

Bhagavad Gītā
(Gītā-upaniṣad)

Le Chant de Dieu

translittération du texte saṃskṛit,
traduction en français et commentaires
par J.C. Pivin

Introduction:

Gīta, participe passé du verbe *gai*, signifie chanté et il existe un certain nombre de noms issus du même verbe, tels que *gāna* ou *gītaka*, pour désigner un chant. L'utilisation de ce participe au féminin, *gītā*, sous-entend qu'il s'applique à un nom du même genre tel que *vāc*: la parole, l'exposé ou le sermon. L'orateur de ce sermon est *Bhagavān*, Celui qui fait l'objet de vénération. C'est le nom le plus utilisé pour invoquer Dieu en Hindustan, celui qu'on prononce dans la conversation de tous les jours pour dire: "Are Bhagavan! (vocatif pour Bhagavat dont *Bhagavān* est le nominatif) O mon Dieu! Qu'est ce qui m'arrive? Quel tour m'avez-vous joué? ou Merci de m'avoir sorti de cette situation difficile." En tout état de cause *Bhagavān* ne signifie ni Le Seigneur (*Īśa*, *Īśvara*, *Prabhū...*), ni Le Bienheureux comme on le lit dans certaines traductions, et il importe de lui donner son sens propre car il a été choisi judicieusement comme c'est toujours le cas pour le titre d'un Upaniṣad. En effet le Chant ou la Gītā est un Upaniṣad (enseignement révélé), le Gītōpaniṣad pour être précis (contraction de Gītā-upaniṣad) et son thème central de réflexion est la dévotion: *bhakti*. Un peu de rigueur dans la rédaction d'un texte évitant bien des malentendus, précisons que *bhaga-vat* est un adjectif issu du verbe *bhaj* dont le sens premier est partager (comme dans les ślokas 4.11 et 18.20 par exemple). Cette racine combinée au suffixe *vat* donne un adjectif désignant une personne qui est susceptible de partager parcequ'elle possède tout et est bienveillante. Le substantif *Bhagavat* ou sa version simplifiée, *Bhaga*, est communément utilisé pour s'adresser à une personne digne de révérence et susceptible de recevoir des offrandes en signe de vénération: les deva's, les ancêtres, les *brāhmaṇa*'s et bien entendu la Personne Suprême. Pour conclure concernant le titre de cet Upaniṣad, il s'agit donc du "Chant de Dieu le Vénéré", et ce titre indique que l'un de ses principaux enseignements, est celui de la dévotion. La personne dont les pensées en sont imprégnées et qui dévoue les résultats de tous ses actes à Dieu n'a plus à craindre de commettre des erreurs; elle trouve la paix et le bonheur dans l'abandon. Par conséquent, si ce chant n'est pas à proprement parler celui du Bienheureux, il est par contre un enseignement du bonheur pour celui qui l'écoute. *Kṛiṣṇa* n'adopte pas pour ce faire un ton péremptoire. En ami bienveillant Il donne des conseils et explique les différentes voies du yoga qu'on peut suivre pour parvenir à Lui, puis Il conclut par: réfléchis-y et fais comme tu l'entends (śloka 63 de la section 18). Si tu es sûr d'avoir tout bien compris, oublie les précis de philosophie et les rituels, contente-toi d'écouter ton cœur car la voix que tu y entendras est la mienne. Le texte de ce chant est limpide et peut se passer d'explications, sinon des précisions sur la terminologie employée qui est très précise, surtout dans les exposés de logique (*sāṅkhya*). Il est dense aussi et la lecture d'un śloka (vers) le matin suffit à alimenter la réflexion matinale (ou nocturne pour celui qui l'a ouvert pendant une insomnie).

Concernant maintenant sa traduction, ce texte sacré est resté inconnu en occident jusqu'au début du 19ème siècle mais, depuis lors, il n'a cessé d'inspirer les écrivains et philosophes. Une version en versification anglaise de la *Bhagavad Gītā* fut publiée par Sir Erwin Arnold en 1885 (suivant d'un siècle celle en prose de Charles Wilkins en 1785). Cette œuvre méritoire n'en est pas moins empreinte d'altérations par un auteur qui a cherché à transposer son message dans un langage chrétien. Il en est de même de la plupart des autres traductions en anglais ou en allemand. La traduction en langue anglaise la plus populaire de nos jours est celle de Swami Prabhupāda, que l'on ne peut, contrairement aux précédents, soupçonner d'altérer l'œuvre en raison de son origine culturelle. Cependant il n'a pu éviter involontairement d'interpréter le texte dans sa traduction et surtout dans ses commentaires, en conformité avec ses convictions personnelles. Certains y voient principalement un exposé de la philosophie *sāṅkhya*, d'autres un exposé sur le yoga par Le Maître en la matière et

d'autres encore une invitation à choisir la voie de la dévotion sans partage (bhakti). En vertu de cela, lorsqu'ils le traduisent, ils choisissent dans leur vocabulaire les mots qui servent leur point de vue, ingénument je n'en doute pas. Moi-même j'y ai vu tout cela à la fois ou successivement, et je repense fréquemment au choix des mots employés dans chaque śloka, à leur juxtaposition et à ces nombreux préfixes dont se délectaient les utilisateurs de cette langue magnifique pour préciser la nuance qu'ils voulaient donner à chaque verbe (nuance qui est souvent perdue dans la traduction). Comment les rendre dans une traduction? Certain que le message ne pouvait manquer d'atteindre le lecteur, je me proposais dans un premier temps de lui soumettre une traduction aussi fidèle que possible sans faire de commentaires (autres que des remarques en bas de pages sur les différentes significations des termes employés, leur étymologie, de possibles variantes dans la traduction) pour qu'il puisse se faire une opinion par lui-même. Mais il est pratiquement impossible de traduire un texte sans l'altérer, via le filtre de sa propre compréhension et de la langue. En fait nos pensées elles-mêmes sont exprimées avec des mots dans une langue donnée et ne sont que des traductions de ce que nous percevons, ressentons ou concevons. Aussi, lorsqu'on lit un texte dans une langue étrangère, est-il préférable si possible de le penser dans la même langue car les mots n'ont pas d'équivalent exact. C'est bien le problème avec les textes religieux: on leur a fait dire à peu près tout ce qu'on voulait. Promettre une traduction fidèle est en soi un mensonge. Toute traduction implique une part de trahison. Peut-on espérer traduire la pensée de l'auteur? Alors que (Kṛiṣṇa mis à part sans doute) lui-même s'est probablement senti trahi par ses propres mots qui ne traduisaient qu'imparfaitement sa pensée. Dans la Gītā, Kṛiṣṇa a utilisé des mots compatibles avec le contexte culturel de l'époque et il a choisi de faire ce sermon à Arjuna dans des circonstances qui peuvent paraître choquantes à un lecteur moderne, puisqu'ils sont sur un champ de bataille (choix qui s'avère judicieux avec un peu plus de recul). Respectivement le lecteur doit faire l'effort de se mettre dans la peau d'un guerrier "sans peur et sans reproche", qui réalise soudain qu'il se trouve dans une situation ingérable et qui jette les armes, les jambes coupées. Le contenu de la Bhagavad Gītā est limpide et le choix de chaque mot est pesé pour véhiculer un message précis, à quelques exceptions près pour des raisons poétiques. De ce point de vue, une traduction mot à mot en respectant la syntaxe serait la plus juste car la place des mots dans une phrase sert à mettre en valeur ce qui est essentiel dans son contenu. Cependant elle prêterait parfois à équivoque puisque le texte est composé en śloka's, vers dans lesquels les mots sont aussi arrangés phonétiquement pour conférer un rythme à leur ensemble; certains sont omis ou au contraire répétés volontairement, parfois pour faire des jeux de mots ou pour rendre plus évidentes des symétries dans les concepts. Le śloka ou anuṣṭubh est un mètre de 4 pāda (pieds ou lignes), chacun composé de huit syllabes qui forment des séquences ordonnées de sons longs et courts: souvent tātātā|tātātā|tatā (ā étant une voyelle longue et a une voyelle courte). Une traduction mot à mot n'est par ailleurs honnête vis à vis du lecteur que si on lui enseigne les règles grammaticales de la langue (en particulier la syntaxe), qui expriment les traditions dans l'expression des pensées. L'exemple le plus évident est celui des deux auxiliaires être et avoir de la langue française. Il n'y a pas de verbe avoir en saṁskṛit mais au moins trois verbes être: 1) être dans l'absolu, certainement (as); 2) être présent à un moment donné ou actuellement, devenir ou apparaître dans l'univers spatio-temporel (bhū); 3) être occasionnellement ou possible, pouvoir être trouvé, dans le sens de "il y a" en français (vid). Le français ou l'anglais laissent l'interlocuteur dans l'incertitude la plus complète: interprète ce verbe être comme il te conviendra. Quant au śloka 2.16 (Nāsato vidyate bhāvo nābhāvo vidyate sataḥ) il se résume à une La Palissade si l'on n'a pas saisi la nuance entre les 3 formes du verbe être qu'il juxtapose. Par ailleurs, l'emploi intensif du verbe avoir et du génitif dans une langue est assez significatif de l'importance que la personne qui l'utilise accorde à son ego. La déclinaison des mots saṁskṛit's inclut certes une forme génitive (ce qu'on appelle

un cas, je crois) ainsi qu'une forme ablative et des suffixes traduisant la qualité ou la matière dont sont faites les choses (vat, tva, mat), mais dans chaque cas où on utiliserait le verbe avoir en français pour exprimer la possession la personne de culture saṁskṛit'e utilise une tournure passive de phrase. Une traduction mot à mot ne remplit pas non plus son propos d'être fidèle pour une autre raison essentielle. Les mots d'une langue sont plus riches de signification que la définition que l'on peut en trouver dans un dictionnaire. On ne maîtrise bien le français qu'en apprenant le latin et en décortiquant les racines des mots. Les racines de mots qui, selon le dictionnaire, se correspondent approximativement dans deux langues différentes n'étant pas les mêmes dans chacune des langues, les associations d'idées sont donc différentes. En résumé les mots portent en eux toute la culture d'un peuple et je ne serais pas loin d'affirmer que la lecture d'un dictionnaire encyclopédique est la meilleure approche pour comprendre une culture. Mais les mots sont aussi des pièges conçus par l'esprit humain (ce mental qui peut devenir l'ennemi pour citer Kṛiṣṇa), puisqu'ils incitent à des associations d'idées enrichissantes ou réductrices. Ce carcan du mode de pensée propre à chaque langue est en quelque sorte le pendant de ce que la tradition est à la culture: un atavisme dont on a oublié la raison d'être.

Donnons en quelques exemples utiles à la compréhension de ce texte. Le mot français sacrifice (étymologiquement: faire sacré) est absolument inapproprié pour traduire yajña mais quel autre mot utiliser? Il en est de même pour d'autres mots essentiels tels que dharma, qui n'est pas exactement la religion ou le devoir moral. Plus caractéristique encore de l'inadéquation des vocabulaires est la distinction qu'il convient de faire en saṁskṛit entre les trois verbes as, bhū et vid, sur laquelle je me crois obligé de revenir car elle est essentielle du point de vue philosophique. Le verbe as a donné être en français: on le reconnaît aisément dans la deuxième personne du présent de l'indicatif (tvam asi = tu es) et dans le participe présent (sat) proche de soit en français. Mais quel lien y a-t-il en français entre la vérité, le bien et l'existence? La signification fondamentale du mot sat en saṁskṛit est: ce qui est vraiment dans l'absolu. Le sat-tva, ce qui par essence est "existant dans l'absolu", est le seul qualificatif qu'on puisse attribuer à l'ātman (mot masculin qu'on traduit généralement par soi-même et correspondant au concept d'âme): il existe éternellement, est pur, inaltérable, parfait et conscient. Il n'a pas de cause, il est la cause. Selon la logique sāṅkhya, seule la cause existe: elle "est" en employant le verbe as. Réciproquement tout ce qui a une cause s'appelle un effet. Un effet n'existe pas dans l'absolu: il apparaît et puis s'en va. On dit que cela "est" en employant le verbe bhū, ce qui sous-entend que cela existe dans l'univers spatio-temporel et peut être défait. Ce type d'existence est bhava (ou bhāva selon le contexte) et est synonyme de "en état de devenir". La réalité est bhava mais elle n'est pas sat: elle évolue et elle est trompeuse. Tout Upaniṣad, dont la Bhagavad Gītā, ne manque pas de le rappeler et se complaît à le répéter pour s'assurer qu'on a compris: tout ce qui existe dans l'univers matériel (bhū) a un début, un milieu et une fin. Au panthéon c'est Brahmā qui orchestre le début, Viṣṇu la persistance et Śiva la fin. L'univers spatio-temporel est donc asat car il n'existe pas dans l'absolu, indépendamment des circonstances. Il n'est pas vrai, d'autant plus qu'il est pressenti avec des sens imparfaits et une disposition d'esprit qui est aussi prédisposée à se leurrer. A chacun son univers, en commençant par ses sens qui n'ont pas les mêmes aptitudes que ceux du voisin. Les Buddhistes et semble-t-il les disciples de Sri Aurobindo poussent le raisonnement à l'extrême en disant que le réel n'est qu'une illusion. En fait tout élément (entité ou évènement) du réel contient un part de vérité (satya) et cette part est dite sātṭvika (elle a la qualité sat-tva), mais aussi une bonne part de "poudre aux yeux" (moha). Sans chercher à développer car c'est le sujet d'un livre en soi, donnons un exemple concret. Le soleil est la lumière du jour et la lumière est synonyme de compréhension (buddhi): elle aide à voir la vérité. On en conclura que le soleil est sātṭvika. Et pourtant lorsqu'il paraît à l'horizon, sa réverbération dans l'atmosphère empêche la vision des étoiles. Pour se rappeler

que les mots sont équivoques et parce que l'ironie est une qualité humaine essentielle, les hommes aiment utiliser un même mot dans des sens contraires. C'est le cas de bhāva qui a souvent le sens de "celui qui a une présence importante, qui compte" et le dévot de Śiva lui adresse ses louanges en l'appelant Bhāva, alors qu'il appellera les créatures grotesques qui entourent le dieu Śiva du nom de bhūta (participe passé du même verbe)! Kṛiṣṇa joue aussi volontiers avec les mots pour imprimer dans l'esprit d'Arjuna leurs sens complexes et leurs pièges (comme dans le śloka 2.16: asato vidyate bhavo...). Les auteurs des Upaniṣad's savaient que la vérité ne peut s'exprimer par des mots, eux qui ont dit du Brahman qui est Toute Existence: "Aum Tat Sat" = Cela est que j'invoque avec la syllabe Aum, et "Na iti na iti" = Cela n'est ni ceci ni ceci encore, que je peux voir ou toucher, i.e. c'est impossible à exprimer. Ils savaient aussi qu'une image, un paradoxe est plus enrichissant qu'une phrase savante car elle incite à la méditation. Inciter à la méditation est le propos avoué des Upaniṣad's; ce ne sont pas des cours magistraux. La Bhagavad Gītā, comme tout Upaniṣad, peut être lue et relue avec différents niveaux de compréhension et le sens littéral d'une phrase est souvent le plus juste.

Par l'intermédiaire de ces inadéquations du vocabulaire utilisé pour la traduire, la Bhagavad Gītā incite à réfléchir au sens que nous donnons aux mots. Ont-ils dévié de leur signification originelle? Les employons-nous à bon escient ou les avons-nous simplement vidés de leurs sens? Le mot "dévotion" par exemple, qui étymologiquement est l'amour désintéressé pour ce qui est plus important que soi, est devenu synonyme de bigoterie. Le "sacrifice", même si on se réfère à sa racine latine, est l'acte par amour désintéressé, au bénéfice d'une idée ou d'une personne ou pour la cause commune ("pour soutenir l'univers", sens du mot dharma) ou un don symbolique pour exprimer le respect et l'incapacité de pouvoir remercier comme il se devrait. Le sacrifice est l'expression par l'acte de l'aspiration à l'union (yoga), la communion avec Dieu. Quelle que soit la confession du croyant, le sacrifice est une offrande. Or le mot français sacrifice est devenu synonyme de privation. Quel est le sens de cette offrande si on la ressent comme une privation? "Pure hypocrisie, traduisant une grande vanité" répondent les Purāṇa's (histoires anciennes) en conclusion du récit des efforts d'austérité (tapas) des démons. Le mot sacrifice a donc changé de sens parce qu'à l'origine il était désintéressé et n'était pas supposé satisfaire les intérêts du sacrificiant. Le sacrifice védique (yajña) peut se matérialiser autrement que par une offrande "en nature": par une action au bénéfice de l'humanité, par l'abandon du désir de retirer un quelconque fruit de chaque action (parce que cette action est faite en Son nom, par dévotion), par la soif de la connaissance, en particulier celle de la Vérité, valeur essentielle de l'Hindouisme. Kṛiṣṇa en donne une définition encore plus générale en nous parlant du cycle du sacrifice (ślokas 10 à 16 de la section 3) et en décrivant le Brahman comme le sacrifice (śloka 24 de la section 4). Une abeille qui pollinise les fleurs, un arbre qui fixe du carbone et émet de l'oxygène, une quelconque créature en se reproduisant, participent au sacrifice de la vie. S'ils n'en ont pas vraiment conscience, ils en ont au moins l'instinct et cette action désintéressée (ce sacrifice) est portée à leur actif. Un autre exemple de mot important qui peut être mal compris pour des raisons culturelles est ego. Depuis Descartes il est défini dans le Larousse comme "le moi en tant que sujet pensant". La définition est juste, et cependant la Bhagavad Gītā cherche à nous enseigner que cette conception de soi-même est bien restrictive. Le moi est ce en quoi on croit se reconnaître, les signes distinctifs par lesquels on se définit, la conscience qu'on a de soi-même: "ce qui fait je" (ahaṁkāra), que certains se croient obligés de traduire par "faux ego". L'auteur (Kṛiṣṇa) est parfaitement conscient de cet imbroglio dû aux apparences qui nous plonge en permanence dans la plus grande perplexité, celui-là même qui a induit en erreur Descartes en lui faisant confondre la personne consciente avec son organe mental (manas), dont on sait par expérience qu'il peut être notre pire ennemi. Cependant l'auteur de la Gītā utilise souvent le mot tat (cela) pour désigner l'âme, le propre de soi éternel et conscient pour

