

**ESCHATOLOGIE DE L'ÂME
ET SYMBOLISME DE LA LUMIERE
DANS LES UPANIĀD**

Radu BERCEA

Directeur de l'Institut d'Études Orientales "Sergiu AL-GEORGE", BUCAREST

La littérature védique, et les anciennes *Upaniṣad* tout particulièrement, offrent un matériel généreux à l'étude de l'ascension eschatologique de l'âme. Néanmoins, notre intention n'est pas d'*extraire* du domaine indien un cas de montée de l'âme, afin d'ajouter un spécimen de plus au "dossier" tellement abondant de la *psychanodia*, que I.P. Couliano a si brillamment constitué. Tout au contraire, nous tâcherons d'examiner comment ce thème, une fois identifié, s'enrichit de nouvelles significations symboliques, s'il est étudié *dans son propre contexte* littéraire et culturel¹. Cela veut dire que notre démarche relève plutôt de l'indologie que de l'histoire des religions. Si on se laisse quand même inspirer par les recherches de I.P. Couliano et l'on considère les anciennes *Upaniṣad* dans une perspective "psychanodique", on découvre un passage remarquablement suggestif et d'une grande beauté poétique. C'est la sixième section (*khaṇḍa*) du huitième chapitre (*prapāthaka*) de la *Chāndogya-Upaniṣad*, que nous prenons la liberté de citer intégralement:

1. *«Les veines du cœur consistent en une substance subtile brune, blanche, bleue, jaune et rouge. En vérité, le soleil là-haut est brun, il est blanc, il est bleu, il est jaune, il est rouge.»*
2. *«Comme une grande et longue route va à ce village-ci ainsi qu'à ce village-là, de même les rayons du soleil vont au monde d'ici-bas ainsi qu'au monde de là-haut. Du soleil de là-haut ils se propagent, en s'y glissant, dans ces veines; de ces veines ils se propagent, en s'y glissant, dans le soleil de là-haut.»*
3. *«Ainsi, quand celui qui est endormi tout entier dans un calme profond ne perçoit aucun rêve, c'est qu'il s'est glissé dans ces veines. Il n'est atteint par aucune souillure, car il s'est uni alors à l'ardeur (tejas).»*
4. *«Et quand il a perdu toutes ses forces, ceux qui restent auprès de lui disent: "Me reconnais-tu? Me reconnais-tu?" Et lui, aussi longtemps qu'il n'est pas encore sorti de son corps, il les reconnaît.»*
5. *«Mais quand il sort de son corps, c'est par ces rayons qu'il s'avance vers le haut. En effet, [en disant] "Om", il se hâte vers le haut². Aussi vite que la pensée, il arrive au*

¹ Par "contexte littéraire" nous entendons la section de texte dont un motif symbolique fait partie; dans ce cas, la démarche herméneutique s'autorise des connexions intratextuelles. Le "contexte culturel" serait alors l'"atmosphère" intellectuelle dans laquelle puise tel passage, et qu'on ne peut reconstituer qu'en confrontant des *loci similes* qui, de ce fait, s'éclaircissent réciproquement.

² Nous avons adopté l'émendation de P. DEUSSEN (*Sechzig Upanishad's des Veda*, Leipzig 1938, p. 194): *ūrdhvam īyate*, au lieu de *ud vā mīyate* de la vulgate.

soleil. En vérité, là est la porte des mondes: lieu de passage pour ceux qui savent et obstacle pour ceux qui ne savent pas.

6. C'est à quoi se rapportent ces vers: "Il y a cent une veines du cœur;/ L'une d'elles se dresse vers le sommet de la tête;/ En montant par celle-ci on va à l'immortalité,/ Les autres servent à sortir en toute direction"»³.

La portée "psychanodique" de ce fragment nous semble hors de doute. Il s'agit, de toute évidence, d'une *ánodos*, ce que le texte exprime directement: «*il s'avance vers le haut*» (*ūrdhvam ākrāmati*), «*il se hâte vers le haut*» (*ūrdhvam īyate*), «*en montant*» (*ūrdhvam āyan*). Il en est ainsi, quoique la *psykhé* ne corresponde que vaguement au protagoniste de cette ascension. En même temps, il s'agit d'une expérience survenue à la suite du trépas, «*quand il sort de son corps*» (*yatraitad asmāc charīrād utkrāmati*) donc d'un phénomène du domaine de l'eschatologie de l'âme. À la fin, le principe immortel de l'individu accède à l'au-delà, tout en passant par le soleil.

Au premier abord, la *psychanodia* décrite dans *ChU VIII. 6* présente bien des analogies avec d'autres passages des anciennes *Upaniṣad*. Outre le fameux voyage post-mortem à partir du feu de crémation, soit sur la «*voie des ancêtres*» (*pitṛyāna*), soit sur la «*voie des dieux*» (*devayāna*) – celle-ci menant aux «*mondes du brahman*» (*BĀU VI. 2. 15*), ou au *brahman* même (*ChU V. 10. 2*) –, on pourrait encore citer d'autres versions de l'eschatologie de l'âme. Dans *BĀU V. 10*, par exemple, le trépassé parcourt plusieurs niveaux successifs (air, soleil, lune), pour parvenir au «*monde sans chaleur ni froidure*», dans lequel «*il demeure des années éternelles*»⁴. La variante la plus ample, et la plus "mythologisée" en même temps, se trouve dans *KU I, 3*: après avoir pris la «*voie des dieux*» le défunt passe à travers les mondes d'Agni, de Vāyu, de Varuṇa, d'Indra et de Prajāpati, pour atteindre enfin le monde de *brahman*, dont la géographie paradisiaque et les habitants célestes y sont décrits avec un grand luxe de détails.

