

ESPRITS MÉDIATEURS AU SEIN DU TANTRA BOUDDHISTE

Regards « Trungpien » sur Vajrayogini

Fabrice MIDAL

Au sein du bouddhisme tantrique, tel qu'il s'est développé dans les pays de l'Himalaya, les esprits médiateurs ont été conçus d'une manière très subtile, éclairant la nature de ce phénomène d'une manière tout à fait unique.

Mais, pour s'approcher de ce phénomène, se contenter de rassembler un ensemble de connaissances est de peu de secours. Parler sur une déité en accumulant un ensemble de données érudites est une entreprise sans grande portée. Il n'existe rien de tel qu'une déité objet d'étude.

La présence de la déité dépend précisément de notre relation à elle. *Esprits médiateurs au sein du tantra bouddhiste* : voilà une question qui en appelle à une interrogation sur ce que nous sommes d'abord nous-mêmes. Considérer le sens d'une déité conduit à questionner en direction du *rapport* qui s'ouvre entre elle et un pratiquant. La question du « rapport » est ici centrale. Elle est en fait au coeur du bouddhisme, l'enjeu de son déploiement propre. Le véritable rapport implique un apport de part et d'autre, de telle manière que l'apport lui-même soit plus décisif que chacun des membres qui le constituent. Prenons un exemple : l'amitié est à sa plénitude, quand personne n'en est l'auteur mais qu'elle est cet espace premier qui fait que l'ami et moi sommes *ensemble*.

Le *rapport* est l'un des modes de l'interdépendance, essentielle à la doctrine bouddhiste. En sanscrit, le terme *prati-itya-sam-ut-pada* désigne la « production en dépendance » : « les phénomènes existent, comme le note le Dalai-Lama, non pas de manière autonome, en tant que tels, mais plutôt dans une relation de dépendance à

d'autres phénomènes. »¹

En d'autres termes, l'« existence » de la déité est inséparable de celle du pratiquant, et l'on ne questionne pas l'un sans interroger en retour l'autre.

Chercher à s'attacher aux détails des différentes écoles tibétaines et à leur manière d'adapter l'héritage de la tradition indienne ne peut prendre son sens que sur cette base première, qui pourtant est si rarement abordée ! Les descriptions savantes des différents symboles qui constituent l'image d'une déité, comme celle des rituels composés en son honneur, manquent ce qu'elles cherchent à faire apparaître. Le sens qu'elles proposent, faute d'un refus de penser et de dégager *le sens mystique et initiatique* qui l'habite, reste aveugle.

L'autre attitude, celle du pratiquant qui médite sans une interrogation vivante sur le sens de son engagement, risque, tout particulièrement en notre temps de détresse, de se retrouver prisonnière de conceptions qui émoussent, voire détruisent la possibilité d'une rencontre réelle avec la déité.

Dans tous les cas, on fait de l'invocation des esprits médiateurs un simple instrument opératoire, c'est-à-dire une opération technique.

Pour ouvrir notre réflexion, il importe de garder présent à l'esprit ce fait capital : une déité n'est jamais une image, une conception mentale, mais toujours une présence vivante qui répond à la possibilité qu'à l'homme de s'ouvrir à elle.

Voilà l'énigme qu'il nous faut tenter ici de penser – énigme, car, redisons-le, la plupart de ceux qui consacrent leurs efforts à ce « champ du savoir », comme de très nombreux pratiquants bouddhistes, passent à côté de cet aspect du phénomène si difficile à considérer. C'est pourtant cette relation directe et personnelle, ne reposant sur aucune croyance fixe, qui donne sa pleine signification spirituelle à une déité.

J'ai choisi, pour ne pas en rester à des considérations trop abstraites, d'aborder ici Vajrayogini, une des plus célèbres et importantes déités. Comme les *Annales Bleues* le note : « La majorité des yogis tantriques dans le Pays des Neiges ont été initiés et ont suivi la méditation et la présentation du système connu comme les *Six textes de*

Vajravarahi [l'un des noms de Vajrayogini]. »² Certes, elle joue un rôle plus décisif au sein de l'école Kagyü, l'une des quatre principales qui s'est développée au Tibet, mais chacune des différentes écoles la connaît.³ Chögyam Trungpa lui a consacré de nombreux séminaires et ce fut la principale déité, qu'il présenta aux Occidentaux. La capacité de ce maître, sans égal à mon sens, de prendre en considération l'expérience même dont la Tradition bouddhiste est la gardienne, permet d'aller au coeur du problème, et de passer d'un discours informatif et descriptif, sans portée véritable, à la réalisation de ce regard pour la compréhension que je peux avoir de cette question.

I. Statut ontologique d'une déité au sein du monde du tantra bouddhiste

La spécificité de l'approche des déités au sein du bouddhisme tantrique est d'une complexité qu'il faut affronter dans, toute sa difficulté. Les déités n'y ont pas d'existence externe, et chaque texte traditionnel insiste sur ce point. Chögyam Trungpa note ainsi : « Dans les enseignements du *Vajrayana*, le concept de déité n'a rien à voir avec celui de messenger ou de représentation d'une sorte d'existence externe. Nous ne parlons pas même en termes de divinités, mais nous parlons d'une sorte de situation d'existence qui conduit notre intuition à son point le plus haut. Les déités, *devas et devatas*, ne sont pas considérées comme ayant des existences externes. Elles sont simplement l'expression de notre propre esprit. »⁴ Tel est l'un des aspects les plus originaux du bouddhisme, tradition profondément non-théiste. Dans le même temps, les pratiquants ont une relation qui n'est pas pour autant abstraite avec les déités. Articuler ensemble ces deux éléments - la non-existence et la présence tangible, éminemment sensible, d'une déité - reste un défi posé à la pensée occidentale. Tenter d'y réussir est l'enjeu de ce travail.

