# La Sarvngayogapradpik de Sundards : une classification des chemins de yoga au 17e siècle

Autor(en): **Burger, Maya**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie**

Band (Jahr): **68 (2014)**

Heft 3-4

PDF erstellt am: **02.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-681666

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

**Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

**http://www.e-periodica.ch**

DE GRUYTER ASIA 2014; 68(3): 683–708

Maya Burger

# La *Sarvāṅgayogapradīpikā* de Sundardās : une classification des chemins de yoga au 17e siècle

**Abstract:** Sant Sundardās (1596–1689) wrote in the beginning of 17th century a versified exposition on yoga, a text entitled *Sarvāṅgayogapradīpikā*, in *Brajbhāṣā*. This text is a systematic summary and classification of the various yogas known at his time and constitutes an important source of knowledge for the study of yoga in the 17th century in a regional language. Such an attempt of classifying 12 types of yoga is testimony to a trend of his epoch to systematise the available knowledge of a branch or discipline. The classification is evaluative and shows which yogas are acceptable and which are not. In his specific case *advaitayoga* is the supreme yoga and unifies or encompasses all the others. His conceptual endeavour places him inside the long tradition of yoga and his classification shows interest in yoga beyond the *haṭhayoga* much in vogue at his time. This rarely studied work is hence an important document in the long history of yoga.

DOI 10.1515/asia-2014-0057

La présente contribution propose l'étude de la classification de yogas effectuée par Sundardās dans le texte *Sarvāṅgayogapradīpikā*. Sant Sundardās (1596–1689) rédige un texte offrant une vision globale de la question du yoga au 17e siècle, comme le titre de son œuvre l'indique (*sarvāṅgayoga* – le yoga de tous les membres, ou tous les yogas avec membres[1]). Une telle systématisation de yoga,

1 Le titre ou le nom de son œuvre est parlant car on peut y voir deux influences sciemment agencées. D'une part le recours au terme de *yogapradīpikā* peut faire penser à la *Haṭhayogapradīpikā*, le célèbre texte de Svātmārāma (14e/15e), mais avec la différence importante, justement, de présenter non seulement le *haṭhayoga*, mais tous les yogas. D'autre part le nom fait penser à *aṣṭāṅgayoga*, mais avec l'ambition de dépasser les 8 membres pour présenter son schéma (sarvāṅga + yoga, le yoga de tous les membres). On peut y voir une polémique, dans la mesure où il oppose *aṣṭāṅga* à *sarva*. Le fait qu'on puisse lire tous les yogas (pluriel) avec membres ou le yoga (singulier) de tous les membres, est un élément significatif dans la pensée de Sundar qui opère de fait sur les deux plans. Il présente certes la pluralité, mais à la fin de son texte un yoga singulier semble reprendre le dessus traduisant sa conviction profonde.

**Maya Burger:** Section de langues et civilisations slaves et d'Asie du Sud, Université de Lausanne, Anthropole, 1015 Lausanne-Dorigny, Suisse. E-mail: Maya.Burger@unil.ch

en langue braj, représente un témoignage significatif dans la longue histoire du concept et de l'histoire du yoga. Notre enquête nous conduit à interroger ce texte en vers pour savoir ce que signifie yoga pour notre auteur. Quels choix opère-t-il parmi les « yogas » connus à son époque, comment nomme-t-il ceux qui trouvent grâce à ses yeux et quels sont les buts qu'il leur attribue ? Nous nous poserons également la question de savoir, dans les limites du possible, à qui ce texte était destiné.

D'un point de vue de la recherche sur le yoga telle que nous la faisons aujourd'hui[2], ce retour sur un auteur avec un esprit de classification nous paraît important pour mesurer ou comprendre comment un poète Sant pouvait traiter la question du yoga de manière systématique au 17e siècle et quel message il entendait communiquer à ceux qui le lisaient. Il ne s'agit pas d'un simple catalogue sur l'ensemble des yogas en cours, mais d'une construction systématique poursuivant le but de clarifier ce qu'est un yoga acceptable et ce qui ne l'est pas, et parmi les 12 yogas retenus, présenter les buts à atteindre. Malgré le côté orienté ou imprégné de sa théologie personnelle, opérant des choix idéologiques, il n'en reste pas moins que l'auteur par son ambition globalisante révèle quelque chose d'un encyclopédiste[3] qui entend présenter le yoga dans sa totalité (*sarva yoga*).

Après une brève introduction à la vie et à l'œuvre de l'auteur, nous regarderons dans le détail son traitement du yoga.[4]

## 1 Vie et œuvre

Sundardās (dit *Choṭe Sundardāsa*)[5] (1596–1689?) est un *vaiśya* originaire du Rajasthan qui a étudié à Bénarès dès l'âge de 11 ans, vivant dans le cercle des disciples de Dādū Dayāl (1544–1603), faisant partie de l'école (*panth*) du nom de ce dernier. Plus tard il se serait établi à Fatehpur (Shekavati) au Rajasthan ; il

2 Pour les grandes classifications et histoires du yoga voir : M. Eliade (1954), G. Feuerstein (2001), J. Larson (2008), J. Mallinson (2011a, 2011b, 2013), D. White (1996, 2011).

3 Tout au long de son exposé, l'auteur oscille cependant entre une démarche tendant vers l'encyclopédique et une prise de position clairement personnelle.

4 La translitération suit les exigences pour un transfert automatique d'une écriture vers une autre; tous les a inhérents sont ainsi écrits (sauf dans les citations et les mots usuels). *Anusvāra* est représenté par ṃ qui suit la voyelle nasalisée. Les diacritiques sont retenues dans les noms propres, aussi dans leur forme adoptée (Sundardās, Haṭhayoga). Les termes hindi sont en italiques et les noms des œuvres avec une majuscule.

5 Thiel-Horstmann 1986: 13–14 et Svāmī śrī sundaradāsa jī mahārāja kī saṃkṣipta jīvanī (Introduction au deuxième volume du *Granthāvalī*, 1978: 53–58).

aurait également voyagé beaucoup dans le nord de l'Inde. Il est décédé en 1689 (*samvat* 1746) à Sanganer, près de Jaipur. Parmi les Sants, Sundardās occupe une place privilégiée, se distinguant par son langage élaboré, son intérêt pour les classifications des traditions religieuses et philosophiques; il est aussi connu sous le nom de Sant Kavi Sundardās, en référence à ses talents d'écrivain. Sundardās n'appartient pas à la tradition orale des Sants qui le précèdent, mais est un écrivain talentueux et apprécié en tant que tel par la tradition.[6]

Sundardās nous lègue une œuvre importante, qui a été assemblée dans un ouvrage collectif en trois volumes (*Granthāvalī*, la *Sarvāṅgayogapradīpikā* se trouvant dans le 2e volume). Il s'agit d'une collection d'environ 38 textes à la taille très disparate. Le contenu touche des thématiques telles que *jñāna*, yoga, guru et il utilise des genres littéraires variés (*aṣṭaka, ṣaṭpada*), à côté des textes discursifs en vers, par exemple des *citāvanī*.[7] Peu traduit dans nos langues, à l'exception du *Jñānasamudra*, dont le deuxième chapitre, dédié à la bhakti, a fait l'objet d'une analyse serrée de la grammaire et du contenu par Monika Thiel-Horstmann.[8] L'auteure a surtout étudié la théologie de Sundardās en relation à ses réflexions sur la bhakti.[9] La présente contribution se concentre, quant à elle, sur yoga[10], avec un intérêt particulier pour les perspectives qui sous-tendent une classification de yoga, pour lesquelles Sundardās occupe une place incontournable.[11]

## 2 Etude de la *Sarvāṅgayogapradīpikā*

Ce texte divisé en quatre chapitres propose une étude transversale du yoga illustrant les connaissances vastes et bien informées de l'auteur sur le sujet. Il est

6 McGregor 1984: 136–138; 2003: 912–957.

7 En me concentrant sur un texte dévolu au yoga, je suis consciente de laisser de côté d'autres aspects du poète qui mériteraient aussi notre attention.

8 Cette contribution comporte également des points instructifs sur la langue de Sundardās.

9 L'aspect bhakti est traité dans un article de Monika Thiel-Horstmann (1985), où elle aborde la théologie spécifique de Sundardās. J'adresse un remerciement spécial à Monika Horstmann, qui la première m'a rendue attentive aux travaux de Sundardās en lien avec le *haṭhayoga*.

10 Yoga n'est pas seulement traité dans notre texte, mais se retrouve aussi dans d'autres œuvres, particulièrement dans le *Jñānasamudra*. Les pratiques de yoga sont mentionnées dans des petits textes courts.

