

**Arunodaya, l'aube intérieure
et la re-connaissance du *je suis (aham)*,
dans le cheminement d'Henri Le Saux-Abhisiktânanda (1910-1973)**

Colette Poggi

« Tout homme qui a entendu l'appel intérieur doit nécessairement suivre la voie qui mène du connu à l'inconnu, du manifesté au non-manifesté, et qui finalement témoigne de l'existence d'un au-delà de toute possibilité de connaissance, voire même de toute possibilité de manifestation.¹ »

Les chemins qu'emprunta Henri Le Saux dans sa vie spirituelle n'ont cessé de poser question car suivre cet impérieux *appel intérieur* signifiait pour lui s'éloigner des repères attendus ; tracés au départ selon la règle bénédictine en sa Bretagne natale, ils se poursuivirent dès 1948 en terre indienne où, loin d'être balisés, ils se dessinèrent au gré de son audacieuse recherche intérieure. C'est ainsi que de chemins incertains ils devinrent voie de délivrance.

Aimanté par le « sens profond », cet ardent chercheur sut trouver dans les traditions millénaires de l'Inde un ferment à sa mesure. Même s'il passait souvent pour un original aux yeux de ses pairs, tous ceux qui l'ont côtoyé reconnurent en lui une intégrité irréprochable et une aspiration brûlante à vivre la réalité divine sans concession ; il y parvint, au terme de sa vie, dans une symbiose achevée de l'expérience spirituelle chrétienne et hindoue, dépassant à ses yeux les noms et les formes (*nâma-rûpa*) selon l'expression consacrée des Upanishad.

C'est pourquoi les témoignages laissés par Abhisiktânanda (nom d'initiation hindou)² sur son expérience, étayés par la réflexion théologique menée pendant un quart de siècle au croisement des deux univers religieux hindou et chrétien, demeurent aujourd'hui d'une richesse incomparable pour quiconque souhaiterait découvrir, depuis l'Occident, le véritable message de l'hindouisme ; mais la valeur du chemin accompli par l'ermite ne se limite pas à cela, car il a œuvré pour une compréhension nouvelle de l'expérience religieuse relevant d'autres traditions que la sienne, en montrant notamment le rôle fondamental de l'intériorité pour aborder un dialogue en profondeur qui dépasse les problèmes de terminologie ou de dogme.

La tradition mystique³ hindoue qui a toujours placé la dimension intérieure⁴ au cœur de la vie religieuse, l'a associée à un dépassement du registre mental, conceptuel, y compris dans la appréhension du divin, ce qui, à terme, conduit le pratiquant à une *immersion* dans le

¹ Sagesse hindoue, mystique chrétienne, Paris, éd. du Centurion, 1965, p. 177.

² Abhisiktânanda signifie « l'oint du Seigneur »

³ Du Boulay, S., *La grotte du cœur, la vie de Swami Abhisiktânanda, Henri Le Saux*, préf. de R. Panikkar, trad. C. Désaubliaux, Paris, éd. du Cerf, 2007, p. 303. Abhisiktânanda écrivait à une amie carmélite, le 23 novembre 1959 : « Cette perle de l'Inde ne sera découverte que par les contemplatifs. Pour tous les autres elle restera un livre fermé (...) la grâce de Dieu leur permettra d'amener au jour la merveilleuse perle de Saccidânanda que l'Esprit a cachée là et nourrie. »

⁴ *Initiation à la spiritualité des Upanishads*, Sisteron, éd. Présence, 1979, p. 216 n.15 : « (...) Bien noter ici naturellement qu'intériorisation ne veut pas dire abstraction conceptuelle, ni non plus subjectivisme et passage au niveau de l'affectivité. »

Silence de l'Absolu⁵. Il est vrai que la même attitude se retrouve chez les mystiques occidentaux, mais à la différence qu'en Inde, cette manière d'être est célébrée unanimement comme l'accès direct à la plus éminente plénitude. Assoiffé dès sa jeunesse d'un tel Silence, le moine bénédictin n'eut de cesse, une fois arrivé en Inde, de vivre cette expérience aux limites du connu. Marqué très tôt par un profond engagement envers le Christ, il poursuivit sa quête en cette voie nue, de dépouillement des formes, appelée aussi voie sans voie⁶ en Inde ancienne.

Comme celle de milliers d'autres renonçants⁷, la vie de ce moine nous serait restée inconnue s'il n'avait ressenti le besoin vital, à travers l'écriture, de se confronter à lui-même afin de clarifier le sens de son parcours solitaire, pour « comprendre ce qui se passe dans mon âme », déclare-t-il⁸. Ces lignes sont à déchiffrer, non comme une théorisation, mais bien comme la part visible d'un dialogue intérieur amorcé dès la découverte de la spiritualité indienne⁹. Dans ses publications diverses qui comptent aujourd'hui parmi les plus importants jalons du dialogue inter-religieux, on devine encore, en filigrane, les questionnements poignants sur son choix de vie, ainsi que le sens aigu du mystère qui tarde à se dévoiler.

Parmi les axes de recherche possibles, trois thèmes peuvent retenir notre attention car ils reviennent fréquemment sous la plume d'Abhisiktânda et font référence à des concepts philosophiques sanscrits riches de sens qu'une traduction littérale ne suffirait à cerner : le soi (*âtman*), le je suis (*aham*¹⁰), la reconnaissance intérieure (*pratyabhijñâ*) « je ne suis autre que Lui (le Seigneur ou principe ultime) »¹¹.

— le Soi, *âtman*, est l'intuition fondamentale des Upanishad (VIII^e s. av n.è.) ; ce principe spirituel, identique en essence avec l'Absolu, *Brahman*, a pour nature véritable l'être (*sat*) et réside dans l'espace du cœur, non-distinct de l'espace cosmique. Son dévoilement est illustré par la métaphore de la « montée au fond du cœur », aube où se dévoile la lumière du soi.

— la pure conscience « Je (suis) », *aham (asmi)*, « grande parole » (*mahâvâkyam*) des Upanishad et du Vedânta¹², est reprise et interprétée dans les Tantra¹³ (à partir du IV^e s. de n.è.

⁵ Ce silence n'est pas un vide qui effraie, mais est semblable à une lumière contenant toutes les couleurs potentielles.

⁶ La voie sans voie (*an-upâya*) se caractérise par le fait qu'aucune pratique extérieure n'est nécessaire, elle ne les exclut pas non plus.

⁷ Être *sannyâsin*, c'est renoncer à tout, son nom, sa famille, à toute attache à l'existence que l'on a menée jusque-là. L'état de *sannyâsin* correspond au quatrième et dernier stade de vie dans la tradition hindoue : un mode de vie monastique. Les trois premiers sont *brahmâcarya*, *grhastha*, *vanaprastha* et éventuellement *sannyâsin* : période d'étude des textes védiques, de maître de maison, de « retraite spirituelle ». Ils s'adressent aux *dvija* deux fois nés (ayant reçu l'initiation du cordon brahmanique conférée à l'âge de 8, 10 ou 12 ans selon la caste (*varna*)).

⁸ Du Boulay, S., *La grotte du cœur*, p. 314.

⁹ Dix-huit ans avant son arrivée en Inde, H. le Saux avait commencé à s'initier au sanscrit, à lire les Upanishad dans un esprit de réelle ouverture aux textes sacrés de l'Inde.

¹⁰ Le verbe être est la plupart du temps sous-entendu en sanscrit ; (Je) « suis » se dit *asmi*.

¹¹ Il n'est évidemment pas possible d'aborder ici toutes les nuances et divergences théoriques entre les philosophies brahmaniques, de l'Advaita et du Shivaïsme du Cachemire tantrique. Pour une étude approfondie sur ce sujet : Hulin, M., *Le principe de l'ego dans la pensée indienne classique, La notion d'ahamkâra*, Paris, De Boccard, 1978.

¹² Vedânta « fin du Veda » désigne les Upanishad ainsi que la philosophie non-dualiste fondée sur ces textes sacrés.

¹³ Les Tantra forment une part essentielle de la Révélation hindoue, apparue vers le milieu du premier millénaire. Ils accordent une place éminente à l'Énergie cosmique, vénérée sous la forme de la parèdre du dieu ; par exemple, Shakti est indissociable de Shiva, Conscience absolue : il est Lumière infrangible de la Conscience, elle est Énergie de la Conscience absolue, c'est-à-dire capacité à se connaître soi-même.

environ). H. Le Saux met en regard cette conscience de soi (non colorée par l'ego) et le *Je suis* du Christ.

— la Reconnaissance du Seigneur, suprême sujet conscient, non-distinct du Soi, conduit à la délivrance dans le Shivaïsme du Cachemire.

L'auteur emploie à dessein, pour préciser trois approches ou étapes d'une expérience, ces termes sanscrits (*âtman, aham, pratyabhijñâ*) qui servent de repère sur le chemin abrupt entre deux mystères, chrétien et hindou. Nous nous proposons d'en explorer les significations dans le contexte doctrinal qui sert d'arrière-plan à la réflexion d'Abhisiktânanda.