Malgré les analogies d'ordre général, le texte en discussion se fait remarquer par le manque de visions mythologiques⁵ et cosmologiques, par le fait de mettre en œuvre des images symboliques dont les significations sont particulièrement abstraites et la forme d'expression plutôt "austère". Il s'agit surtout de la mort comme expérience ultime de l'Absolu d'essence lumineuse. La lumière est un symbole universel du Sacré et de

³ *ChU VIII, 6: atha yā etā hrdayasya nādyas tāḥ piṅgalasyānimnas tiṣṭhanti śuklasya nīlasya pītasya lohitasetye asau vā ādityaḥ piṅgala eṣa śukla eṣa nīla eṣa pīta eṣa lohitaḥ ||1|| tad yathā mahāpatha ātata ubhau grāmau gacchatīmaṃ cāmuṃ caivam evaita ādityasya raśmaya ubhau lokau gacchantīmaṃ cāmuṃ cāmuṣmād ādityāt pratāyante ta āsu nāḍīṣu sṛptā ābhya nāḍībhyaḥ pratāyante te 'muṣminn āditya sṛptāḥ ||2|| tad yatraitad suptaḥ samastaḥ samprasannaḥ svapnaṃ na vijānāty āsu tadā nāḍīṣu sṛpto bhavati taṃ na kaś cana pāpmā sṛṣṭi tejasā hi tadā sampanno bhavati ||3|| atha yatraitad abalimānaṃ nīto bhavati tam abhita āsīnā āhur jānāsi māṃ jānāsi māṃ iti sa yāvad asmāc charīrād anutkrānto bhavati tāvaj jānāti ||4|| atha yatraitad asmāc charīrād utkrāmaty athaitar eva raśmibhir ūrdhvam ākramate sa om iti vā hordhvam īyate sa yāvat kṣīpyen manas tāvad ādityaṃ gacchaty etad vai khalu lokadvāraṃ viduṣāṃ prapadaṇaṃ nirodho 'viduṣāṃ ||5|| tad eṣa ślokaḥ | śataṃ caikā ca hrdayasya nādyas tāsāṃ mūrdhānam abhiniḥsṛtaikā | tayordhvam āyann amṛtatvam eti viṣvaññ anyā utkramaṇe bhavanty utkramaṇe bhavanti ||6||*

⁴ *BĀU V, 10: sa lokam āgacchaty aśokam ahimaṃ tasmīn vasati śāśvatīḥ samāḥ.*

⁵ Notre opinion va à l'encontre de celle de P. DEUSSEN, *The Philosophy of the Upanishads* (trad. A. S. Geden), Edinburgh 1906, p. 358: «*The eschatology also of Chând. 8.1-6 exhibits this intermingling of mythological (n.s.) and philosophical ideas... the fundamental view here is philosophical, and the mythical (n.s.) colouring a later embellishment*».

l'Absolu, sur lequel il n'y a pas lieu d'insister⁶. Dans le cas présent, la lumière de l'Absolu se manifeste par le soleil, «*la porte des mondes*», point de communication entre les deux plans ontologiques et de passage au-delà. En outre, si l'on examine *ChU* VIII. 6 dans sa cohérence symbolique et philosophique, ce *khaṇḍa* soulève des problèmes herméneutiques plus compliqués⁷.

Premièrement, avant de décrire la mort comme expérience ultime de l'Absolu macrocosmique, le texte fait état de l'expérience quotidienne de l'Absolu microcosmique. Celle-ci s'accomplit au troisième niveau de conscience, qui est le sommeil profond et sans rêve (*śuśupti, samprasāda*). C'est ici que les plus anciennes *Upaniṣad* placent la réalisation du Soi (*ātman*), qui sera ultérieurement assignée au quatrième niveau (*turīya*), le transcendant, regardé comme état absolu⁸. Ces deux expériences étant symétriques, l'Absolu auquel on accède pendant le sommeil profond est lui aussi de nature lumineuse. C'est l'"ardeur" dont on prend possession, ou à laquelle on s'unit à ce moment-là (*tejasā hi tadā sampanno bhavati*)⁹. En ce qui nous concerne, nous sommes enclin à interpréter, dans ce contexte, le *tejas* comme réalité purement lumineuse, sans nous attarder sur ses autres significations, à savoir: "(l'élément) feu", "énergie", "chaleur" etc.¹⁰. Le *tejas* serait donc le correspondant microcosmique du soleil, tous les deux étant des hypostases de la même lumière de l'Absolu. D'ailleurs, *PrU* IV. 2, par exemple, vient confirmer notre interprétation, puisqu'elle parle du soleil comme "disque d'ardeur" (*tejo-maṇḍala*)¹¹.