11 Je remercie Peter Schreiner pour la collaboration dans la constitution d'un corpus électronique des textes de Sundardās. Nous avons bénéficié du programme Hindi – OCR d'Oliver Hellwig et remercions celui-ci pour cet outil et les constantes interactions pour en faire un usage optimal.

rédigé en langue braj avec un recours à un vocabulaire savant, sanskrit, en lien aux diverses traditions auxquelles il se réfère. Il est constitué par une succession de *caupaī* et de *dohā*.[12]

Le schéma ci-après résume la mise en chapitres[13] sous lesquelles il présente son œuvre.

| 2 Bhaktiyoga 2.1–1 | | | |
|---|---|---|---|
| Bhaktiyoga<br>2.1–15 | Mantrayoga<br>2.16–27 | Layayoga<br>2.28–39 | Carcāyoga<br>2.40–51 |
| 3 Haṭhayoga 3.1–52 | | | |
| Haṭhayoga<br>3.1–12 | Rājayoga<br>3.13–24 | Lakṣayoga<br>3.25–36 | Aṣṭāṅgayoga<br>3.37–52 |
| 4 Sāṃkhyayoga 4.1–50 | | | |
| Sāṃkhyayoga<br>4.1–12 | Jñānayoga<br>4.13–24 | Brahmayoga<br>4.25–30 (?) | Advaitayoga<br>4.31–50 |

**Fig. 1:** Les 12 types de yoga classés en 3 chapitres. (L'introduction [chapitre 1] n'est pas illustrée dans ce schéma.)

Les premiers versets de 1–50 (*prathama upadeśa*) constituent une organisation pour couvrir l'ensemble des yogas et une mise en place de l'argumentaire, suivi ensuite par trois chapitres sur *bhakti-*, *haṭha-* et *sāṃkhyayoga*. On remarque d'emblée une répartition régulière de la place accordée à chacun des yogas présentés

12 L'éditeur du *Granthāvalī* a systématisé la présentation en *upadeśa*. N'ayant pas eu accès aux manuscrits, je ne sais pas si cela se trouve dans l'œuvre originale. Le texte est fourni avec un commentaire en hindi, qui mériterait une attention pour lui-même, car il illustre la compréhension, très orientée, de l'auteur de l'édition du texte et contient de multiples références, illustrant également le point de vue de l'éditeur.

13 Ce schéma est assez habituel chez Sundardās dans les textes qui discutent les connaissances générales par rapport à un sujet (par exemple dans le *Jñānasamudra*). Le terme générique est à la fois titre et sous-catégorie.

en détail (env. 50 stances pour chacun). De même les sous-chapitres sont répartis de manière régulière.[14]

Avant d'analyser les trois chapitres, Bhakti, Haṭhayoga et Sāṃkhya, l'étude de la partie introductive s'impose.

## 2.1 *Prathama upadeśa* (1.1–50)

Le premier enseignement constitue le lieu où Sundardās prend position par rapport aux diverses traditions de yoga et traditions religieuses. Il dit lui-même au premier verset qu'il possède le savoir, que tout doute est dissipé, et qu'il salue le maître divin.

La question centrale qui nous guide est celle de savoir comment l'auteur se distingue des autres traditions et comment il opère ses choix pour construire son schéma à 12 yogas. Ce chapitre a très clairement comme but de démarquer les classifications de l'auteur de celles d'autres auteurs et de poser le cadre de son étude, de marquer les limites de son investigation, et par là même d'exclure toute une série de traditions. A la fin du premier chapitre, nous savons ce qui est acceptable pour Sundardās et comment il poursuivra sa présentation du yoga : *bhakti-*, *haṭha-* et *sāṃkhyayoga* sont retenus comme les trois catégories de yoga avec leurs subdivisions respectives.[15]

L'auteur pose ainsi le cadre de son investigation et je propose de retenir trois éléments pour résumer le contenu de l'introduction : a) il existe trois voies de yoga comportant chacune des subdivisions qui amènent toutes au même résultat. Ceci démontre l'importance du but du yoga pour l'auteur; b) l'auteur énonce des voies qui sont dans l'erreur dans une volonté de se démarquer; c) le maître est important pour connaître les voies acceptables et définit la voie juste.

---

**14** En regardant le tableau, on voit que dans le développement de *sāṃkhyayoga*, il n'est pas aisé de déterminer quand se termine *brahmayoga* et quand commence *advaitayoga*. Comme les versets du sous-chapitre *jñāna* commencent tous par la lettre j, que les versets du sous-chapitre *brahmayoga* commencent avec b, je propose de faire commencer le dernier sous-chapitre advaita à partir du verset 31 (qui commence par toute une série de versets en a, et constitue une sorte d'apologie de la réalisation ultime). Ceci correspond également au sens des versets, bien qu'il soit parfois difficile de faire la distinction entre *brahmayoga* et *advaitayoga*.

**15** Contrairement aux trois chapitres qui vont suivre, dans cette partie il n'y pas de concept titre ou de sous-catégorie.

a) Pour chaque catégorie des représentants cités par leur nom nous permettent de mieux saisir ce que Sundar entend par la catégorie et nous informe sur l'état de ses connaissances.[16] Ainsi les représentants de *bhaktiyoga* sont :

Sanaka, Nārada, Śuka Druva, Prahlāda (verset 1.3), ceux de *haṭhayoga* sont les membres de la tradition Nāth, Ādināth, Matsyendranāth, Gorakhnāth, Carpaṭa, Mīna, Kaverināth, Cauraṃgīnāth (verset 1.4) et pour le *sāṃkhya*, il nomme Ṛṣabhadeva, Muni Kapila, Dattātreya, Vaśiṣṭa, Aṣṭāvakra et Bharata le fou (verset 1.5).

Bien qu'ils viennent de voies très différentes, « ils » arrivent au même village.[17] Sundardās propose d'emblée un modèle de réflexion qui vise une pensée unificatrice. Les sources et les autorités sont multiples, mais il leur reconnaît un seul et même but. Les différences persistent aussi longtemps qu'on n'a pas atteint le but. Nous reprenons l'importance de ce dernier comme fil conducteur de l'investigation des sous-catégories et de leur hiérarchisation dans l'exposé des trois chapitres (*bhakti, haṭha et sāṃkhya*).

b) Après avoir brièvement introduit sa classification, il procède en admettant qu'il existe d'autres méthodes, mais qu'il classe sous le label « erreur ». Les fausses méthodes sont les six écoles de philosophie et les 96 hérésies (1.11).

Sans entrer dans les détails, car ceci constituerait un travail en soi[18], notons que les versets 12–49, qui commencent tous avec *kecit* (quelques-uns, certains), énumèrent d'une manière schématique des attitudes et options qui ne lui conviennent pas ; schématiquement on peut retenir qu'il s'oppose à toute forme d'excès, de manifestation extérieure, ou de spécialisation : il est anti-ritualiste, anti-sacrifice, se moque des pèlerins, de ceux qui font les ablutions pour la pureté, des étapes de vie ; il se moque des renonçants et des ascètes, des personnes qui affichent leur religion de manière ostentatoire par des insignes, de ceux qui maintiennent des rites jainas, de ceux qui croient en l'énergie divine, des faiseurs de miracle, des praticiens de cure, des scientifiques de toute sorte, des

16 J'ai opté dans ce texte pour une traduction littérale des versets afin de mettre en évidence les particularités d'expression de la langue braj. Toutes les traductions sont faites par nos soins.

17 (SYP 1.6) Mahāpuruṣa je ina matai, tinakī maiṃ jāuṃ |
māraga āye daśa diśā, pahuṇce ekahi gāṃuṃ ||

18 Ce premier enseignement porte un regard critique sur les rites et attitudes religieuses et mériterait un travail en soi pour brosser le tableau de ce qui était en vogue à l'époque et pour connaître les terminologies en usage.

musiciens, des ascètes aux attitudes extrêmes tant au niveau de la nourriture que du comportement.[19]

Au sein des groupes critiqués, nous trouvons toute une série de figures qui sont des yogis, mais clairement d'un type de yoga qui ne plaît pas à Sundardās. Ce sont, par exemple les *kāpālikās* et les *pāśupatas*, tout comme les ascètes plus généralement : le critère de rejet apparaît toujours comme celui de vivre dans des extrêmes (donc cela inclut aussi ceux qui se drapent dans de belles robes !). L'attention portée au corps fait partie des pratiques qu'il refuse.

> Certains mangent bulbes [et] racines qu'ils déterrent, vivant seuls dans la forêt, d'autres revêtent des habits [couleur] orange, certains s'immergent dans l'eau [et] récitent des formules. (1.34)[20]

> Certains sont assis sous les nuages, durant la saison froide ils entrent dans l'eau, certains inspirent de la fumée [et] divaguent ; [certains] sont suspendus à l'envers à l'arbre. (1.40)[21]

On voit dans ces premiers versets qu'il exclut de la catégorie de yoga des personnes ou des pratiques, qui, *lato sensu* pourraient trouver leur place sous la catégorie yoga, mais pas dans sa systématisation. Dès le départ se dessine *une* vision de yoga ou des yogas qui méritent ce nom.

c) Sur la base de ce type d'enseignement et de comportement qu'il réfute, il a réfléchi et ne souhaite pas tomber dans l'erreur. Il maintient l'idée que la grâce du maître permet de ne pas se tromper.