lequel il existe un mot précis (ātman, soi-même, à ne pas confondre avec l'adjectif sien qui est exprimé par sva). A l'inverse, avec quelque perfidie semble-t-il, il utilise parfois ātman pour désigner le mental ou le corps dans lequel le "propriétaire" croit se reconnaître. L'ātman devient alors cette image de lui-même qu'il voit en passant devant une glace et il dit: "c'est moi" (ahaṁkāra). Par exemple, l'expression "ye pacanty-ātma-kāraṇāt" – ceux qui font cuire de la nourriture à titre personnel – utilisée dans le śloka 3.13, est un peu choquante au premier abord. Bhīṣma met en garde Yudhiṣṭhira dans le Śānti Parva (livre 12 du Mahābhārata): "ce n'est pas parce qu'on reconnaît un homme à son turban qu'il est ce turban". Il faut admettre que le plus souvent nous nageons dans le flou le plus complet, ne sachant plus très bien qui nous sommes et à quelle misérable nature nous allons pouvoir attribuer nos méfaits. Le problème est que cet ātman qui est le propre de soi, qui existe dans l'absolu (sat), qui est vrai (sattva) et inaltérable, est aussi impalpable, indéfinissable, inconcevable (śloka 25 de la section 2 de la Gītā). Pourtant Descartes ne se trompe pas: il existe, mais il aurait pu l'exprimer autrement si sa culture ne l'avait conditionné à un excès de rationalisme et d'individualisme. Et Hamlet aurait pu, s'il avait connu le saṁskṛit, être plus précis en utilisant le verbe bhū (comme dans le śloka 20 de la même section 2) au lieu du sibyllin verbe "to be" pour exprimer ses doutes quant à son avenir. Revenons un instant sur l'utilisation du pronom "cela" (tat) par Kṛiṣṇa pour désigner le propre de soi, car il y a une raison bien entendue, autre que le fait que ce propre de soi est intangible, non manifeste et difficile à définir. La voici: le vrai soi-même n'est pas personnel, il n'a pas d'ego et pas de signe particulier, il existe qualitativement mais n'est pas définissable quantitativement. Il y en a une multitude dans l'univers et pourtant il n'y en a qu'Un. La transcendance (adhy-ātman) est le dépassement de soi en tant qu'individu pour se fondre dans le Soi inaltérable. C'est en fait la base de toute la culture orientale, résumée dans les mots brahma, ātman, ainsi que tao en Chinois (si j'ai bien compris le Tao te chin): nous sommes une partie infime et inséparable d'un Tout et le sens moral qui, dit-on, différencie l'homme de l'animal, est cette faculté de dépasser son individualisme en respectant les autres et en servant la cause commune. Cette cause commune est appelée dharma: littéralement ce qui soutient, maintient ou préserve (sens du verbe dhri) l'ordre cosmique. Cette conception de l'existence n'est pas toujours facile à comprendre pour un occidental. Venons en précisément au sujet de la connaissance (jñāna) et de l'intelligence (buddhi) qui tiennent une si grande place dans la foi hindoue que c'est le sujet du Gāyatrī mantra récité par un milliard d'Hindous chaque jour comme credo. On a vu que le soleil qui est source de clarté est considéré comme un symbole du sattva. La lumière est symbole d'intelligence car elle éclaire l'esprit et l'aide à comprendre (budh) les idées (dhī), à dissiper l'ignorance (tamas) dont le symbole est l'obscurité. Toutefois nous dit Kṛiṣṇa dans la section 17, ce que conçoit l'intelligence et qu'on appelle connaissance n'est pas nécessairement la vérité. Il en est de l'intelligence comme de la personnalité (ahaṁkāra) qu'on s'est construite au cours de ses existences successives (saṁs-kāra): elles sont affectées par les guṇa's. Ces trois "essences de base" de toute manifestation dans l'univers réel (matériel) sont le sattva, le tamas et le rajas. La dernière des trois est la passion, i.e. la propension à l'activité des créatures animées, dont Brahmā est l'inspirateur. Dans notre monde moderne, le rajas est considéré comme une grande qualité et nous savons qu'il prédispose la personne à s'intéresser à l'univers qui l'entoure pour le posséder et affirmer sa présence dans la société. La personne rājasa est pragmatique et son intelligence extravertie s'attache à ce qui est palpable. C'est donc celle que s'efforce de développer notre système d'éducation moderne, en considérant bien trop souvent qu'il n'y a qu'une seule forme d'intelligence. Or l'intelligence étant une faculté matérielle, il en existe autant de variétés que de créatures dans l'univers. Celle d'un individu dépend de sa personnalité (acquise à la naissance et modifiée par son karma), de son éducation et elle varie aussi qualitativement selon circonstances du moment: sous l'influence du désir ou du besoin on est peu porté à

envisager l'existence de manière transcendante. Elle n'est pas la même dans tous les domaines et on peut être un génie en mathématiques sans avoir l'intelligence musicale d'un Mozart ou l'intelligence olfactive d'un parfumeur. Fermons la parenthèse sur l'analyse logique (sāṅkhya) de l'intelligence pour en revenir au sujet d'application de l'intelligence qui nous intéresse ici. Sachant que désarçonner celui qui l'écoute en énonçant des paradoxes aide à la réflexion, Kṛiṣṇa n'hésite pas à qualifier la connaissance "phénoménale" ou scientifique, qui est acquise avec une intelligence extravertie, tout simplement d'ignorance (śloka's 8 à 12 de la section 13). La vraie connaissance à acquérir, dit-il, se compose de qualités de la personne telles que le contrôle de soi et la modestie. La vraie intelligence est celle qui a pour objet la vérité. Même si, comme bien des lumières, il est difficile de lui définir une forme distincte.

Qu'est-ce qui fait de la Bhagavad Gītā un réservoir de sagesse inépuisable, "servant le même propos qu'un océan de philosophie", une source de réflexion permanente même pour celui qui n'a pas foi en Dieu? On a tous foi en quelque chose: soi-même, l'humanité, le progrès ou que sais-je encore et Kṛiṣṇa dit dans la section 17: une personne est faite de foi (d'idées auxquelles elle croit), telle est sa foi, telle elle est. Je pense que ce qui fait de la Gītā un livre pour tous tient au fait que ce n'est pas un livre de loi. Qu'on adhère ou non à la philosophie sāṅkhya, que certains considèrent comme l'idée maîtresse de l'œuvre, ou à l'idéal du yoga, la Gītā incite à s'interroger sur la nature humaine, le sens du mot existence et de bien d'autres, dont quelques uns ont été évoqués dans cette introduction. Qu'on croit ou non en l'advaita (l'indivisibilité de ce qui existe), cette formule - "celui qui me voit en chaque chose et chaque chose en moi" - réveille en nous un instinct que nous ne saurions nier: celui qui génère de l'empathie envers toutes les créatures qui nous entourent et ces pulsions de compassion, de sympathie, cette sensation d'appartenir à un tout (citoyenneté de l'univers), qui apaise la peur irrationnelle de la solitude et de la mort. Cet instinct, nous dit Swami Vivekānanda, ne doit pas être considéré avec mépris. Il fait partie intégrante de notre intelligence et il n'est pas tout à fait inconnu, j'en suis convaincu, de ces espèces que la plupart d'entre nous qualifient d'inférieures. L'intuition non plus n'est pas étrangère à l'intelligence et c'est elle qui nous pousse entre autres à nommer pour cause (qui rappelons le est ce qui seul existe vraiment) de ces instincts irrationnels de justice, devoir, tolérance, non-violence et fraternité qui nous animent: l'âme (ātman). La connaissance, nous l'avons vu, est qualifiée (par provocation) d'ignorance lorsque l'esprit se désintéresse des sujets essentiels pour consacrer tout son temps à des sujets plus triviaux. La curiosité nous rappelle le Brihad-āryanaka Upaniṣad n'est qu'une forme du désir. L'intelligence a besoin d'être orientée puisque, étant une fonction du corps matériel, elle est sāttvika, rājasa ou tāmasa elle aussi. Ce guidage de l'intelligence par la conscience du divin est ce qu'on appelle bhuddi-yoga. Mais qu'est-ce que le yoga? On ne saurait nier qu'il s'agit là du sujet de la Gītā. Comment pourrait-il en être autrement, puisque le yoga est cette union entre cet indéfinissable qu'on appelle l'ātman incarné dans un corps et l'Ātman Suprême (Parama-ātman): celui qui dépasse le soi (adhyātman), le propre de tous les propres de soi, la cause de toutes les causes, la conscience de toutes les consciences, le Guide, le Maître du yoga. Selon les prédispositions de chacun et ce qui constitue le maillon essentiel de l'union on parle de bhakti-yoga, dhyāna-yoga, jñāna-yoga, karma-yoga, aṣṭāṅga-yoga, raja-yoga... Il n'y a pas de doctrine, il n'y a pas de loi statuant dans quel ordre les pratiquer ou si l'un (yoga est un mot masculin) doit être préféré aux autres: selon le Maître lui-même, c'est selon ses dispositions personnelles. Certains sont plus faciles et évitent de courir le risque de s'égarer dans des impasses (section 12). Il n'y a pas de loi parce qu'on n'a pas le choix: on suit sa propre nature (sva-bhava composée d'un savant mélange des guṇa's) et il ne sert à rien d'essayer de la réprimer (śloka 33 de la section 3). Cette déclaration n'est pas une invite à s'abandonner à toutes les passions et à ne pas respecter la morale. Bien au contraire, car c'est en se détachant des passions et en

suivant cette morale, tout en s'acquittant des tâches à accomplir, qu'on change progressivement de nature. Ce que signifie ce śloka 33 de la section 3 est que se faire violence pour changer de nature en vertu d'un idéal qu'on s'est fixé ne mène généralement à rien. Un homme d'action ne s'improvise pas ascète ou intellectuel. Il ne lui servirait à rien d'ouvrir un livre si les mots ne font que danser devant ses yeux sans qu'il les comprenne. Par contre, en relativisant l'importance de ses gains et de ses défaites, en se libérant de la volonté de dominer, il deviendra progressivement plus réfléchi et apprendra à se poser des questions. Cette évolution peu nécessiter plusieurs vies et il convient de s'armer de patience, et surtout, nous dit Swami Vivekānanda, d'avoir foi en soi. Cette recommandation peut paraître banale mais elle acquiert un sens plus transcendant lorsqu'on donne à "soi" son nom d'ātman. Chaque ātman est une parcelle (aṁśa) de l'Ātman Suprême, un rayon de ce soleil, qui habite le corps d'un homme, d'un demi-dieu (deva), d'un démon (asura) ou de quelque autre créature supérieure ou animale. Il n'y a pas d'échec. Tout pas dans la bonne direction est porté au crédit de l'âme incarnée au cours de ses renaissances. Nul n'est à l'abri de la chute mais, lorsqu'on tombe, on se relève. On progresse en s'astreignant à des règles de vie simples, qui n'ont pas été édictées pour faire de la vie un purgatoire (à quoi cela servirait-il?) mais pour la faciliter: "ce qui au départ semble un poison et qui devient un nectar" (śloka 37 de la section 18). Avec l'expérience, ces règles deviennent des évidences pour se protéger des impulsions destructrices. Les principaux ennemis sont l'ego et les tentations de céder au désir, à la colère, à la peur et à l'envie, qui tous servent l'ego. Ce qui est détruit en cédant aux sbires de l'ego n'est pas la promesse de la récompense: celle d'un paradis pour celui qui s'est montré méritant, car le mérite est aussi une aspiration égoïste. Ce qui est détruit est l'image qu'on a de soi. La règle d'or est de garder confiance en soi. Kṛiṣṇa ne le dit pas ainsi, mais il répète à qui veut bien l'entendre que le sage est indifférent à l'honneur et au déshonneur, au succès et à l'échec, à l'amitié et à l'hostilité, aux joies et aux peines. Fort de cela, son bonheur le sage le trouvera dans la bienveillance envers tous (advēsta sarva bhūtanam - śloka 13 de la section 12) et dans la sérénité. La vie n'est pas un purgatoire mais elle est un sacrifice et on ne saurait progresser en évitant d'agir. N'est-il pas vrai que ceux qui dissertent de l'état des choses de ce monde sans jamais agir ne croient pas à ce qu'ils disent? N'est-il pas vrai que choisir de ne pas agir, pour éviter les conséquences inévitables du karma (qui sont une loi de la nature), c'est déjà une action et pas la plus sage, puisque ce choix écarte les expériences par lesquelles on apprend (ślokas 19 et 33 de la section 4). Le sage ne renonce pas à priori; il abandonne le désir, la colère, la peur et l'envie sans cesser de participer à la vie. C'est en pratiquant le sacrifice de la vie qu'on évolue vers un niveau de conscience supérieure. Ce sacrifice a donc un bénéfice, mais qui ne s'acquiert par en y aspirant comme celui de l'acte accompli pour le mérite. La nature du sacrifice est fonction de l'agencement des guṇa's en chacun et la voie du yoga pratiqué également. Cet agencement de guṇa's est fonction du bagage d'actions passées (karma) dont les conséquences ne se réduisent pas à une leçon salutaire ou à une récompense (ce qu'on appelle justice immanente) mais inclut la modification de la personnalité par l'action: le samskara. Peu importe, nous dit Kṛiṣṇa (dans la section 12), puisqu'à un moment ou à un autre l'homme qui cherche à progresser passera par tous les stades de la connaissance, de la méditation, de l'action désintéressée et de la vénération (jñāna, dhyāna, karma, bhakti). Les capacités dont il aura besoin pour cela, il les acquerra au cours de son ascension. Si la voie de la vénération (bhakti) choque l'amour propre de certains c'est qu'ils n'ont pas encore appris la règle de base du yoga: la négation de l'ego et de ses corollaires. Cette règle n'est pas un carcan mais bien au contraire la seule solution pour atteindre à la satisfaction et à la sérénité. La liberté n'est pas une licence de faire ce que bon nous semble (que les Français se le disent) mais l'affranchissement d'un besoin, d'un désir, d'un instinct de propriété de ses acquis et de ses actes. La voie du bhakti-yoga est préconisée pour ceux que les traquenards de l'action, de la connaissance ou de la

méditation rebutent car la dévotion exempte du questionnement sur soi-même et l'homme y trouve une force sans faille et efficace. Mais les commentateurs qui écartent les autres voies négligent l'influence de la nature propre de chaque individu (sva-bhava ou guṇa's) sur sa foi et veulent lui faire violence. Ils ont tort de nier la capacité propre à tout homme d'acquérir la sagesse et d'accomplir des exploits, capacité qui découle directement de l'axiome de base de la pensée brahmanique. Pour celui qui est convaincu de cet axiome que le propre de soi (ātman) est divin, la dévotion sous toutes ses formes, par la pensée, la parole et les actes, va en fait de soi. Reste à s'en souvenir se plaint Arjuna quand mon esprit me tire à hue et à dia.

Je ne saurais dire à quand remonte la division de la Bhagavad Gītā en sections, auxquelles l'usage est venu de donner un titre, en choisissant pour cela un mot-clé extrait du premier śloka. Ce mot-clé correspond souvent à un mode du yoga: sāṅkhya-yoga (section 2), karma-yoga (section 3), jñāna-yoga (section 4), sannyāsa-yoga (section 5), dhyāna-yoga (section 6), bhakti-yoga (section 7). Ces sections sont au nombre de dix-huit comme il se doit pour tout ce qui est complet; c'est aussi le nombre de chapitres du Mahābhārata et celui des Mahā-purāṇa's. La traduction qui suit est accompagnée de deux types de commentaires: a) des notes linguistiques sur le choix des termes employés, leur étymologie et leurs différentes traductions possibles, ainsi que sur leur ordre dans le śloka lorsqu'il semble n'être pas dicté uniquement par le rythme du śloka; b) des explications sur la signification du śloka dans le contexte de la section, des rapprochements à faire avec des śloka's d'autres sections, des extraits d'autres Upaniṣad's ou des réflexions personnelles. Ils ne sont pas systématiques et peuvent se rapporter à un groupe de śloka's qui précèdent.

On peut avoir un doute à propos de l'authenticité de la Gītā, comme d'ailleurs à propos de tout autre texte religieux. Il faut en effet admettre qu'elle reproduit mot pour mot nombre de passages des autres upaniṣads. La question est: A-t-on prêté à une personne physique ou à une apparition des paroles qui font la synthèse des upaniṣads antérieurs? Il semblerait que certains voyaient Kṛiṣṇa et reconnaissaient sa condition divine, d'autres pas. On dit qu'Il restait jeune et pouvait être présent en de multiples endroits. Lorsqu'il prononce son chant sur le terrain de bataille de Kurukṣetra, seuls Arjuna et Sanjaya l'entendent et personne ne remarque cette conversation sur un char entre les deux armées. Yudhiṣṭhira ne demande jamais à son frère: "qu'est ce qu'Il t'a dit?" S'Il a bien prononcé ces vers à Kurukṣetra, les autres Upaniṣads sont-ils des lambeaux d'un savoir ancestral, que Kṛiṣṇa aurait transmis à Vivasvan, qui l'aurait transmis à Manu, qui l'aurait lui-même transmis à Ikṣvaku etc..., comme Kṛiṣṇa le déclare au début de la section 4. Peu importe en fait. Kṛiṣṇa n'est pas une personne physique et Il est présent en toute personne physique à laquelle Il veut bien inspirer la Vérité. Certains de ses dires sont destinés uniquement aux personnes vivant à cette époque (en particulier ceux concernant les varṇas ou les noms de certaines divinités dont même les Hindous ont perdu la mémoire), il emploie un vocabulaire d'une époque et d'un lieu géographique, il appuie son discours sur un système philosophique sāmkhya qui pose certaines questions, mais n'en reste pas moins cohérent et pertinent à notre époque. Il est probable aussi que quelques ślokas aient été modifiés ou ajoutés au cours des siècles. La Gītā n'en reste pas moins le plus beau message que Dieu ait adressé à l'Homme, faisant appel à son intelligence et à sa conscience que la Vérité dépasse le raisonnement. Il se montre parfois sévère et exigeant, mais jamais autoritaire et toujours bienveillant. Oserais-je traduire les deux premiers pieds du (śloka 4.11) "ye yathā mām prapadyante tāms-tath-aiva bhajāmy-aham" par "ceux qui cherchent refuge en moi, Je leur suis dévoué.