Mais afin d'apprécier à leur juste valeur toutes ces formulations sanscrites (mots et phrases), il est nécessaire d'attirer l'attention sur la notion de sens suggéré, clef herméneutique de la littérature et de l'esthétique indiennes selon laquelle toute expression verbale, picturale etc. détient de manière latente un sens inexprimé mais essentiel, inaccessible à la perception ordinaire, qui demeure à la surface des choses. Par ailleurs une parole, une forme..., peut aussi contenir un surcroît de sens que son auteur ne pensait exprimer ; seul l'homme « doué d'un cœur »¹⁴ ou « dont le miroir du cœur est purifié » peut saisir ce qu'il y a là d'inexprimable. Tel est certainement le sens de la phrase de H. Le Saux citée en exergue et qui résume sa démarche : suivre *la voie qui mène du connu à l'inconnu, du manifesté au non-manifesté*, c'est-à-dire qui décèle les sens cachés, subtils, doués d'une efficacité transformatrice. Cette voie de dépassement des formes *témoigne de l'existence d'un au-delà de toute possibilité de connaissance, voire même de toute possibilité de manifestation* : reconnaissance d'un au-delà de la pensée, du manifesté, non pas théorisé mais éprouvé dans le *sannyâsa*, abandon de la pensée même qui se fond dans la lumière de la conscience, stade de réalisation ultime pour tout hindou¹⁵.

Les philosophes indiens font ainsi une large place à la faculté d'intuition (*pratibhâ*) permettant de chercher et trouver l'expression appropriée¹⁶, contenant en germe les sens suggérés qui se révéleront, si les conditions s'y prêtent, à la manière indirecte de l'écho. *Dhvani*¹⁷, tel un *retentissement* intérieur, déclenche une éclosion de sens nouveau, à la suite de la déflagration du mot ou de la phrase, portant ainsi à un plus haut niveau de conscience. Ces sens suggérés, illimités, surgissent sur fond de mémoire individuelle, mais viennent, selon la conception indienne du *samsâra*¹⁸, de beaucoup plus loin que son existence limitée, en puisant dans un savoir immémorial, grâce à l'intuition, au contact avec des paroles « vraies », ou encore à la transmission de maître à disciple.

Le concept de *dhvani* (suggestion, résonance) fournit ainsi une clef de lecture essentielle pour mieux appréhender la démarche et les écrits du moine bénédictin devenu *sannyâsin* ; s'il met en perspective des notions issues de sa tradition d'origine chrétienne et des termes tirés des Upanishad (*âtman*, *aham*...) ou du Shivaïsme du Cachemire (*pratyabhijñâ*...), ce n'est aucunement pour remplacer les premiers par les seconds, mais parce que ceux-ci font écho à une connaissance et une expérience déjà profondément inscrites en lui, en tant que chrétien¹⁹.

¹⁴ Le *sahrdaya* « de cœur avec » désigne l'être sensible capable de ressentir la vibration ou la résonance contenue dans un poème ou une œuvre d'art, par extension dans les textes sacrés.

¹⁵ Dans la philosophie indienne, il est fait référence à un stade de conscience non-discursive, indépendante de la temporalité, sans différenciation, qui forme en vérité le substrat de toute pensée discursive, liée au temps.

¹⁶ *Vyañjana* : activité de l'esprit occupé à chercher le sens juste, considérée comme le plus haut niveau du plaisir esthétique selon Abhinavagupta (X^e-XI^e s.) et plus largement dans la poétique indienne.

¹⁷ Puissance suggestive, résonance. Pour bien comprendre cette notion, il faut se référer à la théorie défendue par Abhinavagupta et ses prédécesseurs, selon laquelle les objets du monde existent en dehors de leur manifestation, dans une « forme » supra-mondaine, invisible aux yeux des hommes ordinaires, mais accessible aux êtres « doués d'un cœur » (*sahrdaya*). C'est dans cet univers imaginal que l'artiste puise son inspiration, car les formes se dévoilent à lui spontanément en une intuition illuminative (*pratibhâ*). De ce fait, l'expérience esthétique se vit à la manière d'un dévoilement ; Abhinavagupta évoque la capacité de résonance des mots à propos de la poésie, mais la même chose s'applique aux formes et aux lignes. « Un mot peut à juste titre être désigné comme doué de résonance (*dhvani*) si par sa puissance suggestive il parvient à mettre en lumière une beauté qui ne pourrait être réalisée autrement. » Abhinavagupta, *Dhvanyâlokalocana*, L 1.15.

¹⁸ *Samsâra* : ronde du devenir ; universel écoulement des formes ; passage incessant d'une existence dans une autre, dû à l'attachement aux identités illusoirs.

¹⁹ Il faut mentionner à ce propos la rencontre du groupe sous la direction du Dr Cuttat, à Nagpur, au nord du Maharashtra, en décembre 1963, qui fit entrer en résonance les Écritures hindoues et chrétiennes « dans l'esprit de la tradition monastique de la *lectio divina*, lecture contemplative « en la Présence ». « Surtout, nul ne chercherait à accaparer l'attention. Plus que parler, chacun aurait le désir d'*écouter* et *interroger* ses frères. » cité dans Du

ARUNODAYA, L'AUBE INTÉRIEURE OU LE MYSTÈRE DU SOI DANS LES UPANISHAD

L'intuition du Soi dans les Upanishad

Le puissant courant spirituel qui apparut en Inde vers 800 av. n.è., poussant à une réflexion sur le sens du rituel védique et à son intériorisation, s'est exprimé en des textes nommés Upanishad, « enseignement spirituel »²⁰, qui appartiennent à la tradition révélée ou *shruti* (audition) exprimée par les *Veda*. Un autre sens donné à Upanishad est « corrélations » unissant microcosme et macrocosme, individu et univers, humain et divin. Ces textes sacrés de grande beauté, toujours vénérés et enseignés aujourd'hui, posent un principe ultime, Brahman, Réalité absolue, ineffable, unique, mais exprimé par trois aspects fondamentaux, pour les besoins de l'enseignement, *sat-cid-ânanda* : ce qui est (*sat*²¹) - pure Conscience infinie (*cit*) – Béatitude (*ânanda*). Cette triple désignation repose sur l'expérience méditative des sages upanishadiques ; la conscience (au sens d'esprit), reposant en elle-même, vide de tout contenu, éprouve la béatitude comme pure conscience d'être, et cette vacuité limpide est perçue comme plénitude (*pârna*).

Brahman se situe au-delà de toute forme personnelle de divinité, telle la Dêité (*deitas*) de Maître Eckhart, mais trouve en diverses formes divines²² une expression de ses aspects infinis. « Les (rishis), sages à l'âme vibrante (vipra) reconnaissent comme un ce que l'on désigne d'ordinaire comme multiple » déclarent les Veda ... H. Le Saux fait écho à cette approche : « Le *logos* dans la pensée de Jean, n'est-ce pas finalement ce principe même de tout ce qui est et de tout ce qui vit à la fois intérieur et séparé de tout, cela même dont les rishis ont eu l'intuition et dans le mystère duquel ils se recueillent en le désignant des noms d'atman et de brahman, de soi et d'absolu »²³.

Le cœur de l'enseignement des Upanishad se ramène ainsi à l'intuition de ces équivalences : la présence de Brahman au centre de l'être dont il est la nature essentielle, le Soi (*âtman*), le principe de Vie, le Souffle-Esprit, l'âme, conçue comme l'étincelle divine jaillie d'un brasier immense.

Ces trois sens (vie, souffle, âme) se fondent sur l'analyse étymologique du mot sanscrit²⁴ *âtman*, que la tradition fait dériver de deux racines verbales *AT*, *AN* (vivre, respirer, se mouvoir) ; nous avons en français hérité de mots de la même famille : atmo-sphère, an-imer, âme (et *atmen* en allemand).

Boulay,S., *La grotte du cœur*, p. 305. Abhisiktânanda, « Les chrétiens méditent sur les Upanishads », 25 avril 1964, *Informations catholiques internationales*, n° 221 et 222 (août 1964), p. 11-17.

²⁰ Upanishad : littéralement « s'asseoir aux pieds du maître » pour recevoir l'enseignement spirituel de cœur à cœur et de souffle à souffle. Au nombre de cent huit selon la tradition, ces textes constituent le Vedânta, achèvement philosophique des Veda.

²¹ *Sat* : littéralement « étant, ce qui est, l'être pur » ; *sat* correspond en effet au participe présent de *AS* être ; en tant qu'adjectif : bon, vrai, réel (qui a donné le nom *satya* vérité-réalité).

²² Brahma-Vishnu-Shiva forment la triade (*trimûrti*) des trois énergies divines de création, maintien et dissolution de l'univers.

²³ *Rencontre de l'hindouisme et du christianisme*, Paris, éd. du Seuil, 1966, p. 156.

²⁴ On appelle sanscrit la langue sacrée de l'Inde, transmise, selon la tradition, aux hommes par les dieux ; les sons et les sens des mots sont conçus comme étant en parfaite adéquation. Les brahmanes, conscients du statut divin du sanscrit ont veillé à sa préservation, et il a de ce fait peu évolué en quatre millénaires, depuis les Veda. Très plastique il se prête aux créations de mots adaptés au monde contemporain de la science par exemple. Cette langue ancienne, encore beaucoup employée au quotidien dans les rituels... est actuellement reconnue comme l'une des vingt-et-une langues officielles de l'Inde.

Âtman, pronom réfléchi à la troisième personne, renvoie dans la métaphysique indienne à une dimension de la personne au-delà de l'ego, à son intériorité la plus profonde, coïncidant avec la Conscience universelle ou Brahman. Selon la représentation upanishadique, l'individu est constitué de trois instances : le soi —*âtman*— (universel et inné, central, lumineux), le moi —*ahamkâra*— (artificiel, extérieur, opaque), et entre les deux, une expression limpide de la conscience individuelle, qui laisse transparaître la lumière du Soi dans son unicité : le « je suis » (*aham*). Une école ultérieure relevant des Tantra, le Shivaïsme du Cachemire, développera au IX^e-XII^e s. le thème de la conscience *je suis* et en fera le pivot de sa philosophie comme moyen d'éveil.