Deuxièmement, le texte débute par la description des *nāḍī* ("veines", ou plutôt "canaux") du cœur, qui relèvent de l'anatomie subtile et que la littérature du Yoga tantrique développera largement¹². Il est à remarquer que les *nāḍī* y sont mises en relation avec les

⁶ Voir G. DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Grenoble 1960, pp. 150-156; M. ELIADE, *Méphistophélès et l'Androgyne*, Paris 1962, chap. "Expériences de la lumière mystique", pp. 27-28 et *passim*; J. CHEVALIER, A. GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles* III, Paris 1974, s. v. "Lumière"; F. CHENET, "La délivrance, même", *L'Herne* 1993 (*Nirvāṇa*), p. 99.

⁷ Pour une analyse des structures symboliques dans tout le huitième chapitre, voir R. BERCEA, "On the Composition of the *Chāndogya-Upaniṣad*, VIIIth *Prapāṭhaka*, in a Symbolic Perspective", *Crakow Indological Studies* 1 (1995), pp. 57-64.

⁸ Voir P. DEUSSEN, *The Philosophy of the Upanishads*, pp. 298, 305-309; S. RADHAKRISHNAN, *Indian Philosophy* I, Delhi 1989, pp. 160-162, 258; H. ZIMMER, *Philosophies of India*, Princeton 1971, pp. 362, 375-378; M. HULIN, *Le principe de l'ego dans la pensée indienne classique. La notion d'ahamkāra*, Paris 1978, pp. 23-26, 33. Voir aussi A.M. FRENKIAN, "La théorie du sommeil, d'après les *Upaniṣad* et le Yoga", *Studia et Acta Orientalia* 1(1957), pp. 149-157.

⁹ Cf. *ChU* VI, 8, 1: *yatraītat puruṣaḥ svapiti nāma satā saumya tadā sampanno bhavati svam apīto bhavati*. Le contexte similaire et la formule presque identique nous y autorisent à poser l'équivalence entre *tejas* et *sat*, ce dernier n'étant qu'une autre désignation de l'Absolu.

¹⁰ P. MASSON-OURSSEL, *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*, Paris 1923, p. 62: «... le principe spirituel comme doué d'une lumière propre (*tejas*)...». Au contraire, P. MAGNONE, "The Development of *tejas* from the Vedas to the Purāṇas", *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasien* 36 (1992), Supplement, pp. 141-142, insiste sur le sens d'"énergie" qu'aurait *tejas* dans *BĀU*, *ChU* et *MaitU*.

¹¹ Voir *infra*, p. 254 et n. 29.

¹² Voir M. ELIADE, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris 1960, pp. 239-243; G. TUCCI, *The Theory and Practice of the Mandala* (trad. A. H. Brodrick), Londres 1961, pp. 111-112; J. VARENNE, *Upanishads du Yoga*, Paris 1971, pp. 39-40. Voir aussi A. ROȘU, *Les conceptions psychologiques dans les textes médicaux indiens*, Paris 1978, p. 209.

rayons du soleil¹³, au point de constituer deux réseaux interconnectés par le truchement desquels on accède à la lumière de l’Absolu, fût-elle le *tejas* du for intérieur ou le soleil du firmament. Mais tant les *nāḍī* du cœur que les rayons solaires y sont décrits comme multicolores, et c’est précisément cette polychromie qui est à même de donner, à notre avis, la clef herméneutique du *khaṇḍa* tout entier.

L’analogie entre l’expérience de l’Absolu microcosmique et celle de l’Absolu macrocosmique étant évidente, les images illustrant l’une et l’autre seront également analogues. La correspondance des deux hypostases de l’Absolu comme réalité lumineuse trouve sa confirmation dans un passage de la même *Upaniṣad*:

«Et cette lumière qui resplendit par-delà le ciel, au-dessus de toute chose, au-dessus de l’Univers, dans des mondes plus hauts que les plus hauts, elle est, assurément, la même que cette lumière qui est à l’intérieur de l’homme» (III.13.7)¹⁴.

Il y a donc deux soleils: le soleil céleste, d’une part, et le soleil intracardiaque, d’autre part. Le soleil possède en propre le rayonnement, que les textes (y compris *ChU* VIII. 6) mentionnent fréquemment, sur le plan macrocosmique, lorsqu’ils parlent des *raśmi* ou des *marīci* du “luminaire” diurne. Sur le plan microcosmique, aux rayons du soleil correspondent les *nāḍī* du cœur, et l’entrelacement des unes avec les autres fait justement ressortir cette correspondance. De plus, *MaitU* VI. 30 ne parle pas des *veines* du cœur, mais bien de ses *rayons*, (dont la polychromie rappelle celle assignée dans *ChU* VIII. 6 aux *nāḍī*):

«Infinis sont les rayons de celui qui siège comme une lampe dans le cœur»¹⁵.

On sait que les *nāḍī* constituent le trajet des souffles (*prāṇa*), et il y a nombre de références à confirmer ce fait. Dans *PrU* III. 6, par exemple, il est dit que le souffle diffus (*vyāna*) circule dans les veines du cœur¹⁶, tandis que *MaitU* VI. 21 parle de la veine nommée *Suṣumnā* qui va vers le haut et transporte le souffle (*prāṇa*)¹⁷. Dans *ChU* III. 13. 1-5 les canaux du cœur (nommés cette fois-ci *susi*) sont disposés conformément aux directions spatiales (Est, Sud, Ouest, Nord et Zénith) et correspondent aux cinq souffles

¹³ G. DURAND, *Les structures anthropologiques*, pp. 136-137, range les rayons solaires parmi les symboles “ascensionnels”.

