dans ce cas les mêmes attributs que leurs homologues masculins : « *rosaire, peau d'antilope et chignon* » (KS – Livre XII – 4ème flot- p.817).

D'autres, ayant fait voeu de chasteté, portent « *un vêtement blanc éclatant* » tout en arborant « *une tresse roulée en chignon, avec un long rosaire* » (KS – Livre VI – 3ème flot – p283).

Certaines histoires font référence à des rites auxquels participent des femmes et qui paraissent relever du tantrisme.

Par exemple, le rituel auquel s'adonne la reine Kuvalayavati dans le livre III où elle adore Ganesa, fils de Siva :

« *... il vit la reine Kuvalayavali en train de rendre hommage aux dieux : entièrement nue, le cheveux ramenés en chignon au-dessus de la tête, le yeux clos, une large marque rouge sur le front, la lèvre inférieure tremblant des formules murmurées, au milieu d'un grand cercle, où l'on avait répandu diverses couleurs, elle avait accompli un horrible sacrifice de sang, d'alcool et de chair humaine* »

(KS – Livre III – 6ème flot – page 163).

Elle explique au roi étonné et terrifié par la scène comment elle est « *entrée en possession de cette tradition magique* ». Elle a reçu ces enseignements de Kalaratri, particulièrement laide, et a dû adorer Siva le terrifiant, nue au milieu d'un cercle. Après cette initiation, Kalaratri lui transmits toutes les formules magiques qu'elle connaissait et lui fit manger de la chair humaine sous formes d'offrandes aux dieux.

On retrouve là un élément important du tantrisme : l'initiation par une femme.

Comme leurs homologues masculins également, et peut-être plus qu'eux dans certains cas, elles ont souvent de très grands pouvoirs, sont expérimentées en magie et à ce titre suscitent la crainte. Sorcières, démons ou magiciennes, elles semblent d'ailleurs souvent encore plus effrayantes qu'eux.

⁴⁹

« Faiths and beliefs in the Kathasaritsagara » de Nirmal Trikha – Ed. Eastern book linkers – Delhi – 1991 – page 234 et 245

Et elles ont en effet de quoi effrayer, la beauté n'étant pas toujours la première de leur qualité. La description de Kalaratri, qui initie la reine Kuvalayavali a des pratiques magiques en est une preuve :

« (...) *Kalaratri à l'aspect terrifiant : sourcils joints yeux divergents, nez épaté et pendant, joues épaisses, lèvres béantes, dents en forme de chicots, mamelles pendantes, ventre ballonné, pieds gonglés et écartés – exemple visible, semblait-il, de la capacité du créateur à produire de la laideur* »

(KS – Livre III – 6ème flot – page 167).

Malgré leur apparence effrayante, elles ne sont pas toujours méchantes, comme nous le verrons plus loin, et elles peuvent porter assistance aux héros (ou héroïne) ou intercéder en leur faveur.

Si nombre d'ascètes femmes sont clairement associées au sivaïsme, certaines histoires mettent en scène des nonnes, dont quelques-unes sont identifiées comme bouddhistes. Pour d'autres, l'appartenance religieuse est moins évidente.

Quelques-unes, rares, sont très belles. Dans ce cas, ce sont souvent des princesses qui se sont retirées de la vie mondaine pour pratiquer l'ascèse. La beauté est alors synonyme de leur noble appartenance.

Il faut rappeler que le yogin s'inscrit clairement en marge de la société et quelquefois dans la transgression. Il en est de même pour la yogini mais, en tant que femme, le regard porté sur elle est certainement plus dur et plus critique : dans cette société, la femme est fortement incitée à n'occuper que la place qui lui est réservée, l'épouse vertueuse étant souvent le seul modèle proposé. La transgression des yogini est donc double : transgression par rapport au rôle généralement assigné à son sexe et transgression par rapport au modèle brahmanique.

Nous trouvons peu de référence sur les yogini dans les textes de yoga. Le Yoga-sutra n'en parle pas, nous pourrions donc en déduire qu'il ne les exclut pas .

Les textes tantriques abordent le sujet des yogini mais ils font généralement allusion à des divinités féminines adorées dans les cultes tantriques, formes de la Déesse ou de Siva. A. Padoux souligne d'ailleurs que les yogini portent ce nom car elles sont en éternelle union (yoga) avec Siva⁵⁰. Le yogin, possédé par ces divinités, « avec lesquelles il s'unissait par le culte et le yoga, acquérait tous les pouvoirs et la plus haute gnose »⁵¹.

Les Kapalika, dans leurs rites, faisaient une place essentielle à la possession par des déités féminines. Ces yogini, hantant souvent les champs crématoires, sont redoutables et dangereuses⁵².

L'aspect redoutable de ces divinités a pu influencer les portraits de yogini que l'on trouve dans les contes.

Apparemment plus solitaires, les femmes ascètes sont beaucoup moins souvent organisées en ermitage que leurs homologues masculins : en ascètes errantes, elles

⁵⁰ « Le coeur de la yogini - Yoginihrdaya » traduit et annoté par André Padoux – Publications de l'institut de civilisation indienne – fasc.63 – Ed. Diffusion de Boccard – 1994 p. 55

⁵¹ « Le coeur de la yogini - Yoginihrdaya » traduit et annoté par André Padoux – Publications de l'institut de civilisation indienne – fasc.63 – Ed. Diffusion de Boccard – 1994 – p.35

⁵² « Le coeur de la yogini - Yoginihrdaya » traduit et annoté par André Padoux – Publications de l'institut de civilisation indienne – fasc.63 – Ed. Diffusion de Boccard – 1994 – p. 55

élisent domicile dans les temples ou au sein de la forêt, dans les cimetières ou apparaissent d'on ne sait où et disparaissent comme elles sont venues.

Contrairement aux femmes solitaires, les hommes ascètes qui vivent plus souvent en ermitage ont aussi parfois des enfants, voire des épouses.

Nombre d'ascètes ou de yogin ont des filles qui adoptent la plupart du temps le mode de vie de leur père. Elles sont en général d'une très grande beauté et vont d'ailleurs souvent susciter la convoitise des princes et autres personnages masculins, entraînant du même coup bien souvent la colère de leur yogin de père.

Moins fréquemment, il arrive que les ascètes aient des fils, eux aussi, en général d'une très grande beauté.

Nous verrons plus loin que ces enfants sont rarement conçus de la manière habituelle.

La majorité des ascètes, hommes ou femmes se nourrissent grâce à l'aumône : que ce soit l'aumône reçue de la population dans leur bol ou l'aumône, si je puis dire, reçue de la nature sous forme de fruits et racines. Il est bien entendu qu'ils se nourrissent et boivent « *avec sobriété* » (KS – Livre VII – 1er flot – p.354).

D'autres ont néanmoins des façons de se nourrir plus surprenantes : certains ne mangent que la nuit (KS – Livre XII – 2ème flot – p.794), d'autres mangent de la viande, voire pire, de la chair humaine, y compris, comble de l'horreur, des embryons humains.

Ces manières de se nourrir particulières sont plus souvent le fait d'ascètes sivaïtes vivant dans des cimetières, peut-être même en lien avec des pratiques tantriques ou l'on s'affranchit des interdits.

Dans le Siddha-siddhanta-paddhati (6ème enseignement, verset 51), sont évoqués: le vin, le poisson et la viande⁵³.

2.3 – Les lieux de vie des yogin

Le yogin, en marge de la vie sociale, va aussi souvent vivre dans des lieux en marge.

La forêt

La forêt très souvent évoquée dans les textes indiens, notamment à l'époque védique, tient également une place particulière dans les contes. La chasse, les conquêtes, les voyages impliquent souvent la traversée de vastes forêts inextricables, peuplées de bêtes sauvages et repaires de brigands. Elles sont la plupart du temps hostiles pour l'homme et source de tous les dangers.

Dans le livre V, il est dit que :

« *Le cri des gazelles égorgées par les lions terribles et autres bêtes féroces résonnait nuit et jour, comme si la forêt criait de douleur d'être réduite à merci par de nombreux brigands* »

(KS – Livre V -2ème flot – p. 219).

Même en plein jour, il est extrêmement aventureux d'y pénétrer. Ainsi, lorsque le roi Dharma, détrôné, s'enfuit avec sa femme et sa fille, il est dit :

« *La nuit, qui lui avait fait escorte, demeura en arrière quand le roi pénétra dans la forêt. On eût dit qu'elle pleurait avec les gouttes de rosée qui tombaient. Le soleil avait gravi*

⁵³

la montagne de l'Orient et projetait ses rayons, tels des doigts, comme pour dissuader le prince d'entrer dans cette forêt de brigands. Pourtant le roi poursuivait à pied, avec sa femme et sa fille, les pieds meurtris par les épines d'herbe kusa »
(KS – Livre XII – 31ème flot – p. 1027).

L'entrée dans la forêt est donc pour le héros une entrée dans l'inconnu. Il sait qu'il devra affronter de nombreux obstacles et faire preuve d'un grand courage.

Et pourtant, Les forêts sont des lieux où les yogin et les ascètes choisissent de s'établir, seul ou à plusieurs au sein d'un ermitage. Ce sont pour eux des lieux où ils pourront trouver la paix. Une histoire parle d'un homme, réincarnation d'un bodhisattva qui quitte sa famille pour vivre dans la forêt. Son frère cadet qui l'accompagnait prend une autre route car « *il n'était pas disposé à la sérénité* » (KS- Livre X – 9ème flot-p.750), ce qui démontre que la forêt est justement le lieu idéal pour le chercheur d'absolu.

Ces ermitages apparaissent d'ailleurs comme des havres de paix et de tranquillité à ceux qui ont traversé la forêt dans la frayeur en échappant, ou pas, à de nombreux dangers.

Le jeune brahmane Saktideva, en voyage à la recherche de la ville de Kanakapuri, découvre ainsi l'ermitage du sage Suryatapas dans une clairière :

« ... il aperçut, en un lieu solitaire, un grand lac aux eaux fraîches et pures. Les lotus dressaient une ombrelle et les cygnes l'éventaient, tels des panaches : il semblait ainsi régner sur l'ensemble des pièces d'eau. Saktideva ... aperçut alors au nord, sur la rive, un ermitage entouré d'arbres charmants couverts de fruits. Là, il vit assis au pied d'un arbre asvattha, entouré d'ascètes, un vieux sage nommé Suryatapas »

(KS – Livre V -2ème flot – p. 219)

Un autre ermitage, près d'un temple de Candika « *semblait s'incliner en hôte devant lui avec ses arbres qui ployaient sous le poids de leurs fruits. Il paraissait aussi lui souhaiter la bienvenue avec les gazouillis des oiseaux.* » (KS-Livre XII-2ème flot-p.798).

L'hospitalité offerte par les ascètes est réconfortante et permet de reprendre des forces grâce à la nourriture offerte et au repos afin de poursuivre le voyage ou de retrouver les siens. Dans ce havre de paix, les arbres ne sont plus effrayants mais sont au contraire des arbres fruitiers donc source de vie, qui ne sont pas sans rappeler la demeure de Siva ou : « (...)ses arbres portent sans cesse fleurs et fruits » (KS – Livre VIII – 7ème flot – p. 543).

Les yogin semblent ainsi avoir apprivoisé, maîtrisé l'aspect sauvage de la forêt. Tout à coup, il n'y a plus ni bêtes féroces, ni brigands et un sombre endroit a fait place à un lieu lumineux et paisible. Il est d'ailleurs intéressant de noter que lorsque le roi Dharma marche dans la forêt, les épines de l'herbe kusa lui blesse les pieds alors que cette même herbe kusa est régulièrement utilisée par le yogin qui s'en sert, entre autre, d'assise pour son ascèse et la méditation (BG-VI.11). Cela laisse à penser que, soit le yogin est allé au-delà de la douleur et il ne ressent plus les blessures des épines, soit il a atteint, par son ascèse, une telle harmonie avec la nature que celle-ci lui est soumise et se met en accord avec lui.

Le Yoga-sutra de Patanjali ne dit-il pas que :

« *Si quelqu'un est installé dans la non-violence, autour de lui, l'hostilité disparaît* »
YS-II-35⁵⁴.

Il est d'ailleurs possible de voir une analogie entre cette espace paisible de l'ermitage et le calme mental du yogin ou du sage. Par son ascèse, il a pu maîtriser ce qu'il avait de plus sauvage, de plus instinctif en lui (à l'image des bêtes féroces ou des brigands) pour aller vers la paix intérieure. La paix extérieure du lieu devient le reflet de cette paix intérieure du yogin et met en exergue l'harmonie existant entre lui et son environnement qui forme un tout.

Ainsi, lorsque le roi Buddhiprabha retrouve dans la forêt sa fille, retirée en ascète dans une hutte, et pleure de joie, « *même les animaux de la forêt éclatèrent en sanglots* » (KS-Livre X-10ème flot-p.774).

Les textes indiens anciens disent que les ermites créent autour de leurs ermitages une telle atmosphère de paix que les animaux sauvages sont apaisés et perdent toute agressivité, non seulement envers les ermites mais aussi entre eux. La nature devient pour eux abondante.

Ainsi Mahatapas, dans son ermitage, « *s'approcha de chacun des arbres de l'ermitage et leur demanda l'aumône. Un instant plus tard, son récipient était rempli de fruits qui étaient tombés d'eux-mêmes* » (KS-Livre XII-34ème flot-p.1041).

Ces fruits ont d'ailleurs une « *saveur divine* » et après les avoir mangé les hôtes de Mahatapas ont « *l'impression d'être rassasiés de nectar* » (KS-Livre XII-34ème flot-p.1041).

La nature pourvoit donc aux besoins des ascètes et l'on trouve, par exemple, dans un ermitage « *un élixir composé de l'eau d'une fontaine sans cesse alimentée, par trois sortes de fruits qui tombent des arbres poussant au bord de la rivière* » (KS-Livre XII-3ème flot-p.804).

D'ailleurs, quand l'ascète se détourne de la voie à suivre, il perd cette harmonie avec son environnement. Ainsi, « *racines et fruits de la forêt ne se présentèrent plus* » à un bodhisattava qui avait parlé à une femme légère (KS-Livre X-9ème flot-p.756).

L'abondance de fruits peut aussi représenter les fruits de l'ascèse.

Le yogin vit de ce qui lui est offert par la nature : vêtements d'écorce, eau de source, baies et racines. Contrairement aux autres hommes, peut-être guidés par l'avidité mais aussi par la peur et qui cultivent la terre, il ne cherche pas à domestiquer la nature et à soumettre son environnement à la volonté. Il se réjouit de vivre et méditer dans un lieu qui ferait peur à tout autre que lui. La forêt favorise la méditation et la nature peut être un support pour cette méditation. Ce lieu vide et non balisé devient donc une image de l'absolu.

La forêt est opposée à la ville ou au village, lieux d'activité humaine et donc sous l'emprise de tous les déterminismes sociaux. Bien sûr, l'ascète ou le yogin doit renoncer aux acquis et au confort de la civilisation mais la forêt, lieu vide de culture et vide de présence humaine, lui permet aussi de se soustraire à ces déterminismes sociaux.

D'ailleurs, les villes et villages sont souvent des lieux de corruption et de tentation et c'est le mauvais ascète qui va s'attarder dans les villages.

54

« Yoga-sutras de Patanjali » traduction et commentaires de Françoise Mazet – Ed. Albin Michel – Coll. Spiritualités vivantes – Paris- 1991 – p.102

Enfin, la forêt inextricable que l'on traverse en affrontant maintes difficultés et où l'on peut facilement se perdre peut être une métaphore de l'errance dans les transmigrations des existences. Alors, seuls les yogin et ascètes seraient sortis (ou capables de sortir) des transmigrations.

La traversée de la forêt, lieu de l'aventure par excellence, peut symboliser le parcours initiatique du héros n'hésitant pas à entreprendre cette traversée de l'inconnu qui va révéler sa véritable nature et sa valeur. Les ermitages accueillants sont alors autant de bornes ou d'étapes sur la voie lui permettant de valider le chemin parcouru ainsi que d'être guider pour la suite. D'ailleurs, Suryatapas indique à Saktideva le lieu d'un autre ermitage, celui de Dirghatapas sur la montagne Uttara.