Abhisiktânanda fait bien la distinction entre ces trois registres et reconnaît dans le « Soi », dénué de toute coloration subjective ou égocentrique, un écho à l'Absolu chrétien l'essence de la Trinité : « Non pas se tourner vers soi. Mais retourner son soi vers Soi *de se ad se in se*. Cf. *âtmani âtmânâm âtmanam* »²⁵.

Il vérifie l'injonction des Upanishad de retourner vers le dedans les énergies du cœur et de l'esprit, toujours prompts à s'extérioriser, ainsi que la pensée tendue vers l'objet; en se réorientant ainsi, du moi vers le soi, le chercheur ouvre l'accès au Soi universel, lieu de l'immanence du Brahman. Il « voit » et « devient » *l'âtman* car, selon un adage indien, l'on devient ce que l'on pense : « De ce fait (...) celui qui sait ainsi, (...) maître de soi, parfaitement apaisé, établi dans le cœur (plein de foi), discerne le Soi dans le soi ; il le voit en son entier, le Soi devient son soi, il devient le Soi du Soi en son entier. » *Brhad Aranyaka Upanishad* citée par H. Le Saux (cf. note 25).

La découverte de l'*âtman* seule conduit à la sérénité (*shânti*) et à la béatitude (*ânanda*), deux valeurs associées à la délivrance ; en parlant de Ramana Maharshi et d'autres êtres réalisés, Abhisiktânanda note le 15 novembre 1956 dans son Journal que c'est le fait de vivre « dans l'*âtman* et non dans le *manas* (mental) (...) qui fait leur sérénité suprême »²⁶. Il s'en tient donc au primat de l'expérience sur la connaissance discursive : « ne pas le nommer, mais l'être, ce mystère. (...) être ébloui ».

Quelques mois plus tôt, le 27 juillet 1955, le *sannyâsin* insiste sur l'état de dépossession en toute chose, menant au dépassement « des noms et des formes » (*nâmarûpa*), et au « renoncement total ». Cette forme d'ascèse absolue constitue la quatrième et dernière étape (facultative) de la vie d'un hindou, qui consiste à n'être plus lié par aucune possession ni identification, d'ordre matériel, affectif, conceptuel, et à éviter ces pièges également dans les domaines religieux ou spirituel, ce qui revient comme le remarque H. Le Saux à « renoncer au renoncement »²⁷.

²⁵ *La montée au fond du cœur, le journal intime du moine chrétien-sannyâsî hindou, 1948-1973*, Paris, éd. O.E.I.L., 1986, p. 202 ; dans la note 10 de cette même page on trouve la citation sanscrite extraite de la *Brhad Aranyaka Upanishad* IV, 4, 23 « le Soi de soi, fixé dans le Soi ». Cette connaissance mène à la transformation, selon l'axiome des Upanishad qui dit en effet : *ya evam veda sa evam bhavati* / « celui qui sait ainsi devient tel ». À propos du « Soi appliqué à Dieu », voir *Initiation à la spiritualité des Upanishads*, Sisteron, éd. Présence, 1979, p. 42-43.

²⁶ *La montée au fond du cœur*, p. 203.

²⁷ « Renoncer au renoncement » cf. *Initiation à la spiritualité des Upanishads*, p. 202, chap. « Le renoncement renoncé ». H. Le Saux met en garde contre le risque d'endosser l'identité du renonçant, ce qui serait une entrave à la dépossession. « Toute *dikshâ* (initiation rituelle), toute reconnaissance officielle par la société le ramènerait au monde des signes, au monde construit, du fabriqué, fût-ce du bien fait, du louable (cf. *Mundaka. Upanishad* I 2.6) ; mais « sans signe et sans nom, seul et en secret le renonçant passe » (*ibidem*).

On retrouve dans ces propos d'audacieux accents eckhartiens, mettant au premier plan le dépouillement ou « nudité » de l'âme, condition nécessaire d'unité avec Dieu. Abhisiktânanda suggère un parallèle entre le dévoilement de l'*âtman* et la Percée de l'âme dans la déité²⁸. « La Déité à la racine de l'âme, non autre. » 27 janvier 1967, *Montée au fond du cœur*, p. 355. « La Déité c'est ce fond de moi qui est hors durée, hors contingence, *a se*, etc. Qui ose accepter son aséité ? » 31 janvier 1967, *Ibidem*, p. 355.

Lieu de l'immanence divine, le Soi fait écho au *burgerlein*, petit château fort dans l'âme, ou à l'*abgrund*, fond sans fond, lieu de la Naissance du Verbe dans l'âme. Le Saux se sent certainement proche de Maître Eckhart, « qui voulut en savoir plus qu'il ne convenait ». En cet état au-delà de tout nom, de toute forme, de tout signe, le Soi suprême (*para-âtman*), centre de l'être identifié au noyau de conscience, apparaît à Abhisiktânanda non distinct de Shiva ou du Christ, car ce sont là encore des noms qui pointent vers l'Indicible ou l'Absolu, selon le principe herméneutique de *dhvani*, la résonance : « Attaché à nulle pensée (...) avoir une foi absolue en ce mystère de l'au-delà où je me jette. Que je l'appelle Christ, Shiva, *paramâtman*, peu importe... »²⁹.

Si, pour les Upanishad ou des mystiques chrétiens comme Eckhart, l'Absolu n'est en dernière analyse que le Soi ultime ou le fond de l'être, comment expliquer alors que, dans la plupart des traditions religieuses, il soit pensé comme Autre ? Cet écart entre son intuition et la théologie conduit Abhisiktânanda à s'interroger sur la notion « autre ».

***Antara*, un mot et trois sens pour dire l'autre**

« Dieu est tout autre qu'un autre. »³⁰

H. Le Saux, qui s'était initié au sanscrit et aux textes sacrés de l'Inde plusieurs années avant son voyage, avait sans aucun doute présents à l'esprit les trois sens du mot le plus courant désignant l'« autre », *antara* : différent, entre-deux ou intervalle entre deux choses, intérieur. Ce glissement de sens est remarquable, et ne constitue pas un cas isolé en sanscrit. Mais en quoi peut-il nourrir cette conception de l'*autre* ?

H. Le Saux reprend à son compte l'analyse de la métaphysique indienne qui part toujours du sujet conscient « qui parle ? », ou « de quelle profondeur naît cette pensée ? », à quelle identité renvoie-t-elle ? En résumé, l'idée est celle-ci : tant que l'on est pas « libéré » (*mukta*), prévaut le sentiment qu'il y a un obstacle à franchir, un lien à défaire, un espace à traverser, impression qui se révèle illusoire en fin de compte car l'unique obstacle est intérieur, le sens du moi : cet obstacle du moi, formé de ses cuirasses mentales, est considéré comme le plus subtil rempart avant d'accéder au mystère du dedans. Abhisiktânanda fait parler en son nom le grand mystique soufi Al Hallaj : « Entre moi et Toi, il y a un "c'est moi" qui me tourmente. Ah enlève par Ton "c'est moi" mon "c'est moi" hors d'entre nous deux. » *Muqatta'ât* 56³¹,

²⁸ Sur ce thème : Pierre Gire, *Maître Eckhart et la métaphysique de l'exode*, Cerf, Paris, 2006 ; ainsi que *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Cerf, Paris, 2006, et *Maître Eckhart, métaphysique du Verbe et théologie négative*, par Emilie Zum Brunn et Alain de Libéra, Beauchesne, Paris, 1984. Pour une démarche comparative, Colette Poggi, *Les œuvres de vie selon Maître Eckhart et Abhinavagupta*, Les deux Océans, Paris, 2000.

²⁹ *La montée au fond du cœur*, p. 139, 27 juillet 1955.

³⁰ *Intériorité et révélation. Essai théologique*, Chambéry, éd. Présence, 1982, p. 92. Plus loin il précise ce qu'il souhaitait signifier avec cette formule paradoxale : « Tant que l'on n'est pas rentré en cette source au-dedans de soi, d'où naît l'altérité elle-même, on caresse seulement les idoles au-dehors, que l'on s'est fabriquées à sa propre mesure. »

³¹ Cité note 8 p. 120 dans *Sagesse hindoue, mystique chrétienne* : Al-Husayn B. Mansur Al Hallâj, dans Louis Massignon, *Le Diwân d'Al Hallâj*, Paris, Seuil, 1981.

C'est pourquoi, selon la maturation intérieure du disciple, plusieurs visions de la Réalité ultime sont possibles, elle est perçue comme radicalement *autre*, ou comme relation possible entre deux pôles ou « *entre-deux* », soit enfin la dualité sujet-objet s'évanouit dans l'expérience du tréfonds (*abgrund* d'Eckhart) et elle est perçue comme *intérieure*.

« Le Soi le plus profond apparaît comme un autre, comme *guru*, comme *deva*, comme Îshvara (Seigneur) tant que l'éclair d'*abhijñāna* (reconnaissance) n'a pas éclaté. », écrit-il dans son Journal du 2 Avril 1972³².