Le statut d'une déité bouddhiste met à mal nos conceptions théoriques sur la nature de la réalité comme sur le statut que nous accordons au divin. Elle ne répond nullement à la distinction, si profondément ancrée en Occident, entre le sensible et l'intelligible - devenue chez nous le cadre de toute pensée philosophique. Ce cadre est d'une opérativité et d'une profondeur incontestable, mais il ne peut rendre compte du phénomène singulier qu'est l'advenu en présence du divin dans le monde indo-tibétain. La déité n'y est pas véritablement sensible – elle n'a pas un corps matériel, sa

manifestation est pure luminosité – ni pour autant intelligible : toute rencontre avec la déité se vit de la manière la plus émouvante et la plus sensible qu'il soit.

Affirmer l'existence autonome d'une déité est une erreur fatale, mais, à l'inverse, considérer les déités comme de simples représentations mentales, de simples « supports imaginatifs servant à la méditation »⁵ est une méprise particulièrement redoutable. Le sens authentiquement mystique de cette tradition est ainsi perdu. La présence de la divinité est une tonalité affective singulière, un mode d'être présent au coeur du monde comme en notre propre esprit. Elle contient un élément cosmique qui peut néanmoins prendre un visage singulier.

La déité est du reste souvent décrite, malgré son inexistence ontologique, comme pouvant être rencontrée dans un face à face tangible et significatif. Que l'on songe ici à la rencontre célèbre de Naropa et de Vajrayogini.

Naropa était l'un des quatre recteurs de l'université de Nalanda. Il était le maître dans les débats qui étaient fréquemment organisés entre les tenants de la tradition bouddhique et ceux de la tradition hindouiste. Il était respecté dans tout le pays comme l'un des érudits bouddhistes les plus avisés de son temps.

Un jour qu'il étudiait dans la bibliothèque de l'université, une ombre terrifiante recouvra tout à coup ses livres. Cherchant du regard ce qui pouvait en être la cause, il vit une vieille femme. Il remarqua aussitôt que son corps possédait les trente-sept marques de la laideur, dont il vit la correspondance avec les trente-sept raisons d'éprouver du dégoût pour le *samsara*.

La vieille femme lui demanda : « Qu'es-tu en train de lire » ?

« J'étudie les ouvrages logiques et les préceptes spirituels », lui répondit-il.

– Les comprends-tu ?

Oui, affirma-t-il.

En comprends-tu les mots ou le sens ? poursuivit-elle.

« Les mots », dit-il.

La vieille femme semblait ravie, elle ricana sauvagement et brandissant son bâton vers le ciel, elle se mit à danser. Pensant que cela la réjouirait encore plus, Naropa ajouta : « J'en comprends le sens aussi. »

À ces mots la vieille sorcière entra dans une colère terrible. Naropa s'en étonna :
« Pourquoi, alors que vous étiez joyeuse lorsque je vous ai dit que je comprenais les mots, êtes-vous devenue furieuse lorsque j'ai ajouté que j'en connaissais aussi le sens ?
»

« Parce que, lorsque que tu affirmes comprendre les mots, tu dis vrai, mais lorsque tu prétends en comprendre le sens, tu mens. »

« Qui en comprend vraiment le sens ? », demanda Naropa intrigué.

« Mon frère Tilopa le comprend. » Elle disparut aussitôt, se dissipant dans le ciel, tel l'arc-en-ciel.

Tout ce qu'il avait négligé et manqué de développer par son approche érudite lui fut donc révélé symboliquement par la vision de cette vieille femme très laide. Elle était vieille parce que tout ce que représente l'énergie féminine, les émotions et l'énergie dynamique, est plus âgé que la froide rationalité de l'intellect. Elle est laide parce que ce qu'elle représente n'a pas encore pu se manifester, ou alors d'une façon tout à fait primitive et distordue. Enfin, c'est une déité parce qu'elle ne fait pas partie de la conscience mentale ordinaire dans laquelle Naropa s'était enfermé. Elle est l'énergie même du non-moi. Cette sorcière n'était autre que Vajrayogini elle-même.

La description de l'expérience d'une telle rencontre est menée avec une rare précision. Après avoir développé, pendant de longues années, son intelligence et sa science, Naropa fit l'expérience soudaine de l'espace sans point de référence. Telle est Vajrayogini, la déité, visage tangible de la vacuité. Cette expérience provient du développement de l'intelligence discriminante, ou *prajna*, qu'avait développé Naropa dans ses études. Son manque de relation directe avec la réalité lui apparut brusquement et il décida de quitter son université pour suivre Tilopa.

Les récits de ce type sont nombreux. La plupart des grands saints, particulièrement dans l'école Kagyü, se sont engagés dans des pratiques tantriques grâce à l'intercession de Vajrayogini. La rencontre de la déité est ainsi vécue de la manière la plus directe, la plus puissante même, par les méditants de cette tradition, même si cela va à l'encontre de ce que nous, Occidentaux, avons décidé !

Si la déité n'a pas d'existence autonome et n'est pas ce que nous nommons de manière vague un « dieu », elle est un état d'être, une manifestation de la nature véritable de ce qui est. Chez Naropa, la rencontre avec la déité répond à une expérience profonde. Il a vu, sur le champ, que ses constructions intellectuelles ne lui permettaient pas une entrée véritable au sein de la réalité, mais ne faisaient que l'en préserver.