La présence, dans l'ermitage de Suryatapas, d'un arbre ashvattha confirme la sagesse et la connaissance des yogin. L'arbre ashvattha, arbre inversé, déploie ses racines vers le ciel et sa ramure vers la terre. Il peut symboliser le changement de point de vue du sage sur le monde avec une vision qui prend racine dans les cieux. D'après la Chandogya Upanisad, les feuilles de l'arbre ashvattha sont les hymnes du Veda et il est dit que celui qui le connaît, celui-là connaît le Veda. La présence de cet arbre dans l'ermitage semble donc attester de la connaissance profonde des ascètes, en tout cas de Suryatapas qui est assis dessous.

Nous retrouvons là le symbolisme hindou de l'arbre renversé, auquel il est notamment fait référence dans la Bhagavad Gita (XV.1) : les racines représentent le principe de la manifestation et les branches la manifestation qui s'épanouit.

L'arbre, quel qu'il soit, symbolise le rapport entre ciel et terre et l'ascension vers le ciel. Il met en communication trois niveaux : le souterrain (racines qui fouillent les profondeurs), la surface de la terre (tronc), les hauteurs (branches).

Il est intéressant de relever des similitudes entre la symbolique de la montagne et celle de l'arbre : ces deux éléments relient la terre aux cieux et sont souvent utilisés pour représenter l'axe du monde.

Mais se retirer dans la forêt n'est pas suffisant en soi. En effet, le Siddha-siddhanta-paddhati dit que : « *celui qui est entré pour toujours dans la forêt de l'illumination du Soi, c'est celui qu'on doit reconnaître comme ermite (vana-prastha) et non celui qui va et vient dans la forêt comme un daim* »⁵⁵.

La montagne

A l'instar de la forêt, la montagne est un lieu d'isolement fréquenté par les chercheurs d'absolu.

Domicile des dieux et résidence de Siva, elle est bien sûr un lieu de séjour de prédilection pour les yogin. Le symbolisme cosmique de la montagne centrale : le Kailasa, résidence de Siva est connu. Dans les contes, elle est personnifiée comme une forme de Siva :

« (...)il (*Suryaprabha*) se rendit, seul, au Kailasa, le mont suprême pour inviter Siva et Parvati. Comme il gravissait ce mont, il vit qu'il avait l'éclat du blanc cendré,

55

« La Centurie de Goraksa » traduction et notes de Tara Michael – Ed. Almora – 2012 – page 135

tel un deuxième Siva, objet de l'adoration des dieux, des ascètes et des siddhas »
(KS – Livre VIII – 7ème flot – p. 542)

Bien sûr, les sommets du nord de l'Inde sont le plus souvent évoqués:

« Il existe une montagne nommée Himavant, connue des 3 mondes. Nombreux sont ses sommets. L'un de ses pics est la montagne de l'époux de Gauri. La clarté de joyaux brillants fait une guirlande à cette montagne; elle scintille de l'éclat des glaces; elle est incommensurable, telle la coupole du ciel. Ses pentes sont l'asile de pouvoirs surnaturels et de simples que la faveur de Siva permet d'obtenir. Ils délivrent de la vieillesse, de la mort et de la peur ».
(KS – Livre VII – 1er flot – p. 353).

Séjourner sur la montagne est une façon de se rapprocher de Siva et d'une façon générale des dieux. Haute, verticale, plus proche du ciel, elle symbolise la transcendance.

Quand Suryaprabha gravit le Kailasa (KS – Livre VIII), il franchit, au fur et à mesure de son ascension plusieurs portes de joyaux (la première est en corail) jusqu'à arriver à la porte suprême, la porte de cristal. Alors, il est enfin introduit dans la demeure de Siva. Les différentes étapes ainsi franchies symbolisent son évolution spirituelle.

Cette évolution spirituelle est néanmoins difficile car : *« même pour le soleil et la lune, le Meru est difficile à franchir »* (KS – Livre XV – 2ème flot – p. 1153).

La montagne est également propice à l'isolement et à la méditation. Sa rudesse prédispose le yogin au détachement.

Néanmoins, notamment chez les Vidyadhara, les montagnes peuvent abriter des villes d'or somptueuses où l'on trouve toutes sortes de joyaux. Sous son apparente rudesse et austérité, la montagne semble cacher des richesses. Plusieurs contes font référence également à des grottes au sein de la montagne abritant des joyaux mais il est très difficile d'y pénétrer.

Il est possible d'y voir la métaphore de l'aboutissement de la voie spirituelle, après une ascèse difficile. On ne peut s'empêcher de penser au Yoga-Sutra de Patanjali :

« Lorsque le désir de prendre disparaît, les joyaux apparaissent » (YS I-37)⁵⁶.

Mais ces joyaux bien cachés et qu'il faut mériter (l'ascension est difficile et périlleuse) évoquent également le secret des sciences magiques et de la connaissance ésotérique, secret et mystère qui entoure particulièrement les pratiques tantriques.

Les pentes de la montagne recèlent également de nombreuses plantes magiques aux pouvoirs de guérison pour ceux qui en connaissent l'usage.

Ces plantes ont quelquefois une apparence mystérieuse et brillent la nuit (KS – livre III – 5ème flot – p.152). Les plantes ont une importance particulière dans les rituels magiques et certaines, comme l'herbe kusa, sont associées aux yogin.

Les plus hautes montagnes sont également le « séjour des neiges » (Himalaya), neige dont la blancheur n'est pas sans évoquer la pureté mais aussi le renoncement.

Comme la forêt, la montagne permet d'échapper à l'agitation, à la promiscuité, à la sollicitation des villages.

⁵⁶ « Yoga-sutras de Patanjali » traduction et commentaires de Françoise Mazet – Ed. Albin Michel – Coll. Spiritualités vivantes – Paris- 1991 – p.103

L'étagement caractéristique des régions de montagne avec ses différents niveaux depuis les neiges éternelles jusqu'au fond des vallées peut refléter les niveaux d'élévation spirituelle, seuls les grands accomplis sont dignes d'atteindre les niveaux supérieurs du paysage et d'y vivre.

La vallée est le domaine des hommes et des villages, et la terre vue d'en haut apparaît comme un lieu d'aliénation, d'asservissement.

Il est d'ailleurs intéressant de noter la dimension horizontale de la vallée où vivent en grand nombre les hommes, esclaves du désir et de l'attachement en contraste avec la dimension verticale de la montagne qui permet à l'ascète de prendre une position dominante, de prendre de la distance et de saisir le caractère illusoire des perceptions qui font naître le désir.

Enfin, la montagne peut, bien sûr, symboliser l'immobilité, l'immutabilité, l'impermanence, thèmes au cœur des pratiques ascétiques.

Dans un contexte sivaïte, sa forme peut être associée au linga (Svayambhuvalinga de la tradition sivaïte, linga naturels, rochers plantés au sommet des montagnes).

Les abords des rivières

Comme c'est encore le cas aujourd'hui en Inde, les abords des rivières et notamment le Gange, fleuve sacré, sont lieu de séjour de prédilection pour les yogin et des ascètes :

« Il y a sur les rives du Gange une ville nommée Kusumapura. Là résidait Harasvamin, un ascète qui fréquentait les gués sacrés. Ce brahmane qui se nourrissait d'aumônes avait établi sa hutte à cet endroit sur la rive du Gange et il s'était attiré la considération des gens par l'excessive rigueur de son ascèse ».

(KS – Livre V – 1er flot – p. 216).

La rivière prend sa source au sommet des montagnes, près des cieux, descend donc en quelque sorte directement du ciel. Le Gange n'a-t-il pas été dompté par Siva, dans son chignon, afin qu'il irrigue la terre sans la détruire ?

La rivière, par ses eaux qui coulent sans cesse renouvelées, symbolise l'incessante métamorphose et l'impermanence de toutes choses. Elle est donc un objet intéressant de méditation pour le yogin. L'écoulement incessant des eaux représente le courant de la vie et de la mort. Le yogin, sur la rive, à la fois observe ce courant et en est extérieur comme dans sa pratique où il cherche à s'extraire du cycle des renaissances.

Par ailleurs, comme les rivières de contes vont alimenter la grande histoire, les rivières vont se jeter dans le grand Océan. Il en est de même pour l'ensemble des existences qui, leur cycle terminé, finissent dans le grand tout. C'est le retour vers l'indifférencié, la délivrance, objectif premier du yogin.

La rivière séparant deux rives rappelle que l'ascète ou le yogi a volontairement effectué une « traversée » vers un autre état, un autre monde : il a quitté le monde des sens et est allée vers le détachement.

Enfin, l'eau d'une façon générale est instrument de libération en tant qu'elle purifie tout.

Même en dehors de la tradition du yoga, Vaysyayana (Vème siècle), dans son commentaire du Nyaya-sutra précise : « *La pratique assidue du yoga est prescrite dans des lieux comme les forêts, les grottes, les rives des fleuves* »⁵⁷.

Les temples

On retrouve également nombre de yogin et d'ascètes errants qui trouvent refuge dans les temples comme c'est encore l'usage en Inde, notamment à la saison des pluies :

« *Tirant sa subsistance d'aumônes, entouré d'ermite, il habitait une cellule à l'intérieur d'un temple* »

(KS – Livre III – 1er flot – p. 106).

Si le temple sert d'abri, il permet la proximité directe du dieu, il est le reflet du monde divin. Il est l'habitation du dieu sur terre, en quelque sorte la voie par où l'homme peut s'élever à la divinité. Du fait de son caractère sacré, c'est un refuge inviolable.

La hutte

La plupart des yogin ne disposent pas de biens, si ce n'est bâton ou bol à aumônes, et nombreux sont errants. S'ils ne trouvent pas asile, dans les temples ou des grottes, ils vivent généralement dans des huttes.

Faite de branchage, la hutte peut paraître bien frêle. Elle symbolise en quelque sorte la précarité dans laquelle se trouve l'ascète mais aussi son détachement vis à vis des choses de ce monde. Ses besoins sont réduits au minimum, il ne construit pas « en dur » et reste donc en harmonie avec son environnement, sans laisser sa marque. Il sait qu'il n'est que de passage, dans tous les sens du terme.

La hutte, devant laquelle souvent le yogin ou l'ascète médite ou pratique, peut également représenter une sorte de parvis introduisant à un autre monde.

Quel que soit l'endroit choisi par le yogin pour vivre sa pratique et suivre sa voie, ce choix a néanmoins toute son importance.

Les textes traditionnels n'abordent pas de façon très précise cette question : forêt, montagne, temples ont de tous temps abrité des yogin et ascètes sans qu'il y ait utilité à rappeler dans les textes l'intérêt de ces lieux.

Néanmoins, ils mettent l'accent sur l'importance de s'éloigner du commerce des hommes et d'avoir une vie solitaire.

Ainsi la Bhagavad Gita précise « *que le yogin pratique continuellement l'union avec le moi, assis à part et seul...* » (BG-VI-10)⁵⁸.

La forêt, grotte ou le sommet d'une montagne sont donc bien les lieux les plus appropriés pour le yogin qui ne souhaite plus se projeter au dehors et aspire à une pratique solitaire ou silencieuse, éloigné du monde.

Il est spécifié plus loin que le yogi « *doit placer ferme son siège dans un lieu propre, ni trop haut, ni trop bas, couvert d'herbe sacrée (herbe kusa), d'une peau de daim et d'une étoffe superposées* » (BG – VI.11)⁵⁹.

⁵⁷ « Le yoga-sutra de Patanjali » traduction de Michel Angot – Ed. Les belles Lettres – Coll Indika – 2012 – page 24

⁵⁸ « La Bhagavad Gita » traduction et notes de S. Radhakrisnan – Ed. Adyar – Paris – 2001 – p.202

⁵⁹ « La Bhagavad Gita » par Sri Aurobindo – Ed. Albin Michel – Coll. Spiritualités vivantes – Paris – 1970 – p.132

Comme dans les contes, nous retrouvons bien là les attributs des yogis tout en accordant de l'importance à la fois à la pureté et à la simplicité du lieu. Rien ne doit encombrer la vie du yogin et à plus forte raison son esprit, d'où la simplicité encouragée.

La pureté recherchée dans la voie spirituelle doit aussi, voire peut-être d'abord, prendre place à l'extérieure.

La Hatha-yoga Pradipika apporte quelques informations supplémentaires dans le choix d'un lieu approprié :

« Le hatha-yogin doit s'établir dans un pays bien gouverné, où les lois du dharma sont appliquées, où les aumônes en nourriture abondent, en un lieu à l'abri de tout trouble, et pratique à l'intérieur d'une petite cellule de la dimension d'un arc, exempte de pierres, de feu et d'eau, et située dans un endroit solitaire » (HP-I-12)⁶⁰.

Le yogin doit donc choisir un endroit où la nourriture est abondante afin qu'il puisse facilement obtenir sa nourriture sous forme d'aumônes et que cela ne soit pas une préoccupation trop importante pour lui.

Il recherchera un endroit calme, à l'écart, propice à la méditation, en évitant la compagnie humaine, occasion de dissensions et de bavardage futiles et inutiles.

La Hatha-yoga Pradipika précise d'ailleurs que le yoga est interrompu par six obstacles (HP-I-15) et la fréquentation des gens est justement citée parmi ces obstacles. Au contraire, l'abandon des relations avec les gens est un des six facteurs de réussite en yoga (HP-I-16).

Le fait de « s'extraire » ainsi des relations avec le monde des hommes est le prélude au travail intérieur similaire, que devra entreprendre le yogi, de retrait des sens et d'union avec le divin.

Pour finir sur ce thème du lieu de vie adéquat à la pratique yogique, laissons la parole à l'ascète Harasvamin, établi sur les gués sacrés de la ville de Kusumapura qui après s'être attiré la considération de la population s'est vu accusé injustement d'enlever et dévorer les enfants :

« Quel bonheur pourrait en effet trouver un homme de caractère dans une mauvaise contrée dépourvue de discrimination » (KS – Livre V – 1er flot – page 216).

Il s'empressera de quitter cette région.

Les lieux de crémation et cimetières

Les yogin séjournent également dans des lieux plus incongrus et surprenants (au premier abord).

En effet, les contes font également largement référence à des yogin ou ascètes ayant élu domicile dans des cimetières ou près des lieux de crémation :

« (...) dans ce même cimetière, vivait un ascète âgé, un yogi de la secte des pasupata, qui s'était établi dans une petite hutte ».

(KS – Livre XII – Trentième flot – page 1025).

Les pasupatas sont des ascètes adeptes de Siva Pasupati, maître des créatures, et constituent un courant sectaire du sivaïsme.

⁶⁰ « Hatha-yoga-pradipika / traité de hatha-yoga » traduction et commentaires de Tara Michael – Ed. Fayard – Coll. L'espace intérieur – 1974 – p.88

Les yogin fréquentant les cimetières sont très clairement associés à Siva (plutôt sous sa forme terrible : Bhairava), qui d'ailleurs a également une prédilection pour ces lieux. Au début de la Kathasaritsagara, Parvati demande à Siva : « *Pourquoi Maître, te complaire dans crânes et cimetières ?* » et Siva lui répond que (lors de la création de l'univers) c'est depuis qu'il a coupé la tête de l'Homme qui avait eu un mouvement d'orgueil. Saisi de remords, Siva fit un grand voeu et pris « *l'habitude de tenir en main des crânes* » d'où son « *goût pour les cimetières !* »

Il ajoute : « *De plus reine, le monde, qui repose dans ma main, ressemble à un crâne : les deux coquilles de l'oeuf, dont j'ai parlé auparavant (l'oeuf fendu dont sortit l'Homme), sont appelées ciel et terre* » (KS – Livre I-2ème Flot – p.8).