H. Le Saux formule ici une conception typiquement hindoue : la pensée (*manas*), étroitement liée au sens du moi, projette en tant qu'*autre* sa réalité intérieure, tant qu'elle demeure prisonnière d'elle-même. Cette intuition qui avait germé en lui depuis fort longtemps, sera réaffirmée au terme de son parcours, quelques mois à peine après l'expérience d'éveil et peu de temps avant sa mort : « (...) Il y a dans toute existence d'homme, continue et sous-jacente à tout, en nombre de cas, au moins en des moments donnés de la vie — cette rencontre intérieure du mystère —, d'un mystère qui est soi et sa vérité la plus profonde et en même temps qui *dépasse le soi* de la perception de la conscience commune au point que l'homme fait de ce mystère un *Autre*, et projette en un Dieu ce dépassement et cette intériorisation de soi. (...) » 30 février (sic !) = 28 février ou 3 mars 1973.³³

Les divers sens jouent pour ainsi dire le rôle de marqueurs dans le passage « vers l'autre rive », vécu tout d'abord comme distance, éloignement, puis intervalle, espace intermédiaire, et enfin comme l'accès au proche, intime, intérieur. *Antara* suggère ce qui relie et sépare à la fois, le fleuve entre deux rives, l'énergie de jonction. Le sens donné dépend du point où l'on se place. Ce déplacement de sens vers la valeur intérieure apparaît de la même façon dans la métaphore de l'aube, *aruna*, souvent utilisée par Abhisiktânanda, ou plus exactement *arunodaya*. L'ascension des lueurs du soleil levant évoque pour l'âme indienne le retrait des ténèbres de la nescience, permettant le dévoilement du Soi dans le cœur-conscience. Cet « orient intérieur » atemporel, est vénéré sous la forme d'une montagne sacrée, nommée Arunâcala, « la montagne couleur de l'aube » qui consume le moi. Elle se dresse aux abords de Tiruvannâmalai, en Inde du Sud³⁴ ; c'est là que Abhisiktânanda fit de longs et fréquents séjours, vivant en ermite dans ses grottes, espérant bénéficier de la grâce de Shiva, divinité archaïque de la dissolution et de la régénération, qui suscite l'élan pour la libération. Les trois sens de *antara* sont implicitement mis en perspective dans les lignes qui suivent, emblématiques du sens qu'il donna à sa propre vie :

« *La vie n'est que montée, la vie n'est que passage, une Pâque.*

Juste le temps de poser le pied. Toujours repartir. Au-delà.

L'homme ne vit que dans son dépassement.

Il ne s'atteint qu'en se perdant. »³⁵

C'est probablement en 1955, sur un versant d'Arunacala (prononcé Arounatchala) qu'il écrit ces phrases inspirées par le besoin de détachement et de dépassement intérieur, de traverser les strates des diverses identités ou enveloppes (*kosha*³⁶) ; d'autres courants, tel le Shivaïsme du Cachemire, les qualifieront de gangues ou de cuirasses.

³² *La montée au fond du cœur*, p. 417.

³³ *La montée au fond du cœur*, p. 449.

³⁴ Du Boulay, S., *La grotte du cœur*, p. 143-144.

³⁵ *Initiation à la spiritualité des Upanishads*, p. 31.

³⁶ *Initiation à la spiritualité des Upanishads*, p. 214.

Aruna, l'aube,
Arunâcala, montagne ignée, de la consommation de l'ego au dénuement du *sannyâsa*

« Tu ne donnes qu'à ceux-là qui n'ont plus rien,
ô Arunâcala,
nus de leur corps,
nus de leur cœur,
nus de leur esprit,
nus de leur soi ;
qu'à ceux à qui Tu as tout arraché,
tout ce qui serait encore capable en eux
de dire : moi ! » *Souvenirs d'Arunacala*, p. 83.

On pourrait parler à propos d'Henri Le Saux, de la « géographie d'une âme », car il choisit tout d'abord de franchir les terres et les mers pour rejoindre *l'Orient* ; il débarque en Inde en 1948 et rejoint l'abbé Monchanin afin de fonder un *ashram* hindou-chrétien. Il découvre alors, quelque temps plus tard, cet *orient intérieur* qui ne cessa de le fasciner, matérialisé par la « montagne de l'aube », *Arunâcala* en sanscrit ; axe reliant le ciel à la terre, l'humain au divin, l'individu à l'univers, cette montagne symbolise dans ce cas précis Shiva³⁷, Conscience cosmique, Lumière-Énergie douée de la parfaite liberté de vouloir, connaître et agir. L'image de l'aube (*aruna*) suggère l'éveil au soi (*âtman*), le dévoilement de l'essence divine, à la source de l'être, toujours présente mais oubliée. Il en va de même pour les premières lueurs solaires qui ont donné leur couleur à la robe des *sannyâsin*, celle de l'« embrasement de l'aube ». Quand le soi s'éveille à sa véritable nature, la lumière divine, infinie, hors du temps, semble émerger des ténèbres de l'oubli et de la nescience où l'âme était plongée. Dans l'imaginaire indien cette montée (*udaya*) n'est autre qu'un retour à la source³⁸.

***Aruna-udaya* « ascension des lueurs de l'aube »**

H. Le Saux a intitulé son Journal la « Montée au fond du cœur », titre qui contient une double référence, hindoue et chrétienne (Psaume 83.6). Concernant le versant hindou, le mot composé *Arunodaya* souligne la dynamique de « montée des lueurs de l'aube (*aruna*)³⁹ ». *Udaya*⁴⁰ insiste sur l'ascension, l'éveil, associé en Inde au déploiement de l'Énergie cosmique

³⁷ Shiva, divinité archaïque, sans doute la plus mystérieuse du panthéon hindou, se manifeste comme un dieu aux multiples visages, terrible et bienfaisant, destructeur et créateur : il est Pashupati, le maître protecteur des ignorants et des animaux, Natarâja, le danseur cosmique, le *yogin*, ascète archétypal, *mâyâvin*, le magicien des mondes, le musicien ou le poète émettant les sons originels structurant le réel. Il est aussi Mahâdeva, le dieu compatissant et généreux, le sauveur, *Îsha*, le souverain de l'univers, porteur du trident fait des trois énergies de volonté-connaissance-action...

³⁸ *La montée au fond du cœur*, p. 186. L'aube suggère bien un état pour H. Le Saux : « (...) Il me semble que j'expliquerais facilement mon état actuel depuis Arunâcala –comme une aurore *arunodaya* ; avant même que le soleil se lève, le ciel est illuminé. Jyoti, s'ânti, ânanda. (...) [lumière, paix, félicité] » 7 mars 1956.

³⁹ *Aruna* (de *aru*, soleil) est la métaphore du soi se dévoilant. Parmi les sens de *aruna*, les plus pertinents sont : 1- l'aube, commencement, lumière céleste identique pour tous les êtres ; 2- l'orient, amorce du mouvement céleste du soleil, renouvellement ; 3- couleur d'aurore, rubis.

⁴⁰ Le nom *udaya* est formé du préfixe *ud* (vers le haut) et de *aya* dérivé de la racine verbale *I, ayati* (3^e pers. sing.), aller. D'où le sens de montée.

dans le corps subtil⁴¹ fait de souffle, pensée et pure conscience intuitive. L'image de l'aube qui monte allie les deux aspects de luminosité et d'énergie solaires. Telle est la métaphore choisie par H. Le Saux pour suggérer la reconnaissance intérieure, progressive, de la présence divine, ou le mystère du « je suis » *aham, ego eimi*, but véritable de son inlassable recherche. En prenant pour fil conducteur ces deux thèmes de l'*aube*, lumière se levant au fond de soi et de la prise de conscience *aham*, le cheminement devient cohérent, et les antinomies christianisme-hindouisme semblent moins irréductibles. C'est bien le sentiment de la *présence intérieure* qui donne sens à sa vie et détermine sa vocation dès son plus jeune âge.

Arunodaya, Arunâcala, l'aube, l'*orient*⁴², mais aussi les sources du Gange, *guhâ*, la grotte au fond du cœur... autant d'images⁴³ qui, au fil de son Journal⁴⁴ et de ses livres, pointent vers l'expérience d'une réalité originelle, lumineuse et mystérieuse, celle-là même vers laquelle la vie contemplative du moine bénédictin s'était d'emblée orientée, en tant que chrétien puis *sannyâsin* hindou ; la quête du soi (*âtman*) marque pour Abhisiktânanda le début d'un cheminement qui ne cessera qu'à son dernier souffle (*nirvâna*) en décembre 1973. Parmi les correspondances upanishadiques qui ont pour cible le mystère originel, il en est une qui demeure omniprésente : le Silence en sa plénitude indivise, dont une voie d'accès est le *mantra*. H. Le Saux scandait souvent ses textes par le mantra OM ; ce *mantra* suggère pour lui la résonance de l'infini « au cœur du *sâdhu* » (le sage), présente aussi, comme il le note, dans les feuilles des arbres, les cascades aux sources du Gange. Il sonne à ses oreilles à la manière d'un son primordial, « où sourd la conscience d'être-soi de l'homme »⁴⁵.

Le *mantra* OM, la vibration du Soi

Les courants spirituels, héritiers des Upanishad, ayant pour but essentiel la délivrance (*moksha*), ont utilisé des techniques variées pour déjouer les pièges innombrables qui ligotent l'âme au moi. Le *mantra*, sans doute la forme la plus répandue de ces techniques, est destiné à pacifier et unifier la pensée et le souffle. Formule mystique, souvent dénuée de tout sens conventionnel, le *mantra* est de trois sortes : énoncé de manière audible, murmuré de manière indistincte ou silencieux ; cependant, son unique raison d'être, en tant que moyen sotériologique, est la prise de conscience du Silence, non pas le silence qui isole, ni celui qui est imposé, mais le silence spontané de l'immersion dans le Soi. Défini par les écoles cachemiriennes comme la vibration de la conscience, ce silence est identifié à l'absolu inconditionné. C'est en lui qu'émergent et se résorbent les *mantra*. Ainsi, le *OM, mantra* le plus simple et le plus efficace des Upanishad, que l'on trouve au début et à la fin de tous les textes sacrés, est prononcé, « vibré » jusqu'au delà de l'audible, de manière à renouer avec le silence originel, vibrant de toutes les potentialités, identifié en Inde à la conscience pure, non colorée d'objet.

⁴¹ Le corps subtil interposé entre le corps physique, fait de nourriture et le corps causal ou originel, est constitué de trois enveloppes faites de souffle-énergie (*prâna*), de pensée (*manas*) et de connaissance discriminatrice ou sagesse intuitive (*vijñâna*).