¹⁴ *ChU* III, 13, 7: *atha yad ataḥ paro divo jyotir dīpyate viśvataḥ pṛṣṭheṣu sarvataḥ pṛṣṭheṣv anuttameṣūttameṣu lokeṣv idam vāva tad yad idam asmīn antaḥ puruṣe jyotiḥ*; voir n. 18. Pour le soleil comme symbole du *brahman* voir P. DEUSSEN, *The Philosophy of the Upanishads*, pp. 113-115.

¹⁵ *MaitU* VI, 30: *anantā raśmayas tasya dīpavad yaḥ sthito hṛdi | sitāsītāḥ kadrūnīlāḥ kapilā mṛdulohitāḥ ||*

¹⁶ *PrU* III, 6: *hṛdi hy eṣa ātmā | atraitad ekaśataṃ nāḍīnāṃ tāsāṃ śataṃ śatam ekaikasyām dvāsaptatir dvāsaptatiḥ pratiśākhānāḍīsahasrāṇi bhavanti āsu vyānaś carati ||*

¹⁷ *MaitU* VI, 21: *ūrdhvagā nāḍī suṣumnākhyā prāṇasaṃcārīnī tālv antar vicchinnā.*

(*prāṇa, vyāna, apāna, samāna* et *udāna*)¹⁸. Cette correspondance nous autorise à superposer les deux schémas radiaux: celui des canaux du cœur et celui des souffles¹⁹.

Pour ce qui est des souffles, leur disposition rayonnée est suggestivement illustrée dans *BĀU* II. 1. 20. Ainsi, les *prāṇa* issus d'un seul point sont comparés soit à l'araignée qui tisse sa toile, soit aux étincelles qui jaillissent du feu²⁰. On peut déceler dans ce mouvement centrifuge une expression imagée de l'expansion de la réalité phénoménale à partir du centre qui est la réalité absolue²¹. La multiplicité, la diversité des choses existantes a sa source et son point de départ dans le Soi (*ātman*) unique et central. Une autre image relevant du même symbolisme est celle de la roue dont le moyeu représente le Centre²². *ChU* VII. 15. 1 en est un exemple, quoique l'*ātman* y soit remplacé par le souffle (central):

«*En vérité, comme les rayons sont emboîtés dans le moyeu, de même tout est emboîté dans ce souffle (prāṇa)*»²³.

De leur côté, les rayons solaires sont marqués de la même dynamique que les souffles etc.:

«*En vérité, comme du feu les étincelles et du soleil les rais de lumière, ainsi/ Resurgissent de Lui ses souffles dans ce monde-ci, successivement*».

MaitU VI. 26²⁴

Cette dynamique caractérise aussi les veines du cœur:

«*Là où les veines sont jointes comme les rayons dans le moyeu de la roue*».

MuṇḍU II. 2. 6²⁵

Pour revenir à la polychromie que les *nāḍī* partagent avec les rayons du soleil, nous y déchiffrons le même problème de l'Un et de la multiplicité, de l'Absolu et de la relativité, problème qui est exprimé cette fois en termes de symbolisme lumineux. Le soleil d'une part, le *tejas* d'autre part, ce sont les deux hypostases symétriques de la lumière de

¹⁸ *ChU* III, 13: *tasya ha vā etasya hṛdayasya pañca devasuṣayah sa yo 'sya prāṇ suṣiḥ sa prāṇas tac cakṣuḥ sa ādityaḥ... ||1|| ...dakṣiṇaḥ suṣiḥ sa vyānas tac chrotraṃ sa candramāḥ... ||2|| ...pratyaṇ suṣiḥ so 'pānaḥ sāvāk so 'gniḥ... ||3|| ...udaṇ suṣiḥ sa samānas tan manaḥ sa parjanyaḥ... ||4|| ...ūrdhvaḥ suṣiḥ sa udānaḥ sa vāyuh sa ākāśaḥ... ||5||*

Notons que l'identité des deux *jyotis* se trouve affirmée plus bas dans le même *khaṇḍa* (voir *supra*, p. 252 et n. 14). Ce n'est que pour des raisons d'exposition systématique qu'on a été conduit à disjoindre cette citation.

¹⁹ S. AL-GEORGE et A. ROȘU, "Indriya et le sacrifice des *prāṇa*. Contribution à la préhistoire d'un terme philosophique indien", *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 5 (1957), 3, pp. 353-356.

²⁰ *BĀU* II, 1, 20: *sa yathorṇanābhis tantunocared yathāgneḥ kṣudrā visphulingā vyuccaranti evam evāsmād ātmanaḥ sarve prāṇāḥ sarve lokāḥ sarve devāḥ sarvāṇi bhūtāni vyuccaranti*.

²¹ G. de CHAMPEAUX, dom S. STERCKX (O.S.B.), *Introduction au monde des symboles*, Paris 1989, pp. 23-24; J. CHEVALIER, A. GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles* I, Paris 1973, s.v. "Centre"; M. HULIN, *Ahaṃkāra*, pp. 27, 31.