Lieux de crémation et cimetières, avec leur cohorte de démons, pisaca, et vetala (vampires) qui hantent les cadavres, évoquent la magie noire et l'alchimie liée au sivaïsme et au tantrisme et sont des lieux effrayants :

« *La masse effrayante des ténèbres épaisses y ternissaient le regard ; la flamme des bûchers y formait autant d'yeux redoutables ; lugubre à voir était ce cimetière, monstrueux avec les ossements sans nombre, crânes et squelettes humains ; des fantômes, des vetala gigantesques, pleins d'excitation, en investissaient les abords ; les hurlements perçants des chacals y résonnaient : on eût dit une seconde forme de Bhairava, inspirant un effroi mystérieux. »*

(KS – Livre XII – 8ème flot - p899)

« *L'endroit était désert, mais habité d'une foule d'esprits ; il était funeste et plein de chacals hurlants ; une épaisse obscurité l'enveloppait. »*

(KS-Livre XII-6ème flot-p868)

Fréquenter ces lieux effrayants demande à avoir maîtrisé ses émotions et sa peur, à poser un autre regard, voire à intérioriser son regard, les ténèbres ne permettant plus la vision habituelle du monde. Côtayer la mort est une forme d'introduction à des mondes inconnus (enfers ou paradis), une sorte d'initiation.

La proximité avec la mort rappelle au yogin l'impermanence de toute chose ainsi que la nécessité de rechercher le permanent au sein de l'impermanence. Mais elle symbolise aussi le fait que le yogin a, en quelque sorte traversé les apparences, est passé de l'autre côté du miroir. Il est détaché des apparences et des désirs.

Par ailleurs, la crémation représente une sublimation : tout ce qui est inférieur est détruit pour mieux frayer la voie au supérieur et permettre donc l'élévation à un niveau supérieur. L'âme immortelle, dégagée par le feu de son enveloppe charnelle, s'envole vers les cieux. On retrouve là le caractère ascensionnel déjà évoqué au niveau de la symbolique de la montagne et de l'arbre.

Le feu peut aussi évoquer l'ascèse qui brûle les obstacles pour aller vers un perfectionnement intérieur.

Les anciens kapalika célébraient des cultes transgressifs pour avoir part aux pouvoirs des yogini, en invoquant les forces obscures de la nature: d'où certains rites accomplis la nuit dans des lieux de crémation et où l'on utilisait parfois un cadavre⁶¹.

Le pancattava, rituel tantrique consistant à approcher la cakti, l'énergie divine, se déroule la nuit et, selon certains textes, le cimetière est un lieu propice pour ce rituel⁶².

⁶¹

« Comprendre le tantrisme » de André Padoux – Ed. Albin Michel – Coll. Spiritualités vivantes – 2010 – page192

Dans la Kathasaritsagara, les pratiques tantriques se font dans les cimetières pour plusieurs raisons : la présence de Vetala qui servent de sortes d'intermédiaires avec l'autre monde, l'environnement qui favorise la concentration sur la tâche et où l'on est à l'abri des regards indiscrets, permettant plus facilement de garder le secret sur les pratiques magiques⁶³.

2.4 - L'ascèse des yogin et les pratiques ascétiques

Nous allons maintenant étudier comment sont décrites les pratiques du yogi dans les contes, en quoi consiste son ascèse et quels sont les aspects mis en exergue afin de pouvoir comparer ces éléments avec le contenu des traités ou textes traditionnels du yoga.

Avant d'aborder les différentes formes d'ascèse décrites dans les contes, il convient de rappeler que l'ascèse n'est pas l'apanage des yogin.

En effet, à maintes reprises, dans les histoires, les rois, les princes, les brahmanes pratiquent des ascèses difficiles. Néanmoins, leur but est bien différent de celui des véritables yogin qui souhaite obtenir la délivrance. L'ascèse a souvent pour but d'obtenir des pouvoirs ou la faveur d'un dieu. Je dis bien « véritable yogin » car, nous allons le voir plus tard, certains ascètes sont aussi en quête de pouvoirs magiques et peu préoccupés de délivrance.

Ainsi le grand héros Namici qui pratique une forme d'ascèse consistant à inhaler des vapeurs de fumées :

« Il pratiqua l'ascèse du buveur de fumée pendant 10000 ans, et obtint de Brahma d'être invulnérable au fer, à la pierre et au bois ».
(KS – Livre VIII – 3ème flot – p. 503).

La nécessité de l'ascèse n'est aucunement remise en cause dans les contes, bien au contraire. Il est dit qu'elle est « destructrice des péchés » (KS-Livre 14-3ème flot-p.1127) et que « les excellentes choses se gagnent par l'ascèse » (KS-Livre VI-4ème flot-p.293).

Nous allons donc voir en quoi consiste cette ascèse dans les histoires où interviennent des yogin.

Voyons d'abord comment nous est présentée la journée d'un yogi :

« A l'aurore, il s'enduisait le corps d'une épaisse couche d'argile (...). Après s'être immergé dans l'eau de la rivière , il restait longuement le visage tourné vers le soleil (...). Relevé de son bain, il se tenait longuement debout le visage tourné vers le soleil (...). Puis, après s'être rendu en priant à voix basse devant la statue de la divinité, un faisceau d'herbes kusa à la main, (...) il s'asseyait en position du lotus. De temps à autre, il rendait hommage à purari en lui offrant des fleurs innocentes (...). Une fois le rite accompli, il semblait (...) s'absorber de nouveau dans la récitation des prières et

⁶² « L'Inde classique – Manuel des études indiennes » par L. Renou et J.Filliozat – tome 1 – Ed.Jean Maisonneuve – 1985 – p.594

⁶³ « Faiths and beliefs in the Kathasaritsagara » de Nirmal Trikha – Ed. Eastern book linkers – Delhi – 1991 – page 179

méditait (...). L'après-midi, vêtu d'une peau d'antilope noire, il parcourait la ville en quête d'aumônes (...). Gardant le silence, muni de son bâton et de sa peau d'antilope, il acceptait l'aumône (...) il faisait longuement mine d'égrener son chapelet en murmurant des prières. »

(KS – Livre V – 1er flot – p. 210).

Dans cet extrait, nous avons déjà plusieurs informations intéressantes.

Tout d'abord, le yogin se tient longuement face au soleil et se concentre sur lui. On ne peut s'empêcher de voir dans cette action un lien avec l'étymologie du mot yoga évoquée plus haut et les guerriers de l'époque védique qui s'efforçaient de percer le disque solaire.

A noter également que de nombreux ascètes, encore de nos jours, s'exercent à fixer le soleil en face, en général au lever et au coucher.

Le Yoga-sutra parle également de la contention sur le soleil (YS III-26) qui permet la connaissance des mondes et Vyasa, dans son commentaire évoque le samyama sur la porte du soleil afin d'obtenir la perception immédiate⁶⁴.

Enfin cette sorte de salutation au soleil fait évidemment écho à la série de postures du même nom toujours pratiquée en yoga de nos jours.

Le yogin rend ensuite hommage à sa divinité d'élection en lui faisant des offrandes et récite des prières. Ces actions ne sont pas spécifiques à l'ascèse yoguïque mais permettent au pratiquant de garder le contact avec la divinité et de se rappeler son but qui est l'union avec le divin.

Assis, il médite en silence ou prie à voix basse en utilisant son rosaire. Il semble économiser ses paroles, prioriser le silence.

La quête d'aumône l'occupe une seule fois au cours de la journée, ce qui tend à penser qu'il ne fait qu'un repas par jour.

Les postures

Le travail sur le corps fait bien sûr partie de l'ascèse avec le travail posturale qui correspond à asana, troisième membre du yoga.

Quelques asana sont décrits dans les contes.

Bien sûr, le yogi ou ascète est souvent décrit assis au pied d'un arbre ou dans sa hutte en posture du Lotus, en méditation : « *il s'asseyait en position du lotus* » (KS – Livre V – 1er flot – p. 210).

C'est, si l'on peut dire, sa représentation classique même si David Gordon White rappelle que la posture du lotus n'est pas propre au yoga (on la retrouve dans le bouddhisme et le jainisme) et qu'au début de notre ère, cette posture assise marque plus la position royale que la pratique du yoga. Selon lui, la signification de la posture padmasana dériverait non pas directement de la fleur de Lotus mais du trône des rois en forme de fleur de lotus.

C'est néanmoins devenu une posture courante en yoga. Dans la Hatha-Yoga-Pradipika, padmasana est d'ailleurs décrite clairement : « *Disposer sur les cuisses les deux pieds, la plante tournée vers le haut. Au milieu des cuisses, placer les deux mains la paume vers le haut semblablement* » (HP-I-45).

⁶⁴

« Le yoga-sutra de Patanjali » traduction de Michel Angot – Ed. Les belles Lettres – Coll Indika – 2012 – pages 604/605

« *Cela est proclamé le padmasana, destructeur de toute maladie, difficile à atteindre pour l'homme ordinaire, accessible seulement aux sages de ce monde* » (HP-I-47)⁶⁵.

Un autre type de posture est évoqué dans un conte :

« *debout sur une jambe, sans absorber de nourriture* »
(KS – Livre VI – 4ème flot – p. 293).

La posture debout sur une ou deux jambes se retrouve dans différentes traditions et est un type d'ascèse assez répandu. Ainsi le Jina Mahavira, dans sa recherche de la délivrance, a pratiqué la posture debout pendant si longtemps que, dit la légende, des plantes ont commencé à grimper et à pousser sur ses jambes.

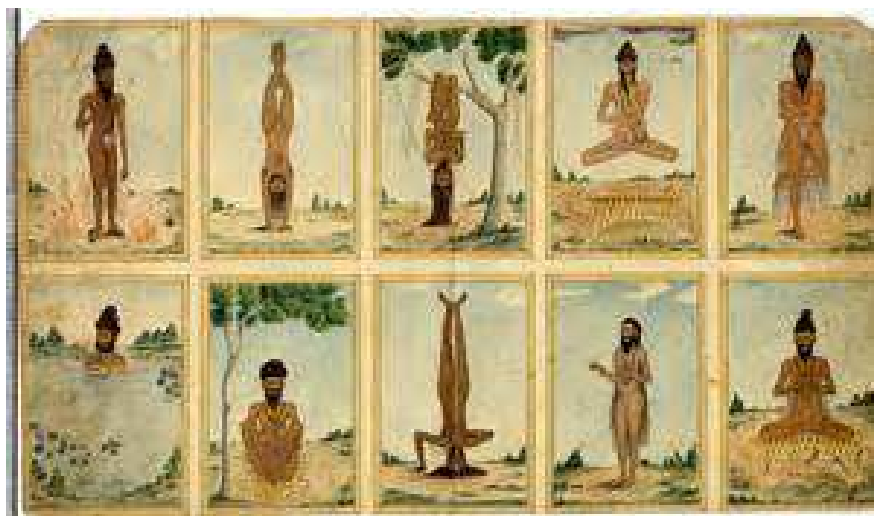
Dans le Mahabharata également (I-123-26), Pandu reste debout sur un pied toute une journée et obtient le samadhi.

La posture sur une jambe évoque vrksanana, la posture de l'arbre encore très pratiquée de nos jours et qui demande à rester très centré afin de garder l'équilibre. Dans ce cas aussi, un retour vers le centre est opéré.

La posture inversée qui est un peu plus spécifique au yoga est aussi mentionnée dans les contes :

« *un sage nommé Mankanaka avait établi un ermitage où, les pieds tournés vers le haut, il pratiquait l'ascèse* ».
(KS – Livre VI – 6ème flot – p. 314).

Outre les bienfaits physiques qu'elle apporte, elle peut symboliser le renversement de la vision du monde par le yogi, au-delà des apparences.



La Hatha-Yoga-Pradipika donne une longue série de descriptions détaillées de postures en annonçant au préalable : « *La prise de posture (asana) formant le premier élément du hatha-yoga est décrite tout d'abord. Elle a pour résultat la fermeté de la position, la disparition de toute maladie et la légèreté physique* » (HP-I-17)⁶⁶.

⁶⁵ « Hatha-yoga-Pradipika » traduit et commenté par Tara Michael – Ed. Fayard – Coll. L'Espace intérieur – 1974 – p. 144/115

⁶⁶ « Hatha-yoga-Pradipika » traduit et commenté par Tara Michael – Ed. Fayard – Coll. L'Espace intérieur – 1974 – p.93

Certes, asana permet de préserver la santé du corps mais c'est aussi le moyen pour le yogin de conquérir son corps et d'en faire un digne véhicule de l'esprit.

Yoga-Sutra et Bhagavad Gita ne décrivent pas de postures dans le détail.

Alors que, dans le yoga tantrique, les postures se comptent par dizaines, le Yoga-Sutra parle de asâna au singulier, ce n'est pas un traité d'asâna⁶⁷.

La Bhagavad Gita précise simplement l'attitude du yogi : « *Tenant droits le corps, la tête et la nuque, sans mouvement, la vision tirée vers l'intérieur et fixée entre les sourcils, sans regarder alentour...* » (BG-VI.13) et le Yoga-Sutra dit simplement que « *La posture, c'est être fermement établi dans un espace heureux* » (YS – II.46).

Si plusieurs postures sont décrites, le travail du yogi sur le souffle est peu évoqué dans les contes. Dans une histoire, le yogi Maya enseigne que de la nature « *non encore déployée naissent maintes énergies* » dont « *la résonance, qui a pour fondement la nasalisation, tire son origine de l'énergie du souffle* » (KS-Livre 8-3ème flot-p.497). Nous trouvons là une allusion au travail sur le souffle (pranayama) mais aussi sur le son.

Le travail de détachement

Nous l'avons vu, le yogin doit opérer un retournement vers son centre et se déconditionner.

Toutes ces pratiques ont finalement pour but de l'amener vers le détachement qui va l'aider à conserver sa sérénité et à ne pas être perturbé par le monde extérieur.

Dans une histoire, un ascète avertit un homme qui se rend à un débat entre pandits :

« *Quant aux aspirants à la Délivrance, leur qualité c'est la sérénité; le goût de la querelle, c'est pour les raksasa ! Un aspirant à la Délivrance doit donc faire preuve de sérénité et de discipline. Effrayé comme il est des souffrances de la transmigration, il rejette les peines qu'engendre la dualité. Tranche donc l'arbre des renaissances avec la hache de la sérénité.* » (KS – Livre X – 10 ème flot – p766).

Plusieurs histoires illustrent l'équanimité et le détachement de certains ascètes : Didhitimat, ermite qui avait fait voeu de chasteté se baigne dans une rivière. Il plaît à la déesse Sri mais elle ne peut aimer charnellement « *cet être parfaitement détaché des passions* ». Elle se contente de l'aimer platoniquement et lui donne un fils spirituel (KS-Livre X-3ème Flot-p.672). Cet ermite est donc tellement détaché des passions qu'il ne leur permet plus l'accès et n'est donc plus touché par elles.

Ce détachement n'est d'ailleurs pas la prérogative unique des yogin. Un moine bouddhiste, ascète mendiant d'une grande beauté plaît beaucoup à la femme d'un marchand. Elle lui dit : « *Comment un garçon comme toi peut-il avoir prononcé un voeu aussi terrible . Quelle chance a une femme lorsque tu poses les yeux sur elle !* ». A ces mots, il s'arrache un oeil et lui dit : « *Vois, mère ! Si un pareil lambeau dégoutant de chair et de sang te plaît, prends-le !* » A la femme qui s'inquiète de l'acte qu'elle a engendré, il lui répond qu'elle l'a aidé à renforcer son ascèse et maintenir son voeu (KS-Livre VI-2ème flot-p269).

Cette histoire démontre l'engagement extrême que nécessite paradoxalement le travail de détachement et la foi que doit avoir le pratiquant.

⁶⁷

« Le yoga-sutra de Patanjali » traduction de Michel Angot – Ed. Les belles Lettres – Coll Indika – 2012 – p122

Un autre ascète, au bord du Gange, est immergé dans la méditation. Un roi vient se distraire avec ses cinq épouses. Pendant qu'il dort, les femmes vont s'asseoir près de l'ascète toujours en méditation. Quand le roi se réveille et voit la scène, il est très jaloux de l'ascète et tranche tous ses membres avec son épée. L'ascète dit alors au roi qu'il « *lui a apporté son aide sur le chemin de la vertu* » : « *à qui aurais-je eu l'occasion de pardonner s'il ne s'était pas conduit ainsi ? Quelle colère pourrait éprouver un sage au sujet de cette chose périssable qu'est le corps ? La longanimité consiste à considérer pareillement ce qui est agréable et ce qui est désagréable* » (KS-Livre VI-2ème flot-p.270).