Dans cette version du texte j'ai ajouté la transcription du texte saṁskṛit en caractères latins pour que le lecteur puisse s'y référer lorsque j'en commente un mot et éventuellement apprécier la versification. De plus j'ai indiqué les liaisons phonétiques entre mots successifs par un trait d'union. Ainsi chaque mot individuel peut être identifié et recherché dans un dictionnaire. Mais je n'ai pas décomposé ces liaisons complètement pour que le texte puisse

être lu sans coupure dans la diction. L'inconvénient est que les liaisons entre voyelles : a+u donnant o, a+o donnant au, a+i donnant e, a+e donnant ai, sont difficiles à indiquer par un trait d'union. Arbitrairement j'ai procédé ainsi: la liaison dans "nityasyoktāḥ" par exemple dans le śloka 2.18 est indiquée par nityasy-oktāḥ, tandis que la décomposition complète serait nityasya uktāḥ. Notons qu'il n'y a pas de lettres majuscules en saṃskṛit. Le texte saṃskṛit translitéré et sa traduction sont écrits en caractères romains droits et les commentaires sont écrits en italiques, sauf que les mots saṃskṛit's incorporés dans ces commentaires sont en caractères droits comme ci-dessus (à l'exception des noms propres principaux: Kṛiṣṇa, Brahman, Brahmā, Viṣṇu, Śiva, Arjuna, Sañjaya). Je considère que c'est une fâcheuse habitude des occidentaux de franciser ou angliciser les mots des langues étrangères pour leur donner un aspect plus familier. Outre le manque de respect que cela traduit (francisons nous les mots anglais?), cela change le sens du mot dans la langue d'origine: un brahmin serait "une personne qui s'étend" tandis qu'un brāhmaṇa est une personne appartenant au Brahman. Un buddha est une personne dont l'intelligence (buddhi) est éveillée, ce qu'on ne peut comprendre si on ne l'écrit pas correctement. Par contre Hindu est un mot d'origine persane désignant un habitant des territoires derrière le fleuve du même nom en parsi ancien, mais qui est appelé le Sindhu en saṃskṛit, l'Indus en français. Ce n'est que suite à la colonisation qu'il fut adopté par les habitants d'Hindustan, même s'il existe une possibilité de confusion (nationalité ou religion?) qui n'est pas innocente. Il peut donc être écrit Hindou pour faire plaisir aux Français. Les Indiens sont des gens tolérants et la plupart d'entre eux parlent volontiers d'Hindouisme et d'Hindustan, mais j'en connais quelques uns qui n'apprécient pas cette étiquette qu'on leur a collée. En fait il serait plus approprié de parler de Brahmanisme, même si certains lettrés occidentaux se sont crus obligés de distinguer des religions successives qu'ils appellent Védisme, Brahmanisme et Hindouisme. Tout Hindou qui prononce la syllabe Om au début de chaque invocation du divin croit au Brahman. La confusion dans l'esprit des occidentaux résulte peut être de ce courant de pensée "Brahmo" initié au début du 20^{ème} siècle par des sages que l'idolatrie de leurs semblables irritait: ils ont proscrit l'adoration de divinités. Mais il y a un peu d'un Ramakṛiṣṇa ou d'un Sai Baba en tout Indien, même s'il se définit comme Musulman ou Chrétien (le soufisme en est un témoignage). Il n'y a aucune incompatibilité, nous dit Kṛiṣṇa (śloka 9.15): "certains me vénèrent dans l'unité, la dualité, la multiplicité ou sous la forme universelle". Les premiers sont appelés en occident des monistes, les seconds des monothéistes, les troisièmes des polythéistes et les quatrièmes des panthéistes. L'être humain est parfaitement capable d'être tout cela à la fois. Seuls les adeptes des religions bibliques s'en offusquent. En saṃskṛit les mots ne prennent pas de s au pluriel et devraient donc soit être déclinés (un Veda, des Vedā) soit rester invariables quand ils sont inclus dans un texte français. J'ai pris la liberté de leur ajouter un " 's ". Quant à la voyelle ṛ, j'ai tenu compte de la tradition occidentale de l'écrire ri comme dans Krishna, au lieu de Kṛiṣṇa qui est la translitération correcte. J'ai opté pour ṛi dans les commentaires pour que le lecteur ne bute pas à la lecture sur ce qui ressemble à une consonne, mais qu'il se rappelle aussi que ce n'est pas un ri guttural comme en français. Cette écriture a aussi le mérite de lui rappeler qu'il s'agit d'une voyelle, dont la forme change dans les déclinaisons et liaisons phonétiques entre mots (qui en saṃskṛit sont systématiquement écrites): par exemple kṛi (la racine du verbe faire) donne karoti, kurute, karma. Il est possible que les mots saṃskṛit et śloka soient restés écrits avec leur orthographe francisé sanskrit et shloka par endroits. A titre indicatif, les consonnes marquées d'un point sous la ligne (ḍ, ṭ) sont prononcées avec la langue touchant le palais tandis que celles qui n'en ont pas sont des dentales. Les notations des nasales n, ṇ, ñ, ṁ, indiquent leur prononciation selon la consonne qui les suit mais sont interchangeable lorsque celle-ci change en déclinant un substantif ou en conjuguant un verbe: par exemple le verbe yuj (dont dérive yoga) se conjugue comme yunakti, yuñktaḥ, yuñjanti. Les sifflantes ṣ et ś sont prononcées sh, tandis que le c est prononcé tch. Les h sont

tous aspirés contrairement à l'usage en français, tandis que le visarga (ḥ) est un simple temps de pose susceptible de devenir s, r ou o selon la lettre qui suit en fonction des liaisons phonétiques. Est-il utile de le rappeler: le saṃskṛit est une langue phonétique dans laquelle on a composé des poèmes pendant au moins mille ans avant qu'ils ne deviennent des textes de plusieurs milliers de pages?

Section 1
le désespoir d'Arjuna

दृष्ट्वेमं स्वजनं कृष्ण युयुत्सुं समुपस्थितम् ।
सीदन्ति मम गात्राणि मुखं च परिशुष्यति ।
(śloka 28)

Dhṛitarāṣṭra uvāca / Le roi Dhṛitarāṣṭra dit:

1. dharma-kṣetre kuru-kṣetre samavetā yuyutsavaḥ |
māmakāḥ pāṇḍavās-caiva kim-akurvata sañjaya ||

Assemblés en ce lieu de devoir moral de la plaine de Kurukṣetra avec la volonté de combattre, qu'ont fait ceux de ma lignée et ceux de la lignée de Pāṇḍu, O Sañjaya?

Sur le plan de la forme, le vers est un śloka de quatre pieds ayant chacun 8 syllabes. Le premier pied "dharma-kṣetre kuru-kṣetre" situe l'action: le mot kṣetra (champ) est décliné sous la forme (cas) locative kṣetre et la traduction littérale est "sur le champ du devoir, sur le champ de Kuru". Ainsi il établit un parallèle entre le devoir et les descendants du roi Kuru. Kurukṣetra est le lieu dans la plaine gangétique où ce roi légendaire commença à labourer la terre. Pour l'anecdote Kurukṣetra se situe à 160 km au nord de New Delhi (Indraprastha au temps où se passe l'action), dans la direction de Chandigarh et dans l'Etat de l'Haryana, et une ville y a été construite de nos jours. Ayant situé l'action, le deuxième pied "samavetā yuyutsavaḥ" énonce les circonstances, puis le troisième "māmakāḥ pāṇḍavās-caiva" introduit les acteurs et le dernier pied pose une question: "kim-akurvata sañjaya". Le saṃskṛit ignore la ponctuation et les majuscules, même aux noms propres; j'en ai ajouté une à la transcription du nom du roi Dhṛitarāṣṭra pour souscrire aux usages du respect en français. Le dernier mot est souvent le verbe principal, pour le mettre en valeur, mais ce n'est pas une règle grammaticale. Ici il s'agit du verbe faire (au mode lan ātmanepada i.e. "passé immédiat introspectif"). Comme un sujet important de la Bhagavad Gītā est l'action et ses conséquences, il semble opportun de rappeler que le verbe faire a pour racine kri, pour forme conjuguée karoti au présent extrospectif 3^{ème} personne du singulier ou kurute au présent introspectif 3^{ème} personne du singulier, kuru à l'impératif, et que de cette racine dérivent les noms kartṛi l'acteur (extro-spectif), kṛitin celui qui est actif (intro-spectif), karma le résultat de l'action et kṛiti l'activité. On peut remarquer au passage que le roi Kuru était un homme d'action et Kurukṣetra est un lieu symbolique: le champ des activités.

Il n'est pas fondamentalement utile de présenter les nombreux personnages du Mahābhārata mentionnés dans cette première section pour ceux qui ne sont intéressés que par le message spirituel de la Gītā. Ils peuvent trouver toutes les informations utiles dans le lexique védique du site mahābhārata.fr. Les principaux protagonistes sont tous proches parents: Dhṛitarāṣṭra et Pāṇḍu (décédé) étaient frères, leurs fils les Kaurava's et Pāṇḍava's étaient cousins germains. Par ailleurs Śrī Kṛiṣṇa et Arjuna étaient aussi cousins germains car la mère d'Arjuna, Kuntī, était la sœur de Vasudeva, le père de Kṛiṣṇa. Sañjaya, de caste sūta, était l'aurige et le conseiller personnel du roi Dhṛitarāṣṭra, chargé en l'occurrence par ce dernier de lui rapporter ce qui se passait sur le champ de bataille, puisque Dhṛitarāṣṭra était aveugle et ne participait pas au combat.

Sañjaya uvāca / Sañjaya dit:

2. dr̥ṣṭvā tu pāṇḍava-anikaṃ vyūḍhaṃ duryodhanas-tadā |
ācāryam-upasaṅ-gamya rājā vacanam-abravīt ||

Voyant les soldats des Pāṇḍavas en ordre de bataille, le roi Dhuryodana s'approcha du précepteur et lui parla en ces mots:

3. paśy-aitaṁ pāṇḍu-putrāṇām-ācārya mahatīm camūm |
vyūdhām drupada-putreṇa tava śiṣyeṇa dhīmatā ||

O précepteur, vois cette grande armée des fils de Pāṇḍu arrangée par ton très intelligent disciple, le fils de Drupada.

Droṇa était ce précepteur (ācārya), qui enseigna aux fils de Dhṛitarāṣṭra (Kaurava's), à ceux de Pāṇḍu (Pāṇḍava's) et à quelques autres princes, dont Dhṛiṣṭadyumna fils de Drupada, la science des armes. Ils étaient ses élèves (śiṣya). Parmi eux seul Arjuna le considérait comme son maître spirituel (guru) et rétrospectivement il était pour Droṇa comme un fils. Mais Droṇa, sous le couvert de faire passer son devoir avant les sentiments, avait un point faible: il craignait la pauvreté. C'est pourquoi il était resté le précepteur du fils du roi au pouvoir et combattait à son côté. Ajoutons à cela qu'il haïssait Drupada qui l'avait humilié dans le passé. Paradoxalement ce sont ses sentiments pour son fils Aśvatthāman et pour Arjuna qui causeront sa perte.

Dhuryodana (fils aîné de Dhṛitarāṣṭra) était incapable en toutes circonstances de se défaire de son caractère négatif et envieux. Dans cette scène il sait quel conflit intérieur doit engendrer chez son précepteur le fait d'avoir à combattre ses disciples et il se complait à le raviver.

4. atra sūrā mah-eśvāsā bhīma-arjuna-samā yudhi |
yuyudhāno virāṭaś-ca drupadaś-ca mahārathaḥ ||

Ici se tiennent d'héroïques archers, égaux dans l'art du combat à Bhīma et Arjuna, de grands guerriers tels que Yuyudhāna, Virāta et Drupada.

5. dhṛṣṭaketuś-cekitānaḥ kāśi-rājaś-ca vīryavān |
puruḥjit-kuntibhojaś-ca śaubyas-ca narapuṅgavaḥ |

Il y a aussi Dhṛiṣṭaketu, Cekitāna, le vaillant roi de Kāśi, Purujit, Kuntibhoja, ainsi que ce taureau parmi les hommes de la lignée de Śibi.

6. yudhāmanyuś-ca vikrānta uttamaujāś-ca vīryavān |
saubhadro draupadeyāś-ca sarva eva mahārathaḥ ||

Il y a l'audacieux Yudhāmanyu, le vaillant Uttamaujā, le fils de Subhadrā, les fils de Draupadī, tous de grands guerriers sur des chars.

Ce sont tous des mahārathā's, i.e. de grands guerriers combattant sur des chars (ratha) comme il convient pour des rois, mais il est sous-entendu que chacun d'entre eux vaut une armée à lui seul. L'adjectif vīryavan qualifiant Uttamaujā et le roi de la ville de Kāśi (Vanarasi dit "Bénarès") signifie doté des qualités du héros: non seulement viril au sens moderne, mais surtout courageux et fort; vikrānta a à peu près le même sens avec une nuance de témérité.

7. asmākaṁ tu viśiṣṭā ye tān-nibodha dvij-ottama |
nāyakā mama sainyasya saṁjñā-arthaṁ tān-bravīmi te ||

Mais reconnais aussi ceux qui se distinguent parmi les nôtres, O meilleur parmi les deux fois nés. Laisse-moi te nommer les plus grands chefs de notre armée pour ton information.

8. bhavān-bhīṣmaś-ca karṇaś-ca kṛipaś-ca samitiñ-jayaḥ |

aśvatthā vikarṇaś-ca saumadattis-tath-aiva ca ||
Toi-même, Bhīṣma, Karṇa, Kṛiṣṇa, le toujours victorieux Aśvatthāman, et puis Vikarṇa, ainsi
que le fils de Somadatta.

9. anye ca bahavaḥ sūrā mad-arthe tyakta-jīvitāḥ |
nānā-śastra-praharaṇāḥ sarve yuddha-viśāradāḥ
Il y a là bien d'autres héros encore, prêts à risquer leur vie pour moi, équipés de différentes
armes et tous experts dans l'art du combat.

10. apary-aptam tad-asmākaṁ balaṁ bhīṣma-abhirakṣitam |
paryāptam tv-idam-eteṣāṁ balaṁ bhīma-abhirakṣitam ||
Notre force sous la protection de Bhīṣma est insuffisante, contrairement à la leur sous la
protection de Bhīma.

Les nombres des corps d'armée en présence étaient pourtant en faveur des Kaurava's, puisqu'elles étaient de 11 akṣauhini's (chacune composée de 218700 hommes avec les proportions de 1 combattant sur char, 1 sur éléphant et 3 à cheval pour 5 à pieds) contre 7 akṣauhini's du côté des Pāṇḍava's. Bien entendu ces nombres ne cherchent pas à être réalistes. Le total de 18 est symbolique de la complétude (précisément cette pary-āpti dont parle Duryodhana): c'est le nombre des sections de la Gītā, des livres du Mahābhārata, des Upaniṣad's et des Purāṇa's considérés comme majeurs, ainsi que des jours de combat sur le champ de bataille de Kurukṣetra. Le nombre des noms de Viṣṇu ainsi que celui des noms de Śiva sont des multiples de 18 (108 ou 1080)... Duryodhana partirait-il perdant, soit parce qu'il a une très grande estime pour son cousin Bhīma (qui le martyrisait pendant leur enfance), soit parce qu'il n'en a aucune pour son "grand-père" (qui est en fait son grand oncle paternel selon la tradition française), Bhīṣma, ou encore parce qu'il est conscient que la victoire est nécessairement du côté des protégés de Kṛiṣṇa? En fait il a la fâcheuse tendance à toujours semer la discorde parmi ceux qui l'entourent et dans une autre section du Mahābhārata il ose leur déclarer dans quel ordre il classe leurs capacités guerrières, en mettant en avant la valeur de Karṇa. Ici sa sous-estimation de la valeur de Bhīṣma peut aussi être interprétée comme une excuse à celui qui lui a appris le métier des armes de ne pas lui avoir donné le commandement de toute son armée, parce qu'il ne pouvait le faire sans manquer de respect à l'aïeul de la famille.

11. ayaneṣu ca sarveṣu yathā-bhāgam-avasthitāḥ |
bhīṣmam-eva-abhirakṣantu bhavantaḥ sarva eva hi ||
Chacun à votre place aux points stratégiques tels qu'ils ont été répartis, assistez tous de votre
mieux Bhīṣma.

Les points stratégiques en question sont littéralement des parcours (ayana), terme utilisé par exemple pour la course du soleil par rapport à l'équateur. La disposition des armées était judicieusement étudiée et référencée en fonction de sa forme géométrique: par exemple on déclarait adopter une forme en crabe si une tactique d'encerclement avait été décidée. La forme adoptée par chacun des deux chefs d'armées au matin de chaque journée de la bataille est précisée dans le récit du Mahābhārata.. De protecteur dans le śloka précédent Bhīṣma devient protégé, tant il est vrai que la vie du chef de l'armée est essentielle au moral des troupes. Sañjaya continue son rapport quotidien à Dhṛitarāṣṭra:

12. tasya sañjanayan-harṣaṁ kuruvṛddhaḥ pitā-mahaḥ |
simha-nādam vinadhy-occaiḥ śaṅkhaṁ dadhmau pratāpavān ||

Le grand-père, l'éminent aïeul des Kurus, rayonnant de puissance, souffla alors dans sa conque, qui résonna comme le rugissement d'un lion, raffermissant la joie de Duryodhana.