⁴² Qu'il s'agisse du rituel du *sannyâsin*, de la salutation du soleil levant, la prière, l'orient joue un rôle essentiel, car il symbolise l'origine, non temporelle car l'Inde ne possède pas la même conception du temps. L'origine se dévoile, à tout instant. L'instant originel coïncide avec une dimension de la conscience, proche de son essence originelle. Étymologiquement le nom *orient* semble dériver de la racine verbale sanscrite *Ri archati* (3^e p. sing), participer, agencer... d'où dérivent les mots articuler, art, rite, ar-ranger, ar-moire, harmonie... Cette racine joue un rôle sémantique fondamental dans la civilisation indienne car elle fournit, hormis d'autres termes-clefs, le nom suggérant l'Harmonie cosmique ou l'ordre pré-établi de l'univers *ritam* (participe passé de *Ri*).

⁴³ Ces images appartiennent au registre hindou mais peuvent trouver des échos en contexte chrétien : grotte, aube... À propos de l'aube (*sandhya*) voir Du Boulay, S., *La grotte du cœur*, p. 226.

⁴⁴ *La montée au fond du cœur*, Le journal intime du moine chrétien-*sannyâsin* hindou.

⁴⁵ *Éveil à soi, éveil à Dieu*, éd. du Centurion, Paris, 1971, p. 125.

H. Le Saux est imprégné des *Grandes Paroles (mahāvākya)* considérées comme des *mantra*, formules chargées d'énergie spirituelle et capables de susciter des résonances, *dhvani*. Faites de son et de sens, elles « sont au-delà de tous les mots employés et (...) pénètrent comme des flash en chair vive »⁴⁶, faisant jaillir l'étincelle du *sphota*⁴⁷, du sens qui éveille à l'expérience.

Pour H. Le Saux *OM* est un *antara* conduisant du dehors vers le dedans, et un *arunodaya*, une aurore du sens ineffable car selon les Upanishad *OM* est l'équivalent sonore de la lumière, substrat d'où émane et se résorbe toute chose ; sa résonance se fondant dans le silence a pour vocation de conduire à la conscience *je suis*, au seuil du Brahman, la puissance infinie⁴⁸ ou *shakti*, suprême mystère.

La syllabe mystique *OM*⁴⁹, dont le sens premier est un assentiment à l'ordre universel, parole sacrée entre toutes dans l'hindouisme, incarne une telle plénitude sonore et symbolique qu'elle se trouve intégrée dans les pratiques de prières et de méditation d'autres traditions, chez certains chrétiens, ermites notamment. En approfondissant l'expérience du *mantra*, Abhisiktânanda revient aussi inlassablement à ses racines chrétiennes.

« *OM* c'est le point le plus profond à la fois de moi et de Dieu. Dans *OM*, JE SUIS. Dieu est *asmi, asti advaita*. (je suis, (cela) est non dual).

J'atteins Dieu (...) en atteignant mon origine. (...) J'atteins mon origine en m'achevant. (...) J'ai en moi la puissance de devenir Fils, la *shakti*. La *shakti* c'est cette profondeur (...) au fond de mon cœur (...)»⁵⁰

Abhisiktânanda redécouvre ces corrélations maintenues secrètes, seulement suggérées, dans les Upanishad ; il est par ailleurs extrêmement intéressant de découvrir dans son Journal l'importance grandissante qu'il accorde à la *Shakti*, énergie de la conscience divine ou vibration cosmique, deux thèmes-clefs du Shivaïsme du Cachemire, qu'il articule aux thèmes chrétiens de l'Esprit et de Jésus :

« Cette *shakti* en moi, l'Esprit, *guhashakti* (énergie cachée). Jésus la *mûrti* (forme, incarnation) de cette *shakti*.(...)»

« L'*âtman*, cette *shakti* au repos, en sa plénitude. Mais vibrante de toute sa force de réalisation. » 18 octobre 1968⁵¹

⁴⁶ À propos des Upanishad au sens de corrélations, correspondances, (*dhvani*) cf. Lettre à Odette Baumer-Despeigne, 28 mai 1972, *Le bénédictin et le grand Éveil : la vie et le cheminement spirituel du P. Henri Le Saux (Swami Abhisiktânanda), 1910-1973, à travers ses lettres*, éd. en anglais James Stuart, 1989, trad. M. Salen, p. 274.

⁴⁷ *Sphota* : éclosion de sens, selon l'expression de l'école des grammairiens-philosophes, dont Bharthrhari (VIe s.) fut le plus original. Ce nom fait allusion au bruit d'un bourgeon qui éclôt, laissant apparaître le cœur de la fleur (le sens), dépouillé de son enveloppe (la forme).

⁴⁸ *Brahman* (l'Absolu), *vrksha* (arbre) sont deux noms sanscrits issus de la même racine *BRH (=VRH)*, *brmhayati* (3^e pers. sing.) augmenter, agrandir, fortifier (cf. embryon, arbre). Brahman fut à maintes reprises symbolisé dans les Veda et les Upanishad par l'arbre primordial aux racines célestes.

⁴⁹ *OM* est appelé en sanscrit *pranava* (de *NU* louer, nommer). Certains textes relient *OM* à la racine *AV (avati)* conduire, animer, *ava* : faveur, *avanam* : protection, souhait. Originellement, *OM* s'identifie à *ÂM*, de la racine *Â* qui suggère le sens d'un respect sacré, d'une affirmation, ou consentement : « oui, qu'il en soit ainsi ». La notion de *mantra* est lié à celle de Parole et de Conscience, considérée dans l'hindouisme comme Réalité ultime, qui révèle, met en lumière. La Parole est ce qui fournit une base à l'intuition et préexiste donc à tout savoir, chose étonnante pour un Occidental. La Parole est Conscience, substrat du Soi, c'est pourquoi le *mantra* joue un tel rôle dans la pratique religieuse en Inde.

⁵⁰ *La montée au fond du cœur*, p. 367-368.

⁵¹ *Ibidem*.

À LA SOURCE DU JE SUIS, *AHAM*, DES UPANISHADS AU SHIVAÏSME DU CACHEMIRE

« L'œuvre primordiale de l'homme est de rentrer au-dedans et de s'y rencontrer soi-même. Qui ne s'est rencontré soi-même en soi-même a-t-il jamais rencontré Dieu ? »⁵²

H. Le Saux a puisé dans la tradition millénaire de la spiritualité indienne, comme un arbre plonge ses racines à la recherche de l'eau, l'arbre demeure en essence le même mais sa croissance trouve un nouvel élan en s'irriguant à d'autres eaux. De même, les notions indiennes de Soi, de Conscience, d'Énergie, de Reconnaissance... ont enrichi, par les résonances intuitives qu'elles ont éveillées en lui, le sens du mystère chrétien, comme l'avait fait aussi la lecture des grands mystiques, tels Maître Eckhart, Angelus Silesius⁵³...

L'apport majeur de l'Inde fut, dans son cheminement, la possibilité de vivre l'expérience relatée dans la philosophie spirituelle ; ce qu'il trouva de plus précieux en cette terre indienne longtemps rêvée, fut ainsi un *laboratoire* de libre recherche spirituelle, comme au temps des Upanishad, où l'essentiel se joue dans une transmission « de souffle à souffle et de cœur à cœur ». Si l'on s'interroge sur les raisons de sa présence définitive en Inde durant la seconde moitié de sa vie, la réponse sera sans aucun doute qu'elle favorisa à ses yeux l'enracinement dans la vie intérieure auprès de maîtres authentiques, et fournit le socle indispensable d'une expérience, non pas sauvage, mais aiguillée par la pratique de la méditation, et d'autres techniques destinées à canaliser, apaiser, unifier les énergies physiques et mentales, en les trans-formant. Cependant, derrière ces approches d'inspiration hindoue demeure en profondeur la foi dans le Christ, ressentie comme la présence divine dans l'âme, évoquée dans l'évangile de Jean ; ou en termes hindous « aux sources de l'être » que H. Le Saux assimile au Père et met en correspondance avec l'expérience du *saccidânanda* (Être-Conscience-Béatitude) ou du *je suis*.

Il est remarquable qu'H. Le Saux accorde à *aham* un sens plus proche de la doctrine du Shivaïsme non dualiste du Cachemire que du Vedânta : *aham*⁵⁴ correspond en effet pour lui à une strate antérieure à la pensée discursive, substrat de toute vie de la conscience, au-delà des noms et des formes, unie au *aham* suprême, et de ce fait sert de point de jonction entre les niveaux humain et divin, individuel et cosmique. C'est pourquoi il peut dire : « Je loue mon *ahamtvam*, (état de je essentiel) »⁵⁵. Il n'existe pas par ailleurs de dualité irréductible entre le moi (*ahamkâra*) et le je suis (*aham*) car le moi n'est qu'une limitation, une contraction du *je suis*. Cette conception que défend Abhisiktânanda est en parfait accord avec la doctrine du Shivaïsme du Cachemire.

Dans le texte inachevé *In principio erat verbum*, daté de 1971, ce *je suis* est ressenti comme un éveil à soi que l'auteur relie au thème du Verbe qui joue un rôle essentiel dans sa recherche : « Cet *aham asmi* n'est-ce pas le *verbum* de saint Jean prononcé *en archê*, *in principio*, c'est-à-dire au "mystère primordial" ? Non pas tant imaginé dans un temps, sinon un temps de symbole afin de pouvoir entrer dans nos catégories conceptuelles et donc être "conçu", perçu par notre esprit. *Archê* c'est l'origine, le point de départ de ma conscience. En cette source, jaillit la parole, le *aham asmi* de [la *Brhad Aranyaka*] *Upanishad* I 4, 1,

⁵² *Intériorité et révélation*, p. 92 ; « ...Et qui n'a pas rencontré Dieu en soi, s'est-il jamais rencontré lui-même ? »

⁵³ Cf. *Sagesse hindoue*, p. 145-147, à propos de Plotin et Eckhart.