De même, Subhanaya accusé injustement d'avoir volé de l'or, se voit rossé de coups de bâton, ses mains et ses pieds sont tranchés et ses yeux arrachés. Il reste néanmoins imperturbable (KS-XII-5ème flot-P.843).

La plupart des êtres cherchent le bonheur et les plaisirs, cherche à fuir le malheur. Le yoga propose de les voir de façon égale : les deux vont produire des attachements qui seront des obstacles sur la voie, et il prône la recherche d'une certaine équanimité.

Patanjali est en accord en précisant que : « *L'amitié, la compassion, la gaieté, clarifient et apaisent le mental ; ce comportement soit s'exercer indifféremment dans le bonheur et le malheur, vis à vis de ce qui nous fait du bien comme vis à vis de ce qui nous fait du mal* » (YS I-33)⁶⁸.

Dans la Bhagavad Gita également, Krisna enjoint ainsi Arjuna au détachement :

« *Egal envers l'ami et l'ennemi, égale dans l'honneur et l'insulte, le plaisir et la peine, la louange et le blâme, l'affliction et le bonheur, le chaud et le froid, silencieux, content et satisfait de toute chose et de chaque chose, non attaché ni à un être, ni à une chose, un lieu, un foyer, ferme en son esprit, cet homme m'est cher.* » (BG XII-18).

On ne peut que pressentir la force indispensable pour arriver à un tel détachement.

« *Demeurant dans la solitude, mangeant peu, maîtrisant la parole, le corps et le mental, toujours engagé dans la méditation yoguique et prenant refuge dans l'absence de passion (vairagya)* » (BG XVIII-52).

Et le Yoga-Sutra de conclure :

« *Le non attachement est induit par un état de conscience totale qui libère du désir face au monde qui nous entoure* » (YS-I-15).

Les abstinenances et restrictions

Ce travail de retrait des sens et de détachement du yogin passe par certains réfrénements, certaines abstinenances.

Il est d'ailleurs dit que le yogi a « *le corps émacié par les abstinenances* » (KS-Livre 14-3ème flot-p.1127).

Parmi ces abstinenances, nous pouvons notamment noter la restriction de nourriture.

Cette restriction de nourriture semble d'ailleurs caractériser l'ascète. En effet, décrivant Hemaprabha, roi vertueux des Vidyadhara, il est dit qu'il « *se nourrit et boit avec la sobriété d'un ascète* » (KS – Livre VII – 1er flot – page 354).

⁶⁸

« Yoga-sutras Patanjali » traduits et commentés par Françoise Mazet – Ed. Albin Michel – Coll. Spiritualités vivantes – 1991 – p.48

Il est dit de l'ascète Subhanaya qu'il est « *maigre à force d'ascèse* » (KS-Livre 12-5ème flot-p843).

Le yogin cherche à réduire la quantité de nourriture qu'il absorbe, voire à tout simplement s'en passer comme Devadatta, pris de dégoût pour le monde et qui, se consacrant à l'ascèse, décide « *de ne se nourrir que de feuilles, puis seulement de fumée* » (KS – Livre 1- 7ème flot-p.47).

Vidyuddhvaja accomplit une ascèse en « *se nourrissant successivement de fruits, puis d'eau, puis de vent, renonçant enfin à toute nourriture* » (KS-Livre 17-2ème flot-p.1203).

La restriction au niveau de la nourriture et le jeûne ne concerne d'ailleurs pas spécifiquement les ascètes : Naravahanadatta, lui aussi pratique « *une ascèse intense, avec l'air pour seule nourriture* » (KS-Livre 14-3ème flot-p.1127).

Et la pratique est commune à toutes les traditions : un homme raconte : « *j'entrai en contact avec des moines bouddhiques. J'observais la règle du jeûne qu'ils enseignent.....si je l'avais observé jusqu'à la fin, je serais devenu un dieu au ciel.*» (KS-Livre X-7ème flot-p.732).

Le recours au jeûne, fréquent dans de nombreuses traditions, représente à la fois une mise à l'épreuve pour travailler le détachement mais également une purification pour le pratiquant.

Il est intéressant de noter que, dans les exemples précédents, même l'air (ou le vent) est considéré comme une nourriture ce qui laisse supposer que le pratiquant va s'efforcer de restreindre son souffle.

Qu'il vive de l'aumône et donc ne décide pas de ce qu'il va manger ou qu'il jeûne, il entreprend donc là un travail de détachement vis à vis de la nourriture qui préfigure un travail de contrôle des organes des sens (notamment goût, odorat, vue associés à l'acte de se nourrir).

Dans quelques rares cas, certains ascètes ont de toutes autres habitudes alimentaires. L'ascète Jalapada mange en effet de la chair humaine, pire il fait cuire et dévore un embryon humain (KS-Livre V-3ème flot-p.249).

Mais ce repas étrange est lié à un acte magique et un rituel ayant pour but d'obtenir des pouvoirs et de se métamorphoser en vidyadhara. Il a donc peu à voir avec une ascèse « classique ».

Mais toute ascèse n'est pas forcément yogique et nous allons voir que si les textes traditionnels du yoga prônent la modération, ils sont en général peu favorables aux ascèses extrêmes.

Sur ce thème de la nourriture, la Bhagavad Gita précise que :

« *En vérité yoga n'est pas pour celui qui mange trop ou trop peu (...)* »
(BG–VI– 16).

« *En l'homme modéré dans sa nourriture et son délassement, maîtrisé dans ses actions, réglé quant à son sommeil et sa veille, s'établit la discipline du yoga qui détruit toute souffrance* » (BG-VI-17).

Ce n'est pas donc pas l'abstinence dans les actions quotidiennes qui est importante mais la maîtrise de ses actions, en toute conscience.

La Hatha-Yoga-Pradipika est plus prolixe sur le sujet. Elle établit une liste des aliments contre-indiqués pour le yogi, les aliments qui lui sont recommandés, les saveurs à privilégier, etc...⁶⁹

Elle rejoint la Bhagavad Gita en précisant que, dès le début de la pratique, il faut éviter les jeûnes et d'une façon générale tout ce qui risque d'être cause de souffrance pour le corps.

Il est dit enfin dans la Hatha-Yoga-Pradipika:

« *La nourriture onctueuse et savoureuse, qui laisse un quart de l'estomac vide, et qui est mangée pour la délectation de Siva, voilà ce qu'on appelle alimentation mesurée* » (HP-I-58).

Tout en rappelant la modération nécessaire dans l'acte de se nourrir, il est clairement signifié que, même si la nourriture est savoureuse, ce n'est pas le yogin qui en jouit mais le Dieu à travers lui. Le yogin abandonne au divin les plaisirs de la nourriture. L'acte de se nourrir devient en quelque sorte une offrande au dieu.

Dans ce travail de retrait des sens que poursuit le yogin, le voeu de chasteté fait également régulièrement partie des abstinences de l'ascèse et ce n'est bien souvent pas le plus facile à tenir !

Svayamprabha, princesse, qui a souhaité se consacrer à l'ascèse, a fait voeu de chasteté.

La fille de l'ascète Matanga a également fait le voeu de chasteté, depuis son enfance (KS-Livre XI-Vela-p.783).

Bhavasarnam raconte :

« *un jour, pour m'être mis à fréquenter des moines bouddhistes, je décidai de respecter une observance appelée « abstinence » que prescrivent leurs traités* » (KS-Livre X-7ème flot-p.730).

L'une de ses deux épouses va s'employer à lui faire rompre son voeu.

Le voeu de chasteté est pris soit pour une durée déterminée, soit pour toujours. Il semble que le célibat soit le lot des yogini et femmes ascètes, plus encore que pour les hommes.

Quelquefois le voeu aide à transformer ou transmuter les passions :

l'ascète Matanga voit une belle jeune fille qui avait été rejetée sur une plage suite à un naufrage. Il la sauve et la recueille. Il a de l'affection pour elle et dit « *Aujourd'hui, alors que j'ai définitivement renoncé aux désirs mondains en faisant voeu de chasteté, ceux-ci se manifestent sous la forme de la compassion et de l'affection* » (KS-Livre XI-Vela-p783).

Le désir qui aurait pu naître devant cette belle jeune fille a été transformé par l'ascèse en un sentiment plus noble : la compassion.

La Bhagavad Gita dit : « *Serein et sans crainte, constant dans le voeu de continence* » (BG-VI-14).

Cela signifie-t-il pour autant le yogi doit être totalement chaste ?

Le YogaSutra nous apporte des éléments de réponse.

⁶⁹

« Hatha-Yoga-Pradipika » - Traduction Tara Michael – Fayard – 1974 – p.121 à 127

En effet, parmi les yama, premier des huit membres du yoga, il y a brahmacharya que l'on traduit généralement par retenue, célibat ou continence. Dans les pratiques yogiques, il est indiqué que le yogin doit conserver sa semence, qu'il doit retenir sa semence car cela lui permet de préserver ses forces pour la vie spirituelle.

Dans la Siva Samhita, il est précisé que le yogi peut avoir une vie de famille et vivre dans le monde mais que cette vie dans le monde n'est qu'une apparence. Il est sans cesse en yoga que ce soit en actes ou en pensées.

Sankaracarya propose une autre définition du brahmachari : c'est un homme absorbé dans l'étude des Vedas et qui vit constamment en Brahman. Il voit la divinité partout.

Le Siddha-siddhanta-paddhati (6ème enseignement, verset 107) précise que : « *ceux qui trompent leur femme* » ne peuvent recevoir l'enseignement du yoga, ce qui laisse entendre que certains yogin pouvaient être mariés⁷⁰.

Le YogaSutra insiste néanmoins certes sur la continence du corps mais aussi celle de l'esprit et de la parole.

Ce qui nous amène à un autre type d'abstinence rencontré dans les contes : le voeu de silence.

Par exemple, dans la ville de Makandika, un ermite est « *lié par son voeu de silence* » (KS-Livre III-1er flot-p.106), voeu rompu par la merveilleuse beauté de la fille d'un marchand.

Ce voeu de silence n'est pas vu comme une action négative de supprimer la parole mais comme un élan positif de concentration sur le Soi et qui a pour résultat le silence.

D'une façon générale quand les désirs et les passions ont cessés, quand la pratique est faite de silence et de solitude, le mental ne se projette plus au dehors et le yogin s'extrait du monde des apparences. Tout est yukta et tout est accompli pour le divin.

Il peut être à priori simple de distinguer les vrais ascètes et yogin des autres puisqu'ils sont censés garder le contrôle de leurs sens.

Le prince Naravahanadatta en fait l'expérience au cours d'une partie de balle dans la forêt. Sa balle heurte la tête d'une ascète qui passait :

« L'ascète, qui dominait ses impulsions coléreuses, lui répondit « Je n'éprouve pas de colère, ô mon fils » , et elle le rassura par des bénédictions. Naravahanadatta compris par là qu'il avait affaire à une authentique anachorète, qui maîtrisait ses pulsions et avait atteint l'éveil ».

(KS – Livre VII – 8ème flot – p. 424).

Le feu de la pratique intense

Nous le voyons l'ascèse nécessite une forte motivation, une persévérance à toute épreuve. Le yogin doit concentrer toute son énergie sur sa pratique.

Un homme raconte : « *...il y a longtemps, à force de jeûner, alors que, pendu par les pieds, je me livrais à des mortifications* » (KS – Livre VII – 6ème flot – page 417) et précise que grâce à cette puissante ascèse, il a pu se remémorer ses existences antérieures.

70

« La Centurie de Goraksa » traduction et notes de Tara Michael – Ed. Almora – 2012 – page 148

Une peinture du 16ème siècle, illustrant le Ramcharitmanas de Tulsidas et notamment le séjour de Rama dans la forêt des sages, montre ce type de pratique où l'ascète est pendu à un arbre par les pieds et se balance au-dessus d'un feu :



et permet de penser que cette pratique était connue et attestée.

Le sage Maya « fit pratiquer » aussi à Suryaprabha « pendant trois jours un exercice ascétique au milieu du feu » (KS-Livre 8-3ème flot-p.497).

Vidyudhvaja entreprend l'ascèse suivante :

« Au cours de la saison chaude, il se tint au milieu des cinq feux. Au cours de la saison froide, il se tint dans l'eau. Pendant une période d'un millier d'années, il invoqua Siva dans sa méditation, se nourrissant de fruits. Au cours d'une deuxième période, il mangea des racines; au cours d'une troisième, il vécut d'eau ; au cours d'une quatrième, il n'absorba que du vent ; au cours d'une cinquième, il jeûna »

(KS-Livre 17-2ème flot-p.1204).

La Kathasaritsagara souligne « l'excellence de la persévérance » de celui qui « s'efforce courageusement d'atteindre un but très difficile » (KS-Livre XII-5ème flot-p.844).

Le yoga-sutra ne décrit pas de telles pratiques mais met en exergue abhyasa, une pratique intense : « cette pratique intense est un effort énergétique pour s'établir en soi-même » (YS-I-13).

« Mais elle n'est une base solide que si elle est pratiquée avec ferveur, persévérance, de façon ininterrompue et pendant longtemps » (YS-I-14)

Le but ne sera atteint que par « le yogi s'efforçant avec assiduité....se perfectionnant à travers maintes vies » » (BG-VI-45).

La Hatha-Yoga-Pradipika confirme que l'« ...on n'obtient la réalisation que par la pratique, par l'effort soutenu, par une attention infatigable à tous les aspects du yoga » (HP-I-64).

Ainsi pour atteindre le but (union), une pratique intense, assidue (abhyasa) implique une détermination absolue à mobiliser tous ses efforts, son énergie et son attention.

Cette pratique vigoureuse se rencontre dans nombre de pratiques ascétiques et pas uniquement dans le milieu du yoga. La rigueur et l'intensité de la pratique va développer « tapas » qui, par son feu purificateur, va débarrasser le corps et l'esprit de toutes les scories.

Tapas est généralement traduit par ascèse, discipline, effort, ardeur.

Au sens étymologique, tapas vient du verbe « tap » que l'on peut traduire par chauffer, échauffer, être bouillant. Il recoupe le sens du mot « dīkshā » qui peut se traduire par deuxième naissance rituelle, initiation et qui vient probablement de « dah », cuire. Tapas rend possible la « re-naissance » et, en cela est créateur.

Mircea Eliade précise que cet échauffement ascétique a des similitudes avec :

- la chaleur qui cuit
- la chaleur qui couve les oeufs pour les faire éclore
- l'excitation sexuelle, l'orgasme
- le feu allumé par le frottement intense de deux baguettes de bois.

On retrouve bien là l'analogie avec les pratiques au-dessus du feu ou près du feu de la Kathasaritsagar décrites plus haut. L. Renou note d'ailleurs que nombre de pratiques sont génératrices de tapas : stationnement près du feu ou sous le soleil, extase, absorption de substances, etc...⁷¹.

A l'instar de la puissance de Siva qui, en pleine ascèse, est tenté par Kama (KS – p786) et qui le réduit en cendres à l'aide du feu de son ascèse jailli de son oeil pinéal, la vigueur de l'ascèse est telle qu'elle peut inquiéter les dieux.

C'est un feu spirituel qui brûle les impuretés physiques et psychiques.

Il permet la transformation du yogin qui « *couve la connaissance ésotérique* »⁷², ce qui lui révèle une autre dimension. Le yogin devient alors son propre alchimiste. Il devient un autre, passant du « cru » au « cuit ».

La Hatha-Yoga-Pradipika n'annonce-t-elle pas qu'« *un disciple qui observe le vœu de continence, qui est mesuré dans son alimentation, qui est un renonçant, et se consacre entièrement au yoga, dans l'espace d'une année devient un siddha (atteint la perfection), il ne faut pas mettre cela en question* » (HP-I-57).