13. tataḥ śaṅkhāś-ca bheryaś-ca paṇava-ānaka-gomukhāḥ |
sahas-aiva-abhyahanyanta sa śabdā-tumulo'bhavat ||

Puis soudain conques, tambours, tambourins, cymbales et cors résonnèrent simultanément et leur bruit devint tumultueux.

14. tataḥ śvetair-hayair-yukte mahati syandane stithau |
mādhavaḥ pāṇḍavaś-caiva divyau śaṅkhau pradadhmatuḥ ||

Ensuite, Mādhava et le fils de Pāṇḍu, installés sur un grand char auquel étaient attelés des chevaux blancs, firent aussi résonner leurs conques célestes.

15. pāñcajanyaṁ hṛṣīkeśo devadattaṁ dhanañjayaḥ |
paṇḍraṁ dadhmau mahā-śaṅkhaṁ bhīma-karmā vṛkodaraḥ

Hṛṣīkeśa souffla dans la conque nommée Pāñcajanya, Dhanañjaya dans la conque Devadatta et Vrikodara, l'ogre qui accomplit des tâches formidables, dans sa conque terrible nommée Paṇḍra.

Saṅjaya ne cache pas ses opinions dans ses rapports journaliers à propos des combats au roi Dhṛitarāṣṭra, lui reprochant souvent sa responsabilité dans le conflit et la mort de ses fils. D'emblée, il affiche sa préférence pour le camp Pāṇḍava. Kṛiṣṇa est appelé Mādhava, l'époux de la fortune auquel tout réussit, puis Hṛiṣīkeśa, le Seigneur des sens maîtrisant parfaitement ses chevaux et le bénéficiaire de toutes les jouissances. Hṛiṣīka est un autre nom pour les sens, plus communément appelés indriya, signifiant qu'ils sont les moyens de se réjouir (verbe hṛi) et īśa signifie seigneur. On peut raisonnablement penser que le qualificatif choisi par Saṅjaya fait allusion à une allégorie classique des Upaniṣads dans laquelle la personne incarnée (jīva) est assise sur un char figurant son corps, avec son intelligence pour aurige, conduisant les chevaux qui figurent les sens, lesquels sont attelés au char par les rênes du mental, sur un chemin où les obstacles sont les objets des sens. En effet Kṛiṣṇa a choisi de jouer le rôle d'aurige du char d'Arjuna dans ce combat, rôle on ne peut plus symbolique puisqu'il est Nārāyana, la Suprême Personne qui rêve la création couchée sur les eaux primordiales, et son cousin et ami Arjuna est Nara, son alter-ego impliqué dans la vie. On parle aussi à propos de ce tandem de deux oiseaux perchés dans l'arbre védique, l'un en mangeant les fruits (Nara) et l'autre l'observant (Nārāyan en l'occurrence renommé Suparna dans cette nouvelle allégorie). Arjuna est le conquérant des richesses, Dhanañjaya, et son frère aîné Bhīma est invincible et terrifiant. De Bhīṣma, déconsidéré par son petit fils Duryodhana, Saṅjaya dit qu'il raffermît pourtant la joie de ce dernier (śloka 12).

16. ananta-vijayaṁ rājā kuntī-putro yudhiṣṭhiraḥ |
nakulaḥ sahadevaś-ca sughoṣa-manipuṣpakau ||

Le fils de Kuntī, le roi Yudhiṣṭhira, souffla dans la conque nommée Anantavijaya, Nakula et Sahadeva dans leurs conques Sughoṣa et Manipuṣpaka.

17. kāśyaś-ca param-eśvāsaḥ śikhaṇḍī ca mahārathaḥ |
dhr̥ṣṭadhyumno virāṭaś-ca sātyakiś-ca aparājitaḥ ||

Le roi de Kāśi, archer sans pareil, et le grand guerrier Śikhaṇḍī, Dhṛiṣṭhadyumna, Virāṭa et Sātyaki, jamais vaincu,

18. drupado draupadeyāś-ca sarvaśaḥ pṛthivī-pate |

saubhadraś-ca mahābāhuḥ śaṅkhān-dadhmuḥ pṛthak-pṛthak ||
Drupada, tous les fils de Draupadī, ainsi qu'Abhimanyu, le fils de Subhadrā au bras puissant,
O souverain de la terre, soufflèrent chacun séparément dans leur conque.

19. sa ghoṣo dhārtarāṣṭrāṇām hṛdayāni vyadārayat |
nabhaś-ca pṛthivīm caiva tumulo vyanunādayan ||

Ce vrombissement tumultueux résonnant dans les airs et à la surface de la terre glaça le cœur
des fils de Dhritarāṣṭra.

La conque (śaṅkha) est non seulement un instrument guerrier utilisé pour rassembler des troupes, signaler sa présence, effrayer l'adversaire ou des mauvais esprits, mais aussi un instrument rituel. Il est d'usage de la faire vibrer en préliminaire à la prière matinale. Viṣṇu porte toujours une conque; la main dans laquelle il la tient dépend du rôle qu'il joue lors de sa manifestation. Elle s'appelle Pāñca-janya en référence aux cinq classes d'êtres vivants supérieurs (jana). Puissent les cinq tribus être satisfaites par mes oblation dit le hotṛi dans un hymne du Rig Veda (10.53), mais les avis divergent sur la liste de ces cinq tribus: (i) deva's (divinités), manava's (humains), pitṛi's (ancêtres), paśu's (mammifères domestiques) pakṣi's (oiseaux), ou (ii) deva's, asura's (démons), rākṣasa's (ogres), pitṛi's, gandharva's (bardes divins voués aux plaisirs), ou (iii) deva's, pitṛi's, manava's, gandharva's, apsara's (nymphe divines), naga's (tribu supérieure de serpents)? Elle symboliserait aussi les cinq éléments, dont l'éther transportant les sons. Comme son nom l'indique, Deva-datta a été donnée par un dieu (Agni) à Arjuna. Pauṇḍra réfère probablement aux trois traits entre les spires d'une conque car le mot puṇḍra ou puṇḍra est utilisé pour désigner une marque faite de trois traits parallèles sur le front des Vaiṣṇava's. Ananta-vi-jaya réfère à la victoire sur tous les fronts et sans fin (ananta) de celui qui la porte. Su-goṣa produit une vibration puissante (goṣa) et agréable (su). Quant à maṇi-puṣpaka, elle était ornée de fleurs ou ornementale comme une fleur.

20. atha vyavasthitān-dṛṣṭavā dhārtarāṣṭrān kapi-dhvajaḥ |
pravṛtte śastra-sampāte dhanur-udyamya pāṇḍavaḥ ||

Sur ce, regardant l'armée déployée des fils de Dhritarāṣṭra, le fils de Pāṇdu ayant pour emblème le singe (Hanumān) sur sa bannière s'empara de son arc, l'affrontement armé étant sur le point de commencer.

21a. hṛṣīkeśam tadā vākyam-idam-āha mahīpate |
Alors, O souverain de la terre, il dit ces mots à Hṛiṣīkeśa.

Arjuna uvāca / Arjuna dit:

21b. senayor-ubhayor-madhye ratham sthāpaya me'cyuta ||
O Acyuta, place mon char entre les deux armées,

22. yāvad-etān-nirīkṣe'ham yoddhukāmān-avasthitān |
kair-mayā saha yoddhavyam-asmin-raṇa-samudyame ||

pendant que j'observe tous ceux qui se tiennent là avec le désir de combattre, avec lesquels je
vais devoir lutter dans cette joute.

Les termes employés par Arjuna (raṇa-samudyama: effort pour le plaisir, yoddhu-kāma: désir du combat) ne laissent pas présager le revirement qui va suivre. Si la raison sociale de tous ces kṣatriya's est de gouverner (organiser et protéger), ce en quoi ils excellent est le combat et mourir en combattant équivaut pour eux à faire ses preuves.

23. yotsyamānān-avekṣe'ham ya ete'tra samāgatāḥ |

dhārtarāṣṭrasya durbuddher-yuddhe priya-cirkīṣavaḥ ||
que je regarde ceux qui se sont rassemblés ici et vont combattre pour satisfaire le malveillant
fils de Dhritarāṣṭra.

Sañjaya uvāca / Sañjaya dit:

24. evam-ukto hr̥ṣṭkeṣo guḍākeṣena bhārata |
senayor-ubhayor-madhye sthāpayitvā rath-ottamam ||
O Bhārata, Hriṣṭkeṣa, en réponse à la requête de Gudākeṣa, positionna le meilleur des chars
juste entre des deux armées.

25. bhīṣma-droṇa-pramukhataḥ sarveṣāṃ ca mahī-kṣitām |
uvāca pārtha paśy-aitān samavetān-kurun-iti ||
Puis, faisant face à Bhīṣma, Drona et tous les chefs de ce monde, Il dit: Vois, O Pārtha, tous
les Kurus rassemblés ici.

26. tatra-apaśyat-sthitān pārthaḥ pitṛn-atha pitā-mahān |
ācāryān-mātulān-bhrātṛn-putrān-pautrān-sakhīms-tathā ||
27a. śvaśūrān suhṛdaś-caiva senayor-ubhayor-api |

Là, Pārtha put voir ses pères, grands-pères, tuteurs, oncles maternels, frères, fils, petits-fils,
amis, beaux-pères et sympathisants, faisant partie des deux armées.

Kṛiṣṇa maîtrise parfaitement l'art d'employer toujours le mot juste et nous verrons que parfois il traite Arjuna sans ménagement au cours de son sermon. Pārtha est le nom qu'il emploie le plus naturellement pour s'adresser à lui puisqu'ils sont cousins: la mère d'Arjuna, Prīthā, est la sœur de Vasudeva. Mais ici l'usage de ce nom contribue à attirer l'attention d'Arjuna sur ses liens familiaux avec les autres personnes présentes et Il n'oublie bien entendu pas de nommer cette famille. Nombre d'entre eux sont en effet des membres de la famille Kuru, soit directement soit par alliance. L'emploi des termes pères (pitṛi nominatif singulier pitā) et grand-pères (pitā-maha) au pluriel n'est pas un abus de langage car c'est ainsi qu'Arjuna s'adresse par exemple à Dhṛitarāṣṭra, le frère aîné de son père. Duryodhana est malheureusement pour lui son frère selon la tradition au pays Bhārata. L'oncle maternel (l'aîné s'ils sont plusieurs) joue un rôle particulier dans la famille étendue; on s'adresse souvent à lui pour obtenir de l'aide ou un conseil.

27b. tān-samīkṣya sa kaunteyaḥ sarvān-bandhūn-avasthitān ||

28a. kṛpayā parayā-āviṣṭo viṣṭidann-idam-abravīt |

Le fils de Kuntī, réalisant qu'il avait devant lui tous les membres de sa famille, fut submergé
par la pitié et, en proie au désarroi, il parla ainsi.

Kṛipa, la pitié, souvent traduit par le mot équivoque compassion, doit être interprété comme l'expression d'une faiblesse dans un texte saṃskṛit. Voir par exemple le śloka 2.49: "kṛiṣṇaṅ phala-hetavaḥ". Une bienveillance impartiale est nettement préférable à l'apitoiement. En effet c'est sur lui-même qu'Arjuna s'apitoie.

Arjuna uvāca / Arjuna dit:

28b. dṛiṣṭv-evam sva-janaṃ kṛṣṇa yuyutsuṃ samupasthitam ||

O Kṛiṣṇa, en voyant tous les miens prêts à en découdre,

29. sīdanti mama gātrāṇi mukhaṃ ca pariśuṣyati |
vepathuś-ca śarīre me romaharṣaś-ca jāyate ||

mes membres défaillent et ma bouche se dessèche,
mon corps tremble, mes poils se hérissent,

30. gāṇḍīvaṁ sraṁsate hastāt-tvak-caiva paridahyate |
na ca śaknomy-avasthātum bhramati-iva ca me manaḥ ||
(mon arc) Gāṇḍīva me glisse des mains et ma peau est en feu.
Je ne peux rester en place et mon esprit aussi erre (dans la confusion).

31. nimittāni ca paśyāmi viparītāni keśavaḥ |
na ca śreyo'nupaśyāmi hatvā svajanam-āhave ||
Je ne vois que des présages funestes, O Keśava.
Je ne vois pas non plus quel bien résulterait du meurtre des miens dans cette bataille.

32. na kāṅkṣe vijayaṁ kṛṣṇa na ca rājyaṁ sukhāni ca |
kiṁ no rājyena govinda kiṁ bhogair-jīvitena vā ||
Je ne désire ni la victoire, ni le royaume et ses satisfactions, O Kṛṣṇa.
Que ferions nous d'un royaume, du plaisir et même de la vie, O Govinda?

33. yeṣām-arthe kāṅkṣitaṁ no rājyaṁ bhogaḥ sukhāni ca |
ta ime'vasthitā-yuddhe prāṇāms-tyaktvā dhanāni ca ||
Ceux pour lesquels nous désirons la souveraineté, les réjouissances et les plaisirs,
sont sur ce champs de bataille, prêts à donner leur vie et leurs biens:

34. ācāryaḥ pitarāḥ putrās-tathaiva ca pitā-mahāḥ |
mātulāḥ śvaśurāḥ pautrāḥ śyālāḥ sambandhinas-tathā ||
précepteurs, pères, fils et grands-pères,
oncles maternels, beaux-pères et petits-fils, beaux-frères et autres parents aussi.

35. etān-na hantum-icchāmi ghnato'pi madhusūdana |
api trailokya-rājyasya hetoḥ kiṁ nu mahī-kṛte ||
Je ne désire tuer aucun d'entre eux ni être tué par eux, O Madhusūdana,
même pour la cause de la souveraineté sur les trois mondes et encore moins pour la terre.

36. nihatya dhartarāṣṭrān-na kā prītiḥ syāj-janārdana |
pāpam-eva-āśrayed-asmān-hatv-aitān-ātātāyinaḥ ||
Quelle satisfaction tirerions-nous de tuer les fils de Dhṛitarāṣṭra, O Janārdana?
En fait nous nous rendrions coupables d'un crime en tuant ces agresseurs.

Arjuna s'adresse à dessein à Kṛṣṇa en tant que Govinda, (littéralement "celui qui trouve la vache", c'est-à-dire le protecteur de celle qui est considérée comme le symbole de la générosité et la source de toutes les nourritures, le modèle du sacrifice), lorsqu'il énumère les profits qu'il pourrait tirer de cette bataille, puis en tant que Janārdana (ou Janārdhana, "celui qui produit et maintient la vie"), lorsqu'il parle de tuer.

Le mot pāpa signifie péché, crime, villainie et est utilisé plutôt pour désigner l'état de celui qui a commis la faute, ainsi que comme adjectif au sens de pécheur, criminel. Pour parler de la faute elle-même on emploie plutôt le mot doṣa (comme dans les śloka's 38 et 39), lequel est issu du préfixe dus (mauvais) donnant les verbes duṣ et surtout duṣ-kṛi (agir mal). Le verbe āśri quant à lui signifie adhérer à quelque chose, y recourir, se l'appliquer, s'en abriter ou respectivement s'emparer de, affliger. C'est dans ce dernier sens qu'il faut le comprendre ici car pāpam (forme nominative du mot neutre pāpa) est le sujet du verbe. Tout comme une

maladie, l'état de péché afflige après-coup l'auteur de la faute, conformément au concept de karma.

37. tasmān-na-arhā vyaṁ hantuṁ dhārtarāṣṭrān sva-bāndhavān |
sva-janaṁ hi kathaṁ hatvā sukhinaḥ syāma mādharma ||

Aussi n'est-il pas approprié que nous tuions les fils de Dhṛitarāṣṭra qui nous sont liés.
Comment pourrions nous être heureux après avoir tué les nôtres, O Mādharma?

Su-kha est le "bonheur" qui résulte de la satisfaction des désirs (ceux des sens ou les ambitions). C'est un état d'esprit, le résultat positif du karma et son contraire est duḥkha, (duḥkha). On peut aussi traduire su-kha par plaisir, en tant qu'état, tandis que bhoga est la jouissance de l'objet de plaisir. Le sage sait que sukha ou bhoga n'est pas le vrai bonheur, car il est temporaire et sa fin est source d'insatisfaction et de souffrance (duḥkha – śloka 5.22): ye samsparśajā bhogā duḥkha-yonaya eva te. Le vrai bonheur réside dans la satisfaction au sens de contentement avec ce qu'on a, l'indifférence (sama) et la paix de l'esprit (śanti). Cette satisfaction plus durable (tuṣṭi) peut être qualifiée d'auto-satisfaction (śloka 2.55): ātmani ātmanā tuṣṭa. Enfin, pour compléter l'analyse de ce śloka 36 en termes de karma, il est bon de se rappeler que le bonheur matériel est souvent considéré comme une bonne fortune, l'effet d'une destinée favorable, par ceux qui ont oublié son origine. On peut supposer que c'est pour cela qu'Arjuna, qui croit à la fatalité et qui aime aussi jouer avec les mots, conclut le śloka en appelant son ami Mādharma (l'époux de la fortune).

38. yady-apy-ete na paśyanti lobh-opahata-cetasah |
kula-kṣaya-kṛtaṁ doṣaṁ mitra-drohe ca pātakam ||

Même si ces hommes, parce que leur esprit est dominé par l'avidité, ne voient pas la faute qu'ils commettent en détruisant une famille et les conséquences néfastes de querelles entre amis,

39. kathaṁ na jñeyam-asmābhiḥ pāpād-asmān-nivartitum |
kula-kṣaya-kṛtaṁ doṣaṁ prapaśyadbhir-janārdana ||

pourquoi nous qui concevons que détruire une famille est une faute ne saurions nous pas nous détourner du péché, O Janārdana?