Comme il nous est difficile d'entrer pleinement en rapport avec une telle expérience ! Non seulement il nous est malaisé de penser la notion de déité au sein de notre monde — nous considérons de tels phénomènes comme des restes de superstitions naïves —, mais nos conceptions sur ce qui est réel nous aveuglent. Pour nous, soit la déité a une existence objective, et alors Naropa l'a véritablement rencontrée — mais comme cela nous semble impossible, ou il est un fou ou il est un primitif superstitieux que les lumières de Voltaire et la science de Freud n'ont pas encore guéri —, ou elle est une expérience subjective et personnelle qui a pris place dans son esprit. Parler alors de Vajrayogini n'est qu'une manière de parler d'un état que l'on pourrait considérer comme une névrose, plus ou moins pathologique, ou comme un sain processus d'individuation — mais de toute façon *d'ordre psychologique*.

Une telle conception, que nous partageons tous presque spontanément, est le résultat de l'histoire singulière de la pensée occidentale. Nous pouvons penser que nous n'avons nul besoin de le savoir pour comprendre le bouddhisme. Il n'en est rien. Faute d'un tel examen, nous projetons sur cette tradition des notions qui ne lui correspondent nullement et nous empêchent de la comprendre. La racine de ce présupposé, qu'il est nécessaire ici de « détruire » pour libérer notre vision, est de concevoir l'être humain comme *sujet*. Penser l'être humain comme sujet ne va en réalité nullement de soi, et particulièrement dans une perspective traditionnelle. Le terme vient des philosophes allemands du XVIII^e et XIX^e qui vont l'imposer pour désigner ce que Descartes nomme encore l'*ego*. Au Moyen Age, le terme de sujet a le sens de « ce sur quoi on peut dire quelque chose ». Ce sens se retrouve lorsque je dis à propos de la phrase : « le verre est sur la table », que le verre est le *sujet* de la phrase. A partir de la révolution moderne, dont Descartes est l'un des premiers et des plus profonds témoins, le sujet devient exclusivement l'être humain et désigne l'intériorité qui lui est propre. Cette insularisation du « je » est un trait fondamental du monde des

temps nouveaux. Elle débouche sur la distinction entre subjectivité et objectivité, qui nous semble toute naturelle puisque nous baignons dedans sans y penser, alors qu'en réalité elle ne l'est nullement et résulte de cette histoire de la philosophie occidentale.

Cette insularisation, et cette opposition sujet/objet qui en résulte, font obstacle à une compréhension de ce qu'est un esprit médiateur. En effet, visualiser une déité ne consiste pas à mettre dans sa tête une représentation mentale particulière. Cela implique, dans une toute autre modalité, de sortir de soi jusqu'à rencontrer ce qui nous est le plus intime : cette ouverture vivante. La rencontre de la déité ne se joue pas dans notre intériorité. Sa visualisation se développe sur la base d'un espacement primordial qui, avant toute manifestation possible, est présence.

Il me semble que le cheminement de pensée entrepris par Heidegger sur cette question peut nous aider à nous rendre plus libre par rapport à cet ensemble de conceptions philosophiques qui cachent la vérité spirituelle. Heidegger s'est attelé à tenter de penser dans un rapport plus libre avec cette doctrine du sujet. « Si, me remémorant, je pense à René Char aux Busclats, explique-t-il, qu'est-ce qui m'est donné là ? C'est René Char lui-même ! Non pas Dieu sait quelle "image" par laquelle je serais médiatement référé à lui. Cela est si simple que c'est extrêmement difficile à faire comprendre philosophiquement. »⁶ Le pratiquant ne visualise pas une déité en en constituant une image dans sa tête ; il l'invite à être par tous ses sens, l'appelant ainsi à être présente en personne. Nous résistons à accepter un tel fait, qui est pourtant la vérité de cette expérience spirituelle, en raison de la prégnance en nous de ces conceptions philosophiques.

Insistons ici. Visualiser la déité, c'est tenter d'entrer en rapport avec elle pour de bon.

Un ouvrage décisif de Médard Boss, consacré aux rêves, met lui aussi en question cet arrière-plan dogmatique dans lequel nous sommes enfermés. Le sens des rêves, explique Médard Boss, n'a pas à être tributaire des présupposés philosophiques de l'interprétation psychanalytique qui, depuis Freud et Jung, relève d'une métaphysique de la subjectivité : « Tous admettent la supposition qu'il y aurait quelque chose de tel qu'une "psyché" semblable à une capsule quelque part dans l'espace, à l'intérieur de laquelle se déroulerait ce qui se passe en rêve. [...] Pour qu'elle

raison faudrait-il qu'un chien rencontré par un homme rêvant ne pût être et demeurer rien d'autre qu'un chien ? »⁷, Pourquoi faudrait-il qu'il soit là pour désigner autre chose caché ou latent ?

Lorsque le pratiquant visualise ou invoque une déité, pourquoi considérer qu'elle n'est pas véritablement présente - même si son existence, tout comme la nôtre du reste, n'est pas substantielle, autonome et éternelle - ?

Voilà qui reste généralement inaudible !

On ne cesse de nommer les déités d'« archétype » - conception devenue, particulièrement depuis les travaux de Robert Thurman, largement répandue dans le monde bouddhiste. Pour Robert Thurman : « Comme la psychologie des profondeurs moderne l'a reconnue, une image comme celle de Paramasukha-Chakrasamvara [Chakrasamvara en union avec une des formes de Vajrayogini] représente le plus profond archétype de l'inconscient, intégrant l'énergie puissante et instinctive de la vie dans une conscience sublimée et un état exalté. »⁸ Thurman comprend le tantra bouddhiste comme une méthode pour transmuter la confusion mentale de notre psyché en une énergie bénéfique. Il s'emprisonne ainsi dans cette conception étroite de l'esprit humain clôturé sur lui-même. Il est des moments où un minimum de réflexion philosophique éviterait bien des chausse-trapes ! La notion d'archétype ne peut nullement rendre compte de l'aperçu vivant de l'éveil qu'est la déité, un aperçu qui n'a rien d'une illumination intérieure. La déité ne réside pas dans la prétendue profondeur de l'âme humaine, elle libère précisément l'homme de cet enfermement sur lui-même qui le prive de goûter le grand réel.