Cette puissance et cette perfection, résultat d'une ascèse longue et rigoureuse, développe donc un puissant feu intérieur ; feu intérieur qui d'ailleurs peut se voir à l'extérieur. Ainsi : « *l'ascète Kasyapa dans son ermitage : comme de l'or pur en fusion, un éclat splendide dans l'ermitage des dieux, les nattes rouge flamme, il était aussi inaccessible que le feu* » (KS – Livre VIII – 2ème flot – p.487).

Ce feu intérieur de l'ascèse est associé au feu, à la chaleur et à la luminosité du soleil. Nous retrouvons encore là la symbolique du disque soleil évoquée dans la définition du mot yoga. Le tapas est la « chaleur » ascétique qui confère aux hommes comme aux

⁷¹ « L'Inde classique – Manuel des études indiennes » par L. Renou et J.Filliozat – tome 1 – Ed.Jean Maisonneuve – 1985 – p.372

⁷² « Histoire des croyances et idées religieuses – tome 1 » Mircea Eliade – Bibliothèque historique Payot 1976 – p.245

dieux des forces surnaturelles et relevait, à l'origine, du culte solaire et du culte du feu⁷³.

Dans l'ermitage de Mahatapas, les arbres sont comparés aux ascètes par leur lien avec le soleil :

« *Même les arbres semblaient s'y adonner à l'ascèse ; ils avaient leurs branches tendues vers le haut comme des bras levés et se tenaient bien droits sur des plates-formes tout en buvant les rayons du soleil* » (KS-Livre XII-34ème flot-p.1041).

L'ascèse fait du pratiquant un deuxième soleil, aussi brillant et lumineux.

D'ailleurs il est dit de Mahatapas, qu'il « *brillait d'un éclat tout particulier. On aurait dit le dieu du feu incarné dans le corps d'un brahmane et brûlant avec force de consumer à nouveau le Khandava* » (KS-Livre XII-34ème flot-p.1040) (Khandava est une forêt évoquée dans le Mahabharata et qui est infestée de naga. Agni, avec l'aide d'Arjuna, va donc y mettre le feu).

La façon dont est évoqué Narada lui donne également une aura particulière :

« *un jour l'ascète Narada vint lui rendre visite : un halo nimbaît son corps lumineux, tel le soleil l'orbe du ciel* » (KS – Livre IV – 1er flot – p. 170) et Visnu le nomme « *divin voyant* » (KS – Livre III – 3ème flot – p. 321).

De façon similaire, il est dit dans le Yoga-Sutra que « *le yogi resplendit comme un feu et son aura brille* » (YS-III-41). Vyasa, dans son commentaire des Yoga-Sutra dit même que le yogin flamboie (YS III-40) qu'il irradie et qu'il possède une force extrême et la densité du diamant : il est agréable à voir⁷⁴.

Cette luminosité et cette beauté du yogin a souvent été évoquée, aussi bien dans les textes du yoga que dans la littérature narrative.

Mircea Eliade⁷⁵ rappelle que nous trouvons dans les contes de nombreuses références des situations où la puissante ascèse des yogin inquiète et trouble le repos des Dieux et quelquefois apparaît comme une menace pour l'univers. Les dieux ne souhaitent pas être dépassés en puissance.

Ils vont donc tenter l'ascète ou le yogin afin de le détourner de son ascèse. Si les tentations sont souvent des femmes, elles ne suffisent pas toujours à faire cesser l'ascèse.

Ainsi l'ascèse du grand Kala est telle que sa tête est illuminée comme par « *dix mille soleils* », empêchant « *les siddhas et autres êtres célestes de bouger, tout en brûlant les trois mondes* ». Brahma, Indra et les autres dieux le somment d'arrêter et de choisir la récompense qu'il désire, mais sans pouvoir faire cesser son ascèse. Alors « *Indra lui dépêcha de belles femmes que, dans sa fermeté, l'ascète considéra comme guignes lorsqu'elles se mirent en peine de le séduire* ». Même Yama, la mort, lui enjoignant de ne pas transgresser les limites, finit par abandonner devant la détermination du sage. Tous les plaisirs célestes ne parviennent pas non plus à le détourner de sa pratique (KS-Livre VIII-2ème flot-p.472).

Dans le même ordre d'idée, un peu plus loin dans le récit, Indra se jettera respectueusement aux pieds de Kasyapa (KS-Livre VIII-2ème flot-p.489).

⁷³ « L'Inde classique – Manuel des études indiennes » par L. Renou et J.Filliozat – tome 1 – Ed.Jean Maisonneuve – 1985 – p.372

⁷⁴ « Le yoga-sutra de Patanjali » traduction de Michel Angot – Ed. Les belles Lettres – Coll Indika – 2012 – p627 et 643

⁷⁵ « Le yoga » - Micea Eliade – Ed. Payothèque – 1972 – p.94

A noter que cette tentation céleste n'est pas une invention romanesque, le YogaSutra l'évoque brièvement :

« *Lorsque des êtres célestes vous invitent, il ne faut manifester ni attachement ni surprise, car des liens indésirables peuvent à nouveau être créés.* » (YS-III.52).

Comme Ulysse qui met tout en oeuvre pour ne pas céder au chant des sirènes, le yogin doit s'écarter des tentations divines qui représentent un piège et le feraient régresser dans sa voie.

Ce n'est pourtant pas si simple : même les vrais yogin, rigoureux dans leur pratique intense, perdent quelquefois le contrôle de leur sens et cède à la tentation.

La tentation, c'est comme nous l'avons vu, bien sûr, la tentation de céder à la colère ou la tentation de s'accaparer le bien d'autrui mais c'est surtout, plus que tout autre : la femme.

C'est la tentation que l'ascète doit combattre à tout prix car :

« *l'attachement pour les femmes, générateur de trouble, fait souffrir tout le monde. Au contraire, l'absence d'attachement pour ces mêmes femmes – c'est le fait des gens avisés – conduit à la Délivrance* »

(KS – Livre X – 8ème flot – p749).

Il est d'ailleurs rappeler peu avant, que la forêt, lieu de prédilection des ascètes, est aussi le lieu loin des femmes et où peut trouver refuge celui qui cherche la Délivrance.

Les belles femmes et les sublimes nymphes représentent des obstacles quelquefois insurmontables, la tentation étant trop forte, à l'exemple du sage Mankanada séduit par une nymphe :

« *Tandis qu'il se livrait à ses austérités, il aperçut, venue là dans le ciel, la nymphe Menaka dont le vent soulevait les vêtements. Sur ce, la semence de l'ascète, dont le désir, saisissant l'occasion, avait ébranlé l'âme, se répandit sur la moelle tendre d'un bananier* »

(KS – Livre VI – 6ème flot – page 314).

Il obtient ainsi une fille, née de la moelle du bananier, fruit instantané de son égarement.

Cette instantanéité de la conséquence de son égarement, sorte de karma immédiat, laisse à penser que, même s'il a perdu le contrôle de ses sens, sa longue pratique lui a permis de se purifier, de nettoyer ses empreintes antérieures. Ainsi, pur, il ne subira pas la conséquence de son désir dans une vie future mais au contraire dans celle-ci, immédiatement.

Par ailleurs, obtenir un enfant sans acte charnel montre encore qu'il est supérieur aux autres hommes, même s'il a eu un moment de faiblesse.

Les filles des ascètes, souvent très belles, sont, elles, l'objet de tentation pour les princes et autres héros même si elles sont impliquées et concentrées dans leur pratique ascétique et si elles ne portent pas de beaux atours mais sont seulement vêtues d'écorce. A moins que justement, les écorces qui leur servent de vêtement ne couvrent pas assez leurs corps délicieux...

Mais nous allons voir qu'au sein même de leur pratique et de leur ascèse, des tentations plus subtiles vont se présenter aux yogin.

2.5 - les pouvoirs surnaturels des yogin ou ascètes

Oui, cette persévérance, le yogi en aura bien besoin car la voie lui réserve d'autres surprises.

L'un des résultats de l'ascèse est l'acquisition de pouvoirs, certains relevant purement de la magie quand d'autres attestent d'un degré d'élévation spirituelle.

« *Dans un ermitage, vivait un ascète du nom de Brahmasiddhi....qui devait à la pratique du yoga de posséder des pouvoirs magiques* »
(KS-Livre XII-1er flot-p787).

Dans les contes, les pratiques ascétiques ont souvent pour but l'acquisition de pouvoirs magiques et surnaturels, inaccessibles au commun des mortels.

Les pouvoirs magiques sont très clairement associés aux ascètes. D'un ministre qui, déguisé, cherche à se faire passer pour un ascète, il est dit qu'« *Il ne manquait pas de faire savoir qu'il avait des pouvoirs magiques* » (KS-Livre XII-2ème flot-p.794).

Le Siddha-siddhanta-paddhati atteste bien, à propos du yogin, qu'effectivement « *tous les pouvoirs supranormaux qui sont inaccessibles à d'autres (...), il les atteint* »⁷⁶.

Les pouvoirs et leur usage

Parmi ces derniers, nous pouvons noter la capacité à se remémorer les vies antérieures et à voir le passé :

« *O ami, c'est en raison de la puissance de cette ascèse, autrefois accomplie, que je possède le pouvoir de me remémorer mes existences antérieures, un savoir surnaturel* »

(KS – Livre VII – 6ème flot – page 417)

Ainsi, un roi rencontre un ascète « *devin* » qui lui annonce qu'une jeune fille était son épouse dans une vie antérieure (KS – Livre XII- 2ème flot-p.798).

Ou le sage Mankanaka qui « *grâce à son pouvoir de méditation* » perçoit « *complètement ce qui s'est passé* » en voyant revenir sa fille venir vers lui (KS – Livre VI-6ème flot-p.319).

Ils sont capables de se souvenir des vies antérieures qui ont conditionné leur vie actuelle car ils ont la perception directe des conditionnements inconscients. Ils perçoivent tout indépendamment de la mémoire et des émotions. Le Yoga-Sutra confirme ce point : « *la connaissance des vies passées et futures se révèle à ceux qui sont libérés du désir de posséder* » (YS-II.39).

Connaissant les vies antérieures, ils peuvent aussi avoir la vision de l'avenir et d'une façon générale s'exonèrent des contraintes temporelles :

« *la puissante magicienne leur enseigna alors...comment obtenir la science qui prolonge la vie* » (KS-Livre XII-1er flot-p.790).

Les pouvoirs acquis, extrêmement variés, permettent également aux yogin et ascètes de transformer leur apparence, de disparaître, de changer de lieu très rapidement, de se déplacer dans les airs, etc...

⁷⁶

« La Centurie de Goraksa » traduction et notes de Tara Michael – Ed. Almora – 2012 – p.118/119

Une ascète femme rencontrée dans la forêt par Naravahanadatta disparaît après avoir conversé avec lui :

« *Sur ces mots, l'ascète s'envola dans le ciel et disparut* »
(KS – Livre VII – 8ème flot – p. 424).

Ailleurs, la femme ascète Moksada disparaît après avoir aidé Somasvamin objet d'une malédiction :

« *la créature qui possédait des pouvoirs surnaturels disparut alors comme un éclair* »
(KS – Livre VII – 4ème flot – p. 385),

ou encore l'ascète Suvasakumara qui peut apparaître sur simple pensée.

Le yogin peut acquérir également la possibilité de passer dans un autre corps comme Vamasiva, grand yogin très âgé, qui va prendre possession du corps d'un jeune brahmane qui vient de mourir et qui va être incinéré :

« *Il se dirigea en hâte vers un lieu solitaire et, criant à gorge déployée, se mit aussitôt à danser avec les gestes et les postures appropriés. Puis l'ermite qui souhaitait rajeunir abandonna aussitôt son corps et, par l'effet du yoga, pénétra dans le cadavre de l'enfant. Et sur le champ le jeune brahmane ressuscitant se releva du bûcher déjà préparé et se mit à bailler* »

(KS – Livre XII – trentième flot – page 1025),

où comme le roi Candrapradha, initié au yoga :

« *Mettant en pratique l'enseignement du yoga dispensé par Maya, le roi quitta son corps pour entrer dans celui de l'homme* »
(KS – Livre VIII – 2ème flot – page 473).

André Padoux atteste d'ailleurs que parmi les pratiques yogiques corporelles, on peut mentionner la pénétration dans le corps d'un autre (parasarirapravesa), soit pour le contrôler, soit pour échapper à la mort. Cette technique est notamment décrite dans le Netratantra qui précise qu'elle n'est accessible qu'aux yogin parvenus à l'union avec la divinité. Elle est spécialement associée au tantrisme lorsqu'elle est pratiquée la nuit dans un lieu de crémation. Le yogin réanime ainsi un cadavre. Elle est également mentionnée dans le YS (III-39) et n'est donc pas que tantrique⁷⁷.

Le YogaSutra précise que c'est parce que la cause de ses conditionnements est détruite que le yogi se libère ainsi des liens du karma et peut quitter son corps à volonté pour pénétrer dans un autre (YS-III-39).

Il convient maintenant de voir ce que les textes traditionnels du yoga, à commencer par le YogaSutra, pensent de ces pouvoirs. Le YogaSutra leur consacre une partie conséquente de l'un de ses chapitres : le Vibhuti Pada.

Dans le Vibhuti Pada, le sutra III-4 précise que les trois dernières étapes ou membres du yoga : Dharana, Dhyana et Samadhi constituent Samyama. Samyama représente l'accomplissement, la maîtrise de l'intégration de ces trois étapes.

Samyama donne la connaissance totale et immédiate, au-delà des sens qui peut être appliquée dans diverses sphères, à condition bien sûr d'avoir totalement maîtrisé les étapes « inférieures » ou précédentes.

77

« Comprendre le tantrisme » de André Padoux – Ed. Albin Michel – Coll. Spiritualités vivantes – 2010 – page140

Dans ses commentaires sur les Yoga Sutra, BKS Iyengar⁷⁸ explique que les trois dernières étapes qui constituent samyama représentent les trois aspects les plus intéressants du yoga. Plus intériorisées, elles sont donc appelées la quête intérieure.

C'est grâce à samyama, appliquée dans différentes sphères, que le yogin peut acquérir des pouvoirs. Par la connaissance obtenue par Samyama, il possède, assimile des réalités sur lesquelles il médite.

Le Yoga-Sutra atteste donc bien de l'existence de ces pouvoirs et ils y sont largement recensés :

- connaissance du passé et du futur (YS-III.6)
- compréhension du langage de tous les êtres (YS-III.17)
- connaissance des vies antérieures (YS-III.18)
- connaissance des pensées des autres (YS-III.19)
- possibilité de se rendre invisible (YS-III.21 et 22)
- connaissance du moment de la mort (YS-III.23)
- avoir une grande force, comme un éléphant (YS-III.25)
- connaissance de l'univers, astres, ordre cosmique, planètes (YS-III.27, 28 et 29), donc du macrocosme
- connaissance de la physiologie du corps (YS-III.30), donc du microcosme
- pouvoir de supprimer la faim et la soif (YS-III.31)
- facultés subtiles au niveau de l'audition, perception, vision, goût et sensation
- la possession d'autrui devient possible (YS-III.39), pénétrer le corps d'un autre devient possible
- possibilité de s'élever au-dessus de l'eau, de la boue et des épines, de ne pas en être affecté (YS-III.40) grâce à la maîtrise de Udana
- maîtrise du feu et rayonnement du corps (YS-III.41)
- ouïe supranormale (YS-III.42)
- possibilité de se déplacer dans l'espace (YS-III.43)
- possibilité de réduire le corps à la dimension d'un atome (YS-III.46).

Nous retrouvons effectivement là les nombreux thèmes développés dans les contes en terme de pouvoirs.

Grâce à sa pratique, le yogin pénètre dans des régions inaccessibles à l'expérience normale et prend possession de zones de la conscience et de secteurs de la réalité inexplorés jusque-là et inaccessibles au commun des mortels.