⁵⁴ Dans la grammaire sanscrite *aham* correpond non pas à la première mais à la troisième personne (il, tu, je).

⁵⁵ *La montée au fond du cœur*, p. 63.

l'expression primordiale de ce principe, de cette Source, de cet *a-sat* (non-être), disent paradoxalement les Upanishads. »⁵⁶

Le lecteur d'H. Le Saux trouvera un prolongement édifiant à cette réflexion dans le Journal du 10 juillet 1972 : le Christ, dit Abhisiktânanda, n'est limité par aucune restriction (peuple, nom-forme : *nâmarûpa* ...), il est le Verbe fait chair, immanent en chaque être, le mystère de l'être dévoilé :

« Le Christ n'est pas un *nâmarûpa*. Son nom vrai est Je suis. On ne le rencontre pas dans un théologoumène, même dans aucun noème. Il ne peut 'être' qu'au mystère même de mon être. Le Christ est l'homme infiniment libre. (...) »

Il fut l'homme infiniment libre. L'homme qui n'était que soi – que Soi. (...) »⁵⁷.

Le Je suis, *egô eimi* « moi, je suis » revenant plusieurs fois dans les évangiles⁵⁸, est à comprendre selon H. Le Saux comme l'expression du dépassement de tous les qualificatifs, ou plutôt la prise de conscience de leur vanité. Mais quel sens donne-t-il au terme de son cheminement au *aham* ?

Partant d'une conception essentiellement inspirée des Upanishad et du Vedânta de Shankara (VIII^e s.), il semble donc qu'il ait adhéré par la suite aux intuitions du Shivaïsme du Cachemire, ce courant prestigieux découlant des Tantra, où l'Énergie (*shakti*) divine joue un rôle primordial, aspect secondaire dans le Vedânta. De nombreuses similarités unissent ces écoles, toutes deux non-dualistes et shivaïtes, prônant la Conscience comme réalité suprême, l'ascèse et la réalisation du soi... La différence essentielle concerne la présence et le rôle de la *shakti* à laquelle Le Saux fait souvent référence.

LA VOIE DE LA RECONNAISSANCE, *PRATYABHIJNÂ*, DANS LE SHIVAÏSME DU CACHEMIRE

« Il ne s'agit pas d'atteindre à la connaissance de Dieu ou à la Présence de Dieu, mais de reconnaître, de réaliser, que cette Présence est. » Journal, 2 juin 1952⁵⁹.

L'impact qu'eut la découverte du Shivaïsme du Cachemire sur Abhisiktânanda est mentionné à diverses reprises par des spécialistes et amis tels que B. Baumer⁶⁰, R. Pannikar⁶¹; mais il semble évident qu'il s'était au moins imprégné de ses grandes intuitions sans en approfondir la connaissance. Même s'il ne le désigne pas précisément (dans les textes publiés à ce jour), il est fréquent de trouver des notions caractéristiques tels que *sphurana*

⁵⁶ *Intériorité et révélation*, p. 306.

⁵⁷ *La montée au fond du cœur*, p. 435. Ces deux thèmes-clefs de l'hindouisme, le Soi et la réalisation sont transposés dans la figure du Christ : « Jésus est un homme qui a totalement découvert, réalisé son mystère ». 18 Avril 1973. Reliant les notions *être, soi et conscience de soi*, Abhisiktânanda donne des extraits de Poèmes de Shri Ramana Maharshi : « L'être c'est la conscience de soi : Tu es cela ! ». *Sagesse hindoue*, p. 257.

⁵⁸A. Remaud, « Le pronom "Moi" interprété comme nom propre de Dieu dans quelques midrashim sur l'Exode », *Cahiers Ratisbonne*, 1 (1996) p. 147-148, l'expression *egô eimi* dans la bouche du Christ se trouve 26 fois dans le dernier évangile. Selon les précisions de J. Massonet lors des sessions du GRECI.

⁵⁹ *La montée au fond du cœur*, p. 61.

⁶⁰ B. Baümer : « Et ce n'était pas quelque chose d'étrange, d'inconnu, mais plutôt un acte de "reconnaissance" - ce terme même de la philosophie de l'école *pratyabhijñâ*, ce qui signifie reconnaissance de sa propre nature divine, ultime, libérée. » *Samârasya, Studies in Indian Arts, Philosophy and Interreligious Dialogue*, éd. Sadananda Das et Ernst Furlinger, New Delhi, 2005.

⁶¹ *La montée au fond du cœur*, p. XIV.

(fulguration), *pratyabhijñâ* (reconnaissance du soi), *aham* (je suis), ou vibration⁶², ou une conception de *mâyâ*, divergeant de celle du Vedânta.

Le thème de la reconnaissance intuitive est présent à des moments-clés de sa réflexion, il place cette expérience qu'il qualifie de salvifique⁶³ au cœur de l'éveil, comme l'indique le passage suivant : « L'acte salvifique n'est saisi que dans une expérience (...). L'expérience seule est salvatrice, mais elle défie toute atteinte d'elle-même au plan psychologique. Elle se reconnaît au centre seulement du mystère de l'être »⁶⁴.

Pour une meilleure compréhension des liens qui peuvent unir la pensée de H. Le Saux et des philosophes cachemiriens, voici brièvement résumée dans les paragraphes qui suivent, la conception de la Reconnaissance⁶⁵, que Abhisiktânanda recueillit probablement de la bouche de ses amis, mais qui le marqua visiblement ou qui fut tout au moins en résonance avec ses propres intuitions. Les enseignements de cette école n'étaient pratiquement pas diffusés à son époque ; peut-être a-t-il lu les premières études de Lilian Silburn⁶⁶ qui fut une pionnière dans la recherche sur le Shivaïsme du Cachemire.

La Réalité ultime n'est autre pour les shivaïtes du Cachemire non-dualistes que le Soi, Conscience lumineuse et vivante, mais du fait de la nescience (*avidyâ*) moteur de la « transmigration », l'individu se perçoit à tort comme un moi isolé, soumis à la finitude. Le seul remède consiste à re-connaître la Conscience suprême comme sa propre essence. Les maîtres de la *Pratyabhijñâ* font donc appel à la simple reconnaissance pour déclencher l'expérience libératrice : « (...) grâce à cet élan d'adhésion totale et à travers cette prise de

⁶² La vibration, *spanda*, désigne dans le Shivaïsme du Cachemire la Vie de la Conscience qui n'est autre que Shiva. « Elle brille comme le Soi de la Conscience » écrit Abhinavagupta (X-XIes s.) dans le *Parâtrimshikâ Vivarana*. Dans l'univers, elle est la nature essentielle de toute chose. Rien n'existe en dehors d'elle, elle est unité et totalité, douée d'une résonance universelle (*dhvani*). Cependant, cette vibrante Réalité demeure immuable, éternel, imceptible ; c'est à partir de ce *spanda* indifférencié que tout se manifeste. C'est lui qui donne vie au *mantra*, à l'adoration...

⁶³ *Initiation à la spiritualité des Upanishads*, p. 213 : « l'acte salvifique ».

⁶⁴ *Initiation à la spiritualité des Upanishads*, p. 214, H. Le Saux poursuit ainsi : « Cette expérience correspond à ce qu'on appelle *metanoia*, conversion, cette transformation intérieure dont la nécessité sous-tend tout le message évangélique ».

⁶⁵ « Le Commentaire sur la Reconnaissance du Seigneur » est un texte philosophique composé par Abhinavagupta (*Īshvara-pratyabhijñâ-vimarshinī* – IPV) que j'ai traduit en français pour la première fois, dans le cadre d'une thèse de doctorat soutenue à Paris IV-Sorbonne en 1994. Sa publication est prévue aux éditions du Cerf, collection *Patrimoines*. Cette école s'inscrit dans l'ensemble de courants tantriques que l'on a regroupés sous le nom de Shivaïsme du Cachemire ou Trika (triade) ; il a profondément marqué la vie religieuse et philosophique de l'Inde médiévale par sa pensée originale et la synthèse qu'il a opérée entre les Âgama et les philosophies antérieures. Il rencontre un vif intérêt aujourd'hui encore, ainsi qu'en Occident depuis quelques dizaines d'années. Nous en donnons ci-après un très bref aperçu. Entre le VII^e s. et le XIII^e s. le Cachemire devint un foyer intellectuel et religieux exceptionnel, du fait de la présence notamment d'universités bouddhiques prestigieuses (cf Naudou, J., *Les bouddhistes Kas'miriens au Moyen-Âge*, PUF, Paris, 1968). Il fut le théâtre de controverses et d'osmose entre courants shivaïtes, entre brahmanes et tantrika, entre bouddhistes de diverses écoles et shivaïtes. Les questions complexes du rituel, de la réalité ultime, des voies de délivrance... tout cela fut repensé et reformulé. Parmi les divers courants du Trika, deux écoles se distinguent sur le plan philosophique : *Pratyabhijñâ* (Reconnaissance) et *Spanda* (Vibration). L'arrivée de conquérants musulmans mit un terme au climat favorable qu'avait connu le Cachemire pendant quelques siècles ; de nombreux brahmanes durent fuir ; si bien que la tradition Trika fut en partie transplantée en Inde du sud, dans les temples tels que Kañcipûram et Cidambaram.