40. kula-kṣaye prapaśyanti kula-dharmāḥ sanātananāḥ |
dharma naṣṭe kulaṁ kṛtsnam-adharmo'bhibhavaty-uta ||

C'est le devoir éternel de la famille qui est perdu avec la destruction de celle-ci et on dit que l'immoralité s'empare alors de toute la famille.

Le dharma est le devoir moral ou la religion. Faire l'amalgame entre les deux consiste à considérer que respecter des règles de vie n'est pas suffisant pour être moral. Observer des règles d'hygiène pour son bien-être ou des règles de comportement envers les autres membres de la communauté pour la seule raison qu'on attend d'eux qu'ils respectent les mêmes (tel que: ne fais pas à autrui ce que tu n'aimerais pas qu'on te fasse) relève d'un état d'esprit profondément politique et matérialiste. Il faut admettre que cette morale rudimentaire qui sert les intérêts individuels de celui qui l'observe a un but intéressé (artha). La morale désintéressée, celle qui a pour fonction de "soutenir l'univers" (puisque le verbe dhṛi dont dérive dharma signifie soutenir) se réfère essentiellement à la vérité pour décider si un acte, une parole ou une pensée est compatible avec l'ensemble de ce qui est reconnu comme juste et conforme à l'ordre cosmique. Elle ne considère pas comme une priorité l'intérêt de la personne matérielle et éventuellement incite à agir à son encontre. Or un tel comportement

est contre-nature pour celui qui se considère comme une personne matérielle. Le bien fondé d'une telle morale implique donc de croire en l'existence spirituelle. Le devoir de la personne spirituelle est éternel (sanātana) puisque la vérité l'est. C'est un principe de base de l'Hindouisme: tout ce qui naît, évolue et meurt implique une part de mensonge puisque cela change constamment. Kṛiṣṇa nous dira dans la prochaine section que la personne spirituelle par contre est éternelle. Elle est donc la vraie personne: le "propre de soi" (ātman). Les Veda's sont les piliers de la sagesse morale régulant l'univers pour son bon fonctionnement. Edictés par Brahmā en prélude à chaque création, ils sont eux aussi éternels: le devoir moral ne saurait changer s'il est fondé sur la vérité. C'est pour cela qu'on dit qu'ils sont "entendus" (śruti) de Brahmā, i.e. révélés par Lui, alors que les lois établies au cours des temps par quelques sages sont "mémorisées" (smṛiti), i.e. ce sont des traditions, plus tard éventuellement oubliées si elles ne sont plus justifiées (la société humaine évolue – ses vérités sont discutables). Ces recueils de lois rédigées par des sages sont aussi appelés dharma-śāstra's et les plus fameux sont les Manu-smṛiti's et les Yajñavalkya-smṛiti's qui servent encore de base au code civil indien. Ils incluent les règles de comportement que doit observer un individu en fonction de sa caste (sva-dharma) et les règles familiales (kula-dharma). Il sera longuement discuté des guṇa's dans la suite de ce texte (notamment dans la section 14) et ils ont été nommés dans l'introduction. Ajoutons seulement pour expliquer les concepts de varṇa et de sva-dharma, qui sont fondés sur celui des guṇa's qu'il s'agit des trois ingrédients de base qui mélangés en proportions variées déterminent les qualités inhérentes à la nature de toute entité créée mobile ou immobile, matérielle ou spirituelle et en particulier ses dispositions comportementales. Le sva-dharma consiste en fait à accomplir des tâches conformes à sa nature matérielle: la fonction dans la société est régie par la caste (varṇa). Il sera dit dans la suite de ce texte qu'on naît dans une famille conforme à ses choix personnels dans les vies précédentes et que donc la caste n'est pas une loterie. Il sera dit aussi que la personne qui transcende la matérialité, le yogin qui n'agit plus en fonction de ses propres intérêts mais par dévotion, est naturellement juste et au dessus des lois des dharma-śāstra's. Pour plus ample discussion sur le sujet du dharma le lecteur peut consulter le lexique védique sur le site mahabharata.fr.

Les propos tenus par Arjuna dans cette section sont fondés sur cette tradition des dharma-śāstra's et questionables du point de vue de Kṛiṣṇa lui-même comme on le verra dans la section 2. Quand Arjuna dit que l'immoralité (a-dharma) accable toute la famille, il s'agit non seulement de ce qui en resterait (car si elle était entièrement détruite la question de sa moralité ne se poserait plus) mais également de ce qui est considéré comme la famille au sens général, i.e. la race. Comme la moralité (conformité à la morale) est perpétuée par la tradition, le mauvais exemple qui a été donné affecte tous les descendants.

41. adharmā-abhibhavāt-kṛiṣṇa praduṣyanti kula-striyaḥ |
striṣu duṣṭāsu vārṣṇeya jāyate varṇa-saṅkaraḥ ||

Quand l'irreligion prédomine dans une famille, O Kṛiṣṇa, ses femmes deviennent dépravées et de ces femmes souillées naît une progéniture indésirable, O descendant de Vṛiṣṇi.

Le verbe employé (pra-duṣ, même racine duṣ que dans doṣa) signifie que ces femmes sont détériorées, corrompues, devenues dépravées. Elles ne le sont pas plus que les hommes de la famille mais elles portent la progéniture. Comme dans toute société patriarcale, dans l'acte de procréation la femme est assimilée à une matrice (yoni) dans laquelle le mâle plante sa graine et, pour une raison obscure, la pureté de cette matrice importe encore plus que celle de la graine.

La caste (varṇa - voir cette entrée dans le lexique védique pour une discussion détaillée sur le sujet) du nouveau-né n'est celle du père que si la mère est d'une caste au moins aussi pure;

sinon le nouveau-né est de la caste de sa mère. Mais une personne de caste mixte (le produit d'un varṇa-saṅkara) ne peut bien souvent exercer dans la société les fonctions propres à la caste (sva-dharma) ni du père ni de la mère. Considérons par exemple le cas du sūta, né d'une mère brāhmaṇa et d'un père kṣatriya), pour illustrer l'importance accordée à la caste de la mère quant aux dispositions innées de l'enfant (les guṇa's). Il n'est pas considéré apte à se battre pour défendre les intérêts de ses sujets car il est enclin à l'indulgence et à la non-violence de par sa mère. Il n'est donc pas considéré comme un kṣatriya et occupe en fait la fonction d'écuyer auprès d'un vrai kṣatriya, ainsi que celle de conteur. L'orateur des Purāṇa's est toujours un sūta. Plus généralement l'enfant d'un mariage mixte est considéré comme indésirable dans la société car il contribue au mélange inévitable à long terme, conçu comme un nivellement par le bas. Au matin de chaque création dit-on tous les hommes créés sont brāhmaṇa's et observent scrupuleusement le dharma. Petit à petit certains deviennent égoïstes, possessifs et paresseux et ainsi naissent les varṇa's. Le mot composé varṇa-saṅkara traduit par progéniture indésirable signifie donc en fait mélange des castes.

Par ailleurs les femmes sont considérées comme moins matures que les hommes et plus prédisposées à enfreindre les règles de morale, d'autant plus si les membres masculins de la famille donnent le mauvais exemple: praduṣ peut donc être aussi traduit par être dépravé. Arjuna ne prétend pas que ces femmes auront nécessairement des relations adultères avec des membres d'une autre caste. Simplement, la caste n'est pas un fait établi. En principe on en déchoit si on n'adopte pas le mode de comportement naturel pour un membre de la caste considérée. A ce sujet j'aime faire référence aux propos de Śiva à son épouse dans le Mahābhārata, Anuśāsana Parva section 143. Les enfants nés dans un environnement familial dépravé sont donc de caste douteuse.

42. saṅkaro narakāy-aiva kula-ghnānām kulasya ca |
patanti pitaro hy-eṣām luṭṭa-piṇḍ-odaka-kriyāḥ ||

Cette progéniture indésirable rend la vie infernale à ceux qui sont responsables de cette destruction de la famille et à toute leur lignée. Leurs ancêtres également déchoient, parce qu'on cesse de leur offrir nourriture et eau.

Toute personne mérite le respect, mais plus encore le précepteur, les parents vivants ou décédés. Une personne méritant particulièrement le respect fait l'objet d'un culte et un Hindou n'est pas avare de ces marques de respect. Par ailleurs la section 4 de la Gītā nous apprendra ce que signifie le sacrifice (yajña): cet acte au bénéfice du maintien de l'univers. On peut faire des offrandes sacrificielles au Brahman, aux deva's et aussi aux pitṛi's (ancêtres). Les sacrifices aux ancêtres sont appelés śrāddha's, mot dérivé de śrad-dhā (être établi dans la foi, dans la vérité, être fidèle). On leur offre des balles de riz cuit dans du lait (piṇḍa), du sésame et du miel, sans oublier l'eau (udaka) destinée à des ablutions et à la boisson. L'offrande d'eau à toute personne digne de respect, en particulier un invité, est appelée arghya.

43. doṣair-etaiḥ kula-ghnānām varṇa-saṅkara-kāraṅgaiḥ |
utsādyante jāti-dharmāḥ kula-dharmās-ca śāśvatāḥ ||

Par de telles fautes détruisant la famille et causant la naissance d'enfants indésirables, les lois de la communauté et les rites éternels de la famille sont dévastés.

Arjuna distingue le devoir envers la communauté par la naissance (jāti) du devoir envers la famille (kula). On appelle jāti une communauté ayant des ancêtres communs à l'intérieur de la caste (une race), tandis qu'un(e) kula correspond en première approximation à un(e) gotra, qui inclut les ascendants et descendants jusqu'à la troisième génération. La jāti d'Arjuna est

la descendance du roi Bharata et sa kula la descendance de Kuru. Aujourd'hui une jāti désigne tous ceux qui partagent la même caste, la même origine géographique et ethnique et corrélativement la même tâche dans la société. Les devoirs envers la jāti (jāti-dharmāḥ) ne diffèrent pas du sva-dharma envers la société dans son ensemble. Ceux envers la famille (kula-dharmāḥ) consistent en premier lieu à avoir une progéniture pour lui assurer la survie et en deuxième instance à faire preuve de respect envers les parents et les ancêtres (pitṛi, pluriel pitāra), notamment par des offrandes. Si une personne se marie contrairement aux règles (śastra's) à l'extérieur de la jāti, ou à l'intérieur de la gotra, il manque de respect à ses ancêtres, il ne leur assure pas une descendance et il est probable qu'il ne leur fera plus d'offrandes.

44. utsanna-kula-dharmāṇām manuṣyāṇām janārdana |
narake niyatam vāso bhavati-ity-anuśūruma ||

O Janārdana, on nous a enseigné que ceux dont les traditions familiales ont été abolies résidents pour longtemps en enfer.

Arjuna se contente de faire état d'arguments qu'on lui a répété de nombreuses fois (sens étymologique du verbe anuśru), autrement dit ce qu'établit la tradition à ce sujet. Kṛiṣṇa lui reprochera plus tard d'avoir absorbé cet enseignement sans avoir réfléchi à sa signification (śloka's 2.42 et 2.52 notamment). Les Hindous croient bien en un enfer (naraka) et même plusieurs, qui sont littéralement des lieux de peine (aka) pour l'homme (nara). La terre où résident les hommes (vas: résider, vāsa: résidence) est elle même un lieu de peine, aussi les Purāṇa's émettent un doute quant à l'emplacement de ces enfers: ne s'agirait-il pas tout simplement d'un séjour sur terre? La peine est par ailleurs relative, puisque les personnes dont la nature matérielle est démoniaque (asura) souhaitent y résider. Outre la terre il y aurait donc des lieux de résidence agréables aux asura's (une patrie) au nombre de sept selon la tradition, situés sous les eaux et dont certains se nomment Patala ou Rasatala (tala signifiant sous la surface). Symétriquement il y aurait sept lieux de résidence paradisiaques (svar loka) au dessus de la terre du karma. On y réside pour un temps, qui peut durer des millions d'années car c'est la durée de vie des devas et asuras. Ce temps est long mais sa durée est établie et limitée: voila le sens complexe de l'adverbe niyatam.

45. aho bata mahat-pāpaṁ kartum vyavasitā vayam |
yad-rājya-sukha-lobhena hantum svajanam-udhatāḥ ||

Hélas, c'est un grand péché que nous avons résolu d'accomplir, mûs par le désir de jouir de la royauté, car nous nous apprêtons à tuer les nôtres.

46. yadi mām-apratīkāram-āsastraṁ śastrapāṇayaḥ |
dhārtarāṣṭrā raṇe hanyus-tan-me kṣmataram bhavet ||

Mieux vaudrait pour moi être tué sans résistance et sans armes par la main armée des fils de Dhṛitarāṣṭra dans la bataille.

Saṅjaya uvāca / Sanjaya dit:

47. evam-uktvā-arjunaḥ saṅkhye rath-opastha upāviśat |
visṛjya sa-śaram cāpaṁ śoka-saṁvigna-mānasaḥ ||

Arjuna, ayant ainsi parlé sur le champ de bataille, se rassit sur le siège de son char en rejetant son arc et ses flèches, son esprit agité par le chagrin.

Saṅjaya choisit parmi les nombreux termes figurés évoquant la bataille celui qui au sens propre signifie "le débat" (saṅkhyā). Volontairement ou non il introduit ainsi l'exposé

d'analyse rationnelle (sāṅkhya) que va faire immédiatement Kṛiṣṇa en réponse à son ami dans la section 2. Dans le contexte actuel le mot sāṅkhya évoque aussi le conflit que vient de générer dans "l'esprit" (littéralement le mental: manas) d'Arjuna la vue des membres de sa famille dans l'armée adverse. On pourrait traduire par: Arjuna ayant ainsi parlé dans ce conflit qui agitait son esprit... S'il faut donner un titre à cette section, je pense que le revirement, le découragement ou le désespoir d'Arjuna s'impose. Il s'était certes montré moins intransigeant que son frère aîné Bhīma lorsque Yudhiṣṭhira et Kṛiṣṇa tentaient de négocier pour éviter la guerre, car Arjuna est un homme posé. Mais il est aussi résolu, comme il se doit pour un kṣatriya et surtout pour celui qui est le fils d'Indra. Ce découragement théâtral de celui qui incarne l'Homme (Nara) dans le Mahābhārata est l'occasion qu'attendait Kṛiṣṇa, l'incarnation de Celui qui médite l'univers allongé sur les eaux (Nārāyana), pour lui prodiguer son enseignement sur la condition humaine. L'aurait-il mise en scène?

Section 2
Les voies du discernement et du yoga de l'intelligence

न त्वेवाहं जातु नासं न त्वं नेमे जनाधिपाः ।

न चैव न भविष्यामः सर्वे वयमतः परम् ।

(śloka 12)

Sañjaya uvāca / Sañjaya dit:

1. tañ tathā kṛpaya-aviṣṭam-aṣru-pūrṇa-ākul-ekṣaṇam |
viṣādan-tam-idañ vākyaṃ-uvāca madhusūdanaḥ ||

A Arjuna succombant à l'apitoiement et au découragement, les yeux emplis de larmes, le vainqueur de Madhu dit ces mots.

La section CCCXLVIII du Śanti Parva raconte l'histoire des démons Madhu (le doux) et Kaitābha (celui qui est comme un insecte: kīṭa) sortant des tympans de Nārāyana pour agresser Brahmā alors qu'il promulgue les Veda's. Cette fable illustre le conflit entre les trois guṇa's, Brahmā incarnant la spiritualité (la vérité, le bien, la pureté: sattva), Madhu l'abandon aux plaisirs dans l'ignorance (tamas) et Kaitābha l'agitation passionnelle (rajas). Brahmā éveille Nārāyana qui tue alors ces deux démons, ce qui lui vaut le surnom de Madhusūdana. Car Celui qui est le Seigneur (Iśa) des sources de jouissance (hṛīṣīka), i.e Hṛīṣīkeśa, est aussi Celui qui enseigne que maîtriser ses sens est la clé pour se libérer du démon Madhu. Sinon on est accablé de pitié (kṛpaya aviṣṭa, confus et agité (ākula) et on se lamente (viṣad).

La complaisance n'est pas le trait de caractère le plus marquant de Sañjaya et je me suis cru devoir en rajouter en utilisant le mot apitoiement là où Sañjaya parle de pitié (kṛpa) et la plupart des traducteurs de compassion. Arjuna pleure sans retenue, ce qui n'est pas interprété comme un manque de virilité en Hindustan. Mais la pitié est indéniablement une erreur de jugement relevant de l'ignorance (tamas), une "douceur" de caractère (madhu), autrement dit une faiblesse.

Śrī-Bhagavān-uvāca / Śrī Bhagavān dit:

2. kutas-tvā kaśmalam-idañ viṣame samupasthitam |
anārya-juṣṭam-asvargyam-akīrti-karam-arjuna ||

O Arjuna, d'où te vient en ce moment de crise ce comportement fautif, malséant pour une personne qui connaît les valeurs morales, ne conduisant pas aux plus hautes sphères mais à l'infamie.

3. klaibhyañ mā sma gamaḥ pārtha naitat-tvayy-upapadyate |
kṣudrañ hṛdaya-daurbalyaṃ tyaktv-ottistha parantapa ||

O Pārtha, ne cède pas à cette impuissance inconvenante. Chasse cette faiblesse avilissante de ton cœur et redresse-toi, O toi le châtieur de tes ennemis.

Notons tout d'abord que Śrī est redondant lorsqu'il est placé devant Bhagavān, mais que cette redondance est volontaire. Au sens propre Śrī est un mot féminin qui veut dire splendeur, glorieuse beauté, prospérité, trésor, et c'est l'épithète le plus courant pour qualifier Lakṣmī, l'épouse de Viṣṇu. Śrī est devenu une marque de profond respect s'appliquant aussi bien aux hommes (beaucoup plus appuyée que Monsieur ou son Honneur en français) et traduisant la vénération qu'on ressent vis-à-vis d'un précepteur, d'un père ou d'un saint homme. Un Indien

ne manquera pas de l'utiliser, comme par réflexe, devant le nom de son père s'il ose le prononcer.