Le verset 65 de la Goraksa Sataka cite quant à lui l'apparition de qualités supra-normales comme le pouvoir de se rendre infiniment petit, etc...(notamment grâce à la rétention de la semence)⁷⁹.

Le yogin peut effectivement voir les existences antérieures, car il est en quelque sorte sorti du temps en le parcourant à rebours et en allant vers la réintégration de l'instant primordial qui a généré l'existence première, qui est à la base du cycle.

Il peut lire dans les pensées car il peut percevoir à la racine les mécanismes de fonctionnement chez les autres hommes, car l'introspection lui a fait comprendre les mêmes mécanismes en lui-même⁸⁰.

⁷⁸ « Lumière sur les yoga sutra de Patanjali » - BKS Iyengar – Buchet Chastel – 2003

⁷⁹ « La Centurie de Goraksa » traduction et notes de Tara Michael – Ed. Almora – 2012 – page 53

Il peut se rendre invisible mais il ne disparaît pas vraiment, c'est son corps qui n'est plus perceptible par les autres. Le sutra III.21 du Yoga-Sutra dit que cela est rendu possible car il peut supprimer à volonté les rayons de lumière émanant de son corps.

Les pouvoirs comme perfections

Les vibhuti, les siddhi du vibhutipada (YS) peuvent nous apparaître comme des miracles à l'instar des signes de Dieu dans la bible. Néanmoins, il semble qu'à l'époque de Patanjali, ils ne sont pas sentis comme tels. Ces siddhi « *sont banales dans la spiritualité de l'Inde ancienne et moderne, et personne n'en doute jamais dans les textes sanscrits* »? Ces pouvoirs témoignent simplement du degré de réalisation du siddha ou yogin⁸¹.

Les siddhi sont des pouvoirs surnaturels et non pas miraculeux, car on est toujours dans l'ordre de la nature. Il n'y a en ce sens pas de miracles en Inde⁸².

Mais comme le précise Somaprabha à la princesse Kalingasena, seuls ceux qui connaissent la réalité suprême ont ce pouvoir :

« ... si certains savent avoir accompli telle action autrefois, c'est qu'ils connaissent la réalité suprême. » ».

(KS – Livre VI – 3ème flot – p.280).

Ces pouvoirs sont donc signe d'une réalisation spirituelle élevée. Le sens littéral du terme siddhi est d'ailleurs « perfections ».

Goraksa décrit les différents pouvoirs dans un ordre de gradation en fonction du niveau atteint par le yogin. A chaque niveau de sa pratique, correspondent certains pouvoirs⁸³. Chaque type de pouvoirs atteste donc du degré d'évolution spirituelle du yogin, un peu comme des marqueurs qui conforteraient le yogin sur la validité de sa pratique.

Le Vibhuti Pada du Yoga-Sutra traite en réalité de la puissance du yoga, certes matérialisée par les pouvoirs, mais il traite en fait de la quête interne. Les pouvoirs viennent naturellement au yogin au cours de cette quête intérieure.

Les pouvoirs surnaturels ne sont pas seulement une fantaisie de la littérature narrative ou hérités de superstitions mais leur existence est attestée dans les textes traditionnels du yoga. Néanmoins, ces derniers, en général, ne leur accordent que peu d'importance et les considèrent pour ce qu'ils sont : la preuve d'une transformation.

Le Vibhuti Pada du Yoga-sutra informe que, quand des efforts importants sont entrepris pour atteindre le but sur la voie, des récompenses, des résultats ou bénéfiques agréables peuvent apparaître mais alerte également sur le risque que ces derniers peuvent donner l'illusion d'avoir atteint le but.

80 « Le yoga » - Mircea Eliade – Payothèque – 1972 – p.96

81 « Le yoga-sutra de Patanjali » traduction de Michel Angot – Ed. Les belles Lettres – Coll Indika – 2012 – page 81

82 « Comprendre le tantrisme » de André Padoux – Ed. Albin Michel – Coll. Spiritualités vivantes – 2010 – page 210

83 « La Centurie de Goraksa » traduction et notes de Tara Michael – Ed. Almora – 2012 – pages 118/119

Les pouvoirs comme obstacles sur la voie

Car aussi puissants et impressionnants soient-ils, ces pouvoirs sont néanmoins encore un piège pour le yogin sur la voie vers la Délivrance.

« Tel est le pouvoir magique ! Dit le roi des yogi. C'est la connaissance, la liberté et la maîtrise des choses, à commencer par l'infiniment petit. Les rois des dieux qui jouissent de cette maîtrise ne désirent pas la délivrance. Dans ce but, d'autres aussi se livrent aux peines de la récitation et de l'ascèse. Même quand ils obtiennent les plaisirs du ciel, les magnanimes n'en veulent pas »

(KS- Livre VIII-2ème flot-p.471).

Ils risquent de plus de développer l'orgueil chez le yogi et ainsi renforcer son ego, allant ainsi à l'encontre de la libération, finalité du yoga :

« l'orgueil qui fait obstacle à la connaissance »

(KS-Livre IX-6ème flot-p633).

Les pouvoirs détournent donc clairement le yogin de son but.

Samyama, qui permet tous ces pouvoirs, semble néanmoins externe pour celui qui connaît le Samadhi sans germe (YS-III.8). Rester attaché aux pouvoirs ne correspond effectivement pas l'étape ultime, ce n'est pas le Samadhi sans germe (YS- III-1) qui va apporter la libération : s'arrêter là sur la voie équivaut à ne pas en atteindre le but.

Il est d'ailleurs dit que : *« ces perceptions para-normales sont des obstacles dans la voie de Samadhi quand les pouvoirs s'écartent du centre »* (YS – III.38).

A ce niveau, comme il a dépassé la condition humaine, le yogin doit nécessairement dépasser également la condition du siddha, du magicien et persévérer dans sa voie. Un nouveau renoncement est donc à vivre pour lutter contre la tentation de la magie :

« Car ces pouvoirs sont l'occasion d'un nouvel attachement indésirable » (YS – III- 52).

En effet, les pouvoirs, utilisés, restent des actions qui vont ensemercer un karman, même si cela se passe dans un état mental plus apaisé⁸⁴.

La leçon des pouvoirs, des siddhi (perfections) est que le yogi ne doit pas se laisser détourner de son but, rester ferme et qu'il doit rester attentif car il y a risque de dévier de sa route. Le danger d'être séduit par ces pouvoirs est grand. Ils peuvent détourner le pratiquant de son but et l'inciter à rester sur le plan de la magie au lieu de s'élever sur le plan de la sagesse.

Ise Tardan-Masquelier précise qu'*« un certain nombre de textes tantriques sont hantées par la recherche des siddhis, les pouvoirs »*⁸⁵ et que chez les tantriques l'aspiration à devenir une sorte de demi-dieux, par la transformation voire la transmutation tient une place importante et peut correspondre à un souhait de toute puissance. Elle cite Charlotte Vaudeville qui appelle ainsi les siddhas des *« selfs-made gods »*.

Le yoga tantrique tient une place non négligeable dans les ouvrages d'alchimie. Certains de ces ouvrages sont anciens (Vème siècle). La recherche de l'immortalité et des siddhi, pouvoirs surnaturels ainsi que la domination de la matière y tient une place importante⁸⁶.

⁸⁴ « Le yoga-sutra de Patanjali » traduction de Michel Angot – Ed. Les belles Lettres – Coll Indika – 2012 – page 182

⁸⁵ « L'esprit du yoga » - Ise Tardan-Masquelier – Albin Michel – 2005

⁸⁶ « Comprendre le tantrisme » de André Padoux – Ed. Albin Michel – Coll. Spiritualités vivantes – 2010 – page 74

Et certaines initiations tantriques du sadhaka, grâce à la maîtrise d'un mantra par exemple, sont destinées à lui permettre d'exercer ces pouvoirs surnaturels (siddhi)⁸⁷. Nous voyons que cette tentation des pouvoirs a été forte à l'époque de la Kathasaritsagara et c'est sans doute pourquoi ils prennent une grande place dans les contes.

Mais rappelons-le : dans le yoga-sutra, les pouvoirs sont utilisés car il y a échec à atteindre le samadhi. Ce sont des aides, des moyens et non le but (pour les apprentis yogin proches du résultat). Les pouvoirs « *sont des obstacles au samadhi tout en étant des perfections dans l'activité* ». Ces vibhuti sont des conséquences inévitables des états proches du samadhi, mais plutôt regrettables car tentatrices⁸⁸.

Ces pouvoirs, le libéré vivant peut les rejeter comme liés à un monde qu'il a dépassé mais il les possède néanmoins⁸⁹.

Une fois que Kaivalya est atteint, acquis, le reste (vie personnelle, vie mondaine) n'a pas d'importance pour le yogin. Donc il ne doit, ni ne veut les utiliser pour changer l'ordre du monde⁹⁰. Comme le dit si bien Michel Angot : le yogin devient maître de ce à quoi il renonce⁹¹.

Le Siddha-siddhanta-paddhati (VI-93) dit d'ailleurs que « *ceux qui vagabondent en contant des histoires, en montrant des tours magiques* » ne sont pas des vrais yogin⁹² et c'est pourquoi on doit protéger l'enseignement du yoga « *des fourbes et des coquins* » (VI-106)⁹³.

⁸⁷ « Comprendre le tantrisme » de André Padoux – Ed. Albin Michel – Coll. Spiritualités vivantes – 2010 – page 203

⁸⁸ « Le yoga-sutra de Patanjali » traduction de Michel Angot – Ed. Les belles Lettres – Coll Indika – 2012 – page 91

⁸⁹ « Comprendre le tantrisme » de André Padoux – Ed. Albin Michel – Coll. Spiritualités vivantes – 2010 – page 212

⁹⁰ « Le yoga-sutra de Patanjali » traduction de Michel Angot – Ed. Les belles Lettres – Coll Indika – 2012 – page 170

⁹¹ « Le yoga-sutra de Patanjali » traduction de Michel Angot – Ed. Les belles Lettres – Coll Indika – 2012 – page 624

⁹² « La Centurie de Goraksa » traduction et notes de Tara Michael – Ed. Almora – 2012 – page 146

⁹³ « La Centurie de Goraksa » traduction et notes de Tara Michael – Ed. Almora – 2012 – page 148

3 – Vision des yogin dans les contes, entre attirance et crainte : cette vision est-elle représentative de l'époque ?

S'ils ne sont pas les personnages principaux des recueils de contes, les yogin sont nombreux à croiser le chemin des héros, pas forcément toujours pour leur bonheur, nous allons le voir. Les pouvoirs surnaturels des yogin tiennent alors souvent une place importante dans la destinée de ceux qui croisent leur chemin. Les contes font la part belle à ces pouvoirs extraordinaires et magiques, sans doute sous l'influence du tantrisme. Ils mettent en exergue ces pouvoirs et nous pouvons nous demander si cela relève seulement de la volonté de divertir au moyen du merveilleux ou si cela témoigne d'un intérêt particulier de l'époque.

3.1 - Les actions des yogin dans les contes

Dans les contes, les yogin et ascètes sont capables de prêter assistance, de reconforter, de rassurer ; leurs pouvoirs sont, dans ce cas, utilisés à bon escient.

Ainsi Kirtisena, femme vertueuse, est secourue par un ascète dans la forêt :

« un ascète sorti d'on ne sait où, la reconforta quand elle le questionna, lui donna à boire l'eau de sa cruche, et lui indiqua son chemin avant de disparaître on ne sait où »

(KS – Livre VI – 3ème flot – p. 287).

Vimalabuddhi, ministre de Mrgankadatta, perdu dans la forêt et « à bout de forces » est aidé par un ascète qui le conduit à l'ermitage du grand sage Brahmadandin où il est accueilli avec eau et fruits. L'enseignement du grand sage va également lui redonner espoir ainsi que des éclaircissements afin qu'il puisse retrouver la trace de Mrgankadatta. Le sage, ayant la capacité de voir l'avenir, le rassure aussi sur ce qu'il va advenir de lui (KS – Livre XII – 3ème flot – p. 807).

Les lieux saints et ermitages dans la forêt sont donc clairement des lieux de refuge pour ceux qui sont dans la détresse (KS – Livre XII – 4ème flot p. 824).

Lors de ces rencontres, les ascètes vont également révéler son avenir au héros pour le rassurer mais aussi pour lui permettre de supporter une situation difficile, de supporter une longue attente ou de faire le bon choix dans le cas d'une décision importante à prendre.

Une ascète après avoir conseillé à Naravahanadatta d'aller au-delà de l'océan pour épouser une certaine Karpurika, fille du roi Karpuraka, qui lui est destinée, le prévient :

« En chemin, tu subiras de pénibles souffrances dans la forêt, mais tu ne dois pas t'en affoler car tout finira bien »

(KS – Livre VII – 8ème flot – p. 424),

ou « dans la forêt, une ascète dotée de pouvoirs surnaturels » révèle une des vies antérieures de Naravahanadatta en tant qu'anser, compagnon d'une oie, afin qu'il comprenne mieux ce qu'il vit dans le moment présent (KS – Livre VII – 9ème flot – p. 449).

Le sage Narada rassure également le roi des Vatsa, égaré par l'amour, sur son avenir:
« (...) *sous peu, tu obtiendras d'immenses succès. Pendant quelque temps, tu seras malheureux, mais tu ne dois pas trop te laisser égarer, car au bout, il y aura le bonheur* »

(KS – Livre III – 2ème flot – Page 112).

Par leur sagesse, leur soutien et grâce à leurs pouvoirs, ils permettent donc au héros de ne pas sombrer dans le doute et le désespoir.

Les personnages de yogin permettent aussi, en quelque sorte, de « valider » le niveau de sagesse du héros et de reconnaître sa valeur au niveau spirituel.

Dans l'histoire de l'effort exemplaire de la Simhasana Dvatrimsika (SD – 20 – p. 125), le roi Vikramaditya traverse une vaste forêt, gravit une dangereuse montagne, affronte un serpent effroyable afin de pouvoir entendre l'enseignement du yogin Trikala Natha. Ce dernier, satisfait de son disciple, lui offre trois objets magiques lui permettant d'obtenir richesse et armée. Le don de ces objets magiques prouve que le yogin juge le roi apte à recevoir ces cadeaux et surtout à en faire bon usage.

Obtenir l'amitié d'un ascète est d'ailleurs vu comme un signe que l'on mérite la confiance (KS – Livre X – 8ème flot – p. 744).

Certains ascètes sont dignes du plus grand respect, respect que même les rois s'empressent de leur montrer. Ainsi dans le livre X :

« *Vint à passer sur ce chemin un ascète. Le roi, assis sur son éléphant, en descendit pour se prosterner devant lui avant de rentrer à son palais.* »

(KS – Livre X – 5ème flot – p704).

Nous reviendrons ultérieurement sur cette relation entre rois et yogin.

Néanmoins, c'est plus souvent la crainte et la méfiance que suscitent les yogin et autres ascètes chez ceux qui se trouvent sur leur chemin.

En effet, ils n'ont pas une image très positive auprès des autres protagonistes. Ainsi ces moines traités clairement de sots et imbéciles et qui, par exemple, à la recherche d'un chat, ne savent pas faire la différence entre un être humain et un animal et ramène un pauvre brahmane au lieu du dit chat (KS – Livre X – 9ème flot – p. 760).

Mais si dans le cas de ces moines, la bêtise est mise en avant, ce n'est pas le défaut qui caractérise le plus souvent les yogin ou ascètes. En effet, on leur reconnaît une forme d'intelligence et ils suscitent une certaine forme de respect, voire d'attraction, néanmoins teintés d'une grande méfiance voire, dans certains cas, carrément de défiance.

Comme nous l'avons vu précédemment, ils sont aussi décrits comme magiciens et/ou sorciers et, en cela, leurs pouvoirs souvent extraordinaires sont craints.

On ne leur attribue d'ailleurs pas toujours d'honnêtes desseins ! Ainsi, la mère de la princesse Padmavati avertit d'ailleurs :

« *Dieux et aussi ascètes viennent dans les maisons pour tromper les gens de bien* »
Comme « (...) *l'ascète Durvasas dont la manie était de tromper les gens* »

(KS – Livre III – 2ème flot – p. 115).