⁶⁶ L. Silburn (1908-1993) fit une carrière de chercheur au CNRS. Comme H. Le Saux, elle ne s'intéressa pas qu'à la théorie et voulut vivre l'expérience évoquée dans les textes ; elle fit donc de fréquents séjours en Inde et au Cachemire, en particulier auprès de Lakshman Joo, maître reconnu du Trika. Outre de nombreuses études et traductions de ces textes, elle a publié une recherche sur la notion du temps en Inde ancienne qui fait autorité : *Instant et cause*, Vrin, Paris, 1955, thèse d'état menée sous la direction de Gaston Bachelard.

conscience (*je suis*), (l'aspirant) devient libéré-vivant (*jīvanmukta*) et un avec le Seigneur (Shiva). »

Ce subtil mouvement intérieur est appelé de diverses manières : « saisie du je » (*ahamparâmarsha*) livrant accès à « l'énergie (divine) qui demeure dans le Cœur », le hâvre ultime du je, « prise de conscience réfléchie de soi », « pure présence à soi-même », « énonciation d'un discours intérieur, en dehors de toute convention de langage, exprimant la réalité et se traduisant par l'émerveillement » devant la plénitude et le dynamisme de la vie divine, source de la création.

Abhinavagupta⁶⁷, le plus grand philosophe de cette école, développe la théorie de la Vie divine, vue comme jaillissement (*sphurana*) ininterrompu de Lumière-Conscience, « cette fulguration est l'essence véritable. » écrit-il dans son œuvre philosophique intitulée « Commentaire sur la Reconnaissance du Seigneur », à la suite du verset d'Utpaladeva (X^e s.) : « Fulguration, Réalité absolue, par-delà le temps et l'espace, c'est cette essence universelle que l'on appelle Cœur du Seigneur suprême. » I, 5. 14 *Commentaire de la Reconnaissance du Seigneur* d'Abhinavagupta.

Ces métaphores de la vibration cosmique (*spanda*), fulguration, jaillissement... sont utilisées pour suggérer la Réalité absolue en son aspect dynamique, identifiée à la vie même de la conscience perçue au point d'émergence du Je *aham*. L'orientation de la conscience vers sa source correspond à un retournement symbolisé par le mot symétrique *maha* (grand) sous-entendu « émerveillement », ou prise de conscience émerveillée en sa source, indissociable de la saveur de l'apaisement *shântarasa*, et de l'intuition illuminatrice (*pratibhâ*).

La prise de conscience « je suis » (*AHAM*) et le grand émerveillement (*MAHA*) dans la voie de la *Pratyabhijñâ* (re-connaissance) :

« Cette parole est Émerveillement reposant en elle-même, lumière qui fulgure, la plus haute réalité, le Je absolu. » *Parâtrimshikâ-Vivarana*, Abhinavagupta

Aham est appelé dans la tradition cachemirienne « suprême grand *mantra* » (*paramamahâ-mantra*) ; considéré comme la source de la parole et de l'univers, origine de tout, il est assimilé au cœur-conscience ou à l'ipséité absolue. Kshemarâja, disciple d'Abhinavagupta, mentionne le lien originel du Verbe et du *je suis* : « L'énergie de la Parole suprême (*parâvâk-shakti*) qui n'est pas distincte de la Lumière de la Conscience, prend l'aspect du *mahâmantra* (*aham*), éternellement présent et manifeste, et consiste en une prise de conscience vivante et active de la plénitude du Je absolu. » *Pratyabhijñâ-Hridayam* (Le Cœur de la Reconnaissance)

Un rapprochement apparaît possible avec l'assimilation du « je suis » à la Parole suprême, que fait à plusieurs reprises Abhisiktânanda, notamment à propos de l'unité profonde du *je suis* et du Verbe dans le Prologue de Jean. Mais peut-être ne faut-il voir là qu'une convergence d'intuition et d'expérience.

⁶⁷ Abhinavagupta est l'auteur d'une œuvre variée : hymnes, traités philosophiques, somme sur les tantras qui renouvellent les cadres conceptuels en réinterprétant la nature et le rôle du rituel... mais tout s'articule autour de la notion de Conscience qu'il place au premier plan de ses spéculations. Sa théorie esthétique se fonde elle aussi sur l'expérience du sujet conscient dans l'art et met en évidence le rôle des imprégnations inconscientes (*vâsanâ*) qui en vibrant lors du choc esthétique provoquent une catharsis, un émerveillement, et dans le meilleur des cas la saveur de l'apaisement, seuil vers l'expérience libératrice.

Abhinavagupta souligne par ailleurs l'aspect « énergie » de *aham*, « pure lumière consciente se connaissant elle-même, douée de libre puissance créatrice », à la différence du Vedânta qui le conçoit comme un pur témoin impassible.

Le mantra *aham* symbolisant l'énergie divine en sa source en tant qu'essence créatrice possède un symétrisme *maha* (grand) : *aham* et *maha* suggèrent le jeu des énergies d'émanation et de résorption, deux aspects de la divinité présents en tous les registres de la manifestation, physique, mental, cosmique... Le *a* est commencement, totalité, tandis que la résorption du monde phénoménal (*ma*) est exprimée par le phonème *ha*, dernière lettre de l'alphabet sanscrit qui symbolise le souffle expiré⁶⁸. Le *aham* tient en lui l'alpha (**a**) et l'oméga (**ha**) de la création, sous-tendu par la vibration exprimée par le son nasalisé (*bindu*) (**m**).

Le retournement de *aham* en *maha* suggère le saisissement émerveillé que le *je suis* éprouve en se reconnaissant comme essence universelle, Soi, Parole au-delà des mots, ou encore vibration intérieure de la conscience, selon l'expression favorite d'Abhinavagupta. On remarquera que cette conception de la création, émergeant de la Conscience-Énergie, de ce fait dénuée de valeur négative et illusoire, correspond également à celle de H. Le Saux qui s'éloigne ici du Vedânta où tout ce qui ressortit à l'énergie et à la transformation est *mâyâ*, pure illusion.

***Mâyâ shakti* : essor et cristallisation dans le jeu des énergies Les conceptions de *Mâyâ*, illusion selon le Vedânta, et *Mâyâshakti*, puissance divine d'illusion et de jeu cosmique selon le Shivaïsme du Cachemire.**

Au cours de la longue histoire de la philosophie indienne, les significations des termes techniques ont évolué selon le contexte ; tel fut le cas, pour ne prendre que cet exemple, de *mâyâ*, traduit en général par « illusion cosmique » et connotant la nature illusoire ou irréalité du monde manifesté. Or cette traduction est propre à l'*Advaita Vedânta* de Shankara (VIII^e s.)⁶⁹, système philosophique ou point de vue (*darshana*⁷⁰) le plus connu. La lecture de nombreux passages du Journal d'H. Le Saux ou d'autres textes qu'il écrivit, montre que cette acception de *mâyâ* fut pour lui une source de conflit intérieur, la difficulté provenant du caractère incompatible de cette vision de la création avec celle du christianisme. Cependant, la possibilité d'une autre conception de la *mâyâ*, liée à un autre *darshana*, procura un réel soulagement à Abhisiktânanda : il s'agit de *mâyâshakti*, « puissance d'illusion » selon le Shivaïsme du Cachemire⁷¹, au sens de puissance de liberté et jeu (*lîlâ*⁷²) ; Shiva, Réalité absolue, Conscience dynamique, se plaît à déployer en lui-même la multiplicité phénoménale comme un poète suscite intérieurement sa création, puis à la replier en sa source. Le monde

⁶⁸ Pour la valeur symbolique des phonèmes, voir A. Padoux, *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la Parole dans certains textes tantriques*, De Boccard, Paris, 1975, p. 348 sqq.

⁶⁹ Pour Shankara, la création cosmique est faite d'illusion (*mâyâ*). La *Mâyâ* est ce pouvoir du Brahman de susciter des apparences extérieures qui le voilent. Elle se manifeste en l'homme comme nescience ou ignorance métaphysique (*avidyâ*), facteur d'aveuglement, d'inertie, de servitude. L'antidote est une prise de conscience du Soi, jusqu'alors méconnu.

⁷⁰ Les six *darshana* classiques du brahmanisme, perspectives sur la Réalité en vue de la délivrance, se déclinent comme suit : les deux exégèses (*Mîmâmsâ*) du Veda (antérieure et ultérieure), la Logique (*Nyâya*), la Physique (*Vaisheshika*), l'ascèse (*Yoga*) et le Sâmkhya (dénombrement des catégories de la réalité).

⁷¹ Probablement par l'intermédiaire de Bettina Bäumer, mais on peut penser aussi aux séjours himalayens que fit à plusieurs reprises H. Le Saux, aux sources du Gange par exemple, et qui étaient des haut-lieux des Tantra.

⁷² Par ex. *La montée au fond du cœur*, p. 105 (*shaktimâyâ*) ; p. 392 (*lîlâ*). Ce thème du jeu cosmique, déjà présent dans le Vedânta, prend dans le Shivaïsme du Cachemire un sens différent du fait d'une plus grande importance accordée à la liberté.

est donc bien réel puisqu'il a pour substrat Shiva-Natarâja, le danseur cosmique, mais il est aussi affecté d'un certain coefficient d'irréalité puisqu'il n'est pas autonome.

L'univers et le « je suis », expressions spontanées de la Conscience divine

Le monde phénoménal est une expression spontanée, une *expansion (prapañca)* de la Conscience dynamique de Shiva. Selon Abhisiktânanda : « le sens fondamental de la révélation de la trinité est précisément qu'il n'y a pas de distinction entre Dieu et sa manifestation dans le mystère de son être intime. La création est « l'expansion » de sa manifestation intime. (...) Dieu agit toujours dans la plénitude de son mystère. Étant par essence indivisible, il ne peut se manifester partiellement. C'est son infinité même qui se manifeste dans le plus infime instant qui passe et de la plus petite particule de matière emportée dans le tourbillon du devenir »⁷³.