Thurman, suivi par de nombreux tibétologues, choisi de traduire le terme de *yidam*, qui désigne en tibétain les déités de méditation, par ce terme d'*archétype* : « Nous sommes assez satisfait de notre traduction du tibétain (*yidam*) comme "archétype". [...] Jung, avec une grande intuition, a distingué les archétypes mythologiques dans l'inconscient collectif, archétypes qui servent de véhicule pour des émotions profondes et réprimées pouvant ainsi remonter à la surface et être intégrées à une conscience-en-éveil saine. »⁹

Certes, pourrait-on opposer à nos remarques, le bouddhisme nous invite à un

retour sur notre propre esprit. Mais comprendre l'injonction méditante de Milarépa : « Tout ce qui apparaît se collecte en l'esprit / Ceci réalisé, regardons en lui jour et nuit ! / Vous avez examiné l'esprit et il n'y a rien à voir. / Restez dans l'état où il n'y a rien à voir »¹⁰ comme l'esprit dont parle la psychologie ou la philosophie occidentale est trompeur. Un tel esprit [*rigpa*] – que la tradition bouddhiste distingue de l'esprit ordinaire et confus [*sem*] – est précisément sans limites, et ne recouvre nullement les différentes déterminations occidentales que nous donnons à ce terme.

L'archétype repose sur une conception de l'esprit humain clôturé sur lui-même. Comme y insiste Jung : « Toute compréhension et tout ce que l'on a compris est psychique en soi, et, dans cette mesure, nous sommes désespérément enfermés dans un monde uniquement psychique. Pourtant, nous avons assez de motifs pour supposer existant, par-delà ce voile, l'objet absolu mais incompris qui nous conditionne et nous influence, également dans les cas où nulle constatation concrète ne peut être faite – en particulier dans celui des manifestations psychiques. »¹¹ En lui-même, l'archétype est vide, explique-t-il ; il est un élément purement formel, rien d'autre qu'une *facultas praeformandi* (une possibilité de préformation), forme de représentation donnée *a priori*. En cela, les archétypes sont de même nature que les instincts. Sur ce point, René Guénon a raison de souligner l'extrême danger d'une telle approche de la perspective traditionnelle qui, selon ses termes, conduit à la confusion du psychique et du spirituel.¹² Mais, surtout, on enlève ainsi toute densité à la déité, qui n'a, espérons-nous avoir réussi à montrer, rien d'un élément purement formel.

Le terme tibétain de *yidam* est une abréviation de l'expression *yi-kyi tansik*. *Yi* veut dire « esprit », *kyi* « de », et *tansik* « mot sacré » ou « lien sacré ». Le terme indique, comme nous le voyons, ce *rappor*t qui lie le pratiquant à l'éveil.

Faute d'une entente correcte, nous sommes conduits à un étrange et double discours. On nomme les déités des « archétypes », tout en connaissant les textes qui les évoquent comme présence vivante, un visage du monde en une disposition affective et concrète. Ainsi comme le souligne Dilgo Khyentsé : « En vertu du vœu qu'il fit d'aider les êtres de cet âge décadent, Tchenrézi apparut en personne de Padmasambhava [Guru Rimpoche], dont la sagesse, la compassion et le pouvoir agissent plus rapidement que ceux de tout autre Bouddha. Afin de répondre aux besoins de chacun, il est tantôt un roi, tantôt un maître spirituel, un homme ou une

femme ordinaires, tantôt un animal sauvage ou même une montagne, un arbre... Qu'un vent frais atténue une chaleur torride, qu'un moment de bien-être suspende les souffrances d'un malade, c'est encore la compassion de Tchenrézi qui se manifeste. »¹³ Entre sentir le vent frais sur son visage en le vivant comme la compassion universelle de Tchenrézi qui m'ouvre, sur-le-champ, à l'inconditionnel de ma condition, et un élément purement formel existant dans ma conscience, il y un abîme.

Le non-ego comme terrain sans terrain

Parmi tout ce que nous pouvons rencontrer : un arbre, un banc où s'asseoir, un oiseau qui sautille sur l'herbe, un homme, seule la déité implique nécessairement l'espace du non-*ego* pour apparaître. En ce sens très précis, elle nous est moins étrangère que tout ce qui est. Pour cette raison, s'il est exact de souligner que la déité est « une représentation de qui nous sommes le plus essentiellement »¹⁴, il importe de comprendre qu'il est tout aussi exact de comprendre qu'elle n'a rien avoir avec ce que l'on entend communément par « moi ». Dans l'expérience où la déité devient manifeste, sa présence est tout à la fois d'une intimité inouïe et dissolvant tout sens d'identité. Le regard bouddhiste ne découvre aucun individu donné, enfermé dans sa propre conscience autonome et subsistante qui se reliait à un principe divin supérieur et transcendant. Insistons sur ce fait : développer une relation avec une déité est un moyen habile pour se familiariser avec l'espace du non-*ego*. Vajrayogini comme Chakrasamvara, Vajrakilaya ou Kalachakra sont autant de visages de cet espace rendu tangible, ou selon la très belle expression de Sofia Stril-Rever : « la forme du sans forme »¹⁵.