Kṛiṣṇa parle sans complaisance, comme on se doit de le faire à un ami. En règle générale il est recommandé d'éviter d'agresser quiconque par ses paroles: "les flèches verbales affectent le coeur de celui qu'elles visent plus cruellement qu'une agression physique" (dit Bhīṣma dans le Śanti Parva entre autres). Mais l'heure n'est pas aux lamentations sur un champ de bataille et Arjuna combat pour le bon droit. En guise d'électrochoc, Il associe deux termes forts pour le rudoyer (kaṣ-mala et an-ārya), qui ne sont pas sans rapport. En effet, mala est l'impureté matérielle ou morale, la saleté et le verbe kaṣ signifie frotter, broser. Or ceux qui ignorent la propreté, la première règle de comportement conforme à la morale, sont ces barbares sans éducation que l'on qualifie de dāsa ou d'an-ārya (en opposition à ārya). Etre ārya est la qualification la plus générale pour une personne qui a le sens du devoir moral (dharma), sans pour cela se montrer forcément très vertueux: ārya c'est la **décence**. Kṛiṣṇa dit donc à son ami: aies un peu de **décence**, comporte-toi comme un homme digne de ce nom, qui se soucie de la position qu'il occupe (varna), de sa réputation (kīrti) et de sa promotion à une plus haute sphère (svarga) dans sa vie future. L'univers est partagé en "sphères d'existence" (loka): la terre (bhūmī) qui est la sphère du karma par excellence, les enfers (naraka), et les sphères spirituelles (svarga) où résident les dieux, les sages et les "êtres accomplis" (siddha's). Le mot svarga est issu de svar qui au sens général est la lumière, les cieux dans leur immensité lumineuse, la matrice de la personne en propre (sva) vers laquelle aspire à s'élever celui qui récite la Gāyatrī chaque matin au lever du soleil. Le vocabulaire saṁskṛit offre plus que tout autre l'opportunité de faire des rapprochements, base de la méditation, et les orateurs ne se privent pas du plaisir d'utiliser dans une même phrase des mots de consonances voisines sans pour cela avoir exactement la même racine (quoiqu'en fait ces racines aient un rapport car chaque syllabe a un sens). Je me laisse donc tenter par le plaisir de le lire sur-varga: littéralement le domaine de ceux qui sont dans la lumière; car svar est aussi l'origine du mot sura, synonyme de deva, la personne pure de nature divine. Toujours par association d'idées, varga est proche de varna: la couleur, le groupe social, la caste et asvargya rappelle à Arjuna que son comportement n'est pas conforme à ce que la communauté attend de lui, qu'au contraire ce comportement est typique d'une créature égoïste vivant dans l'obscurité de l'ignorance (tamas). On dit aussi que cette créature est asat (matérielle, temporelle, c'est-à-dire n'ayant pas d'existence absolue), par opposition à la personne spirituelle qui est sva et sat. En résumé Kṛiṣṇa accuse son ami d'impiété et tout au long de cette deuxième section de la Gītā il va sans complaisance se servir du raisonnement pour l'aider à abandonner son comportement passionnel et "reprenre ses esprits". Les flèches verbales visant le coeur ne manquent pas dans le śloka 2-3, dont klaibhya (l'impuissance) et kṣudra (vilénie, bassesse), passablement injurieux pour un guerrier qui se prétend le châtieur de ses ennemis. Certains seraient enclins à accuser Kṛiṣṇa de manquer de coeur, s'il n'utilisait d'emblée le terme viśama (déformation phonétique usuelle de vi-sama) pour qualifier les circonstances dans lesquelles il les prononce: vi-śama est la difficulté, l'adversité qui dissipe (vi) l'équilibre (sama) de la personne. On ne saurait trop souligner le choix parfait des mots employés par Kṛiṣṇa dans la Gītā.

Arjuna uvāca / Arjuna dit:

4. katham bhīṣmam-aham saṅkhye droṇam ca madhusūdana |
iṣubhiḥ pratiyotsyāmi pūja-arhāv-arisūdana ||

Comment pourrais-je affronter Bhīṣma et Drona avec des flèches dans un combat, O Madhusūdana, alors qu'ils sont dignes de ma vénération, O pourfendeur des ennemis.

5. gurūn-ahatvā hi mahā-anubhāvān śreyo bhoktuṁ bhaikṣyam-api-īha loke |

hatvā'rtha-kāmāns-tu gurūn-ihaiṣa | bhuñjīya bhogān-rudhira-pradigdhan ||

Il est encore préférable de vivre dans la mendicité sans avoir à tuer ces nobles personnes qui sont mes maîtres à penser, que de profiter des bénéfiques et plaisirs résultant de leur mort, car alors tout plaisir dont je pourrais jouir en ce monde serait taché de sang.

Arjuna confirme ici que bien que son grand-père et son maître d'arme aient opté pour le camp adverse il garde pour eux un grand respect. Il comprend qu'ils ont dû eux aussi faire un choix délicat car aussi bien les Kaurava's que les Pāṇḍava's étaient leurs enfants ou leurs élèves. Il les désigne par un nom complexe mahā-anu-bhāvān qui veut dire à peu près "ces grandes personnes qui nous honorent de leur présence", auquel il ajoute le nom de guru. Duryodhana dans le śloka 1-8 utilisait bhavān pour désigner Droṇa: "toi ici présent". Bhāva ou bhāvān est un nom réservé aux personnes dont la présence en impose, celles qui comptent, employé par exemple pour parler de Śiva. Un autre usage du mot bhāva apparaît ci-dessous dans le vers n°7 (voir entrée bhāva du dictionnaire védique): l'état manifeste, celui de la personne matérialisée dans le monde. Quant au guru, c'est le maître à penser dont on dit qu'il mérite plus de respect que le père.

Notons que, dans cette tirade de 4 vers (ślokas 5 à 8), Arjuna s'exprime en mètres triṣṭubh de 4 fois 11 pieds, sans doute pour souligner son état de tension mental. Il le fera à nouveau dans la section 11 sous l'effet de la peur que lui inspire Viśva-rūpa.

6. na caitad-vidmaḥ kataran-no gaṛīyo yad-vā jayema yadi vā no jayeyuḥ |
yāneva hatvā na jijīviṣāmaḥ te'vasthitāḥ pramukhe dhārtarāṣṭrāḥ ||

Nous ne savons pas non plus ce qui des deux serait plus honorable, d'être vaincus par eux ou de les vaincre. Ceux-là mêmes dont la mise à mort nous ôterait le goût de vivre se tiennent là devant nous, les fils de Dhritarāṣṭra.

7. kārpaṇya-doṣ-opahata-sva-bhāvaḥ pṛcchāmi tvām dharma-sammūḍha-cetāḥ |
yac-chreyaḥ syān-niścitaṁ brūhi tan-me śiṣyas-te'ham śādhi mām tvām prapannam ||
Alors que ma nature personnelle est affectée par une pitoyable faiblesse et mes pensées à propos de mon devoir sont confuses, je te demande de me dire ce qui serait assurément le mieux. Je suis ton disciple et m'en remets totalement à Toi. Instruits-moi.

Ce qu'Arjuna appelle sa nature personnelle (sva-bhāva) est son caractère, celui d'un guerrier courageux, résolu et juste ; il veut donc dire qu'il n'est plus "en possession de tous ces moyens". Sa perception, sa compréhension (citta, participe du verbe cit) est obscurcie, et par conséquent ce qu'il appelle cetā, traduit par pensées mais qui sont plus exactement les conclusions exprimées par sa conscience (cetas) sont totalement confuses (sam-mūḍha). La conscience est, avec l'existence absolue inaltérable, la propriété essentielle de l'âme (ātman). Le mental (manas) collecte et transfère des informations, fournies par les sens ou la mémoire, et le résultat de saréflexion est plutôt désigné par le mot cintā (du verbe cint). Ce n'est qu'après avoir été analysé ou éclairé par l'intelligence (buddhi), que cintā devient une idée (dhī), qui jugée par la conscience (cetas, cetanā) est alors bien conçue (ou obscurcie). Pour compléter ces concepts sāṅkhya's, il convient d'ajouter que buddhi n'est pas impartiale (Buddha m'en excusera) car elle est assujettie aux guṇa's et à l'humeur du moment. Comme je m'efforce d'être aussi rigoureux que possible dans mon vocabulaire, j'aurais dû employer le mot cerveau, qui en français désigne le siège des facultés mentales, pour traduire manas; mental est utilisé principalement comme adjectif. Mais les anciens n'avaient pas encore localisé le siège de la pensée et le situait plutôt dans le cœur, ainsi que l'intelligence et la personne spirituelle (l'esprit, l'âme: ātman). Curieusement ils appelaient aussi le cœur cetas

(ainsi que hṛīd), bien que l'ātman, quand il ne médite pas sur lui-même et devient conscience, éclaire alors tout le corps comme un soleil (śloka 13.34).

8. na hi prapaśyāmi mama-apanudyād yac-chokam-ucchoṣaṇām-indriyāṇām |
avāpya bhūmā-asapatnam-ṛddhaṁ rājyaṁ surāṇām-api ca-adhipatyam ||
Je ne vois pas en quoi cela dissiperait le chagrin qui dessèche mes sens si je gagnais un royaume prospère et sans adversaires sur terre ou même la souveraineté sur les demi-dieux.

Sañjaya uvāca /Sañjaya dit:

9. evam-uktvā hṛṣīkeṣaṁ guḍākeṣaḥ parantapaḥ |
na yotsya iti govindam-uktvā tūṣṇīm babhūva ha ||
Ayant parlé ainsi à Hṛṣīkeṣa, Guḍākeṣa, le châteleur de ses ennemis, conclut en disant à Govinda: je ne combattrai pas. Puis il se tut.

10. tam-uvāca hṛṣīkeṣaḥ prahasann-iva bhārata |
senayor-ubhayor-madhye viṣḍantam-idaṁ vacaḥ ||
O descendant de Bharata, Hṛṣīkeṣa répondit en souriant, à celui qui s'affligeait au milieu même des deux armées, en ces termes.

Śrī-Bhagavān-uvāca / Śrī Bhagavān dit:

11. aśocyān-anvaśocas-tvaṁ prajñā-vādaṁś-ca bhāṣase |
gatāsūn-agatāsūnś-ca na-anuśocanti paṇḍitāḥ ||
Tu te lamentes en employant des mots savants pour ce qui ne mérite pas qu'on se tourmente. Les lettrés ne s'affligent ni pour les morts ni pour les vivants.

Puisqu'Arjuna s'est adressé à lui en tant qu'élève (śiṣya), lui demandant son instruction, Kṛiṣṇa lui donne le point de vue des lettrés (paṇḍita) qui connaissent la philosophie et les Veda's.

12. na tv-eva-ahaṁ jātu na-asam na tvaṁ neme jana-adhipāḥ |
na caiva na bhaviṣyāmaḥ sarve vayam-ataḥ param ||
Il n'y eut jamais un temps où Moi, toi et tous ces rois n'existions pas et jamais nous ne cesserons d'exister.

Il s'agit là d'un des śloka's essentiels de la Gītā. Libre à chacun de croire que Kṛiṣṇa y affirme l'éternité de la personne individuelle ou bien de cette parcelle de divinité (de Lui) si parfaite qu'elle est indiscernable des autres. Ce qui importe est que ce que chacun d'entre nous est vraiment dans l'absolu, cette « personne » qui se manifeste par une conscience n'est pas seulement immortelle mais bel et bien éternelle. Ce que chacun considère comme le propre de sa personne, ce qu'il désigne comme soi-même s'appelle ātman (mot masculin de racine incertaine). Notons que le mot sva signifie aussi sien, son propre, mais en tant qu'adjectif. Pour certains ce « soi-même » n'est autre que leur corps matériel (śarīra) doté de vie et destructible, pour d'autres c'est leur mental (manas) qui gouverne leurs sens et conçoit des pensées, aussi le mot ātman désigne ces différents aspects de la personne selon le contexte. Mais pour celui qui conçoit la différence entre l'existence spirituelle et l'existence matérielle dans le contexte spatio-temporel, l'ātman est sa personne spirituelle. Il lui arrivera cependant d'utiliser aussi le mot ātman dans les sens précédents car, piégée dans les rets de la māyā divine ou se prêtant à son jeu, cette personne spirituelle tend à s'identifier aux manifestations de son existence (la vie et la pensée), siégeant dans ce qu'elle considère comme des aspects d'elle-même (le corps et le mental). Cette ambiguïté, qui n'est pas propre au langage sanskrit,

mais qui reflète notre double condition spirituelle et matérielle, a déjà été amplement discutée dans l'introduction de ce texte. Le mot personne est également ambigu et l'adjectif personnel est généralement employé au sens d'individuel, alors que rien n'est moins certain que l'individualité de la personne spirituelle.

Cette personne spirituelle a existé de tout temps (ou indépendamment du temps, dans l'absolu) dit Kṛiṣṇa, en employant le verbe as, et elle ne cessera pas de devenir, en employant le verbe bhū. De cette existence temporelle dynamique (un perpétuel devenir appelé bhāva) le śloka 18.20 nous dit qu'elle est une et indivisible dans sa diversité (ekam avibhaktam bhāvam avyayam sarva-buteṣu vibhakteṣu). Cet univers joue le rôle d'une enveloppe matérielle et temporelle pour l'Etre Suprême (Sat, Ātman), ou tout du moins pour la part de Lui qu'Il y investit (car intrinsèquement Il n'est ni dans le temps, ni dans l'espace, ni d'ailleurs divisible), comme le corps (deha) de la créature pour cet être ou personne spirituelle (sat, ātman), qui est de même nature que l'Etre Suprême et qui à ce titre existe hors du contexte spatio-temporel. Mais quelle individualité aurait cet ātman s'il n'avait opté volontairement pour la vie (devenant ainsi la personne incarnée- dehin- ou la personne vivante- jīva)? Qu'est-ce qui pourrait bien le distinguer de n'importe quelle autre "parcelle divine", une fois purifié de sa "gangue de karma" et de la personnalité associée à celle-ci? A propos de ce jeu de rôle auquel se prête l'ātman, les Upaniṣad's et Purāṇa's disent que nous parcourons les dédales de l'action-temps en occupant les sièges d'un manège sur lequel nous entraîne "ce grand enfant infiniment sage". A propos du piège du désir de posséder les choses pour en jouir, le Bṛihadāraṇyaka Upaniṣad nous enseigne que la "Faim insatiable" d'existence temporelle (i.e. de se manifester) qui crée le Monde se divise pour posséder toutes les choses qu'Elle crée. Elle les conçoit, leur donne un nom et s'identifie à elles (ahaṁkāra) dans son désir de les posséder (de les manger). Posséder revient à transférer sa conscience de soi à celle de sa proie et à en devenir prisonnier (voir śloka 2.59). Les amateurs d'histoires fantastiques à propos d'esprits démoniaques qui prennent possession des corps savent bien cela ; on ne fait que ressasser de vieilles idées. Dans un autre Upaniṣad la Personne du Brahman dit: "Je vais devenir nombreux". Cependant cette Personne qui est la Cause de l'univers et de ses innombrables créatures en reste la Conscience unificatrice et indivisible, l'Ame qui imprègne tout, le maintient en existence et l'anime, qu'on appelle pour ces raisons Adhy-ātman, Puruṣottama et Viṣṇu (ainsi que Kṛiṣṇa bien sûr). Parfois aussi (tous les 160.000 milliards d'années, ce que dure la vie de Brahmā) Lui vient la volonté de se rassembler. L'atome de divinité qui habitait jusqu'alors chaque créature ne cesse pas pour autant d'exister, mais qu'en est-il de son individualité ? Il faut mieux laisser planer un doute à ce propos pour ceux qui tiennent à la conserver aussi longtemps. Quoi qu'il en soit, le seul moyen pour se libérer du piège de l'ego et du besoin de posséder, à condition de le vouloir, c'est de lâcher sa proie. C'est ce que Kṛiṣṇa enseignera à Arjuna par la suite. En attendant « jamais nous ne cesserons de devenir » car ce sont les mots exacts qu'Il emploie : que nous nous réincarnerions ou que nous restions non manifestes, nous devenons encore et encore.

13. dehino'asmin-yathā dehe kaumāraṁ yauvanaṁ jarā |
tathā deha-antara-prāptir-dhīras-tatra na muhyati ||

De même qu'en ce corps elle atteint l'enfance, la jeunesse puis la vieillesse, l'incarnée passe dans un autre corps. Sur ce la personne avisée ne s'étonne pas.