> Ayant vu des enseignements de types variés, Sundar a réfléchi ; grâce au maître véritable, il ne tombe pas dans l'erreur. (1.50)[22]

---

**19** « Certains maintiennent des disciplines et des observances, ils vivent en jeûnant en lien avec les phases de la lune. Certains vénèrent les divinités, cueillant feuilles et fleurs. » (SYP 1.16) Kecit niyama vata hi bahu dhāraiṃ, caṃdrāyana upavāsa vicāraiṃ | kecit karaiṃ deva kī puja, pātī puṣpa tori hai dūjā ||
« Certains maintiennent des actions jainas; ils arrachent les cheveux avec leurs mains. Certains portent un anneau dans leurs oreilles, certains, caractérisés par un crâne, connaissent des opinions corrompues. » (SYP 1.18) Kecit karma su thāpahiṃ jaiṃnā, keśa luṃcāi karahiṃ ati phaiṃnā | kecit mudrā pahirai kāṃnaṃ, kāpālikā bhraṣṭa mata jāṃnaṃ ||
**20** (SYP, 1.34) Kecit kaṃda mūla khani khāhīṃ, ekāeka rahaiṃ bana māhīṃ |
kecit kāsāyadika pahiraiṃ, japahiṃ jāpa paiṭhahiṃ jala gaharaiṃ ||
**21** (SYP 1.40) kecit meghāḍambara baiṭhaiṃ, śīta kāla jalasāī paiṭhaiṃ |
kecit dhūma pāna kari bhūlaiṃ, auṃdhe hoi bṛccha sauṃ jhūlaiṃ ||
**22** (SYP 1.50) bahuta bhāṃti mata dekhikai, sundara kiyā vicāra |
sadguru ke ju prasāda te, bhrameṃ nahīṃ sulagāra ||

S'étant distancé de ce qui lui paraît hérétique, ayant reconnu la valeur de l'enseignement du maître, qui est Dādū, il s'apprête alors à nous livrer la teneur des yogas qui trouvent grâce à ses yeux. Il ne nous renseigne pas sur l'expérience personnelle qu'il aurait éventuellement faite pour arriver à une telle conviction, mais s'appuie avant tout sur l'autorité du maître.[23]

On peut constater que ce chapitre n'est pas une présentation « objective » des yogas, mais clairement une prise de position orientée. Malgré cela, le texte est révélateur des traditions en cours et témoigne de sa critique moqueuse des mouvements ascétiques et des manifestations visibles de religiosité. Pour désigner ces pratiques critiquées, il n'utilise pas une seule fois le terme de yoga, mais recourt à celui de *mata*, enseignement (verset 1.50). Le terme de yoga est clairement pour lui un terme réservé aux trois catégories qu'il étudie à la suite de cette clarification et délimitation[24].

Pour l'étude des yogas proposés par Sundardās comme convenables, notre démarche consiste à les décrire d'une part en suivant le texte tel que l'auteur l'a construit en étant attentif à la terminologie proposée, et d'autre part à relever les buts (ou parfois la fonction) qu'il leur attribue, ce qui nous permettra de connaître la position finale de Sundardās. Nous serons également attentifs aux articulations d'un yoga à l'autre pour estimer et évaluer le lien qu'il propose entre eux. Les voit-il de manière équivalente ou annonce-t-il ses préférences ?

## 2.2 Bhaktiyoga (2.1–51)

Dès le verset 2.1, quatre formes de *bhaktiyoga* sont présentées. Ce n'est pas la même systématisation que celle que nous trouvons dans *Jñānasamudra*[25] qui traite plutôt de bhakti générale, en tant que « dévotion ». Ici il s'agit d'une bhakti en lien avec le yoga, dont la caractéristique centrale est celle d'être une attitude d'intériorité ou méditative. Il utilise le terme de bhakti parce que d'une part il

**23** Tout au long de l'œuvre générale de Sundar, le maître joue un rôle primordial. Des stances lui sont aussi directement vouées. Elles sont une forme d'adoration très personnelle reflétant l'importance que le maître occupe dans la vie de Sundar. « For Guru Dādū has come, he has caused the Word to be heard, he has told of the Eternal Supreme Self » (traduction M. Thiel-Horstmann 1983: 142 (*gurukṛpā aṣṭaka*))

**24** Les acceptions de yoga telles que nous les trouvons dans ce texte ne se retrouvent pas forcément dans les petits textes, mais constituent bien la marque de ce traité.

**25** Le deuxième chapitre du *Jñānasamudra* est consacré à la *bhakti* : ses neuf formes (*navadhābhakti*), la *bhakti* de l'amour (*premabhakti*) et la *bhakti* suprême (*parābhakti*). Le troisième enseignement est consacré à *aṣṭāṅgayoga* développé de manière détaillée.

développe bien l'idée d'une attitude d'attention et de « dévotion » au sens de dévouement/participation envers «quelque chose qui est au-delà», mais aussi parce qu'il y range des pratiques qui sont familières au monde de la bhakti, tout en les transformant. L'association entre bhakti et yoga provient du fait que yoga a le sens d'un moyen pour atteindre le but. Nous anticipons sur le contenu du chapitre en présentant le verset conclusif qui annonce le but de *bhaktiyoga*.

> Ayant pratiqué dévotion (*bhakti*), formule (*mantra*), résorption (*laya*) et description (*carcā*), on comprend ce que les Sants ont enseigné : Un (yoga) pratiqué [signifie] grandeur dans les trois mondes ; rien ne peut être dit sur [la grandeur] des quatre (2.50)[26]

La dernière partie du verset n'est pas évidente, mais signifie que celui qui pratique l'un ou l'autre des *bhaktiyogas* devient important dans les trois mondes et que tous les quatre yogas sont précieux. A l'auteur d'ajouter que cela ne devrait pas être pratiqué à l'extérieur, mais à l'intérieur du corps.

Pour chaque sous-catégorie, il spécifiera un but particulier et nous les prenons l'une après l'autre.

### 2.2.1 bhakti (2.1–2.15)

Les versets 2.2 à 2.7 décrivent un idéal de comportement. L'adepte du *bhaktiyoga* est sans passion, indifférent à tout et renonce à tout ; il a pour idéal le contentement, la pauvreté, l'impartialité (*nirapakha*), contemplant le spectacle de la vie de manière détachée ; il ne vénère rien d'autre que *nirañjana*, ce qui est sans faute (2.7). Il considère tout avec détachement et préconise une équanimité envers toutes les créatures (il considère un insecte et un éléphant de manière identique) (2.5). Notons que ce n'est pas une bhakti qui conviendrait à une femme, dont il n'est pas fait mention : il n'est pas non plus fait mention de la communauté religieuse (*saṅga*), deux aspects auxquels on pourrait s'attendre en parlant de bhakti.

Avec l'aide de la notion de bhakti, l'auteur se concentre de fait sur une prédisposition mentale et une attitude, ce qui fait penser dans le contexte du yoga classique à *yama* et *niyama*. Bhakti apparaît comme la préparation au chemin de

---

**26** (SYP 2.50) Bhakti maṃtra laya kīnī caracā, samajhai santa karai jo paracā |
eka kiye tihuṃ loka baḍāī, cāryau kī kachu kahī na jāī ||

méditation, en mettant le yogi dans une disposition mentale et un état d'observance nécessaires à l'avancement.[27]

Dans les versets 2.9–11, l'auteur propose une bhakti cultuelle, mais qui se distingue d'une pratique usuelle par le fait qu'elle est purement intériorisée. La posture agréable, *sukhāsana*, est nommée annonçant en quelque sorte que les ingrédients usuels aux cultes se résument à des attitudes intérieures. La lampe pour le culte (*āratī*) est remplacée par le savoir, et c'est sur le son non frappé (*anāhata*) que le *bhakta* yogi se concentre. La nourriture, qui est normalement offerte dans la *pūjā* à la divinité, devient la résolution mentale posée comme offrande sur le plateau devant le *bhakta* yogi (2.10).

L'élément bhakti se retrouve dans les comparaisons telles qu'une attitude de totale dévotion au maître, l'attitude de servant, ou encore l'idée de tomber en transe (2.12). L'idée du service loyal envers le maître est comparée à l'attitude de l'épouse fidèle à son mari (2.13).

Au travers de ces versets on peut ainsi comprendre que *bhaktiyoga* signifie une attitude et prédisposition de type intériorisé. Même s'il peut emprunter par la description ce que certaines formes de bhakti cultuelles préconisent, comme s'asseoir en face de la divinité, faire des offrandes de fleurs ou de lumière, pour Sundardās, ce n'est jamais qu'une attitude mentale.

Le but visé correspond à une pratique de bhakti bien plus rare, voire d'exception, de type *nirguṇa*, et il termine le sous-chapitre du *bhaktiyoga* en disant :

> C'est la dévotion sans caractéristiques, rarement quelqu'un connaît ce type de [bhakti], si la chance sourit, [elle] peut être obtenue, un maître divin [l'] explique. (2.15)[28]

---

**27** Dans le contexte de *aṣṭāṅgayoga* de la sous-catégorie *haṭhayoga* (verset 3.37) *yama* et *niyama* occupent en tout et pour tout une ligne d'un verset. Il semblerait que le sujet soit couvert justement par bhakti qui fait œuvre de préparation mentale, même si dans le yoga classique *yama* et *niyama* sont plus pragmatiques. Dans le contexte de *Jñānasamudra*, par contre, *yama* et *niyama* sont nommés et plus nombreux que dans le yoga classique (versets 2–23 du troisième enseignement du chapitre 1).