²² S. AL-GEORGE, *Filosofia indiană în texte* [La philosophie indienne par les textes], Bucarest 1971, p. 136.

²³ *ChU* VII, 15, 1: *yathā vā arā nābhau samarpitā evam asmin prāṇe sarvaṃ samarpitam*.

²⁴ *MaitU* VI, 26 (=VI, 31): *vahneś ca yadvat khalu visphulingāḥ sūryān mayūkhās ca tathaiva tasya | prāṇādayo vai punar eva tasmād abhyuccarantīha yathākrameṇa ||*

²⁵ *MuṇḍU* II, 2, 6: *arā iva rathanābhau samhatā yatra nāḍyaḥ | sa eṣo 'ntas carate bahudhā jayamānaḥ*.

l’Absolu. Cette lumière se manifeste par sa propagation et sa dispersion en tant que rayons et, symétriquement, en tant que veines du cœur. À la différence de la lumière de l’Absolu, qui est surtout unique et pure, la présence du principe lumineux dans le domaine relatif se caractérise par le fait d’être multicolore. De ce point de vue, l’herméneutique de la polychromie ne doit pas envisager, à notre avis, le symbolisme particulier de telle ou telle couleur. La terminologie chromatique du sanskrit est d’ailleurs beaucoup plus lâche et flottante que celle des langues modernes²⁶. Par contre, ce qui importe c’est le fait qu’un vocable au sens de “bigarré”, “bariolé”, “multicolore” a aussi le sens plus général de “divers” ou “varié”. C’est le cas du sanskrit *citra*, mais aussi du grec *poikilos* et du latin *varius*. Somme toute, la diversité de la coloration figure, à cet égard, la diversité tout court. De même, la luminosité multicolore des rayons solaires et des *nāḍī* s’opposerait à la luminosité pure du soleil et du *tejas*. Et puisque l’achromatisme et la polychromie ne sont que les deux faces complémentaires de la même Lumière, elles ne font qu’exprimer d’une façon imagée la complémentarité des deux dimensions du Réel: Un et multiple, Absolu et relatif.

S’il en est ainsi, l’expérience de l’Absolu – autant dans le sommeil profond qu’après la mort – ne peut être qu’une expérience d’unification. S’unifier veut dire retirer ses souffles (*prāṇa*) ou sens (*indriya*) du monde phénoménal et les concentrer en soi, car c’est par leur entremise que le Soi absolu communique avec le domaine relatif tout en s’y engageant²⁷. D’autre part, le monde n’est que l’émanation de l’*ātman*. Tout processus perceptif ou cognitif peut s’accomplir seulement grâce au dédoublement de l’Absolu en sujet et objet²⁸. Si tout ce qui existe et, partant, est à connaître, procède de l’*ātman*, c’est toujours l’*ātman* qui agit moyennant les fonctions sensorielles et intellectuelles, c’est donc l’*ātman* qui est le connaisseur. L’abolition de cette dualité équivaut alors à la réintégration de l’Absolu.

En termes de symbolisme lumineux, ce serait la réintégration de la lumière dispersée dans la lumière concentrée, de la lumière multiple dans la lumière unique. L’unification des fonctions est analogue à l’unification des rayons solaires:

«Comme, au coucher du luminaire, ses rais s’unifient tous dans ce disque d’ardeur et, à son lever, ils s’en dégagent encore et encore, de même tout s’unifie dans le dieu suprême, le sens interne (manas); c’est pour cela qu’alors l’homme n’entend plus, ne voit plus, ne sent plus, ne goûte plus, ne tâte plus, ne parle plus, ne prend plus, ne se réjouit plus, ne lâche plus, ne se meut plus, et on déclare qu’il dort».

PrU IV. 2²⁹

Parallèlement, le phénomène de la mort se caractérise lui aussi par l’unification des fonctions, unification symétrique à celle de la réalité lumineuse. À ce moment, le Soi,

²⁶ J. FILLIOZAT, “Classement des couleurs et des lumières en sanskrit”, dans I. MEYERSON (éd.), *Problèmes de la couleur*, Paris 1957, pp. 303-308.

²⁷ Voir *inter alia* Madeleine BIARDEAU, “Le sacrifice dans l’hindouisme”, dans M. BIARDEAU, Ch. MALAMOUD, *Le sacrifice dans l’Inde ancienne*, Paris 1976, pp. 76-77; A. ROȘU, *Les conceptions psychologiques*, p. 51.

²⁸ Cf. BĀU IV, 5, 15: *yatra hi dvaitam iva bhavati tad itara itaram paśyati... jighrati... rasayate... abhivadati... śṛṇoti... manute... sprśati... vijānāti yatra tv asya sarvaṃ ātmaivābhūt tat kena kaṃ paśyet... jighret... rasayet... abhivadet... śṛṇuyāt... manvīta... sprśet... vijānīyād yenedaṃ sarvaṃ vijānāti taṃ kena vijānīyāt*; pour des *loci similes*, voir BĀU IV, 3, 31 et MaitU VI, 7. Voir aussi A. ROȘU, *op. cit.*, p. 61.