Chögyam Trungpa, dans son effort constant d'une description progressive et cohérente du chemin, a montré que la notion de déité à des points d'ancrage dans les différentes étapes de la voie, et en particulier dans le *hinayana* et le *mahayana*. Le tantra est parfois comparé à un toit en or que l'on pose sur une maison. Les fondations sont le *hinayana*, la voie étroite de l'honnêteté, tandis que les murs de la maison sont constitués du *mahayana*, le chemin vaste qui invite à placer les autres avant soi-même.

En regardant notre existence telle qu'elle est, nous découvrons la souffrance, qui la marque constamment. Tel est le *hinayana*. Fort de cette reconnaissance, naît en

nous alors une admiration pour le Bouddha qui nous montre une possibilité de travailler avec notre propre confusion. Cette découverte est un premier aperçu du non-*ego* et constitue la racine de la compréhension fondamentale de ce qu'est une déité. Avoir vu la souffrance nous rend curieux et nous conduit à remonter à la source du phénomène. Nous y découvrons une ignorance première. Cette intelligence, qui se porte ainsi sur notre expérience de la réalité, est *prajna*, la connaissance discriminante et non duelle : « ce sens d'intuition qui traverse tous les *yana*, est la notion fondamentale de la divinité »¹⁶, une intelligence qui ne provient pas de l'*ego*. La méditation, où l'on apprend à se familiariser avec son propre esprit tel qu'il est lui-même, sans se laisser conduire par les divers mouvements de nos pensées, nous offre une voie pour apprivoiser une telle expérience. Par cette discipline, « on commence à voir la simplicité de son état d'esprit d'origine et comment la confusion, l'agitation et l'agression sont engendrées lorsqu'on ne tient pas compte de la paix en son être. C'est la première expérience du non-moi par laquelle on prend conscience de la transparence des idées fixes sur soi-même et de l'illusion derrière ce que l'on croit être "je" ou "moi". En pratiquant davantage, on se met à perdre le point de repère de la conscience de soi-même ; on fait l'expérience du milieu où se déroule la pratique et du monde, sans tout ramener à la vue étroite du "moi". »¹⁷

Au niveau du *mahayana*, la notion de déité se manifeste comme l'existence de la nature de bouddha en soi-même. Le troisième grand enseignement du Bouddha - après la présentation des quatre nobles vérités décrivant l'existence de la souffrance et les moyens de s'en guérir et celle sur le non-soi ou vacuité - est l'affirmation que notre vraie nature est éveillée, autrement dit, qu'en nous, les germes de l'éveil sont présents. Cette nature n'est ni le soi ordinaire, ni une divinité extérieure.

Une telle découverte donne au chemin spirituel son vrai visage. Il ne consiste pas à construire un état de paix, à acquérir quelque chose, mais à répondre de cette ouverture inconditionnelle. Il implique un souci pour tous les autres êtres, marqués eux aussi du sceau de cet éveil. Le voyage qui prend en compte un si vaste dessein est sans fin et fait tomber en pièces toutes préconceptions, tout espoir d'atteindre un but quelconque. Cette absence de point de repère surgit comme un éclair momentané, un premier aperçu de la vacuité, « l'absence complète de vouloir saisir et de fixation »¹⁸.

Mais, ni dans le *hinayana* ni dans le *mahayana*, la notion de déité ne joue un rôle

central. Dans le *vajrayana*, il en est tout autrement. Pour dissoudre les voiles de l'obsession égocentrique, pour actualiser notre nature de bouddha, *invoker et devenir* la déité devient une voie royale.

La connaissance non-égotique ou sagesse discriminante qui naît d'elle-même, la *prajnaparamita*, n'est plus une simple vérité spirituelle à laquelle s'éveiller, mais devient une déité.

Celle-ci est vue comme une force de sagesse et d'énergie qui n'a pas, répétons-le, le sens d'une entité ou d'une personne. Les maîtres bouddhistes ont toujours souligné ce point. Cette insistance sur le non-théisme repose sur la compréhension du non-*ego*, comme absence de toute existence propre. Comme le souligne Gyaltrup Rinpoche, « Croire que les déités paisibles ou courroucées existent véritablement est une illusion de la même nature qu'avoir un concept solide sur l'identité du soi. Penser "J'existe vraiment", et croire solidement dans cet *ego*, crée un profond accrochement. »¹⁹ Cette croyance éternaliste enferme le méditant dans le cycle des existences au lieu de l'aider à s'en libérer.

Une déité est avant tout une manifestation de la nature du non-*ego*, qui est parfois appelée dans le tantra, *nature vajra*, ce terme désignant l'indestructibilité de cet état.

En ce sens, la reconnaissance de la vacuité ménage un espace pour l'apparition de la déité, comme l'explique Dilgo Kyentsé : « Cet *ego* "trouble fête", tellement concerné par lui-même, ne possède ni origine ni fin, et, par conséquent, n'a d'autre existence dans le présent que celle que le mental lui attribue. Il suffit de reconnaître la vacuité pour que la notion d'*ego* s'évanouisse sans laisser de traces et que jaillisse spontanément l'énergie qui permet d'aider les êtres. C'est alors que l'on découvre le vrai visage de Tchenrézi : vacuité et compassion inséparable »²⁰.

II. Vajrayogini et son symbolisme

Il existe de nombreuses manifestations de Vajrayogini. On en possède près de cinquante descriptions iconographiques, parmi lesquelles on peut distinguer vingt

formes distinctes, dont certaines, comme Vajravarahi, sont des déités singulières. Le culte qui lui est accordé est né en Inde entre le X^e et XII^e siècle, époque du développement du tantra bouddhiste.