**28** (SYP 2.15) Yaha so bhakti aliṃganī, biralā jānai bheva |
bhāgya hoi tau pāiye, samajhāvai gurudeva ||

### 2.2.2 mantrayoga (2.16–27)

Dès le verset 2.16, le *mantrayoga*, à l'instar de la tradition Sant, est présenté à la fois comme une technique de récitation et une hypostase du nom divin, *rāma*. Le but ultime, la lumière suprême, reçoit le nom de *rāma*, diversement nommé à partir de là (2.18). La formule *rāma* est l'essence de tout (*rāma mantra saba maṃhi tata sārā*) (2.20). C'est un moyen facile, qui, appris du maître, se pratique pour devenir une activité permanente. La récitation se fait sans la langue (dans le cœur) et l'esprit y reste fixé jour et nuit (2.24). En termes Sant ou de *haṭhayoga* on parlerait de *japa* et d'*ajapajapa* (termes non utilisés par Sundar). Bien qu'il soit dit qu'il s'agit d'un moyen simple, il n'est pas généralisé, il faut en effet un maître pour savoir le pratiquer.

Le but de *mantrayoga* est la manifestation des syllabes *rāma* dans le yogi, oubliant corps et esprit. Il se passe quelque chose de merveilleux en vivant avec *rāma*, dans chaque pore il résonne (2.25). Comme l'eau et le sel, la remembrance (*surati*) pénètre dans le son. Si l'on veut obtenir *rāma*, (tranquillité de l'esprit, *mana viśrāma*), il faut faire du *mantrayoga*. (2.26–27).

### 2.2.3 layayoga (2.28–39)

Au point 2.28 le *layayoga*, ou le yoga de l'absorption est vu comme la pratique de la résorption dont l'auteur reconnaît l'immense importance (2.28). C'est la peur qui serait le lot de celui qui ne s'y atèle pas, restant dans le cycle des naissances. Alors que *layayoga* permet de rejoindre *rāma* (2.29), de dissiper l'erreur, et de faire cesser les renaissances (2.32).

Dans ce chapitre, Sundar recourt abondamment à la comparaison. Ses figures de style lui permettent d'une part d'exprimer ce que le langage ne peut saisir (métaphore), mais situe sa pensée dans la tradition lettrée. Des versets 2.30 à 37 les comparaisons démontrent ses connaissances des techniques rhétoriques et d'ornementations de la tradition littéraire. Par exemple, la comparaison avec le monde animal montre l'absorption comme étant un état de concentration absolue et soutenue ! Tel l'oiseau *cātaka* (2.30) qui appelle inlassablement le bien aimé, et atteint la plus haute réalisation. Une autre comparaison démontrant l'absorption se retrouve avec la figure d'un acteur et de son jeu (2.33). Ce bien précieux qu'est l'absorption ôte le vieil âge et la mort (2.31).

Au final, l'état de *laya* permet d'être constamment absorbé en Hari, voire en *brahman*.

> Comme [l'oiseau] [femelle] *kuñjī* surveille ses œufs, [ou] encore comme la tortue ne divertit pas [ses] yeux, de la même manière quelqu'un qui a obtenu [l'] absorption, comment le vieil âge [et] la mort [sont] pour lui jamais. (2.31)[29]

Le résultat est contenu dans le verset final :

> De toutes ces manières, il atteint la résorption dans Hari, étant libre du corps, il atteint le pas le plus haut ; toujours [et] à chaque moment il boit l'essence, par la résorption il devient égal à *brahman*. (2.38)[30]

Finalement le but peut être exprimé avec différents termes : *rāma*, *Hari* ou *brahman*. Ce n'est pas ce qui est décisif dans ces versets, mais l'importance réside dans le fait que *layayoga* amène à la libération. Ni *samādhi*, ni *mukti* ne sont mentionnés ; ici *sāra*, l'essence est bue. Ce yoga de la résorption est dit incomparable, faisant du pratiquant l'égal de *brahman*, il faut un maître pour l'acquérir et non la bonne fortune. (2.39)

### 2.2.4 carcāyoga (2.40–51)

La quatrième et dernière sous-division de bhakti yoga est *carcāyoga*, un yoga de description. Si les autres formes de yoga et leur terminologie ne posent pas vraiment de problème, et en quelque sorte suivent une nomenclature reconnue, celle-ci est moins évidente.[31] En suivant le texte, il semble s'agir d'un yoga qui explique la naissance du monde et son expansion, à partir de la syllabe *auṃ*. Le texte ne présente pas une méthode de yoga, mais une description de l'émanation successive du manifesté. Le fait de pouvoir en parler est d'ailleurs dit difficile, car, en effet, comment en parler !

> [C'est] l'esprit-personne non manifesté, inatteignable, sans au-delà ; comment [en] faire sa détermination. [Ses] début et fin ne sont pas connus où qu'on aille. [Son] milieu sont les événements [d'] histoires non contées. (2.41.)[32]

---

**29** (SYP 2.31) Jaisaiṃ kuñjī aṃḍa sabhārai, puni so kūrma dṛṣṭi nahiṃ tārai |
jo koū lai lāvai aisī, tākau jarā mṛtyu kahu kaisī ||

**30** (SYP 2.38) Saba prakāra hari sauṃ lai lāvai, hoi videha parama padama pāvai |
china china sadā karai rasa pānā, laya ta hoi brahma samānā ||

**31** Ceci semble être corroboré par le commentaire hindi qui lit dans le texte ce qui ne s'y trouve pas. L'auteur du commentaire suppose qu'il s'agit d'un yoga du parler, prenant *carcā* dans le sens hindi moderne. Probablement qu'il vaut mieux chercher en direction de description, rapport, réflexion. *Carcāyoga* est absent des classifications de yoga consultées.

**32** (SYP 2. 41) Avyakta puruṣa agama apārā, kaisaiṃ kai kariye nirddhārā |
ādi anta kachu jāi na jāṃnī, madhya caritra su akatha kahāṃnī ||

Le but est en effet indescriptible, obligeant le sage au silence, seul l'indescriptible (ou celui qui l'a réalisé) peut connaître le but.

Au verset 2.51, sous forme d'une conclusion, Sundar insiste sur le fait que ces quatre parties de la dévotion doivent être faites intérieurement et non pas de manière extérieure (visible, ostentatoire), à la manière de la tradition cultuelle de la bhakti.[33] Pour les quatre formes de *bhaktiyogas*, Sundardās utilise des termes élogieux pour en parler, ce qui nous incite à penser que les différents *bhaktiyogas* sont équivalents et que tous les quatre mènent au but sans que l'un soit plus important qu'un autre aux yeux de Sundardās.

## 2.3 Haṭhayoga (3.1–3.52)

Le troisième chapitre est dévolu au *haṭhayoga*, et comme de coutume avec Sundar, il est à la fois catégorie et sous-catégorie.

### 2.3.1 Haṭhayoga (3.1–12)

Il est placé dans la lignée et sous la protection d'Ādinātha, c'est à dire dans la tradition des Nātha yogi. On trouve une définition dans le premier verset :

> Quand le soleil et la lune sont faits se rencontrer en un, alors on parle de *haṭhayoga*. (3.1)[34]

D'une manière similaire à la *Haṭhayogapradīpikā*,[35] le texte commence par indiquer comment le yogi doit vivre : dans un endroit solitaire, propre, près de l'eau et pratiquer d'une manière stable ce qu'il entreprend. Le yogi est joyeux et persévérant. Il va s'entraîner à toute une série de choses, telle que la posture assise, évite le sommeil, réduit la nourriture, ne consomme aucun aliment acide ou salé (3.5). On constate un contraste entre des généralités sur la vie du yogi qui semblent indiquer que le sujet est bien connu, et des détails notamment au niveau nutri-

---

33 Les neuf pas de dévotion auxquels il fait allusion dans ce dernier verset, sont traités dans le *Jñānasamudra* et constituent une reprise des neuf formes de bhakti du *Bhāgavata Purāṇa*.

34 (SYP3.1) Ravi śaśi doū eka milāvai, yāhī teṃ haṭhayoga kahāvai ||

35 *Sārvaṅgayogapradīpikā* reprend une partie du titre de *Haṭhayogapradīpikā*, ainsi que certains aspects du *haṭhayoga*, tout en les traitant différemment (voir aussi note 1). A titre d'exemple, les réflexions sur le son et le son non-frappé ne font pas partie de son étude de *haṭhayoga* ou alors de manière très indirecte.

tionnel. Au verset 3.6, on nous livre des détails sur la nourriture d'une manière disproportionnée par rapport aux indications générales qui précèdent.

Il est particulièrement important de noter que ce *haṭha* yogi ne devrait pas exténuer son corps. C'est plutôt une attitude simple, et une forme de vie modeste qui est préconisée. Ceci est corroboré par l'indication que l'auteur donne de la taille de la hutte dans laquelle le yogi se retire, qui ne permet pas de faire des postures compliquées, mais fait penser à un yogi en méditation.

> Il ne devrait pas s'exténuer lui-même, ni jouir de bavardage sans sens ; il est sans contact, il abandonne [certains] efforts (gestes) ; il a un esprit enthousiaste, il maintient [ses] décisions, s'accroche à la persévérance (stabilité). (3.4)[36]

Les six opérations de nettoyage connues du *haṭhayoga* sont nommées en 3.9 comme *dhautī*, *bastī* et *netī*, à quoi s'ajoutent au verset suivant, *trāṭaka*, *kapālabhātī* et *naulī*. Toutes ces opérations visent bien sûr le nettoyage du corps et sont la raison d'un grand bonheur. Ils correspondent à ce que nous trouvons dans les traités de *Haṭhayoga*, que ce soit dans la *Haṭhayogapradīpikā* ou dans la *Gheraṇḍasaṃhitā*. Après cette introduction au *haṭhayoga*, d'autres formes sont présentées.