« C'est par le jeu de la *lîlâ* divine que le Soi, en chaque instant, en chaque acte, se réalise. Chaque instant, chaque acte, débouche sur l'Éternel »⁷⁴.

La Reconnaissance de soi, prise de conscience libératrice, voie sans voie

« La joie immense, amplifiante, plénifiante, de l'appel prochain du Soi (...) qui précède la rencontre du Soi, l'ultime et unique re-connaissance : *prati-abhijñâna*. »⁷⁵

Si l'illusion se réduit en dernière analyse au jeu divin, si le moi qui sépare et isole de la Réalité n'est autre qu'une cristallisation du *je suis*, alors l'éveil peut en effet revêtir la simple forme d'une prise de conscience, comme le préconise l'école Pratyabhijnâ. Ce postulat ne semble pas entrer en contradiction avec le point de vue de Abhisiktânanda ; bien au contraire, déjà présent au départ⁷⁶, le thème de la reconnaissance intuitive, déclenchant l'expérience d'éveil, prend de plus en plus d'importance dans ses divers écrits. Mais celle-ci ne marque pas seulement un jalon décisif dans sa quête de Dieu ; il déclare : « Jésus s'est *reconnu* Fils de Dieu, au-delà de tous les *devas*, de son être et de l'univers — de sa religion aussi. Et dans cette *prati-abhijñâ* (re-connaissance) il a reconnu YHWH en sa réelle grandeur. » 12 octobre 1968⁷⁷. Le *sannyâsin* attribue ainsi cette expérience d'identification essentielle au Christ et l'associe à un dépassement de toutes les formes (*au-delà...*), sans lequel il demeurerait au stade du relatif.

Cette aspiration à passer au-delà des *nâmarûpa* (noms et formes), selon l'expression indienne, pour atteindre la Réalité sans voile, se retrouve dans la hiérarchie des voies de libération. Plus on est asservi, moins la grâce est puissante, plus on a besoin de moyens extérieurs pour se libérer ! Dans le *Tantrasâra* (*l'Essence des Tantra*), Abhinavagupta a fourni un cadre théorique mettant en perspective les quatre principales voies de réalisation, correspondant à des intensités de grâce croissante :

— voie de l'activité ou voie individuelle

Formant une première étape, les pratiques dans cette voie sont destinées à pacifier et interioriser l'homme dispersé, oublieux de l'intériorité. Les moyens employés sont liés au corps, au souffle, à la parole, au geste rituel (prière, oblation au feu...)

— voie de la connaissance ou voie de l'Énergie

⁷³ *Sagesse hindoue, mystique chrétienne*, p. 175.

⁷⁴ *Initiation à la spiritualité des Upanishads*, p. 43.

⁷⁵ *Intériorité et révélation*, p. 43.

⁷⁶ Cf. « Présence réelle au Tabernacle. Présence combien plus réelle au mystère de mon être. » Journal, 18 septembre 1955. *La montée au fond du cœur*, p. 161.

⁷⁷ *La montée au fond du cœur*, p. 367.

Cette voie porte sur le paysage intérieur, psychique, sous ses multiples aspects : pensée, imagination, raison intuitive, et est favorisée par la rétraction des organes sensoriels ouvrant sur la dimension intérieure.

— voie de l'élan (de la volonté pure) ou voie divine de Shiva

Si l'adepte ressent un élan d'amour intense, il peut s'immerger spontanément en la Conscience de Shiva. On ne peut parler ici de « moyen d'accès », seule la prise de conscience dynamique fait accéder à l'Éveil.

— non-voie

Cette expression suggère un éveil immédiat, dû à une grâce très puissante ; les cuirasses du moi limité fondent instantanément . Une forme très proche est la voie de la reconnaissance intuitive, ainsi définie par Abhinavagupta : « Voie méconnue, enfouie au cœur de tous les textes sacrés, et de ce fait restée secrète, cette (voie) toute nouvelle apparaît aisée car dénuée des tourments liés aux pratiques internes et externes telles que le contrôle du souffle... » *Commentaire sur la Reconnaissance du Seigneur IV*, 16.

La Reconnaissance, comme semble le suggérer Abhisiktânanda suscite l'épanouissement de la conscience, car elle met fin à son engourdissement ou recroquevillement, état passager qu'assume par jeu Shiva lui-même. Grâce à ce subtil éveil intérieur chacun, « sans distinction de *naissance (jāti)* ni d'aucune sorte »⁷⁸, peut redécouvrir son essence innée à la lumière de l'évidence, la reconnaissance n'implique ainsi aucune chose nouvelle, seul le regard s'oriente dans la direction juste, et cela ne peut être pour la pensée hindoue que dans un mouvement de retour à l'Origine, une présence éveillée à l'aube intérieure, *Arunodaya*. H. Le Saux souligne également le caractère spontané, dénué d'effort, car celui-ci constituerait « l'obstacle majeur »⁷⁹. Comme les philosophes de l'école Pratyabhijñā, il pense que la nature essentielle de l'homme, innée (*sahaja*), est l'*ātman* ou le *je suis* transcendant toute pensée, quel que soit le nom qu'on lui attribue...

Une anecdote vient illustrer, au terme du traité philosophique, l'expérience de la reconnaissance : elle met en scène une jeune femme, éperdue d'amour pour un héros dont elle a entendu vanter les qualités. Bien qu'elle se trouve un jour, à son insu, en sa présence, elle continue de pleurer amèrement son éloignement. Mais grâce à un signe, une parole, si simples soient-ils, ses souffrances prendront fin sitôt qu'elle le reconnaîtra !

« Même si elle se tient auprès de son bien-aimé dont elle a enfin gagné la faveur au prix d'infinies prières, cette présence ne comblera pas de joie celle qui l'attend, aussi longtemps que cette jeune femme ne l'aura pas reconnu d'entre les hommes ordinaires !

Ainsi, à l'image de (ce héros) dont les vertus passent inaperçues, le Seigneur universel, essence de toute chose, n'apparaît pas dans sa gloire innée ! » IPV IV 17⁸⁰

Ce verset d'Utpaladeva souligne le paradoxe de la présence inaperçue, mais dont la reconnaissance, grâce à un signe, devient libératrice et porteuse de félicité ; de même H. Le Saux mentionne la scène de la reconnaissance du Christ sur la route vers Emmaüs ; les disciples ne le reconnaissent qu'après « un signe » de l'explication des Écritures (*epignosco...* Luc 24.35).

⁷⁸ *Commentaire sur la Reconnaissance du Seigneur* d'Abhinavagupta (*Īshvarapratyabhijñāvimarshinī*), IV 18.

⁷⁹ *Sagesse hindoue*, p. 71.

⁸⁰ Ce verset d'Utpaladeva est suivi d'un commentaire par Abhinavagupta : « Lorsque, transpercé d'une puissante grâce, n'ayant entendu qu'une seule fois la parole du maître, (un homme) discerne la Réalité par soi-même (...) l'absorption ininterrompue en Shiva est alors indépendante de toute voie » (...) « C'est *Lui-même que je suis*, et en moi se reflète le Tout. Celui qui discrimine ainsi de façon définitive acquiert, hors de toute voie, une compénétration éternelle avec le Suprême Seigneur. Il n'est plus astreint à rien, ni au mantra, ni à l'adoration, ni à quelque pratique que ce soit. Le réseau des voies ne peut éclairer Shiva. Comment un pot (de cuivre) ferait-il briller le soleil aux mille rayons ? Et celui qui d'une sublime vision discerne cela pénètre instantanément en Shiva, par lui-même lumineux. »

garder une distance salutaire, « empêchant de jamais prendre pour Réel en soi aucune objectivation mythique ou conceptuelle de ce Réel. Le réel est toujours au-delà (...) »⁸⁴. Quant à l'aube, *sandhya* qui désigne un moment hors du temps, à la jonction de la nuit et du jour, elle correspond à la jonction intérieure ou mise au diapason de la Parole suprême, selon la théorie indienne des quatre niveaux de la Parole⁸⁵. C'est à partir de là que H. Le Saux parvient à reconnaître combien sont proches l'expérience non-duelle de l'être et la présence intérieure du Christ dans le *je suis (aham)*, dans la mesure où toutes deux sont éprouvées comme Silence, Parole suprême, Vie absolue, Acte pur, Vibration, Cœur du Seigneur... C'est à Arunâcala, avoue-t-il que « j'ai compris le silence –et l'au-delà du silence (...) »⁸⁶, une promesse d'ouverture et d'altitude pour tous salutaires.

⁸⁴ *Initiation à la spiritualité des Upanishads*, p. 212, dans un texte fondamental qui a pour titre « Expérience spirituelle (*anubhava*) et dogmes », écrit à Gyansu-Uttarkashi, daté 28.12.70/2.4.71 et resté inachevé.

⁸⁵ La théorie des quatre niveaux de la parole dans le Shivaïsme du Cachemire innove en posant un quatrième niveau, la Parole suprême, au sommet de la hiérarchie des trois niveaux traditionnels selon l'école des philosophes-grammairiens. Cf. Biardeau, M., *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, Paris, 1964. Poggi, C., « Parole et révélations dans l'hindouisme », dans I. Chaire et C. Salenson éd., *Le dialogue des Ecritures*, Lessius, Bruxelles, 2007, p. 95-116 ; Poggi, C., « La notion de parole dans l'œuvre d'Abhinavagupta : réflexion sur l'interrelation Conscience-Parole-Réalité », *Théophilyon*, XI-1, janvier 2006, p. 123-138.

⁸⁶ *La montée au fond du cœur*, p. 95.