Devadatta dit aussi de l'ascète Jalapada qu'il « *abuse ceux qui lui font confiance* » (KS Livre V – 3ème flot – p. 250).

Ils sont parfois soupçonnés d'enlever et de dévorer les enfants comme l'ascète Harasvamin (KS Livre V – 1er flot p. 216).

Cette méfiance est parfois justifiée : ne voit-on pas une femme ascète, Siddhikari, disciple d'une nonne bouddhique, rentrer au service d'un marchand comme servante en modifiant son apparence afin de lui dérober tout son or. Elle arrive même à tromper par la ruse tous ses poursuivants (KS – Livre II – 5ème flot – p. 92).

Et les faux ascètes existent néanmoins bel et bien comme le gremlin nommé Siva (oui, même son nom sonne comme une imposture) qui se fait passer pour un ascète afin de dépouiller de ses biens le chapelain du roi (KS – Livre V – 1er flot – p. 210).

Malgré cette méfiance, il n'est néanmoins pas rare que l'on fasse appel à eux pour des desseins qui ne sont pas toujours non plus des plus vertueux.

Un ministre ne conseille-t-il pas à la reine qui voudrait faire disparaître une rivale d'avoir recours à des femmes ascètes et non à lui, cet acte n'étant pas de son rang :

« C'est l'affaire des ascètes mendiantes auxquelles on peut déléguer ces entreprises frauduleuses qu'elles mènent à bien en association avec des individus de leur espèce. De quoi, en effet, ne sont pas capables ces prétendues ascètes, expertes en tromperie, qui entrent sans restriction dans les maisons »

(KS – Livre VI – 6ème flot – page 315).

C'est néanmoins toujours avec maintes précautions qu'on les abordera ou que l'on fera appel à eux, en raison notamment de leurs extraordinaires pouvoirs et leur connaissance de la magie qui à la fois effraient et suscitent l'envie et la convoitise.

Certains ascètes ont aussi un caractère bien trempé et il s'agit de ne pas déclencher leur colère. Tel l'ascète Katyayani qui se met en colère et crie d'une voix forte à Sundarasena qui n'entend pas ses bénédictions : *« Prince, pourquoi n'écoutes-tu pas ma bénédiction ? Eh bien ! Quel roi ou quel prince sur terre oserait ne pas me rendre hommage ? »* (KS-Livre XII-34ème flot-p.1043).

Ou cet autre ascète qui se met en colère et parle désagréablement à un pauvre cultivateur car ce dernier, tout à la chanson qu'il fredonnait, ne l'avait pas entendu demander son chemin (KS-Livre VI-7ème flot-p.322).

Il faut dire que, sous l'effet de la colère, et toujours grâce à leurs pouvoirs, les ascètes sont assez prompts à lancer des malédictions.

La malédiction est un thème majeur de la Kathasaritsagara qui en exploite tous les ressorts. Cette malédiction est souvent une punition qui a toujours un caractère temporaire. Les motifs sont variés : insolence ou inattention vis-à-vis d'un ascète, transgression d'un interdit, etc...

Ainsi les filles du roi des vidyadhara sont l'objet d'une malédiction pour avoir arrosé un ascète qui prenait son bain :

« (...)mes soeurs se rendirent, toutes trois ensemble, sur la rive de la Mandakini pour se baigner. Là, alors qu'elles jouaient dans la rivière, elles arrosèrent d'eau, avec l'insolence de la jeunesse, un sage nommé Agryatapas qui se tenait dans l'onde.

Comme elles insistaient trop, le sage irrité prononça alors à leur rencontre : « méchantes filles ! Renaissez toutes dans le monde des mortels » »

(KS – Livre V – 3ème flot – p. 239).

Les exemples sont multiples : un couple est séparé suite à une malédiction lancée par l'ascète Matanga ; deux fils de dieux sont condamnés par l'ascète Kanva à devenir un éléphant et un sanglier car ils lui ont fait peur ; un homme est transformé en chameau, etc...

Aucune catégorie d'êtres n'échappent à ces malédictions, même Indra se retrouve avec le corps couvert de sexes féminins pour avoir convoité l'épouse de l'ermite Gautama (KS – Livre III – 3ème flot).

Ces malédictions ont la plupart du temps pour conséquence soit la séparation d'avec un être cher, soit la déchéance dans un état inférieur. Néanmoins, l'auteur de la malédiction en fixe chaque fois la durée et la condition qui permettra d'y mettre fin.

Ainsi Srutadhi, transformé en arbre desséché, se voit libéré de cette malédiction lorsqu'il a rassasié avec ses fruits le prince Mrgankadatta (KS – Livre XIII – 3ème flot) ; Bhadra et Subha sont délivrés de leur forme respective d'éléphant et de sanglier quand il sont tués à la chasse par le Roi Vikramaditya (KS – Livre XVII – 4ème flot).

Quelquefois la malédiction est assortie d'un don, sorte de compensation. Ainsi les filles du roi des Vidyadhara condamnées à devenir de simples mortelles pour avoir arrosé l'ascète Agryatapas obtiennent le pouvoir de se remémorer leurs naissances antérieures.

Cette séparation ou cette déchéance dans un état inférieur est une épreuve de patience pour celui qui la subit et qui doit attendre le moment opportun et les conditions adéquates qui permettront que la malédiction soit levée afin de retrouver son état premier.

Ces malédictions ne sont d'ailleurs pas sans rappeler le karman, illustrant aussi les conséquences des actes, à la différence que, dans le cas de la malédiction, la sanction est immédiate et non dans une autre vie, un peu comme si les yogin ou ascètes s'affranchissaient du temps.

C'est donc d'un grand pouvoir dont ils disposent là, et la crainte de la malédiction a une grande force dissuasive.

Enclins à se mettre facilement en colère, à jeter des malédictions, à convoiter le bien d'autrui, à s'associer à des individus douteux, ces yogin et ascètes ont semble-t-il oublié qu'ils le sont.

En tout cas, ils sèment le trouble dans la population qui n'est plus capable de distinguer le vrai du faux et de reconnaître un vrai sage. Ainsi l'ascète Harasvamin qui pourtant « *s'était attiré la considération des gens par l'excessive rigueur de son ascèse* », se voit accusé de faux ascète dévoreur d'enfants. Une fois complètement disculpé, il se demande quel est l'intérêt de côtoyer ces « méchants » après toutes ces « *calomnies proférées* » par eux à son encontre (KS – Livre V – 1er flot – p. 218).

Nous pouvons là comprendre pourquoi finalement les ascètes ont une prédilection pour les lieux isolés du monde !

Tous les ascètes ne sont pas colériques, fourbes ou malveillants uniquement préoccupés de magie et si certains sont prompts à lancer des malédictions, d'autres s'empressent de les lever :

« une femme ascète nommée Moksada s'approcha de lui...détacha le cordon qui se trouvait au cou du singe en prononçant une formule magique. Somasvamin perdit alors son apparence simiesque et redevint l'homme qu'il était auparavant »

(KS – Livre VII – 4ème flot – page 385).

Si les yogin et ascètes sont donc tout autant fourbes, méchants avides que bienveillants et compassionnels, ce n'est pas tant la voie qu'ils suivent qui suscite un intérêt mais bien leurs pouvoirs. Les différents protagonistes cherchent à ce que ces pouvoirs des yogin soient mis à leur service mais les yogin les utilisent aussi pour eux-mêmes afin d'assouvir leur désir de puissance.

Les pratiques tantriques sont très populaires dans la société de la Kathasaritsagara. Ces pratiques sont censées permettre d'atteindre tout objet ou état désiré. Les vetala, pisaca, bhairavas, yogini, vidhyadhara sont mis en exergue. Les personnages croient au pouvoirs des incantations magiques. Néanmoins, malgré leur grande popularité, les pratiques tantriques sont souvent critiquer dans la Kathasaritsagara⁹⁴ et sont souvent vues avec mépris. Par exemple, un brahmane qui use de ces pratiques tantriques, n'attire pas le respect (KS-12-16ème flot -P. 943). Ailleurs un ermite refuse la nourriture d'un tantrika, le traite de pêcheur et le nomme raksasa (KS-12-10ème flot). Les concepts sivaïtes et saktas dominant. La religion d'allure tantrique repose sur un yoga réduit à ses formes magiques élémentaires⁹⁵. Dans la Kathasaritsagara, le terme yoga a différents sens et peut être employé aussi bien à propos d'un saint que d'une sorcière ou d'un charlatan⁹⁶.

3.2 – Les yogin dans la société de l'époque

Ce double regard des contes sur les pouvoirs : à la fois fascination et mépris est-il le reflet d'une réalité de l'époque ?

L'Inde médiévale, et plus tard l'Inde moghole, est une période où se développe une très grande variété de renonçants, yogin, ascètes, ermites solitaires mais aussi nombreux renonçants au sein d'institutions ou d'ordres monastiques, sans compter nombre de personnes qui adoptent le statut de yogin à certaines périodes de leur vie⁹⁷. C'est qu'au moyen âge, à l'époque des contes, le yoga a évolué et n'a plus forcément la même finalité que le yoga ancien, celui du Yoga-Sutra ou de Yajnavalkya⁹⁸.

Le yoga tantrique a tenté de conjuguer jouissance et libération⁹⁹. Le yogin cherche à devenir lui-même un dieu, avec un corps de dieu, les pouvoirs d'un dieu¹⁰⁰.

Tantra et alchimie ont en commun le hatha-yoga : même vision du corps, pratiques magiques et recherche de l'immortalité, et dépassement de la condition humaine.

Le tantrika, par l'obtention de pouvoirs surnaturels (siddhi) cherche bien plus la domination magique de l'univers que la libération du monde¹⁰¹. Cette recherche de transmutation du corps, de domination des éléments s'oppose quelque peu, semble-t-il, à la tendance ascétique de détachement vis-à-vis du corps et des désirs et au renoncement prônés initialement par Patanjali.

⁹⁴ « Faiths and beliefs in the Kathasaritsagara » de Nirmal Trikha – Ed. Eastern book linkers – Delhi – 1991 – page 244

⁹⁵ « Contes du vampire » traduits et annotés par Louis Renou - Ed. Gallimard/Unesco – Coll. Connaissance de l'Orient – 1963 – page 13

⁹⁶ « Faiths and beliefs in the Kathasaritsagara » de Nirmal Trikha – Ed. Eastern book linkers – Delhi – 1991 – page 234

⁹⁷ “ Sinister Yogis » de David Gordon White – The University of Chicago Press – 2011 – p. 199

⁹⁸ « Le yoga-sutra de Patanjali » traduction de Michel Angot – Ed. Les belles Lettres – Coll Indika – 2012 – page 72

⁹⁹ « Le yoga-sutra de Patanjali » traduction de Michel Angot – Ed. Les belles Lettres – Coll Indika – 2012 – page 207

¹⁰⁰ « Sinister Yogis » de David Gordon White – The University of Chicago Press – 2011 – p.197

¹⁰¹ « Comprendre le tantrisme » de André Padoux – Ed. Albin Michel – Coll. Spiritualités vivantes – 2010 – page 142 et 161

En dépit du secret qui entoure les pratiques de yoga tantrique, ou peut-être à cause de ce secret qui rajoute à la magie, les yogin sont sollicités pour leurs pouvoirs et les mettent au service du monde : un comble pour des êtres sensés se retirer justement du monde.

Des princes s'entourent de yogin, contre rémunération, afin que leurs pouvoirs puissent apporter la paix au royaume ou en accroître la prospérité ou encore détruire les ennemis¹⁰².

On peut d'ailleurs remarquer que le commentaire du Yoga-Sutra de Rajabhoja (XIème siècle) est le seul commentaire où l'auteur envisage ces pouvoirs (vibhuti) du point de vue de la performance. Il faut dire que Rajabhoja était un roi et un guerrier¹⁰³.

Sous le sultanat de Delhi et pendant la période moghole, les yogin apparaissent dans de nombreux documents administratifs ou militaires. Plusieurs empereurs moghols, notamment Akbar, étaient fascinés par les yogin et impressionnés par leur connaissance de l'alchimie et autres sciences. Ils leur faisaient dons de terres, leur laisser une grande liberté¹⁰⁴.

Dans la dernière partie du moyen âge et également à l'époque moghole, de nombreux récits royaux évoquent des rois accédant au trône après avoir été initiés par des Nath yogin et, souvent, ces rois vouent ensuite un culte à leur maître d'initiation, voire les transforment en déité tutélaire du royaume. Par exemple, dans le royaume de Jumla, un yogin a été révééré comme le fondateur de la civilisation, ayant permis l'irrigation des vallées, introduit la culture du riz et poser les principes de gouvernance du royaume¹⁰⁵.

Dès l'époque médiévale, les rois rajputs s'entourent également de yogin (notamment des Nath yogin) comme conseillers, confidents, souvent au détriment des brahmanes¹⁰⁶. Deoraj, le fondateur de la dynastie Rawal de Jaisalmer, aurait accédé au pouvoir grâce à l'intervention d'un yogin qui possédait un élixir alchimique¹⁰⁷.

Les rois ne font pas que s'entourer de yogin et faire appel à leurs pouvoirs, ils vont jusqu'à suivre leurs enseignements. Au XIVème et XVème siècles, des souverains de Malwa (aristocratie Khalji), attirés par la longévité des yogin et les promesses du yoga ont vécu un temps avec des yogins afin d'apprendre leurs techniques yogiques et diverses potions pour maintenir la santé du corps et également la vitalité sexuelle¹⁰⁸.

On voit ainsi apparaître des similitudes entre les descriptions de yogin et celle de rois ou guerriers : un texte du XVème siècle, le *Prthviraja Raso*, vieille légende en hindi, relate qu'au XIIème siècle, le prince rajput Rawal Samar Singh de Mewar était appelé Jogindra (prince des yogin).

¹⁰² « Comprendre le tantrisme » de André Padoux – Ed. Albin Michel – Coll. Spiritualités vivantes – 2010 – page 211

¹⁰³ « Le yoga-sutra de Patanjali » traduction de Michel Angot – Ed. Les belles Lettres – Coll Indika – 2012 – page 18).

¹⁰⁴ « Sinister Yogis » de David Gordon White – The University of Chicago Press – 2011 – p.200

¹⁰⁵ « Sinister Yogis » de David Gordon White – The University of Chicago Press – 2011 – p.197

¹⁰⁶ « Sinister Yogis » de David Gordon White – The University of Chicago Press – 2011 – p.14

¹⁰⁷ « Sinister Yogis » de David Gordon White – The University of Chicago Press – 2011 – p.219

¹⁰⁸ « Sinister Yogis » de David Gordon White – The University of Chicago Press – 2011 – p.219

Un autre guerrier rajput, identifié comme le chef du clan Jandhara, est décrit comme ayant la forme humaine terrifiante du dieu Siva, avec le corps couvert de cendres, les cheveux nattés et relevés en chignon, le trident pour attribut et possédant une voix extrêmement puissante¹⁰⁹.

Les yogin participent pleinement de cette relation. Entre le XIV^{ème} et le XVIII^{ème} siècle, de nombreux textes indiquent, par exemple, que les Nath Yogin ont eu un grand pouvoir politique et économique, notamment dans les royaumes de l'ouest ainsi que dans ceux de la région de l'Himalaya. Certains faisaient commerce de chevaux ou d'éléphants, bénéficiaient de terres, contrôlaient les temples et lieux de pèlerinage. Ils oeuvraient pour placer les princes de leur choix sur le trône et asseoir ainsi leur influence¹¹⁰.

Et si les rois sont parfois identifiés ou comparés au yogin, les yogin eux-mêmes endossent des rôles assez surprenants pour des êtres sensés rechercher la sagesse. David Gordon White, relate dans son livre « Sinister Yogis »¹¹¹, une bataille qui s'est déroulée au Punjab, à Ambala en 1567, entre une armée de yogin et une armée de sannyasins. Par ailleurs, la constitution d'armées de yogin est avérée comme une pratique courante dans l'organisation militaire moghole.