### 2.3.2 rājayoga (3.12–24)

Au verset 3.13 le *rājayoga* est expliqué correspondant à une réflexion sur la maîtrise des fluides sexuels,[37] dont Shiva est le prototype. Ce yoga est qualifié de très difficile. De fait, c'est la description de *vajrolī mudrā*, sans que ce terme soit explicitement nommé.[38]

> Celui qui parvient à percer les centres des veines (*naḍī*), la semence, après s'être élevée, retourne. La performance est difficile, très lourde, même si la femme est sous contrôle. (3.15)[39]

---

**36** (SYP 3.4) Śrama na karai bakavāda na māṃḍai, hoi asaṃga ceṣṭā chāṃḍai |
ati uchāha mana māhaiṃ karaī, niścaya rākhi dhīrya puni dharaī ||

**37** Pour le traitement des fluides sexuels, voir White 1996.

**38** Sur *vajrolī*, voir J. Mallinson, 2013, *Textual Materials for the Study of Vajrolī Mudrā*, qui rassemble les sources relatives à *Vajrolī*, dont les versets de Sundardās sur *rājayoga*. Texte mis à disposition sur http://soas.academia.edu/JamesMallinson.

**39** (SYP 3.15) Nāḍī cakra bheda jau pāvai, tau caḍhi biṃda apūṭhau āvai |
karanī kaṭhina āhi ati bhārī, baśabarttinī hoi jau nārī ||

Celui qui maîtrise cette technique est un grand homme (*mahā puruṣa*, 3.18) ayant vaincu toute forme de souffrance. Le verset 3.19 résume toutes les facultés, ou pouvoirs yogiques (*siddhis*)[40], que le candidat obtient via le *rājayoga* :

> Qui n'est pas tourmenté par la faim et la soif, qui ne connaît ni sommeil ni fatigue, qui ne ressent ni froid ni chaud, qui n'est pas touché par la vieillesse, que la mort ne dévore pas. (3.19)[41]

D'autres effets sont également stipulés, tels que le fait que ce yogi ne peut être brûlé, ni se noyer, ou que son corps est tel un diamant, impérissable. Bien qu'il soit dans le monde, il est libéré ; ni péché ni mérite ne le touchent, tel le lotus il est au-dessus de l'eau. Le côté singulier et très spécial de cette démarche est souligné, au-delà ou par de-là la souffrance et la joie.[42] Notons que les biens obtenus qui sont énumérés dans ces versets sont tous d'abord d'ordre physique, mais les *siddhis* lui accordent également un libre mouvement dans les trois mondes. Malgré son extrême difficulté, il n'est pas fait mention dans cette sous-catégorie de maître ou d'instructeur.

### 2.3.3 lakṣayoga (3.26–36)

Le texte se poursuit avec la présentation de *lakṣayoga*,[43] qu'on pourrait traduire par yoga de l'indication. Selon la description donnée par Sundardās, il s'agit d'une technique de visualisation ou une forme d'orientation du regard. L'auteur énumère différentes manières d'orienter le regard ainsi que les bénéfices qui en découlent. Ce sont des techniques visuelles avec concentration qui amènent des

---

**40** Pour les *siddhis*, voir Jacobson 2011.

**41** (SYP3.19) Jākauṃ kṣudhā tṛsā na satāvai, nidrā ālasa kabahu na āvai |
śīta uṣṇa jākauṃ nahiṃ bhāī, jarā na vyāpai kāla na khāī ||

**42** Le terme de *rājayoga* a une longue histoire, mais durant la période de Sundardās il renvoie bien à cette maîtrise yoguique compliquée et non pas au « yoga classique », qui constitue une association plus tardive. Voir White 2009: 46. A titre d'exemple, on peut citer une autre forme de classification où *rājayoga* a un tout autre sens de Miṭṭhu Śukla dont le texte *Hamsavilāsa* vers la fin du 18e siècle propose un quadruple yoga, allant de *karma*, *bhakti*, *jñāna* à *rājayoga*. Dans ce contexte, *rājayoga* « [...] is none other than the *rāsa* or *rāsalīlā* celebration, other forms of which had been popularized by Vaiṣṇava *bhakti* traditions such as the Puṣṭimārga of Vallabhācārya, already well established in the eighteenth-century Gujarat. » (Somadeva Vasudeva 2012: 245). *Rāsa* ayant cependant un sens plus clairement de « 'sensual rapture', for it involves above all sexual intercourse » (245). *Rājayoga* est le point culminant de cette classification du yoga et ne renvoie pas à Patañjali.

**43** Le texte lui-même ne permet pas de se faire une idée claire de quoi il s'agit. Voir à ce propos *lakṣyayoga* Feuerstein 2001: 432, 559–560.

états spécifiques qui sont surtout nommés par les couleurs qu'ils suscitent. Dans ce contexte également les *siddhis* sont le bénéfice immédiat ou le but de ces techniques.

Ces techniques peuvent se faire de manière externe ou interne.

> Ensuite il prend pour but (indication) le milieu des sourcils, comme s'il y avait une grande étoile ; [grâce à] de telles pratiques, beaucoup de vertus se manifestent (existent) ; dans le corps aucune maladie ne subsiste. (3.34)[44]

Que le yogi pratique ce *lakṣayoga*, debout ou assis, avec l'aide du maître véritable, il obtient un bonheur excessif. A noter que pour acquérir ou utiliser ces techniques, le maître est indispensable.

### 2.3.4 aṣṭāṅgayoga (3.37–52)

Au verset 3.37 Sundardās présente l'*aṣṭāṅgayoga*[45], le yoga des huit membres, qui occupe dans les classifications modernes une place centrale, mais n'est ici qu'un aspect du *haṭhayoga*. Chaque membre est présenté un à un et 15 versets y sont consacrés.

Il semble être conscient que le sujet peut être traité de manière très variée (*bahu bhāṃti*, 3.37). *Yama* et *niyama*, régulations et observances, n'occupent qu'une ligne du premier verset. Puis viennent les postures (3.38), qui ne sont pas explicitement nommées ou énumérées, sauf qu'il est nécessaire de toutes les faire. Ce qui est spécifié, cependant, sont deux postures qui doivent être maintenues, celle du lotus et celle de la perfection (*padmāsana* et *siddhāsana*), montrant une fois de plus l'importance que Sundar accorde aux postures orientées vers la méditation.

La respiration est mentionnée dans trois versets (3.39–41). Il nomme la régulation du souffle, telle qu'elle est enseignée par un vrai maître, et mentionne *iḍā* pour l'inspiration et *piṃgalā* pour l'expiration. Puis inspiration et expiration avec une rétention sur douze fois le mantra (qui n'est pas mentionné). Le contrôle du

---

**44** (SYP 3.34) Bahuri lakṣa kari madhya lilārā, jaisā eka baḍā hoi tārā |
yāke kiyeṃ bahuta guna hoī, ghaṭa mahiṃ roga rahai nahiṃ koī ||

**45** Le terme renvoie, bien sûr, au yoga classique de Patañjali, dont le schéma à huit membres est devenu un classique des textes de *haṭhayoga*. L'absence de mention à l'auteur des *yoga sūtra* ou toute forme de référence explicite au texte lui-même, montre que probablement cette classification faisait partie du savoir général sur le yoga. Pour une discussion relative à la place de Patañjali dans l'histoire du yoga, voir : White 2014. Voir aussi note 42.

souffle est effectué à double, puis à triple. *Kuṃbhaka*, la rétention, se fait de huit manières, on connaît cinq formes de *mudrā* (sceaux) et trois *baṃdha* (ligatures), tout en laissant ouvert qu'on obtient d'autres *baṃdha* via le maître.

La brièveté de l'explication invite à commenter que ce livre n'est pas un livre d'instruction sur le yoga pratique, car les indications ne sont pas suffisamment explicites pour le pratiquer et un instructeur est nécessaire. On est en droit de se poser la question de savoir pourquoi Sundardās nomme ces activités si c'est de manière aussi cryptique. Soit qu'il s'agisse d'une pure volonté d'énumération de pratiques connues, soit qu'il ne veuille pas les divulguer pour maintenir la nécessité d'un maître afin de guider le yogi, soit que le sujet ne l'intéresse pas suffisamment. Détails et précisions côtoient des généralités au point qu'il est difficile de se faire une idée sur l'intention de l'auteur.

*Pratyāhāra* (retrait des sens) et *dhārana* (concentration) font respectivement l'objet d'un seul couplet. Pour la rétention des sens il reprend l'image bien connue de la tortue qui rentre ses membres (3.42). La concentration passe par la fixation des cinq éléments (terre, eau, feu, vent, espace), avec leur divinité et les syllabes (selon une unité temporelle connue sous le terme de *ghaṭikā*[46] pour chacun). Il s'agit d'une forme de concentration sur les éléments qui suivent les *tattvas* de l'évolution/involution.