Nous en présentons l'une d'elles ici. Mais toutes, qu'elles que soient leurs postures qui souvent diffèrent, ont la forme d'une jeune fille nue, de couleur rouge. Une telle déité n'est pas faite d'éléments grossiers comme de la chair, du sang et des os, elle est immatérielle comme un arc-en-ciel ou le reflet de la lune sur l'eau. Chaque détails de son apparence indiquent une qualité qu'elle manifeste, un aspect de l'état d'esprit éveillé. Penser à elle, c'est se commémorer, sous un visage immédiatement perceptible, la manière dont la doctrine bouddhiste considère la réalité, c'est éprouver la multiplicité des qualités de l'éveil.

Elle est nue parce qu'elle n'est absolument pas touchée par la névrose et la confusion : « elle n'a donc pas d'armure du moi pour se vêtir ». L'éveil qu'elle manifeste est un état de dépouillement complet.

Elle a un visage, car tous les phénomènes ont une saveur unique dans l'espace inconditionnel.

Elle a trois yeux pour voir ensemble le passé, le présent et le futur, ce qui désigne sa vision omnisciente ne laissant aucune place où l'*ego* pourrait se dissimuler.

Elle a deux bras, car elle est l'union de *prajna* – la connaissance discriminante –, et d'*upaya* – l'action juste.

Elle est « lumineuse comme un rubis, éclatante comme le soleil » ²¹. Cette couleur rouge vif est celle de la passion-compassion universelle.

Son visage exprime une compassion infinie, mais ses lèvres légèrement entrouvertes découvrent ses dents, ajoutant un aspect légèrement courroucé à son expression paisible. Ce caractère terrifiant vient de son éveil perçant et inflexible.

Elle adopte une position de danse. Sa jambe droite est légèrement pliée, le talon au-dessus du sol comme si elle s'apprêtait à avancer, parce qu'elle ne réside pas dans

les extrêmes du *samsara* et du *nirvana* ; elle ne cherche ni la paix ni le désordre. Elle voit la confusion et l'éveil surgir simultanément sans s'y attacher.

Son pied gauche est posé à terre, sur un lotus, un soleil et une lune, qui est le siège habituel des bouddhas et des *yidams*. Le lotus indique la naissance spontanée de l'éveil, car celui-ci, semblable à la fleur, apparaît pur au milieu de la boue. Le soleil est le symbole de la sagesse tandis que la lune représente la compassion. Elle se tient aussi sur un cadavre représentant l'*ego* vaincu, à la manière de toutes les déités semi-courroucées.

Ses habits, ou plutôt ses ornements, sont typiques de ceux d'un *yidam*. Ils portent « les costumes des *rakshasa* qui, dans la mythologie indienne, sont des vampires en relation avec Rudra, roi des Maras, les mauvais. Le symbolisme impliqué est le suivant : lorsque l'ignorance, symbolisée par Rudra, a établi son empire, alors sa sagesse apparaît, détruit cet empire en gardant les costumes de l'empereur et de sa suite. Les costumes des *yidams* symbolisent la transmutation de l'*ego* en sagesse. Les couronnes à cinq crânes qu'ils portent représentent les cinq émotions qui ont été transmutes en les Cinq Sagesse. Ces émotions ne sont pas jetées au loin, mais portées comme ornements. »²² C'est en raison de ce processus que le chemin du *vajrayana* est qualifié d'alchimie spirituelle.

Vajrayogini est parée des cinq ornements tantriques faits d'os humains finement sculptés dans lesquels sont sertis des bijoux, et que l'on désigne comme les cinq *mudra*. Ce sont le diadème, les boucles d'oreilles, la ceinture, les anneaux aux chevilles et les bracelets. Tous ces ornements montrent qu'elle a su parfaire la générosité, la discipline, la patience, l'effort et la méditation, soit cinq des six *paramita*, ou *actions transcendantes*. Il n'y a pas d'ornement qui représente la *prajna*, la sixième *paramita*, parce que Vajrayogini elle-même est la quintessence de *prajna*, l'intelligence pure qui ne laisse aucune place à l'hésitation tant elle est claire et directe.²³ Le mouvement de ces différents éléments renforce la mobilité du corps de Vajrayogini et, par leurs sons, ils accompagnent sa danse.

Elle porte un collier de cinquante et une têtes fraîchement coupées qui indiquent qu'elle a purifié tous les concepts habituels, les cinquante et un *samskara* décrits dans l'*Abhidharma*.

De sa main droite, Vajrayogini brandit vers le ciel un couteau dont la lame incurvée symbolise l'élimination de l'attachement à l'*ego*, en tranchant les trois poisons que sont désir, haine et ignorance. Avec ce couteau parfois nommé « crochet de clémence », elle attrape aussi les êtres enfermés dans la souffrance des six royaumes pour les en sortir. Elle accomplit ainsi totalement l'action pure d'un bouddha.

De sa main gauche, elle tient une calotte crânienne emplie d'*amrita*, qui représente le principe de l'intoxication des croyances erronées.

Enfin, elle tient au creux de son coude gauche un trident qui représente, sous une forme non explicite, Chakrasamvara, ou parfois Padmasambhava, incarnation de l'action juste des moyens habiles.

III. La manière dont une déité est pratiquée

Si l'on veut approcher la singularité de l'expérience tantrique du divin, il importe de souligner que l'advenue du dieu, son passage, son épiphanie, n'est pas le seul phénomène qu'il faut tenter de considérer.