Dhī est un verbe signifant penser, réfléchir; en tant que nom c'est la pensée réfléchie, et par extension l'intelligence, la compréhension (comme dans le śloka 2.54). La personne intelligente, avisée est ici appelée dhīra. Par ailleurs le verbe budh signifie percevoir, comprendre, et c'est de lui que dérive buddhi qui est le nom le plus communément employé pour l'intelligence, tandis que buddha est un autre nom pour la personne intelligente, avisée,

éveillée. Buddhi s'emploie plus dans le sens de capacité de compréhension, d'aptitude à la perception des idées, tandis que dhī est le fait d'avoir compris et l'idée. On ne saurait trop souligner qu'il ne faut pas confondre la compréhension avec la connaissance, le savoir (jñāna), comme on le fait trop souvent de nos jours (y compris dans les cours de saṁskṛit en langue anglaise, mais surtout dans les discours commerciaux sur la soit-disant "intelligence artificielle"). La personne dhīra ou buddha n'est pas perplexe, déroutée, confuse, égarée ou étonnée (mūḍha, adjectif issu du verbe muh utilisé dans ce śloka et bien d'autres dans la Gītā ; mūḍha lui a été utilisé précédemment par Arjuna dans le śloka 2-7) par les changements qu'elle perçoit en son corps au cours de la vie puis lors de la mort. C'est le corps (deha) qui subit ces changements puis meurt, mais l'incarnée (dehin) les ressent comme des transitions pour elle de l'enfance à l'adolescence, la maturité, la vieillesse puis dans un autre corps. En fait la conscience que peut avoir l'âme de ce dernier passage d'un corps à l'autre est un éternel sujet de débat: "que ressent-on au moment du grand saut?" Ce qui est sûr est qu'elle n'en garde pas mémoire après coup. J'ai lu dans je ne saurais dire quel Purāṇa que l'âme pratique un rétablissement entre les deux corps comme une chenille pour passer d'une feuille à une autre, mais qu'avant cela elle rassemble les éléments pour construire un corps qui lui convient dans la matrice où elle va renaître. Car on renaît cochon parce qu'on aime se vautrer dans la fange (śloka 8.6). Kṛiṣṇa dit plus loin (śloka 15.8) qu'elle emporte avec elle les parfums de l'existence, qui constitueront sa prochaine personnalité. Pour en revenir à l'impermanence de la personne matérielle, de cet enfant qui pousse si vite qu'on ne le reconnaît pas d'un jour à l'autre, de cet adolescent dont les goûts ne cessent de changer... la personne avisée n'en conclut pas qu'elle n'existe pas. Certains l'ont fait que je ne nommerai pas. Le monde réel s'appelle asaṁ, ce qui veut effectivement dire que rien dans ce qui le compose n'a d'existence permanente. Il n'est pas fiable, c'est un mensonge. Mais la personne qui l'habite (dehin) est immuable et vraie: elle est sat. C'est cette conviction qui rend la personne avisée imperturbable devant l'inéluctabilité de la mort. Par ailleurs son intelligence lui dicte de ne pas se fier à ce qu'elle voit dans l'asaṁ pour juger de la nature du sat.

14. mātrā-sparśās-tu kaunteya śītoṣṇa-sukha-duḥkha-dāḥ |
āgama-apāyino'nityās-tāms-titikṣasva bhārata ||

Les contacts des sens produisent les sensations du chaud et du froid, du plaisir et de la peine, qui vont et viennent, impermanentes. Endure celles-ci avec fermeté Bhārata.

La sonorité des racines saṁskṛit'es donne une indication intuitive sur leur sens: tij (se montrer ferme, pointu) n'est pas éloigné de tuj (pousser) mais aussi de tuṣ (être satisfait). Tij est un verbe clé de la Gītā, dans laquelle il est longuement discuté de la différence entre saṁnyāsa et tyāga: le rejet inconditionnel et le détachement de ses préférences personnelles. Ici c'est la forme désidérative titikṣa du verbe tij qui est utilisée par Kṛiṣṇa pour enjoindre Arjuna à vouloir être ferme dans sa tolérance désintéressée des sensations. Désirer parvenir à un rejet inconditionnel des sensations serait illusoire..

15. yaṁ hi na vyathayanty-ete puruṣaṁ puruṣa-rṣabha |
sama-duḥkha-sukhaṁ dhīraṁ so'mṛtatvāya kalpate ||

O fleuron des hommes, la personne que ces sensations ne perturbent pas, qui reste égale à elle-même dans le bonheur et le malheur, ferme, est éligible à l'immortalité.

Par immortalité (amṛtatva) il faut comprendre un « état de devenir » supérieur à celui des hommes et avec une durée plus longue, tel que le statut d'être accompli (siddha) ou de demi-dieu (deva) dans le paradis d'Indra. La personne (puruṣa) en tant qu'entité consciente est éternelle. A noter que le mot puruṣa est souvent utilisé au sens restreint d'homme, comme

dans le terme qui suit dans le śloka: puruṣa-rṣabha signifiant littéralement taureau parmi les hommes. C'est encore plus le cas en hindi qu'en sanskrit ou le mot est devenu exclusivement l'opposé de strī (femme). Il est illusoire de vouloir effacer l'idée que l'homme est supérieur à la femme, qui imprègne toute notre culture depuis sans doute la dernière ère glaciaire. Il est évident que Kṛiṣṇa fait un jeu de mots, qui entérine l'idée ancrée dans la culture védique que celui qui prend l'initiative des actions et les accomplit, en particulier le Créateur, est masculin, tandis que le champ de l'action, la matrice pour la procréation, la réalité, la nature, l'énergie, sont féminines. Mais puruṣa avait bel et bien le sens asexué de personne dans la majorité des contextes en sanskrit.

16. nāsato vidyate bhāvo nābhāvo vidyate satah |
ubhayor-api drṣṭo'ntas-tv-anayos-tattva-darśibhiḥ ||

Ce qui n'existe pas vraiment est éphémère tandis que ce qui existe est sans fin. Après avoir examiné l'un et l'autre c'est la conclusion de ceux qui ont une vision claire de la vérité.

Les langues anciennes avec leurs déclinaisons ont de toute évidence un net avantage sur des langues comme le français pour créer des formules lapidaires de ce style. A la première lecture celle-ci sonne comme le comble du truisme puisqu'elle contient 6 fois une variante du verbe être. En la relisant avec attention, elle devient limpide et exprime on ne peut plus clairement la conception de l'existence des Upaniṣad's. En effet, voici son analyse grammaticale après avoir supprimé les liaisons phonétiques (sandhi): asataḥ (de ce qui n'est pas dans l'absolu - participe présent au génitif) na vidyate (il n'est pas trouvé, pas connu, il n'y a pas - verbe vid au mode passif) bhāvaḥ (l'existence temporelle, la présence, le devenir, l'avenir - nom au nominatif désignant l'action correspondant au verbe bhū) | abhāvaḥ (l'absence d'avenir, i.e. la disparition) na vidyate (il n'y a pas) sataḥ (de ce qui existe - participe présent au génitif). La formule exprime une équivalence entre existence et durée et peut donc être inversée: ce qui est éphémère ou changeant peut être considéré comme inexistant; seul ce qui dure existe vraiment. Mais là n'est pas le propos de Kṛiṣṇa. La deuxième partie du śloka nous dit que c'est la conclusion qu'en ont tiré ceux qui voient le "tattva". Tat est le pronom démonstratif neutre qui désigne typiquement "Ce qui par excellence existe", la somme de toute existence, l'Absolu, inaltérable, éternel, ce dont l'action consiste à s'étendre (bṛih) sans fin à l'infini et qu'on nomme par conséquent l'Expansion: le Brahman. Notons au passage que les Indiens peuvent se targuer d'avoir conçu les deux concepts du zéro et de l'infini, ainsi que l'insécable (l'atome) qu'ils appellent anu. Tva est un suffixe traduisant une qualité": "dans l'état de ce qui précède", donc ici dans l'état du Brahman, dans l'état de Ce Qui Est. La nuance entre tattva, sattva et satya est subtile. "OM Tat Sat" (Chandogya Upaniṣad et Gītā section 17) signifie: En Cela qui Est je crois. Cependant, d'après l'usage qui est fait de ces mot, tattva est la vérité, sattva est l'état de ce qui existe dans l'absolu (le spirituel et par extension le pur, le beau, le bon), satya est l'énoncé de la vérité (la vérité au sens des philosophes grecs: l'équivalence logique). Ces personnes clairvoyantes (darśin) ont donc conclu que tout ce qui jusqu'à un certain instant est absent puis naît, évolue et meurt, cela n'existe pas dans l'absolu (asat). Tout ce qui est créé est asat, le monde réel est asat, i.e. le Réel n'est pas Vrai. C'est ennuyeux car dans toutes les langues occidentales réel et vrai sont pratiquement synonymes, pour une raison culturelle simple. En effet les mêmes philosophes grecs nous ont appris à ne croire qu'en ce qui est tangible, perceptible par les sens. Notons au passage que certaines écoles de pensée indiennes fondamentalement matérialistes partagent ce point de vue des Grecs, comme une école dite sāṅkhya qui verra le jour plus tard (« Sāṅkhya », auteur N. Sinha, publié dans la série « the sacred books of the Hindus », volume 11, Allahabad, 1915), qui considère que la Nature est éternelle et immuable (sat) et que l'existence de Dieu est un autre sujet de réflexion indépendant de celui de la

véracité du réel. Selon d'autres écoles encore, nyaya, nastika et buddhiste, rien n'est vrai (voir autres volumes de « the sacred books of the Hindus » ou le livre de Radhakṛiṣṇan « Indian Philosophy »). Le point commun de toutes les théories philosophiques nées en Inde est que seule la Cause immuable est vraie (sat), tandis que l'effet est faux (asat). L'effet a été manufacturé (bhūta), il est devenu et deviendra encore. La Cause pour les Vedāntin's est le Puruṣa, pour les adeptes de la théorie matérialiste sāmkhya c'est Prakṛiti. Quant à la réalité de ce qui est tangible par les sens, méfions-nous de ce serpent qui ressemble à une corde dans la pénombre et de l'instrument de vision que nous a donné la nature : l'aspect des choses que nous percevons dépend non seulement de la résolution optique de notre œil (qui varie d'une créature à une autre) mais la couleur perçue est en fait une propriété de la lumière qui est réfléchiée par l'objet vu. Evitons de dire qu'une histoire tirée de faits réels est vraie, surtout lorsqu'elle parle d'agression, de destruction, de duperies et autres négations du sattva : elle n'est que la perception des événements par celui qui la raconte. Il ne faut pas pour autant faire abstraction des perceptions des sens et conclure que le monde réel est intégralement faux, comme inexistant; simplement il n'est pas fiable. Ce que Kṛiṣṇa veut imprimer dans l'esprit d'Arjuna est que seule importe la personne spirituelle immuable en chacun de nous, que l'autre matérielle est aussi évanescence qu'un rêve.

17. avināsi tu tad-viddhi yena sarvaṁ-idaṁ tatam |
vināśam-avyayasya-asya na kaścit-kartum-arhati ||

Sache que Ce qui imprègne Tout est indestructible. Personne ne peut détruire l'impérissable.

Ce tout (sarva) qui est imprégné (tata) est l'univers ou le corps, selon l'échelle à laquelle on se place. L'image la plus courante pour désigner l'univers est d'ailleurs "ce qui s'agite" (jagat), soulignant l'analogie. Tous deux sont qualifiés de "champ de connaissance phénoménale" (kṣetra-jñānam) et la cosmologie s'apparente curieusement à la physiologie, et les demi-dieux aux sens et autres organes vitaux. Notre corps est notre univers personnel. Ce corps perçoit les vêtements qu'il porte et son environnement par les sens dont il est doté et le mental fait la synthèse de ces informations concernant l'environnement et le corps. Mais ce mental ne dispose d'aucun élément pour prendre conscience de ce qui l'anime, le pourquoi et le comment de cet univers. Cela (Tat) qui l'imprègne est l'impérissable (avyaya), inaltérable (akṣara), que nul ni rien ne peut détruire (vinaśitum). C'est « Cela » qui informe le mental sur son existence (sous la forme d'intuition, connaissance infuse ou révélation) ainsi que sur son devoir moral et ses désirs. « Cela » diront certains (Śāṅkarācārya, le célèbre commentateur des Brahma sūtra, entre autres) est le Brahman. D'autres diront que ce n'est pas le Brahman mais la Personne spirituelle du Brahman (l'Adhyātmā - śloka 7.29, 8.3), Celle qui imprègne et anime l'univers. Il en est une aussi imprégnant et animant chaque corps, même pendant le sommeil lorsque sa conscience ne se manifeste que par la respiration et de rares impulsions cérébrales. Cette chose à laquelle Kṛiṣṇa ne donnera un nom que dans le śloka 2.45, on pressent qu'elle ne peut être que le propre de soi: c'est une de celles que Kṛiṣṇa a appelée moi, toi et tous ces rois, celle qui est indestructible et qui par conséquent seule existe vraiment. On pressent aussi que le corps de chaque créature est imprégnée non par une mais par deux personnes car la Personne qui imprègne l'univers est aussi présente en chaque créature. On pressent enfin que l'image d'une âme dans une enveloppe charnelle, d'un joyau dans un écrin (traditionnellement le cœur), n'est pas tout à fait appropriée car elle n'est pas confinée: on est conscient de la présence du soleil dans le ciel sans même le voir, de la présence des autres, de leur vie et de leur chaleur, et le yogin est plus ou moins conscient du tout qui est imprégné (sarva tata) ainsi que de l'Omniprésent à ses côtés.

18. antavanta ime dehā nityasy-oktāḥ śarīraṇaḥ |

anāśino'prameyasya tasmad-yudyasva bhārata ||

Cette enveloppe de l'incarnée éternelle, indestructible et non mesurable, est vouée à une fin.
Par conséquent, combats Bhārata.

Kṛiṣṇa utilise néanmoins dans ce śloka deux mots proches de l'expression usuelle "enveloppe charnelle" en français, puisqu'au sens littéral ils signifient le moule (deha) et le support (śarīra), pour désigner le corps de l'incarnée (śarīrin). Mais il ajoute à propos de cette âme incarnée qu'elle est non-mesurable (aprameya), ce qui paraîtrait sans grand rapport avec l'idée principale de sa survivance au corps, s'il ne s'agissait précisément de corriger une image trompeuse. L'âme d'un éléphant n'est pas plus grande que celle d'un homme et ni l'une ni l'autre ne se trouve à l'étroit lorsqu'elles migrent dans une puce. Je le précise car certains ont cru devoir en discuter. L'âme (ātman - nominatif ātmā) est un mot masculin en saṁskṛit aussi incarné est au masculin ici ainsi que les pronoms démonstratifs enam, ayam dans les ślokas qui suivent, mais sont tous féminins dans la traduction.

19. ya enam vetti hantāraṁ yaś-ainaṁ manyate hatam |
ubhau tau na vijānītau na-ayaṁ hanti na hanyate ||

Celui qui pense que celle-ci tue et celui qui pense qu'elle est tuée, tous deux n'y comprennent rien car elle ne tue ni n'est tuée.

20. na jāyate mriyate vā kadācin-na-ayaṁ bhūtvā bhavitā vā na bhūyaḥ |
ajo nityaḥ śāśvato'yaṁ purāṇo na hanyate hanyamāne śarīre ||

Celle-ci ne naît ni ne meurt à aucun moment, jamais n'est devenue, devenant ou à devenir.
Cette très ancienne personne est non née, éternelle et permanente. Elle ne périt pas quand le corps est tué.

Quelques ślokas de la Bhagavad Gītā figurent presque mot pour mot dans un Upaniṣad antérieur et il n'existe aucune contradiction entre eux. Par rapport au śloka équivalent du Katha Upaniṣad, la formule employée ici par Kṛiṣṇa est étudiée pour marquer l'esprit de son auditeur. En effet c'est un excellent exercice de récitation des participes du verbe bhū. Les adjectifs exprimant la permanence, l'inaltérabilité, l'indestructibilité, l'éternité de l'âme ne manquent pas et sont bien entendu cumulés à l'envie pour s'assurer que l'élève (Arjuna) a bien compris. Ce style littéraire, souvent considéré comme redondant et ampoulé par les Occidentaux est au contraire fort apprécié en Inde (aussi bien en saṁskṛit qu'en hindi moderne).

21. veda-avināśinaṁ nityaṁ ya enam-ajam-avyayam |
kathāṁ sa puruṣaḥ pārtha kaṁ ghātayati hanti kam ||

O Pārtha, une personne qui sait que celle-ci est indestructible, éternelle, non née et immuable, comment et qui peut-elle tuer ou faire tuer?

Un individu peut envisager d'en tuer un autre ou de causer indirectement sa mort, de le faire tuer par une tierce personne, mais en formant ce projet il pense au corps de son ennemi et il se place lui-même sur le plan matériel. Comme il sera précisé par la suite, l'âme ne devrait pas se sentir concernée par ce que fait le corps.

22. vāsāmsi jīrṇāni yathā vihāya navāni grhṇāti naro'parāṇi |
tathā śarīrāṇi vihāya jīrṇāny-anyaṇi saṁyāti navāni dehī

De même qu'un homme écarte des vêtements usés et en saisit de nouveaux, l'incarnée délaisse un corps usé et entre dans un nouveau.

Littéralement: "l'incarnée, délaissant des corps usés, entre dans de nouveaux". Les mêmes mots usés et nouveaux sont répétés au pluriel pour accentuer la similitude avec les vêtements et sans doute aussi pour rappeler la répétition de cette incarnation. Par contre l'ordre des deux propositions diffère un peu pour des raisons de rythme dans l'alternance des syllables courtes (x) et longues (-): --x--xx-x-- / x-x--xx-x-- / x-x--xx-x-- /--x--xx-x-- || Une fois encore ce vers n'est pas un śloka mai un brihat, avec une césure un peu bizarre entre le 3^{ème} et le 4^{ème} pied (entre jīrṇā et nyanyāni).

23. nainam chindanti sastrāṇi nainam dahati pāvakaḥ |
na cainam kledayanty-āpo na śoṣayati mārutaḥ ||

Les armes ne la coupent pas, le feu ne la brûle pas, l'eau ne la mouille pas et le vent ne la dessèche pas.

24. acchedyo'yam-adāhyo'yam-akledyo'śoṣya eva ca |
nityaḥ sarva-gataḥ sthāṇur-acalo'yam sanātanaḥ ||

Elle est incassable, incombustible, insoluble et ne peut être desséchée. Elle est durable pour toujours, présente partout, immobile, imperturbable et éternellement la même.

Parmi ces qualificatifs, sthānu mérite un commentaire. Celui qui se tient immobile comme une souche ou une termitière, droit comme une lance est sthānu. Śiva lorsqu'il médite est Sthānu. Par rapport à l'autre qualificatif acala qui veut simplement dire immobile, sthānu exprime l'imperturbabilité. Elle va partout car elle est la conscience de ce corps (ou de cet univers) et cependant elle ne bouge pas dans l'espace (acala), ni dans le temps (sanātana), ne disparaît pas non plus (nitya) et n'est pas affectée par les événements (sthānu).