La méditation (*dhyāna* 3.44) est de deux types : sur un objet (les cakras) et sans objet, sur l'*ātman* (type *nirguṇa*). Sundardās utilise le terme dans le verset 3.44 (*nirguṇa rūpa ātamā dhyānaṃ*), qui implique l'idée d'une méditation sans objet, ou sur le soi qui n'a pas de « qualités » (voir note 56, SYP. 4.31). Il a déjà utilisé le terme *aliṃganī* pour désigner une forme de bhakti sans objet de dévotion dans le contexte de *bhaktiyoga* (2.15). De 3.45 à 48, les centres, cakras, sont expliqués selon la terminologie telle qu'on la trouve dans des textes de *Haṭhayoga* et *Tantra*. Le premier est appelé *ādhāra* (plutôt que *mūlasthāna*), pour chacun une image de méditation est donnée. Une fois la méditation accomplie sur les 6 centres, on passe au 7e, sans attributs.

Ceci est suivi de l'absorption finale (3.49), *samādhi*, qui est décrite comme la dissolution du sel dans l'eau :

> Maintenant la pratique de l'absorption, qui est telle la dissolution du sel dans l'eau ; [elle] rassemble les fonctions de l'esprit [et] des sens, à cela le nom *samādhi* est donné. (3.49)[47]

---

**46** Le terme *ghaṭikā* constitue une division temporelle d'environs 24 minutes.

**47** (SYP 3.49) Aba samādhi aisī bidhi karaī, jaisaiṃ launa nīra mahiṃ garaī |
mana indrī kī vṛtya samāvai, tākau nāma samādhi kahāvai ||

> Quand les deux, le soi individuel et le grand soi deviennent un, ayant été fait pour avoir le même goût, quand on s'oublie soi-même, ne sait rien, à cela [on] donne le nom de *samādhi*. (3.50)[48]

Celui qui atteint ce stade, une fois de plus, n'est pas touché ni par la mort, ni par rien d'autre. Les termes de *jīvātman* et *paramātman* sont utilisés pour désigner ce qui devient un, c'est l'oubli de soi qui est réalisation ultime.

Il termine son exposé sur les quatre formes de *haṭha yoga* en les dédiant/offrant (*bali bali*) à ceux qui le pratiquent. Une telle manière de s'exprimer incite à penser qu'il ne le pratique pas lui-même. Mais également, une fois de plus, à poser la question de savoir à qui s'adresse le texte. Il ne peut s'agir d'un manuel pour des yogis, car les informations pratiques ne suffiraient pas, notamment dans le contexte des pratiques comme *rāja* et *haṭhayoga*. Pourtant, certains détails (comme par exemple la nourriture ou les minutes à consacrer à la respiration) nous poussent à penser qu'il s'agit de plus qu'un simple catalogue descriptif, mais aussi d'une instruction utile pour des pratiquants. Il se peut aussi que ce soit une manière de se ménager une certaine autorité auprès des adeptes de chaque voie séparée, de montrer ses connaissances et que de telles connaissances soient attendues pour un traité qui se veut systématique sur le yoga. En tout cas, l'auteur connaît les détails des pratiques, mais n'en énumère qu'un certain nombre pour privilégier le côté énumératif et englobant de son yoga (ou ses yogas).[49]

## 2.4 Sāṃkhyayoga (4.1–4.50)

La dernière partie du texte est consacrée à *sāṃkhya*. Ce chapitre compte 50 versets, et débute par la sous-catégorie *sāṃkhya*.

---

**48** (SYP 3.50) Jīvātma paramātama doī, sama rasa kari jaba ekai hoī |
bisarai āpa kachū nahiṃ jānai, tāko nāma samādhi bakhānai ||

**49** D'une manière plus générale, rappelons que les adeptes de Dādū admettent l'idée d'avoir reçu des enseignements de *haṭhayoga* des Nāth, mais les dépassent en incluant ce yoga dans leur théologie (Thiel-Horstmann 1983: 2–3). Dans un petit texte appelé *Sahajānanda*, Sundardās énumère diverses activités et dit au verset 21 que Gorakhnāth a rencontré Dattātreya qui lui aurait montré la bonne voie qui est *sahaj sādhanā* que lui-même suit. *Haṭhayoga* devient ainsi absorbé dans un ensemble plus vaste. Notons cependant que Sundardās ne rejette pas le *haṭhayoga*, mais lui accorde une place parmi d'autres dans sa classification.

### 2.4.1 sāṃkhya (4.1–12)

Si la question de *haṭha yoga*, par exemple, connaît un traitement relativement standard, la question de *sāmkhya* pose davantage de questions, notamment au niveau de la terminologie. *Sāṃkhya* est définit comme la réflexion sur le soi et le non-soi (*ātma* et *anātma*) (4.1).

> Le soi est pur, lumière éternelle, le non-soi est [comme] la destruction du corps. Le soi est subtile, omniprésent, la racine ; le non-soi est les cinq éléments matériels. (4.2)[50]

A partir de cette distinction, l'évolution est expliquée selon la perspective classique du *sāṃkhya* et de ses 24 *tattvas*. *Jīva* ou le soi individuel est appelé l'instigateur de tous les *tattvas*, aussi connaisseur du champ, et encore Shiva. Ce dernier n'a que l'apparence d'être attaché au monde, de fait il ne l'est pas. (4.9–10).

Si l'on comprend ainsi la différence entre soi et non-soi (*ātma* et *anātma*), enseigné nécessairement par un vrai maître, alors pas de vieillesse ni de mort. La distinction à opérer est entre *ātma* et le corps, qui est non éternel. Ce n'est pas la terminologie de *puruṣa prakṛti* qui est utilisée, mais celle de *ātma* et non- *ātma*, de *jīva* versus *deha*. (4.9) Il reste toutefois la question de savoir ce que l'auteur entend par *sāṃkhya*, qui probablement renvoie pour lui à une classification (une énumération ?) pour expliquer l'ordre du monde, mais pas au système philosophique duel tel qu'il est développé dans la philosophie classique du même nom (il réfute d'ailleurs dans l'introduction générale les six systèmes philosophiques). Cependant, le fait qu'il nomme Muni Kapila, qui est une figure associée au *sāṃkhya* classique (bien que le texte fondateur est d'Īśvara Kṛṣṇa), dans son introduction générale au texte sous la rubrique des représentants de *sāṃkhyayoga* (1.5) pourrait indiquer qu'il connaît le système philosophique (*darśana*). Dans la même stance 1.5, il nomme comme autre représentant Dattātreya[51], Vaśiṣṭa, Aṣṭāvakra, et Bharata le fou (Jadabharata), tout comme Ṛṣabhadeva. Tous ces auteurs auraient été bien expérimentés dans la question de *sāṃkhya*. Bien qu'il soit difficile de savoir avec certitude qui il met derrière ces noms[52], on peut dire que le terme *sāṃkhya* renvoie à bien plus qu'une seule école philosophique, plutôt à un concept générique pour désigner les distinctions. La distinction

---

**50** (SYP4.2) Ātama śuddha su nitya prakāśā, ana ātamā deha kā nāśā |
ātama sūkṣama vyāpaka mūlā, ana ātamā so paṃca sathūlā ||

**51** Il ne nomme ni Śaṇkara ni d'autres auteurs historiques qui pourraient être un indice quant à ses références.

**52** On peut en tout cas noter que ce ne sont pas des représentants du *darśana*.

essentielle est la détermination (*niranā*, *nirṇaya*) entre soi et non-soi. Le soi est éternel, le corps est impermanent et l'auteur nous invite à y réfléchir (4.12). *Sāṃkhyayoga* est composé, en tout cas, de *sāṃkhya*, *jñāna*, *brahma* et *advaita*. Dans ce chapitre, l'essentiel consiste à reconnaître la dualité pour la dépasser. Le but essentiel du yoga est enfin clairement énoncé et consiste en *advaita*, la non-dualité.

### 2.4.2 jñānayoga (4.13–24)

Le *jñānayoga* nous amène vers une autre forme de dualisme et sa résolution. Que doit savoir le yogi pour arriver à son but ?

> Maintenant vous devriez connaître le yoga de la connaissance, de la même manière reconnaissez cause et effet. La cause est le soi non divisé ( ?) (*akhaṃḍā*); l'effet devient le cosmos entier (*brahmaṇḍā*). (4.13)[53]

Les versets suivants montrent que tout émane du soi, appelé *ātman*, qui dans la première partie a été identifié avec le soi, en opposition au non-soi.

> Comme de la graine [se développe] l'arbre, ayant fait apparaître des variétés de branches, des feuilles, fruits et fleurs, de la même manière le soi est la racine du monde. (4.14)[54]

Le virement d'une dualité vers une identification se lit dans les versets suivants : en effet, toute une série de comparaisons expliquent la relation entre le corps, l'*ātman* et le tout, qui, en dernière instance, ne seraient pas différents. Les comparaisons tendent toutes à montrer une identité commune, malgré la différence, entre les deux pôles de la comparaison : tels le ciel et le nuage, l'eau, ses vagues et ses écumes, les objets en terre qui redeviennent terre, les objets variés en or, fondus redeviennent de l'or, [...] : il n'y a pas de différence entre le soi et le tout (*viśva*).