Le pratiquant, même s'il ne rencontre pas toujours la déité en une présence irradiante, l'invoque dans une veille attentive où il contemple ses différentes qualités que nous venons d'évoquer rapidement. Il n'attend pas que survienne la déité, il oeuvre sur lui-même pour s'ouvrir à sa présence. Son advenue n'est pas seule décisive car la déité est partout, dans la rue, à son bureau, au moment où l'on répond au téléphone... L'invoquer, c'est inviter une énergie à venir se manifester dans notre vie. Cette énergie est profondément non-duelle, dépassant tous les points habituels de référence. C'est sans doute l'une des expériences les plus vives et surprenantes que recèle la voie bouddhiste au niveau du *vajrayana* : en lui rien n'est positif ou négatif. La déité est un aspect de la réalité qui ne peut nullement faire défaut. On ne l'invoque pas pour éviter une trop brusque confrontation à la réalité, tout au contraire, elle est un guide qui nous aide à entrer dans le jeu du monde.

Si la déité ne peut nullement nous sauver, il est possible d'invoquer la plénitude de sa présence, le pouvoir et l'énergie qu'elle recèle. L'affirmation du non-théisme n'implique pas un déni de la grâce (*adhithana*). Comment une tradition authentique pourrait-elle méconnaître ce fait décisif : l'homme seul ne peut pas, de lui-même, oeuvrer à sa délivrance sans risquer de tomber dans un dangereux prométhéisme.

Précisément, le bouddhisme refuse le théisme non par refus de l'espace divin mais au contraire pour le préserver de tout dualisme, du risque qu'il soit limité, voire réduit à être un support de projections personnelles.

La déité étant l'épreuve la plus extrême du non-*ego*, pour pouvoir la rencontrer, sans risque d'aucune distorsion égotique, elle doit nous être montrée par un maître accompli. Il préserve cette pureté de toute manipulation. Tel est le sens même de l'*abhisheka* ou initiation.

Ayant reçu l'*abhisheka*, chacun est à même de pratiquer une *sadhana*. Ce texte liturgique et rituel reprend le symbolisme de l'*abhisheka*, si ce n'est que désormais le maître n'a plus besoin d'être présent. Ayant été introduit de manière directe à une déité, nous pouvons désormais l'invoquer.

Une *sadhana*, ce « moyen d'accomplissement », décrit les différentes étapes pour entrer en relation avec cette qualité de l'éveil qu'est la déité ; il est un manuel de pratique qui peut être long et détaillé. Les premières *sadhana* apparaissent au VIII^e siècle de manière encore embryonnaire. Elles sont composées par des maîtres accomplis à partir des tantras, textes particulièrement ardues voire même incompréhensibles sans une instruction orale qui en éclaire le sens. Au fur et à mesure, les *sadhana* vont se développer pour prendre une certaine forme canonique.

Elles comportent alors des préliminaires généraux – avec entrée en refuge et prise de vœux de bodhisattva –, la construction d'un cercle de protection établissant le *mandala*, l'accumulation de mérite et de sagesse, la visualisation de la déité devant soi puis comme soi. Autrement dit, un grand ensemble des pratiques bouddhistes est condensé au sein d'une *sadhana*.

Quelques indications sont données sur la manière de se conduire

quotidiennement : « Le déroulement de la journée est indiqué seulement par des instructions générales qui sont incluses dans la *sadhana* même, de se lever tôt, de se laver, d'accomplir la *sadhana* dans un lieu solitaire et de la faire précéder par certains rites préliminaires, de la répéter trois ou quatre fois par jour, et d'accomplir de nombreux rites externes sur la base de cette méditation. »²⁴

La pratique en elle-même se compose fondamentalement de deux étapes, une étape de développement ou de génération (*utpattikrama*) et l'une d'accomplissement (*sampanakrama*). L'étape de développement consiste à porter une attention fine à chaque aspect de la *visualisation*. Ce terme utilisé dans de nombreux autres contextes risque de nous égarer et être compris comme un simple effort d'imagination. Il ne s'agit nullement d'une gymnastique mentale, mais d'une manière de travailler à un niveau très intime sur notre relation à notre propre être. En fait, nous ne cessons de nous visualiser comme nous pensons que nous sommes. Une image de nous-mêmes nous accompagne sans cesse. En nous visualisant comme une déité, par exemple comme Vajrayogini, nous prenons une approche différente. Nous apprenons à nous identifier à la qualité éveillée qui signe notre véritable nature. La visualisation n'est jamais « une création de notre intellect, mais une vérité primordiale »²⁵ que nous apprenons ainsi à reconnaître.

La pratique d'une déité inclut la mise en place d'un *mandala*, son territoire sacré, la récitation de *mantra*, sa parole sacrée, de *mudra*, gestes rituels purs. Aussi tous les niveaux de la relation du méditant à lui-même comme au monde sont inclus : son esprit, sa parole et son corps sont ainsi purifiés. Une telle transformation du pratiquant en la déité permet certains rituels, accomplis dès lors par la déité elle-même, ce qui en garantit l'opérativité.

Ces exercices de contemplation nous aident à développer une vision pure - c'est-à-dire, précise Dilgo Kyentsé, « à percevoir les êtres et nous-mêmes comme des déités de sagesse, notre environnement comme une terre pure, les sons comme des mantras et les pensées comme des expressions de la sagesse. Il ne s'agit pas là d'une idée artificielle de la pureté que l'on essaierait de surimposer à tous les phénomènes, mais plutôt de la reconnaissance de leur véritable perfection, de leur pureté inhérente. »²⁶ Cette pureté se développe par la reconnaissance de l'état primordial. Le pratiquant du tantra bouddhiste apprend à ne jamais se séparer de cette vision.