²⁹ PrU IV, 2: *yathā gārgya marīcayo ’rkasyāstaṃ gacchataḥ sarvā etasmīṃs tejomaṇḍala ekībhavanti | tāḥ punaḥ punar udayataḥ pracaranty evaṃ ha vai tat sarvaṃ pare deve manasy ekībhavati | tena tarhy eṣa puruṣo na śṛṇoti na paśyati na jighrati na rasayate na sprśate nābhivadate nādatte nānandayate na visṛjate neyāyate svapitīty ācakṣate ||*

ESCHATOLOGIE DE L'ÂME ET SYMBOLISME DE LA LUMIÈRE

«rassemblant les parcelles d'ardeur, se retire dans le cœur... On dit: "Il s'est unifié, il ne voit plus... il ne sent plus... il ne goûte plus... il ne parle plus... il n'entend plus... il ne pense plus... il ne tâte plus... il ne connaît plus". La pointe de son cœur se met à luire, et c'est dans cette lueur que le Soi s'échappe soit par l'œil, soit par le sommet de la tête, soit par quelque autre partie du corps».

BĀU IV. 4. 1-2³⁰

Une confrontation de ces dernières citations fait ressortir un aspect particulièrement suggestif: les rayons du soleil ne trouvent pas, cette fois-ci, leur correspondant dans les *nāḍī* du cœur, mais bien dans les *tejo-mātrā* («parcelles d'ardeur» dans la traduction ci-dessus). Il y a lieu de remarquer que le terme *mātrā* signifie, entre autres, "portion", "particule", "élément" et, en même temps, "matière", "monde matériel"³¹. Les «fragments de lumière» dont parle le texte ne seraient donc rien que "matière lumineuse"; dans le domaine relatif, la lumière ne peut être que disséminée et non-unique, et c'est en vertu de la résorption dans le cœur – siège de la lumière absolue – qu'elle recouvre son unité. Une fois reconquise l'unité sur le plan microcosmique, la lumière du macrocosme revient elle aussi à l'unité:

«Quand il est sur le point de partir [de ce monde], il ne voit que le disque [solaire] pur; les rayons ne se propagent plus jusqu'à lui.

BĀU V.5.2³²

En somme, le sommeil profond et la mort, en tant qu'expériences symétriques de l'Absolu, présupposent la suspension de tout rayonnement. La lumière du for intérieur et la lumière céleste retrouvent, chacune sur son plan, leur pureté unique, avant qu'elles ne s'identifient grâce à la *psychanodia* décrite dans notre première citation.

Le texte en cause risque cependant de contredire, semble-t-il, la vision symbolique que nous avons tâché d'articuler à partir de passages upanişadiques plus ou moins épars³³. Signalons que le sommeil profond et la mort ne coïncident point, dans *ChU* VIII. 6, avec la rétraction unificatrice de la réalité multiple, en vue de l'isolation et la solitude de l'Un. Au contraire, c'est par le moyen des veines et des rayons que l'on parvient à l'"ardeur" intra-cardiaque et au soleil du firmament. C'est en s'engageant entièrement dans la luminosité multicolore des premiers que l'on accède à la Pure Lumière. Et le texte ne manque pas de nous enseigner *expressis verbis* ce fait paradoxal: on glisse *dans les veines* pour s'unir à l'"ardeur" et, de même, on monte *par les rayons* pour atteindre le soleil. Cette référence n'est pas d'ailleurs la seule à illustrer l'expérience de l'Absolu par le fait de pénétrer dans le domaine relatif. Ainsi, BĀU IV. 3. 20 fait état des veines du cœur pour

³⁰ BĀU IV, 4: *sa yatrāyam ātmābalyam nyetya saṃmoham iva nyety athainam ete prāṇā abhisamāyanti sa etās tejomātrāḥ samabhyādādāno hṛdayam evānvakrāmati sa yatraiṣa cākṣuṣaḥ puruṣaḥ parāṇ paryāvartate 'thārūpajño bhavati ||1|| ekībhavati na paśyatīty āhuḥ... na jighrati... na rasayate... na vadati... na śṛṇoti... na manute... na sprṣati... na vijānātīty āhus tasya haitasya hṛdayasyāgraṃ pradyotate tena pradyotenaiṣa ātmā niṣkrāmati cakṣuṣto vā mūrdhno vānyebhyo vā śarīradeśebhyaḥ ||2||*

³¹ Pour ce dernier sens, voir *MaitU* VI, 6: *cakṣur āyattā hi puruṣasya mahatī mātrā | cakṣuṣā hy ayaṃ mātrās carati.*

³² BĀU V, 5, 2: *sa yadotkramiṣyan bhavati śuddham evaitan maṇḍalam paśyati nainam ete raśmayāḥ pratyāyanti.*

³³ Voir n. 1. À notre avis, les représentations symboliques sont beaucoup plus stables que les conceptions philosophiques qu'elles viennent exprimer, celles-ci étant, par contre, sujettes à l'évolution des idées. C'est pour cette raison qu'on a cité maintes fois, en relation avec les premières *Upaniṣad*, un texte résolument plus récent comme *MaitU* VI.