Ce « mélange des genres » témoigne de l'intérêt porté par des rois aux pouvoirs surnaturels développés par les yogin. On peut d'ailleurs noter que les rois et souverains ne sont pas les seuls à s'y intéresser. Dès l'époque médiévale, les soufis ont entretenu des relations avec les NathYogin¹¹². Ils ne les considéraient pas comme des charlatans, admettaient l'authenticité de leur pratique et de leur expérience mystique ainsi que la réalité de leurs pouvoirs. Certains soufis ont suivi les enseignements de pratiques yogiques des Naths.

Nous voyons donc que l'accent mis sur les pouvoirs surnaturels des yogin dans les contes correspond à un intérêt réel pour ces pouvoirs de la part de la société de l'époque.

Néanmoins, yogin et ascètes sont également largement critiqués et moqués dans ces contes. L. Renou dit d'ailleurs que, dans la Brhatkatha, ils sont souvent mentionnés comme des « *marchands de bas plaisirs, magiciens, dont les formules magiques contraignent les êtres à paraître et disparaître, bref des yogin de basse catégorie* »¹¹³.

Ce dénigrement des yogin est-il uniquement le résultat de la tradition de la satire propre à la littérature du Cachemire ? Peut-être pas.

En effet, dès le XI^{ème} siècle, le terme de rajayoga apparaît dans les textes de yoga en parallèle avec le terme hathayoga.

¹⁰⁹ « Sinister Yogis » de David Gordon White – The University of Chicago Press – 2011 – p.224

¹¹⁰ « Sinister Yogis » de David Gordon White – The University of Chicago Press – 2011 – p.228

¹¹¹ « Sinister Yogis » de David Gordon White – The University of Chicago Press – 2011 – p.220

¹¹² « Sinister Yogis » de David Gordon White – The University of Chicago Press – 2011 – p.200

¹¹³ « L'Inde classique – Manuel des études indiennes » par L. Renou et J.Filliozat – tome 1 – Ed.Jean Maisonneuve – 1985 – p.630

La rivalité entre ces deux termes est exprimée avec véhémence dans un texte du XI^{ème} ou XII^{ème} siècle, le *Amanaskayoga* qui part du principe que le rajayoga est supérieur au hathayoga, car c'est une méthode sans effort et plus efficace, plus noble que le hathayoga qui requiert des efforts et pratiques superflus¹¹⁴.

Le *Amanaskayoga* proclame d'ailleurs le rajayoga comme supérieur à toutes les formes de yoga et critique en cela toutes les pratiques yogiques en cours à l'époque médiévale : pratiques corporelles, pratiques ascétiques extrêmes, mantras, etc... Du 12^{ème} au 15^{ème} siècle, le mot rajayoga est souvent employé comme une sorte de synonyme du mot samadhi, dernière et plus haute étape dans le Yoga-Sutra de Patanjali. Il promeut la « méditation » en posture assise contre toutes les pratiques diverses et variées du hathayoga. Le terme Rajayoga a deux sens : le sens littéral de roi des yoga et également le fait qu'il est la voie permettant de rejoindre le roi illustre qu'est le Soi Suprême. Les autres formes de yoga ne sont acceptables que dans le sens où elles vont permettre d'accéder au rajayoga.

Le *Amanaskayoga* présente donc le rajayoga comme le moyen le plus simple et le plus direct pour atteindre Samadhi et met clairement en avant l'importance de Samadhi. La supériorité du rajayoga est affirmée dans beaucoup de textes médiévaux de yoga et cette théorie va avoir tendance à se développer ultérieurement¹¹⁵.

Ces critiques du hathayoga et de pratiques considérées comme une dérive par rapport au yoga originel, cette controverse entre rajayoga et hathayoga exprimée dans les textes de yoga médiévaux est peut-être sous-jacente les récits des contes. En tout cas, il est évident qu'elle a marquée l'époque.

Pour finir, dans le même esprit de ce qui vient d'être évoqué, il est possible également que les critiques des pratiques yogiques tantriques dans les contes puissent aussi se faire l'écho d'une volonté à l'époque de « brahmaniser » le yoga et les pratiques tantriques en les rendant plus « acceptables ».

En effet, Michel Angot précise, dans son ouvrage sur le Yoga-Sutra¹¹⁶, que le yoga, en tant que discipline est une pratique indigène de l'Inde qui s'est développée en dehors des terres brahmaniques dans le grand Magadha où la théorie du karman était diffusée. Il existait bien avant le Yoga-Sutra.

Il émet l'hypothèse de l'existence d'un yoga d'abord non brahmanique, énoncé dans une langue indo-arya indépendamment des brahmanes, puis en sanskrit. Il évoque ensuite une brahmanisation du yoga plus tardive et l'adoption du yoga par les brahmanes.

En effet, certaines pratiques de yoga de cette époque ne pouvaient sans doute pas être acceptées en l'état par les brahmanes.

¹¹⁴ article « The meaning of Hatha in early Hathayoga » de Jason Birch - journal of the American Oriental Society – december 2011

¹¹⁵ article « Rajayoga : the reincarnations of king of all yogas » de Jason Birch - International Journal of Hindu studies – december 2013

¹¹⁶ « Le yoga-sutra de Patanjali » traduction de Michel Angot – Ed. Les belles Lettres – Coll Indika – 2012 – p.62 et p.99

L.Renou¹¹⁷ précise que, par exemple, les Nath yogin ne faisaient pas de distinction de caste et que, dans le sivaïsme, sudra, femmes et hors-castes étaient souvent admis aux pratiques. Les pasupata et les kapalika sont des ascètes qui suivent la voie extrême.

Les yogin vivent en général en marge de la société et, même si, comme on a pu le voir, certains sont plus socialisés, ils conservent néanmoins une liberté d'action et de pensée pas toujours compatibles avec une vie sociale très codifiée. Enfin, nombre de pratiques tantriques (utilisation de l'alcool, etc ...) s'élèvent clairement en interdits pour les brahmanes. Néanmoins, la voie du yoga est importante pour qui veut accéder à la libération.

Cette brahmanisation nécessitait donc inévitablement de revoir les pratiques, les adapter aux obligations des brahmanes et de rejeter celles qui étaient trop extrêmes ou déviantes.

¹¹⁷ « L'Inde classique – Manuel des études indiennes » par L. Renou et J.Filliozat – tome 1 – Ed.Jean Maisonneuve – 1985 – p.630 et 632

Conclusion

Les pratiques yogiques se rencontrent partout dans la littérature de l'Inde, que ce soit sous leur forme « classique » ou sous leur forme populaire, en couvrant l'ensemble des courants de l'hindouisme mais aussi du bouddhisme et du jaïnisme.

Le yogin qui dépasse la condition humaine et, en cela, attire le profane en raison du mystère qui l'entoure, est un personnage intéressant pour les contes dont la fonction première est de divertir.

Nous avons pu constater de nombreuses similitudes entre les descriptions de yogin et ascètes dans les contes et celles des textes du yoga, notamment ceux de ces derniers qui sont contemporains des contes étudiés.

Malgré ces similitudes, les contes accordent une importance toute particulière aux pouvoirs surnaturels et magiques des yogin qui participent bien sûr de l'étrange et de l'extraordinaire. Les textes traditionnels décrivent un idéal du yogin alors que les contes présentent des personnages plus pittoresques et privilégient beaucoup l'humour et la satire.

Les pouvoirs surnaturels sont mis en exergue, voire valorisés, dans de nombreuses histoires mais aussi beaucoup craints et critiqués. Ces histoires donnent donc une place de choix à la magie que ce soit pour ajouter une part de merveilleux ou pour susciter le rire et la moquerie. Les yogin et ascètes décrits peuvent ainsi être plus préoccupés de magie que de vie spirituelle. Il faut dire que Somadeva, l'auteur de la *Kathasaritsagara* est originaire du Cachemire, région où il y a toute une tradition de la satire.

Néanmoins, les pouvoirs des yogin, encensés ou critiqués dans les contes, le sont de la même manière dans la société médiévale indienne : d'une part, les rois et souverains se sont particulièrement intéressés à ceux-ci et ont entretenus des liens étroits avec les yogin ; d'autre part, les textes de yoga de l'époque font état d'un réel débat sur la place à accorder à ces pouvoirs et aux pratiques qui les accompagnent. Leur place dans les contes n'est donc pas uniquement due à un effet littéraire mais s'ancre bien dans une réalité historique.

Cet intérêt pour les pouvoirs des yogin n'est pas étonnant : en Inde la magie et le religieux coexistent souvent et comme le dit Mircea Eliade : « *La conquête par ses propres moyens de l'autonomie spirituelle découle d'une attitude magique* »¹¹⁸.

Le plan de la magie et celui de la sagesse s'interpénètrent parfois. Magie et religion ne sont-elles pas finalement deux façons d'expérimenter le sacré ?

118

« Techniques du yoga » - Mircea Eliade – Folio Essais – 1975

Bibliographie

En français

- « Genres littéraires en Inde » de Nalini Balbir – Presses Sorbonne Nouvelle - 1994
- « Dictionnaire des littératures de l'Inde » de Pierre-Sylvain Filliozat – PUF - 2001
- « Les littératures de l'Inde » par Louis Renou – Que sais-je – PUF – 1966
- « L'Inde classique – Manuel des études indiennes » par Louis Renou et Jean Filliozat
 - tome 1 – Librairie d'Amérique et d'Orient – J. Maisonneuve – ancienne éd. Payot – 1985
 - tome 2 – Ecole Française d'extrême Orient – Diffusion De Boccard - 2001et notamment :
 - tome 1- chapitre 4 – sections 745 à 752 La magie
 - tome 1- chapitre 5 – section 694 Le yoga
 - tome 1- chapitre 6 – sections 1076 à 1098 Les groupes divins ou divinisés
 - tome 1- chapitre 6 – sections 1099 à 1118 Animaux, plantes etc...
 - sections 1251 à 1258 La magie, les pratiques magiques
 - tome 2- chapitre 7 – sections 1445 à 1459 Le yoga
 - tome 2- chapitre 10 – sections 1808 à 1834 Les contes
- « La civilisation de l'Inde ancienne » de Arthur L. Basham – Arthaud (Les grandes civilisations) - 1988
- « L'Inde et l'imaginaire » de Catherine Weinberger – Ed. EHESS / Purusartha vol.11 1988
- « Océan des rivières de contes » de Somadeva – Publié sous la direction de Nalini Balbir – Ed. Gallimard – Bibliothèque de la Pléiade – 1997
- « La cité d'or et autres contes » traduction de L. Verschaeve – Ed. Gallimard (Connaissance de l'Orient) – 1979
- « Contes du vampire » traduits par Louis Renou – Gallimard (Coll. Connaissance de l'Orient) – 1963
- « Panchatantra » traduit et annoté par Edouard Lancereau – Ed. Gallimard/Unesco – Coll. Connaissance de l'Orient - 1965
- « Le coeur de la yogini - Yoginihrdaya » de André Padoux – Publication de l'institut de civilisation indienne – éd. Diffusion De Boccard - 1994
- « Hatha-yoga pradipika » traduit et commenté par Tara Michaël – éd. Fayard Coll. L'espace intérieur - 1974
- « Yoga » de Tara Michaël – Ed. Points (Coll. Sagesses) – 1980
- « Yoga, immortalité et liberté » de Mircea Eliade – Ed. Payot - 1964
- « Le Yoga Sutra de Patanjali – Le Yoga-Bhasya de Vyasa – Parole sur le silence » de Michel Angot – Ed. Les Belles Lettres – Coll.Indika - 2012
- « Yoga-sutras » Patanjali – Traduction et commentaires de Françoise Mazet - Ed. Albin Michel (Coll. Spiritualités vivantes) – 1991
- « La Bhagavad Gita » S. Radhakrisnan – Ed. Adyar – 1995

- « La Bhagavad Gita » commentée par Sri Aurobindo – Traduction française de Camille Rao et Jean herbert – Ed. Albin Michel – Coll. Spiritualités vivantes – 1970
- « Upanisad du yoga » traduit et annoté par Jean Varenne – Ed. Gallimard (Coll.Unesco) – 1971
- « Lumière sur les Yoga Sutra de Patanjali – Patanjala yoga pradipika » de B.K.S Iyengar – Ed. Buchet Chastel – 2003
- « Yoga Dipika – Lumière sur le yoga » de BKS Iyengar – Ed. Buchet Chastel - 1978
- « Patanjali et le yoga » de Mircea Eliade – Ed. Du Seuil – Coll. Points sagesses – 2004
- « L'esprit du yoga » de Yse Tardan-Masquelier – Ed. Albin Michel – 2005
- « Techniques du yoga » de Mircea Eliade – Ed. Folio Essais – 1975
- « Introduction aux voies du yoga » de Tara Michael – Ed. Desclée de Brouwer 2016
- « Siva. Erotique et ascétique » de W. Doniger – Ed Gallimard (Coll. Bibliothèque des sciences humaines) – 1993
- « Comprendre le tantrisme – Les sources hindoues » de André Padoux – Ed. Albin Michel – Coll. Spiritualités vivantes – 2010
- « La centurie de Goraksa – suivi du guide des principes des siddha » de Tara Michael – Ed. Almora – 2012
- « Histoire des croyances et des idées religieuses » de Mircea Eliade – Ed. Payot – Coll. Bibliothèque historique Payot – Tome 1 / 1976 – Tome 2 / 1978
- « Le miroir de la conscience : du reflet à la lumière, chemin du dévoilement selon Abhunavagupta (Xème-XIème siècles) – de Colette Poggi – Ed. Les Deux Océans – 2016
- « La lumière sur les tantras » de Lilian Silburn et André Padoux – Institut de civilisation indienne – Ed. Diffusion De Boccard – 2000
- « Siva Samhita / Traité classique de hatha-yoga » de Jean Papin – Ed.Almora – 2013
- « Gueranda Samhita / Traité classique de Hatha-yoga » de Jean Papin – Ed. Almora – 2013
- « Les aphorismes de Siva : les Siva sutra avec le commentaire de Bhaskara, le Vartika » de Marc Dyczkowski – Ed. Almora – 2013
- « Le tantrisme – Mythes, rites, métaphysique » de Jean Varenne – Ed. Albin Michel – Coll. Spiritualités vivantes – 2014
- « La cité d'or et autres contes » de Léon Verschaeve – Ed.Gallimard – Coll. Connaissance de l'Orient - 1979

En anglais

- « The Ocean of story » Somadeva – traduit par C.H. Tawney – Ed. Motilal Banarsidass – 1968
- « Studies about the Kathasaritsagara » - J.S. Speyer - 1908
- « Simhasana Dvatrimika – Thirty-two tales of the throne of Vikramaditya » - traduit par A.N.D Haksar – ed. Penguin Classics – 2006
- « Faiths and beliefs in the Kathasaritsagara » de Nirmal Trikha – Ed. Eastern book linkers – Delhi – 1991

- Catalogue de l'exposition « Yoga, the art of transformation » – David Gordon White – publié par Freer Gallery of art et Arthur M.Sackler Gallery - 2013
- « Yogi and the Mystic : studies in indian and comparative mysticism » de Karel Werner – 2004
- « The forest setting in hindu epics : princes, sages, demons » de Thomas Parkill – Ed. Edwin Mellen Press Ltd – 1995
- « Lush maidens and ascetic kings ; buddhist and hindu stories of life » de Roy C. Amore et Larry D. Shinn – Ed. Oxford University Press Inc -1981
- « Female ascetics in hinduism » de Lynn Teskey Denton – Ed.State University of New York Press – 2004)
- « Sinister yogis » de David Gordon White – The University of Chicago Press - 2009
- « The alchemical body – siddha traditions in medieval India » de David Gordon White – The university of Chicago Press – 1996
- “Roots of yoga” de Sir James Mallinson et Mark Singleton – Ed. Penguin Classics 2017
- “Eighty-four asanas in yoga – A survey of traditions” de Gudrun Buhnemann – Ed. DK Print World Ltd - 2011