*

* *

L'existence d'une déité bouddhiste est conçue, comme nous l'avons souligné, comme n'ayant aucune identité permanente. Elle n'est jamais née, elle ne demeure nulle part et ne peut connaître de fin. Elle existe toujours. Nous ne dépendons pas d'elle, nous sommes elle. Les déités « représentent l'enchantement inespéré d'une éclaircie qui laisse imaginer l'éblouissement du plein jour. »²⁷ C'est en ce sens qu'elles sont les médiatrices entre l'arrière-plan primordial et le manifesté, entre l'esprit d'éveil et la présence concrète des choses et des êtres. La déité est la *présence spontanée* qui émerge librement de la pureté primordiale ; elle est la compassion naturelle qui se manifeste librement de l'espace. L'invoquer, la visualiser, c'est, pour le pratiquant, se recueillir en ce qui existe primordialement en lui-même.

1. Dalai-Lama, *Au-delà des dogmes*, Albin Michel, Paris, 1994, p. 229. Il mérite d'être souligné que le bouddhisme pense ce phénomène comme co-dépendance et non comme co-naissance originaire.
2. *The Blue Annals*, Georges Noerich, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1949, p. 390.
3. Mais elle est aussi très importante au sein de l'école Sakyapa, comme au sein des écoles Guelouppga et Nyingmapa (Padmasambhava, le fondateur de cette école au VIII^e siècle, a reçu une initiation de Vajravarahi lors de son expulsion de la cour du Roi Indrabhuti). Dans l'école Nyingmapa, elle est souvent identifiée à Yéshé Tsogyal, la compagne de Padmasambhava.
4. Chögyam Trungpa, *Vajrayana Transcript*, 1975, Boulder, Vajradhatu Publication, p. 19. [C'est nous qui soulignons]
5. Jean Éracle, *Thangka de l'Himalaya*, Musée Ethnographique, Priuli & Verlucca, Genève, 2003, p. 20.
6. Martin Heidegger, « Séminaire de Zhringen », in *Question IV*, Gallimard, Paris, 1976, p. 322.
7. Medard Boss, *Il m'est venu en rêve... Essais théoriques et pratique sur l'activité onirique*, trad. C. Berner et Pascal David, Éd. PUF, Paris, p. 42, sq.
8. Robert A. F. Thurman, « *Wisdom and compassion: the heart of the tibetan culture* », *Wisdom and compassion*, Harry N. Abrams, New York, 1996, p. 17.
9. Robert A. F. Thurman, « *Note on transcriptions and terminology* », *Wisdom and compassion*, Harry N. Abrams, New York, 1996, p. 15.
10. Milarépa, *Les Cent Mille Chants*, trad. Marie José Lamothe, Éd. Fayard, Paris, 1986, p. 168.
11. C. G. Jung, *Ma vie, souvenirs, rêves et pensées*, Éd. Gallimard, Paris, 1966, p. 400. Précisons que notre réflexion ne porte nullement ici sur la pertinence de l'approche de Freud ou de Jung dans la cure analytique. Il est probable que l'écoute de la parole que tente l'analyste soit différente du discours théorique qui règne dans ce champ du savoir, et joue un rôle décisif pour de nombreux individus en un temps, où, paradoxalement, l'homme, isolé sur lui, est si peu à même d'une écoute. Mais en revanche, ce qu'il importe ici de souligner, c'est que l'usage de leurs analyses pour comprendre l'expérience d'un esprit médiateur, comme l'est une déité bouddhiste, est catastrophique.
12. Cf. René Guénon, « *Tradition et "inconscient"* » in *Symboles fondamentaux de la science sacrée*, Ed. Gallimard, Paris, 1962, p. 63-67 et « *Les méfaits de la psychanalyse* » in *Le règne de la quantité*, Ed. Gallimard, Paris, 1972, p. 222-229.
13. Dilgo Kyentsé, *Le trésor du coeur des êtres éveillés*, Éd. du Seuil, Paris, 1996, p. 72.
14. R. A. Ray, *Secret of the Vajra World*, Shambhala Publication, Boston, 2002, p. 214.
15. Sofia Stril-Rever, « *Présentation* », *Kalachakra, guide de l'initiation et du guru yoga*, Desclée de Brouwer, Paris, 2002, p. 15.
16. Chögyam Trungpa, *Vajrayana Transcript*, 1975, Boulder, Vajradhatu Publication, p. 19.
17. Chögyam Trungpa, *Le coeur du sujet*, trad. Stéphane Bédard, Éd. du Seuil, Paris, 1993, p. 172.
18. Chögyam Trungpa, *Le coeur du sujet*, trad. Stéphane Bédard, Éd. du Seuil, Paris, 1993, p. 174
19. Gyaltrul Rinpoche, *Generating the Deity*, Snow Lion Publications, Ithaca, 1996, p.87.

20. Dilgo Kyentsé, *Le trésor du coeur des êtres éveillés*, Éd. du Seuil, Paris, 1996, p. 95.
21. Dilgo Kyentsé, *Au seuil de l'éveil*, Peyzac-le-Moustier, Padmakara, 1991, p. 78.
22. Chôgyam Trungpa, *Pratique de la voie tibétaine*, trad. Vincent Bardet, Éd. du Seuil, Paris, 1976, p. 238.
23. Parfois, elle est décrite comme parée de huit ornements : un diadème, des boucles d'oreilles, trois rangs de colliers, des bracelets, des anneaux de chevilles et une ceinture. Ces parures désignent la transmutation des huit consciences en sagesse.
24. Elizabeth English, *Vajrayogini, Her visualizations, Rituals and Forms*, Wisdom Publications, Boston, 2002, p. 27.
25. Dilgo Kyentsé, *La fontaine de grâce*, Éd. Padmakara, Saint-Léon-sur-Vézère, 1995, p. 33.
26. Dilgo Kyentsé, *Le trésor du coeur des êtres éveillés*, Éd. du Seuil, Paris, 1996, p. 98.
27. Sofia Stril-Rever, « Présentation », *Traité du mandala, Tantra de kalachakra*, Desclée de Brouwer, Paris, 2003, p. 18.