évoquer, quelques lignes plus bas, le sommeil profond (quoique la connexion entre les deux motifs n'y soit pas explicitement indiquée)³⁴. Un autre passage du même texte (II. 1. 19) parle des soixante-douze mille veines à travers lesquelles on arrive dans le péricarde, considéré comme lieu de repos et de béatitude³⁵. D'autre part, *MuṇḍU* I.2.5-6 parle des rayons solaires qui conduisent l'homme au monde céleste (bien que le contexte y soit ritualiste, non pas "mystique")³⁶. Enfin, deux stances citées dans *BĀU* IV. 4. 8-9 apportent une dernière confirmation de cette vision:

*«Un chemin étroit s'étend dès l'origine;/...C'est par-là que s'avancent les sages
connaisseurs du brahman, affranchis, en haut, vers le monde du ciel./ Là il y a – dit-on
– du blanc, du bleu, du jaune, du vert et du rouge»³⁷.*

Ces stances sont, pensons-nous, révélatrices à deux égards: premièrement, elles font partie du même texte qui décrit la mort comme unification de la lumière (le rassemblement des «parcelles d'ardeur»)³⁸; deuxièmement, la montée vers l'Absolu (le monde céleste) se fait à travers la réalité polychrome tout court (sans l'assigner aux veines ou aux rayons). En effet, il s'agit d'une réalisation de ce qui est unique et achromatique justement par le moyen de ce qui est multiple et polychrome. Tous les passages que nous avons confrontés convergent vers l'expression de ce paradoxe.

Les connotations métaphysiques du symbolisme des rayons multicolores du soleil, ainsi que des veines qui "rayonnent" de la lumière intra-cardiaque, ressortent davantage si l'on revient à l'image de la roue dont le centre est l'*ātman*. Leur synonymie symbolique, déjà soulignée, se trouve renforcée linguistiquement en français, où le même mot désigne également les rayons du soleil (sk. *raçmi, marīci, mayūkha*) et les rayons de la roue (sk. *ara*).

*«Comme tous les rayons sont emboîtés à la fois dans le moyeu de la roue et dans sa
jante, ainsi sont emboîtés dans l'ātman tous les êtres, tous les dieux, tous les mondes,
tous les souffles, tous les ātman».*

BĀU II. 5. 15³⁹

Ce dernier passage projette une nouvelle lumière sur le problème de la "radiation" ontologique que nous venons d'ébaucher. En fait, tout ce qui existe participe simultanément du centre et de la circonférence⁴⁰. En termes abstraits, on dirait que les

³⁴ *BĀU* IV, 3, 20: *tā vā asyaitā hitā nāma nāḍyo yathā keśaḥ sahasradhā bhinnas tāvātānimnā tiṣṭhanti śuklasya nīlasya piṅgalasya haritasya lohitasya pūrṇāḥ... atha yatra deva iva rājevāham evedaṃ sarvo 'smīti manyate so 'sya paramo lokāḥ.*

³⁵ *BĀU* II, 1, 19: *atha yadā susupto bhavati yadā na kasya cana veda hitā nāma nāḍyo dvāsaptatiḥ sahasrāṇi hrdayāt purītataṃ abhipratiṣṭhante tābhiḥ pratyavasrpya purītati śete sa yathā kumāro vā mahārājo vā mahābrāhmaṇo vātighnim ānandasya gatvā śayītaivam eṣa etac chete.*

³⁶ *MuṇḍU* I, 2: *...taṃ nayanty etāḥ sūryasya raśmayo yatra devānāṃ patir eko 'dhivāsah ||5|| ehy ehīti taṃ āhutayaḥ suvarcasah sūryasya raśmibhir yajamānam vahanti ||6||*

³⁷ *BĀU* IV, 4: *aṇuḥ panthā vitataḥ purāṇo māṃ sprṣṭo 'nuvitto mayaiva | tena dhīrā apiyanti brahmavidāḥ svargaṃ lokam ita ūrdhvaṃ vimuktāḥ ||8|| tasmīñ chuklam uta nīlam āhuḥ piṅgalaṃ haritaṃ lohitaṃ ca... ||9||*

³⁸ Voir *supra*, et n. 30.

³⁹ *BĀU* II, 5, 15: *tad yathā rathanābhau ca rathanemau cārāḥ sarve samarpitā evam evāsminn ātmani sarvāṇi bhūtāni sarve devāḥ sarve lokāḥ sarve prāṇāḥ sarva eta ātmānāḥ samarpitāḥ.*

⁴⁰ Voir J. CHEVALIER, A. GHEERBRANT, *Dictionnaire des symboles* IV, 1974, s.v. "Roue".

choses tiennent autant de l'Absolu que du relatif, ce qui revient à dire qu'il n'y a pas de rupture entre les plans ontologiques, mais une relation paradoxale d'altérité qui est aussi bien identité⁴¹. Si les rayons de la roue sont emboîtés d'une part dans le moyeu et d'autre part dans la jante, les dieux, les mondes etc. ne le sont que dans l'*ātman* qui représente autant le milieu que la périphérie. Le paradoxe est renforcé par le fait que ce sont, en fin de compte, les *ātman* qui se trouvent emboîtés dans l'*ātman*, l'Un et le multiple étant désignés par le même terme⁴². Pour en conclure, c'est l'*ātman* qui est le moyeu (le "nombri", *nābhi*) de cette roue "ontologique", c'est encore l'*ātman* qui en est la jante, et c'est toujours l'*ātman* qui en constitue les rayons.