Le verset 4.24 invite clairement à remettre en question la dualité :

> Ce yoga de la connaissance est connu, sa pratique (expérience) arrive ; où est ce qu'il est dit, ce qui est entendu, quand parle-t-on [encore] de dualité ?[55]

---

**53** (SYP 4.13) Jñānayoga aba aisaiṃ jānaiṃ, kāraṇa aru kāraya pahicānaiṃ |
kāraṇa ātama āhi akhaṃḍā, kāraya bhayau sakala brahmaṇḍā ||
**54** (SYP 4.14) Jyauṃ aṃkuru teṃ taru vistārā, bahuta bhāṃti kari nikasī dārā |
śākhā patra aura pharaphūlā, yauṃ ātamā viśva kau mūlā ||
**55** (SYP 4.24) Jñānayoga so jāni hai, jāko anubhava hoi |
kahaiṃ sunaiṃ kahā hota hai, jaba laga bhāsata doi ||

### 2.4.3–4 brahmayoga (4.25–30) et advaitayoga (4.31–50)

Ce qu'il nomme *brahmayoga* est un yoga qui permet de dépasser tout doute qui pourrait encore subsister : il n'est pas d'ordre réflexif seulement, mais expérimental. (4.25)

Il est au-dessus de tout et sans lui il n'y a pas de libération (*mukti*, 4.27). Celui qui l'obtient voit le monde entier (*saṃsāra*) en lui-même (4.29), il se perçoit lui-même dans le monde complet (*jagata*), il est le créateur, le destructeur, le donneur, le mainteneur. (4.29)

Dès le verset 4.31 on peut dire que la vision *advaita* débute. A ce stade, la dualité est dépassée et se succède toute une série de versets qui décrivent cet état de réalisation. Les versets commencent tous par *ahaṃ* (31–36) et décrivent cet état :

> Je suis sans faute, sans limite, je suis sans afflictions, sans forme ;
> je suis sans saleté, je suis [ma] propre forme; je suis libre des forces constituantes, je suis incomparable. (4.31)[56]

> Je suis de la forme du bonheur, je suis une collection de bonheur ; je suis libre de l'âge et de la mort ; je suis infini et je suis sans second; je suis non-né, non-dégradable, sans peur. (4.32)[57]

La résolution finale se trouve au verset 4.37 dans lequel l'auteur place clairement *advaita* comme la résultante. Suivent alors plusieurs négations pour montrer que ce qui est au-delà de toute forme de description ou d'appréhension.

> Il n'y a pas là une nature primordiale, ni de personne-esprit; il n'y a pas le temps, pas d'activité, pas de désir ; il n'y a pas de vide, ni le non-vide est la racine ; il n'y a pas là (en lui) de matière subtile, ni grossière. (4.38)[58]

Clairement plus rien du monde constitué ne persiste dans cet état, pas de place pour forme ou non forme ; de fait tout disparaît, pas d'action, pas d'agent, pas de ciel, pas d'enfer, pas de juste ou pas juste, pas d'enseignement, pas de discussion, pas de silence. Tout ce sur quoi il portait son attention auparavant, comme

---

**56** (SYP 4.31) Ahaṃ nirañjana ahaṃ apārā, ahaṃ nirāmaya aru nirakārā |
ahaṃ nilepa ahaṃ nija rūpaṃ, nirguṇa ahaṃ ahaṃ su anūpaṃ ||

**57** (SYP 4.32) Ahaṃ sukharūpa ahaṃ sukharāśī, ahaṃ su ajara amara avināśī |
ahaṃ ananta ahaṃ advītā, ahaṃ su aja avyaya abhītā ||

**58** (SYP 4.38) Na tahāṃ prakṛti puruṣa nahiṃ iṃchā, na tahāṃ kāla karma nahiṃ baṃchā |
na tahāṃ śūnya aśūnya na mūlā, na tahāṃ sūkṣama nahīṃ sathūlā ||

un enseignement par un vrai maître etc., même cela disparaît, pas de réalisation, pas de dévotion, pas de libération, rien à réciter et pas de récitant.

> Il n'y a personne qui pratique, personne qui est parfait, pas de méditation transe, pas de yoga, personne qui vénère la discipline. Il n' y a pas de sceaux [et] ligatures à pratiquer, la *kuṇḍalinī* ne s'y applique pas. (4.47)[59]

Tout ce qui touche aux philosophies explicatives relatives à ces états recherchés n'existe pas et il n'y a pas non plus de Sundardās pour l'expliquer, c'est cela *advaita*.

Cette dernière partie est donc une gloire à ou une apologétique en faveur du non-dualisme, *advaita*. Ce non-dualisme est situé dans la catégorie dite *sāṃkhya*. On peut y voir une volonté de soumettre à *advaita* la philosophie du *sāṃkhya*, qui elle-même semble ne pas être vue dans sa perspective philosophique dualiste, mais comme la base d'une vision plutôt « tantrique » du monde pour laquelle l'univers d'émanation et l'absolu font un.

A partir d'un chemin, d'une réalité décrite en termes de catégories énumératives, on passe à un but qui est de l'ordre d'un état de conscience (*advaita*). Il y a cependant une nuance importante à relever dans sa perspective d'advaita. Sundardās ne nie pas le monde ni ne lui attribue-t-il un statut d'irréalité. Il cesse tout simplement d'avoir de l'importance pour celui qui est réalisé. Il appelle cet état *brahmayoga*, qui résulte de l'émergence du *brahman*. Celui à qui cela arrive voit le monde entier (*saṃsāra*) en lui-même, il sait qu'il est *brahman*.

Il est intéressant d'observer comment il construit son argumentation ou faut-il dire son explication : il montre tout d'abord ce que *ahaṃ* est : je suis cela [...] en utilisant beaucoup d'images. Puis il y oppose ce qu'il n'est pas. Cette fois-ci il n'utilise plus le *ahaṃ*, mais, par voie apophatique, le *na tahāṃ* – là ne se trouve pas, sinon il continue à invoquer des images. Cette façon de procéder permet au lecteur de connaître ce qu'il laisse derrière (pas de forme ou de non forme). On retrouve également sa manière de construire les catégories, mais cette fois-ci niée.

Tout le dernier chapitre opère sous le signe d'oppositions, *puruṣa-prakṛti*, soi-non-soi, début-fin, penseur-pensée, Sundardās-texte. Il semble renouer en dernière

---

**59** (SYP 4.47) Na tahāṃ sādhaka siddha samādhī, na tahāṃ yoga na yuktyārādhī |
na tahāṃ mudrā baṃdhana lāgai, na tahāṃ kuṇḍalinī nahīṃ lāgai ||

instance avec une conception de yoga en tant que « ce qui unit » et surtout dépasse les oppositions.

# 3 Conclusion

En quoi consiste l'importance d'un texte comme celui de *Sarvāṅgayogapradīpikā* et ses classifications pour l'histoire du yoga ? L'étude de ce texte nous permet de prendre connaissance d'une source importante en langue braj de l'histoire du yoga au 17e siècle. Sundardās non seulement nous livre une classification particulière et informative sur les yogas de son temps (son côté encyclopédiste), mais il opte également, en dernier lieu, pour un type d'*advaitayoga* (son terme) qui, une fois obtenu, caractérise un détachement complet du monde et l'entrée dans un silence indifférent à toute forme existante, sans la nier. Le cheminement parcouru, et par la même occasion la démonstration que Sundardās veut faire avec sa classification du yoga, va en direction de donner à la non-dualité une place privilégiée.[60] Les différents yogas mentionnés et acceptés sont tous valides mais visent ou sont l'expression d'une expérience de la non-dualité. C'est elle qui est finalement le but unique à obtenir (le village auquel tous les chemins mènent). La boucle se referme, car dès le départ, les multiples yogas sont dits renvoyer à un seul yoga. Qu'il l'appelle *advaitayoga* et qu'il le classe comme le yoga qui englobe tous les yogas (c.à.d. les 12 yogas acceptés) sont les marques de Sundardās. Un tel texte ouvre de multiples pistes de recherche. Sa classification n'est pas un simple registre, ce n'est pas un index, ni non plus une discussion philosophique.[61] Ce qui importe à Sundar est la pratique et le but : il entend jeter de la lumière sur tous les yogas (*pradīpikā*).[62]

---

**60** Il convient de rappeler que le *vedānta* et l'*advaita vedānta* ont constitué un axe de réflexion important dans la période pré-moderne et dans les compilations des savoirs à l'œuvre. Minkowski montre dans le contexte des travaux et mouvements philosophiques d'expression sanskrite, une tendance à hiérarchiser le savoir en plaçant *advaita* en position privilégiée. Voir Minkowski 2011: 105–142. Notons particulièrement son commentaire quant à la place intellectuelle que constituait Bénarès, qui était le lieu d'étude de Sundar. « During this era, the intellectual scene in Banaras was dominated by families of Brahmins from the Deccan. Most of these families held Advaitin views, so much so that Advaita can be said to have been in the establishment position in the city » (Minkowski 2011:124).

**61** Il n'est pas possible de savoir si Sundar connaissait les doxographies sanskrites, surtout celles qui valorisent l'*advaita*. Halbfass 1988: 349–368.