Si on voulait théoriser ce que l'*Upaniṣad* exprime par le langage des images symboliques, on dirait que l'Absolu et le relatif, l'Un et le multiple, ne sont pas deux conditions alternatives du Réel, mais bien deux conditions simultanées. L'atteinte de la réalité unique et absolue ne consiste donc pas dans un abandon de la réalité multiple et relative, mais bien dans une approche différente de celle-ci.

Le but de notre interprétation a été de reconstituer la portée métaphysique du discours symbolique des anciennes *Upaniṣad*, en mettant en valeur uniquement les suggestions des textes, sans avoir recours aux commentaires indigènes⁴³. Il se peut que notre démarche soit contredite par la tradition herméneutique autochtone.

⁴¹ R. BERCEA, "Quelques statuettes lamaïques du Musée des collections d'art de Bucarest", *Revue roumaine d'histoire de l'art. Série Beaux-Arts* 26 (1989), p. 87.

⁴² Pour le même jeu du singulier et du pluriel, voir *Atharva-Veda* X, 7, où la multiplicité des "membres" du *skambhá – kásminn ánge* (1a, b, d; 3a, b, c, d), *kásmād ángāt* (2a, b, c), *ángāni* (18 c) – s'oppose à l'unité de son "corps" – *ánge* (13a; 27b), *ékam yád ángam* (9c; 25c), *ékam tād ángam* (26c).

⁴³ Nous avons évité à bon escient le recours à l'exégèse autochtone, vu qu'elle est, plutôt qu'une herméneutique à proprement parler, une espèce de "rétro-interprétation" des textes anciens dans les termes d'une philosophie ultérieure et plus évoluée, bien qu'inscrite dans la même lignée intellectuelle.

Néanmoins, si l'on se penche, par exemple, sur le Yoga⁴⁴, le Tantra⁴⁵, ou même sur certaines branches du Vedānta⁴⁶, l'idée que l'on peut expérimenter l'Absolu tout en assumant la réalité du monde relatif, non pas en la rejetant, trouvera nombre de points d'appui dans la pensée philosophique indienne. Nous voulons bien croire que notre tentative n'a pas faussé l'esprit de cette métaphysique dont les plus anciennes *Upaniṣad* contiennent le germe.

⁴⁴ Voir P. MASSON-OURSEL, *Esquisse*, p. 189; M. ELIADE, *Le Yoga*, p. 45. S. AL-GEORGE, *Arhaic și universal* [Archaïque et universel], Bucarest 1981, p. 155 (synthétisant les idées de M. Eliade): «... le dernier stade d'accomplissement par le Yoga est une expérimentation maximale du 'concret', d'un concret qui s'identifie à la vie dans toute sa plénitude, non pas un état de raréfaction, de sortie de la vie vers le néant...». – Un texte exclusivement yogique comme *Advayatāraṅkopaniṣad* fera état, entre autres, de la vision du soleil à la fois polychrome et indivis (*citrādivarṇākhaṇḍasūryacakravat*), ensuite de celle de l'Éther tout brillant (*paramadyutipradyotamānaṃ tattvākāśam*), pour aboutir au *brahman* qui consiste en "ardeur" pure (*śuklatejomayaṃ brahma*). J. VARENNE, *Sept Upanishads*, Paris 1981, p. 101 (à propos de l'*Upaniṣad* en question): «Étant entendu que ces manifestations colorées ne sont que le vêtement, l'apparence, le signe du brahman suprême».

⁴⁵ M. ELIADE, "Introduction au tantrisme", *Cahiers du Sud* 1949 (*Approches de l'Inde*), p. 133: «Du point de vue de la structure il n'y a aucune solution de continuité des Upanishads au tantrisme. Les données du problème sont restées les mêmes, elles se résument dans l'ambiguïté du 'réel' et l'illusion du dualisme»; p. 143: «... le tantrisme trahit dans sa structure même le paradoxe de la réalité ultime et celui de la condition humaine. Il s'efforce de s'ancrer dans le concret le plus physiologique, mais seulement pour pouvoir, par la suite, transsubstantialiser ce concret et redécouvrir en lui les principes mêmes de la Vie Cosmique». Voir aussi du même auteur, *Le Yoga*, p. 231; 355-359; G. TUCCI, *Mandala*, pp. 111-112; Madeleine BIARDEAU, *L'hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*, Paris 1981, pp. 162-163; Lilian SILBURN, *La Kuṇḍalinī ou l'énergie des profondeurs*, Paris 1983, pp. 22-24.

⁴⁶ Voir M. HULIN, *Ahaṃkāra*, p. 138, 154. S. AL-GEORGE, *Arhaic și universal*, p.191: «La Māyā était discontinuité, en tant que multiplicité instituée par la dualité des contraires. C'est par le retour à l'unité que l'on atteignait la transcendance du Brahman, c'est par la prise de conscience de la possible coïncidence des contraires et par la réalisation de celle-ci». Voir aussi G. BUGAULT, *L'Inde pense-t-elle?*, Paris 1994, p. 102.