**62** Alors que dans un texte *Jñānasamudra*, il utilise comme critère de classification la notion de *samudra* (océan), qui renvoie davantage à l'idée d'immersion dans un océan de connaissance qu'à une systématisation distanciée.

Les « petits » buts qui sont mentionnés en cours du texte vont de la pureté, physique et morale, de la santé, de l'immortalité vers le dépassement de la dualité et vers des considérations plus abstraites que pratiques. Ce sont des « petits » moyens, pour arriver finalement à ce stade dernier, faisant du terme yoga un terme d'unification, dont le but est la libération.

A l'issue de ce parcours, on aimerait bien sûr en savoir un peu plus sur les intentions et les objectifs de Sundardās. Pourquoi ces trois yogas, pourquoi les sous-divisions ? Outre les explications données par lui-même qui montrent que son choix se base sur la question de la non-dualité et sur des pratiques intérieures qui peuvent amener à cet état de distanciation radicale du monde, il est difficile d'aller plus loin. L'auteur s'inscrit dans les traditions dont il fait usage pour amener sa propre classification.[63] Certes, sa division en trois grandes catégories de yoga n'est pas sans rappeler celle proposée dans la *Bhagavad Gītā*, de *bhakti*, *karma* et *jñānayoga*. Dans sa classification *karma* serait *haṭhayoga*, *jñāna* serait *sāṃkhya*, et *bhakti* serait *bhakti*. Les trois yogas importants pour Sundardās sont suffisamment généraux pour englober bien des traditions. Même s'il n'y a pas moyen de savoir avec certitude si Sundardās avait en tête cette référence, on peut relever que c'est un auteur suffisamment informé pour vouloir se positionner de manière importante dans les débats théologiques et que selon les sources[64], il aurait étudié à Bénarès la tradition *vaiṣṇava*. Face à la multiplication des yogas (notamment le développement des *haṭhayogas*), des *sampradāyas* et *panths* variés, aurait-il voulu mettre de l'ordre avec son schéma de 3 yogas avec 12 voies possibles sur le chemin de la non-dualité, chemin essentiellement méditatif et acceptable dans un contexte Sant ? Veut-il rappeler ou insister que yoga est bien plus que *haṭhayoga* qui devient important durant sa période et celles qui le précèdent immédiatement, en le replaçant dans une acception plus large ?

Le traitement de yoga par Sundardās documente pour l'histoire du yoga une triple dimension : il effectue un travail conceptuel pour se situer dans la tradition, la textualité et l'art de la rhétorique étant son choix principal de communication ; il apporte des réflexions pour gérer la question de l'expérience, qui est une dimension inhérente au yoga. A cela s'ajoute le respect pour le maître (obéissance, humilité, redevance) dans le traitement des convictions et théologies. Un tel pos-

63 Sa systématisation et surtout sa terminologie peuvent aussi avoir subi les contraintes de la versification, qui parfois, pour des questions de métrique, obligent à faire des choix qui ne sont pas immédiatement évidents et parfois difficiles à comprendre.

64 Il aurait étudié à Bénarès le *Vedānta* et les *Purāṇas*, selon le *Bhaktamāla* de Rāghavadās, cité par Thiel-Horstmann 1983: 13.

tulat, proposé au 17e siècle, garde toute son attractivité aussi pour la recherche moderne sur le yoga.

## Bibliographie

Callewaert, Winand (1977): *The Sarvāṅgī of the Dādūpanthī Rajab*. Leuven: Departement Orientalistiek, Katholieke Universiteit.

Callewaert, Winand (1988): *The Hindī Biography of Dādū Dayāl Delhi*. Motilal Banarsidass.

Callewaert, Winand (ed.) (2009): *Dictionary of Bhakti*. New Delhi: D.K. Printworld.

De Bruijn, Thomas / Busch, Allison (eds.) (2014): *Culture and Circulation. Literature in Motion in Early Modern India*. Leiden/Boston: Brill.

Svāmi Dvārikādās Śāstrī (1978): *Śrī Sundara Granthāvalī*, 3 vols. Vārāṇasī: Śrī Dādū Dayālu Śodh Saṃsthān.

Eliade, Mircea (1954): *Le Yoga. Immortalité et liberté*. Paris: Payot.

Feuerstein, Georg (2001): *The Yoga Tradition: its History, Literature, Philosophy and Practice*. Chino Valley: Hohm Press.

Halbfass, Wilhelm (1988): *India and Europe. An Essay in Understanding*. Albany: SUNY Press.

*Haṭhayogapradīpikā of Svātmārāma*. With the Commentary Jyotsnā of Brahmānanda and English translation (1972). Adyar: The Adyar Library and Research Centre.

Hawley, John S. (1988): "Author and Authority in the Bhakti Poetry of North India". *The Journal of Asian Studies* 47.2: 269–290.

McGregor, Stuart (2003): "The Progress of Hindi, Part 1. The Development of a Transregional Idiom". In: *Reconstructions from South Asia*. Edited by Sheldon Pollock. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 912–957.

Hastings, J.M. (2002): "Poets, Sants, and Warriors: The Dadu Panth, Religious Change and Identity Formation in Jaipur State, circa 1562-1860 CD". Diss., University of Wisconsin-Madison.

Jacobsen, Knut (ed.) (2011): *Yoga Powers: Extraordinary Capacities Attained Through Meditation and Concentration*. Leiden: Brill.

Larson, Gerald J. / Bhattacarya, R.S. (2008): *Encyclopedia of Indian Philosophies, Vol. 12. Yoga: India's Philosophy in Meditation*. Delhi: Motilal Banarsidass.

Larson, Gerald J. / Jakobsen, Knut (2005): *Theory and Practice of yoga. Essays in Honour of Gerald James Larson*. Leiden: Brill.

Minkowski, Christopher (2011): "Advaita Vedānta in early modern history". In: *Religious Cultures in Early Modern India, New Perspectives*. Edited by Rosalind O'Hanlon and David Washbrook. London/New York/New Delhi: Routledge, 105–142.

Khandelvala, Nannulal (1991): *Sant Sundardās lokokti-muhāvarā-kośa*. Dilli: Bhavana Prakashan.

McGregor, Ronald S. (1968): *The Language of Indrajit of Orchā. A Study of Early Braj Bhāṣā Prose*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gupta, S.D. (1969): *Obscure Religious Cults*. Calcutta: Mukhopadhyay. (voir pp. 352–353 et 363–364).

Lorenzen, David. N. (ed.) (2004): *Religious Movements in South Asia, 600-1800*, Oxford: Oxford University Press.

Mallinson, James (2011a): Hatha Yoga. In: *Brill's Encyclopedia of Hinduism*. Brill, 770–781.

Mallinson, James (2011b): "Nāth Sampradāya". In: *Brill's Encyclopedia of Hinduism Vol. 3.* Leiden: Brill, 407–428.

Mallinson, James (2013): Haṭhayoga's Philosophy: A Fortuitous Union of Non-Dualities. *Journal of Indian Philosophy* 41.1: 225–247.

Orr, W.G. (1947): *A Sixteenth-Century Indian Mystic: Dadu and His Followers*, London.

*Shiva Saṃhīta*. Critical edition and translation (2007): Edited by James Mallinson. Woodstock: YogaVidya.com.

Schomer, Karine / McLeod, W.H. (1987): *The Sants: studies in a devotional tradition of India.* Delhi: Motilal Banarsidass.

Strnad, Jaroslav (2013): *Morphology and Syntax of Old Hindī. Edition and Analysis of One Hundred Kabīr vāṇī Poems from Rājasthān*, Leiden/Boston: Brill.

Thiel-Horstmann, Monika (1983): *Crossing the Ocean of Existence. Braj Bhāṣā Religious Poetry from Rajasthan*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Thiel-Horstmann, Monika (1985): "The Bhakti Theology of the Dādūpanthī Sundardās". *Indologia Taurinensia* 13: 199–212.

Thiel-Horstmann, Monika (2014): "Dādū Dayāl". In: *Brill's Encyclopedia of Hinduism*. Edited by Knut A. Jacobsen, Helene Basu, Angelika Malinar, and Vasudha Narayanan. Brill Online. http://referenceworks.brillonline.com/entries/brill-s-encyclopedia-of-hinduism/dadu-dayal-COM_9000000105?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.brill-s-encyclopedia-of-hinduism&s.q=dadu (07.02.14)

Thomi, Peter (trad., ed.) (2006): *Das Indische Yoga Lehrbuch. Gheraṇḍasamhitā*. Witracht: Institut für Indologie.

Trivedi, Harish (2003): "The Progress of Hindi, Part 2. Hindi and the Nation". In: *Literary Cultures in History. Reconstructions from South Asia.* Edited by Sheldon Pollock. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 958–1023.

Vasudeva, Somadeva (2012): "The Transport of the Haṃsas: a Śakta Rāsalīlā as Rājayoga in Eughteen-Century Benares". In: *Yoga in Practice*. Edited by David White. Princeton: University Press, 242–254.

White, David (1996): *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India* Chicago: University of Chicago Press.

White, David (2009): *Sinister Yogis*. Chicago: University of Chicago Press

White, David (ed.) (2012): *Yoga in Practice*. Princeton: University Press.

White, David (2014): *The Yoga Sutra of Patanjali. A Biography*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.