25. avyakto'yam-acintyo'yam-avikāryo'yam-ucyate |
tasmād-evam veditv-ainam na-anuśocitum-arhasi ||

On dit aussi qu'elle est non manifeste, inconcevable et immuable. Sachant cela d'elle, il ne t'incombe pas de te lamenter pour elle.

Lorsque Kṛiṣṇa, Vyāsa ou un autre orateur d'un texte hindou (Upaniṣad ou Purāṇa) décrit le Brahman, la Personne du Brahman ou l'Ātman, il utilise presque toujours des négations. La raison en est simple. Que dire de ce qu'on a du mal à concevoir (acintya) sinon ce qu'on est certain qu'il n'est pas. Ainsi à la question "qu'est-ce que l'existence?" le Bṛihadāraṇyaka Upaniṣad (2.3.6) répond: na iti . na iti. satyasya satyam iti. Ce n'est ni ceci ni cela, c'est la vérité de ce qui est. A la question "qu'est-ce qui définit le Brahman?" invariablement la réponse est akṣara, avyakta, avyaya, advaita: inaltérable, non manifeste, impérissable, indivisible (tous ces adjectifs commençant par un a- privatif). Il est dit aussi à propos de l'âme dans ce śloka qu'elle est avyakta, ce qui signifie qu'elle n'est pas apparente, visible, tangible pour un sens quelconque. Mais, tout comme le Brahman se manifeste néanmoins dans l'univers, l'âme se manifeste au travers de nos pensées. On ne saurait épuiser la liste des mauvais traitements qu'on ne peut lui faire subir, en mettant en œuvre en particulier les éléments: l'eau ne peut la mouiller signifie bien sûr qu'elle ne peut être noyée et il faudrait ajouter que la terre ne peut la sceller (l'emmurer, l'étouffer). Dans les Purāṇa's, lorsque Brahmā propose à un démon "demande-moi une grâce", le démon demande invariablement de ne pouvoir être tué ni par les dieux ni par une autre créature ou élément. Aucun n'a jamais pensé à demander que son corps soit aussi invulnérable que son âme. Sans doute l'Āieul n'aurait pas été dupe mais peut être se serait-il laissé fléchir et aurait fait une exception à sa règle d'or: ce qui est né doit mourir.

26. atha cainam nitya-jātam nityam vā manyase mṛtam |
tatha-api tvaṁ mahābāho naivam śocitum-arhasi ||

Si cependant tu penses, O puissant guerrier, que celle-ci est toujours née et qu'elle meurt pour toujours, il n'y a pas non plus lieu de te lamenter.

Certains pensent qu'ils n'ont pas d'âme, d'autres qu'ils en ont une qui naît avec le corps. Cette âme au sens du mot latin anima (ce qui rend mobile) n'a ni karma ni personnalité à la naissance puisqu'elle vient de naître et que la personnalité résulte du karma. Elle n'a donc aucune raison non plus d'en emporter au moment de la mort. Elle meurt avec le corps et une autre renaît. Mais la raison pour laquelle il n'y a pas lieu de se lamenter est énoncée dans le śloka qui suit.

27. jātasya hi dhruvo mṛtyur-dhruvaṁ janma mṛtasya ca |
tasmād-aparihārye'rtha na tvaṁ śocitum-arhasi ||

La mort de ce qui naît est une certitude et la renaissance de ce qui est mort est aussi certaine. Il ne convient donc pas que tu t'en affliges.

Dhruva est ce qui est ferme, constant, permanent, établi, inexorable. Toute qualité ayant son héros, c'est aussi le nom d'un fils de roi qui, alors qu'il n'était encore qu'un enfant fut humilié par sa famille ; il la quitta pour se consacrer à l'austérité dans la forêt. Lorsque Viṣṇu lui accorda une grâce, il demanda de siéger au dessus des sapta-ṛiṣi's. Sa requête fut exaucée à la lettre car il siège au firmament dans l'étoile polaire en compagnie des sept sages qui résident dans la grande ourse. Selon la cosmologie exposée dans les Purāṇas ils sont au zénith, au dessus de toutes les étoiles, planètes, du soleil et de la lune.

La naissance, l'évolution et la mort (ādi-madhyam-anta) est la loi fondamentale d'existence temporelle à laquelle doit se plier tout ce qui est créé: des galaxies aux atomes en passant par tout ce qui vit. Lorsque dans le śloka 26 Kṛiṣṇa dit « si tu penses que celui-ci naît et meurt », il s'agit du propre de soi (ou celle-ci si on l'appelle l'âme en français). De temps immémoriaux et sous tous les cieux il y eut toujours des gens matérialistes qui ne croyaient pas au divin et à l'éternité. Parmi ceux-ci en Inde une école de pensée connue sous le nom de vaiśeṣika proposa une théorie atomistique de l'univers, incluant l'existence d'atomes d'ātman (voir "Indian Philosophy" de S. Radhakṛiṣṇan (1923), Oxford University Press, 5th edition (2011)). Cette croyance est en partie partagée par les adeptes du Jainisme (initié entre 599 et 527 BC par Mahāvīrā). Réciproquement, les premiers adeptes du Bouddhisme (initié à la même époque par Sidharta Gautama Buddha - né entre 624 et 567 BC selon les sources) ne croyaient en la permanence d'aucun support d'existence : selon ma compréhension de leurs écrits, seul existe le karma et une âme consciente naît pour assumer ce karma. On peut en déduire que dans leur langage (qui était le prakrit, version vernaculaire du sanskrit parlée à cette époque dans la plaine gangétique) exister n'avait pas le même sens que dans la Gītā, car comment un karma qui par essence varie au cours du temps pourrait-il exister dans l'absolu (l'absolu étant intemporel)? Qui affecte-t-il si l'âme est impermanente et pourquoi recherche t'elle le nirvaṇa si elle en est assurée de par sa nature impermanente? Rappelons que pour les Bouddhistes le nirvaṇa est un anéantissement, alors que dans le Brahmanisme c'est une absorption dans le Brahman éternel non manifeste.

28. avyakta-ādīni bhūtāni vyakta-madhyāni bhārata |
avyakta-nidhanāny-eva tatra kā paridevanā ||

Avant de voir le jour et après leur anéantissement les créatures ne sont pas manifestes, elles ne le sont qu'entre temps. Donc pourquoi se lamenter?

29. āścaryavat-paśyati kaścīd-enam- āścaryavad-vadati tath-aiva ca-anyaḥ |
āścaryavac-cainam-anyaḥ śṛṇōti śrutvā-apy-enam veda na caiva kaścīd ||

Certains voient celle-ci comme quelque chose d'extraordinaire, d'autres en parlent comme d'une merveille, tandis que d'autres encore en ont entendu parler dans les mêmes termes.

Cependant même s'ils en ont entendu parler, quiconque ne sait rien à son sujet.

Le mot clé utilisé 3 fois dans le śloka pour décrire l'âme (ātman) est āścarya (dérivé du verbe car signifiant se comporter, se mouvoir, errer – donc ce qui se comporte de manière non naturelle, extraordinaire, merveilleuse). Ce śloka aborde la question de la connaissance, qui peut être perçue (certains l'ont vue), découverte par le raisonnement (ils en parlent), connue par ouï-dire ou révélée par les Écritures (ils en ont entendu parler). Ce sont là les modes d'acquisition de la connaissance reconnus par la plupart des écoles de pensée indiennes (l'école nyāya y ajoute la comparaison). Mais il ne suffit pas d'acquérir un savoir (jñāna), encore faut-il le comprendre et c'est le verbe vid (veda au passé) qui est utilisé pour parler de ceux qui n'en savent rien. On utilise le verbe jñā pour parler du savoir acquis par un apprentissage magistral, sans être nécessairement compris; la connaissance associée (jñāna) est phénoménologique et fragmentaire. Le verbe vijñā (utilisé dans le śloka 19) et le substantif vijñāna s'emploient à propos d'un savoir plus fondamental, global sur l'existence, le devoir, impliquant du discernement, de la compréhension et de la sagesse. La connaissance contenue dans les Veda's est celle qui est irréfutable, dispensée directement par Brahmā et la compréhension se dit vidyā (voir ce qu'en dit le grand sage Vasiṣṭha dans le Śanti Parva Section CCCVIII). Certains donc peuvent avoir une idée de la signification du mot soi-même (ātman). Tous autant qu'ils sont connaissent (jānānti) l'âme sans comprendre exactement de quoi il s'agit (na vedanti).

30. dehī nityam-avadhyo'yaṁ dehe sarvasya bhārata |
tasmāt-sarvaṇi bhūtāni na tvaṁ śocitum-arhasi ||

O Bhārata, cette hôte du corps est éternellement indestructible et par conséquent tu ne dois pleurer la mort d'aucune créature.

31. sva-dharmam-api ca-avekṣya na vikampitum-arhasi |
dharmyad-dhi yuddhāc-chreyo'nyat-kṣatriyasya na vidyate ||

Etant donné aussi que c'est le devoir qui t'incombe par la naissance, tu n'as pas à hésiter. Il n'existe pas de meilleur engagement pour un kṣatriya que de se battre pour des principes moraux.

Le "devoir propre" (sva-dharma) d'une personne est celui qui lui incombe en raison de ses traits particuliers de caractère acquis à la naissance. Ces "signes particuliers" de la créature matérielle qui héberge le propre de soi (ātman ou dehin, jīva lorsqu'incarné et vivant) sont les guṇa's dont il sera amplement discuté dans la suite du texte (notamment dans les sections 14 et 16). Certains ne manqueront pas d'objecter à ce concept de la prédétermination du caractère d'un individu par la matrice dans laquelle il naît en argumentant que chacun se forge une personnalité au cours de son existence, indépendamment de ses parents et du milieu dans lequel il évolue. Mais ce n'est pas du tout la conception hindoue de l'existence matérielle. La personnalité en question, cet habit qu'endosse l'âme et auquel elle s'identifie, évolue effectivement en fonction des expériences et des choix qu'on fait au cours de sa vie. Jīva emporte avec elle un vécu, qui sera comparé à un parfum emporté par le vent dans le śloka 15.8; c'est précisément en fonction de ce vécu qu'elle choisit sa nouvelle enveloppe matérielle et ses prédispositions futures. Elle emporte aussi avec elle un karma dont elle

cueillera les fruits au moment opportun, inévitablement car elle a elle-même choisi l'habit qui y prédispose. C'est en se débarrassant de ces traits de caractère matériels qu'elle peut s'affranchir de la matérialité. Mais cet affranchissement ne se décide pas volontairement, au risque de se montrer hypocrite (śloka 3.6); il vient naturellement avec de la patience. En attendant chacun doit s'acquitter de la tâche qui lui incombe en fonction des guṇa's. Le kṣatriya est né sous le signe de la volonté d'agir, ou dit-on de la passion (rajas), et les personnes les plus notables nées sous ce signe sont: 1) Brahmā puisqu'Il a pour fonction de créer et 2) Indra le seigneur régnant sur la sphère spirituelle habitée par les demi-dieux avec leurs divers attributs, ce qui revient à dire qu'il a pour fonction de gouverner le cosmos tel qu'il est. Rappelons que dans le corps considéré comme un univers personnel, il y a aussi un Indra, en l'occurrence le mental, ayant pour fonction de gouverner les sens appelés indriya. Nombre d'entre nous ont aussi la volonté de laisser une trace derrière eux, ce qui constitue en quelque sorte leur aspect Brahmā. Le kṣatriya possède comme trait de caractère inné le pouvoir, la volonté (kṣatra) et, en vertu de cela, son devoir propre (sva-dharma) le plus fondamental est de protéger les autres membres de la société; pour cela il fait appliquer la loi et veille au maintien de l'ordre. Comment un tel devoir, impliquant souvent de tuer, peut-il être rendu compatible avec celui de non-violence commun à tous les justes? Premièrement, comme le précise le śloka 26, le corps est destiné par nature à mourir et ce qui importe le plus est de ne pas exercer de violence envers la vraie personne, l'hôte spirituelle du corps. Deuxièmement l'homme, ou toute autre créature, lorsqu'il agit égoïstement pour son profit exerce une violence envers autrui et c'est le devoir du redresseur de torts de combattre l'agresseur. Et il en sera toujours ainsi dans un univers conçu comme un perpétuel recommencement: un univers qu'on se crée, dans lequel on s'implique et se laisse prendre au jeu de rôle, devenant esclave de l'ego. Un des messages forts des Purāṇa's est qu'il y aura toujours des guerres entre les deva's et les asura's, les deux types de créatures spirituelles détenant des pouvoirs, les uns observant le devoir moral et les autres servant leurs intérêts. La violence réside essentiellement dans l'égoïsme et l'agression au profit de l'ego. Avoir une volonté et exercer un pouvoir est en soi le germe de toute forme de violence et le kṣatriya est donc de nature violente. Il doit assumer cette nature, mais au profit des autres.

32. yadṛcchayā copapannaṁ svarga-dvāram-apāvṛtam |
sukhinaḥ kṣatriyaḥ pārtha labhante yuddham-idṛṣam ||

O Pārtha, bienheureux sont les kṣatriya qui se voient offrir l'opportunité d'un tel combat méritant et trouvent ouvertes les portes des sphères célestes à leur arrivée.

33. atha cet-tvam-imam dharmyaṁ saṅgrām na kariṣyasi |
tataḥ svadharmam kīrtim ca hitvā pāpam-avāpsyasi ||

Par conséquent, si tu n'accomplis pas ce juste combat, non seulement tu perdras ta réputation mais tu encourras aussi un grand péché pour avoir failli à ton devoir.

34. akīrtim ca-api bhūtāni kathayiṣyanti te'vyayām |
sambhāvitasya ca-akīrtir-maraṇād-atiricyate ||

Pour toujours les gens proclameront ton infamie et pour un homme respectable l'infamie est pire que la mort.

35. bhayād-araṇād-uparataṁ maṁsyante tvam mahārathāḥ | yeṣāṁ ca tvam bahumato bhūtvā
yāsyasi lāghavam ||

Ces grands guerriers, qui t'avaient en grande estime, penseront que c'est par crainte que tu as quitté le champs de bataille et tu déchoiras à leurs yeux.

36. avācya-vādaṁś-ca bahūn-vadiṣyanti tava-ahitāḥ |
nindantas-tava sāmāthyam tato duḥkhataram nu kim ||

Tes ennemis t'affubleront de nombreux noms peu flatteurs et diffameront tes capacités. Quoi de plus pénible pour toi?

En accomplissant cette tâche qui t'incombe par devoir moral, tu atteindras le paradis des guerriers et tu éviteras l'infamie, la réputation d'être un couard. Voilà des arguments qui semblent indignes de Kṛiṣṇa. Ne se montre-t-Il pas manipulateur, Lui qui dira à de nombreuses reprises par la suite que: "brahma-bhuta yasya prajñā sthitā śubhāśubha nābhinandita-nadviṣata" (par exemple śloka 2.57), i.e. que la personne dont la compréhension est bien assise et qui se considère comme une créature du Brahman ne s'inquiète pas de sa réputation et autres aléas de la vie, qu'elle ne chérit pas d'objectif personnel tel qu'atteindre un paradis où l'on jouit de plaisirs, car elle n'a d'autre objectif que celui de le servir? Ces arguments légers sinon tendancieux, Il les utilise en réponse à ceux du même acabit avancés par Arjuna auparavant, tel que son souci de maintenir l'ordre social des castes. Arjuna était alors de toute évidence sous l'influence de ces śruti's perturbant le discernement (dont il sera question dans le śloka 2.53), cette tradition bien retenue et mal digérée, cette eau du puits des Veda's qui peut aisément être remplacée par la compréhension (śloka 2.46). Kṛiṣṇa est assez souvent accusé d'être un manipulateur par ceux qui n'acceptent pas de recevoir des leçons et qui lui reprochent d'utiliser les points faibles de chacun pour arriver à ses fins dans le Mahābhārata. Un certain nombre d'épisodes des Purāṇas concernant les activités de Viṣṇu (notamment celui dans lequel Mohinī séduit les asuras pour les priver d'élixir de longue vie, celui de Trivikrama demandant à Bali de lui octroyer la propriété de l'espace qu'il pourra couvrir en trois pas) semblent abonder dans leur sens. Ils ne comprennent pas que Kṛiṣṇa, / Viṣṇu agit ainsi pour faire prendre conscience à chacun de son erreur. Qui connaît mieux que Lui la faiblesse d'Arjuna, fils d'Indra? La place qu'il accorde à son honneur. Dans la section 2 Kṛiṣṇa commence donc cruellement par s'indigner - pour faire jouer la corde sensible de l'amitié et de l'honneur - puis par réfuter les arguments d'Arjuna avec d'autres arguments rationnels (sāṅkhya dit-Il dans le śloka 2.39), avant d'en venir au fameux śloka 2.48: yoga-sthaḥ kuru karmāni | sangam tyaktvā dhanañjaya | siddhy-assidhyoḥ samo bhūtvā | samatvam yoga ucyate || que la plupart retiennent comme l'enseignement principal de la Gītā. L'argument rationnel imparable de ce meilleur des avocats est que la personne est éternelle (nitya). Quant à son enveloppe temporelle, elle est appelée aussi sûrement à disparaître qu'elle est apparue. Mais cet argument d'une logique implacable est difficile à accepter par un humain irrationnel affecté de sensations et sentiments. Alors pourquoi ne pas lui faire valoir ses intérêts: réputation, paradis? Celui qui se laisse appâter par cette carotte n'en sort pas grandi, mais on lui accorde le bénéfice du doute, celui d'avoir agi pour la morale.

En fait Kṛiṣṇa se comporte en ami et accepte de prendre en considération ce qui motive Arjuna. Il respecte son libre arbitre et Il va dans la suite de cette section s'efforcer de lui expliquer quelle est la vraie alternative qui lui est offerte: l'activité dans l'individualisme ou l'affranchissement dans l'unité du Brahman, la servitude des sens ou le sacrifice (śloka 3.9) en sont deux versions. Kṛiṣṇa a déjà franchi une étape difficile dans son plaidoyer sans concessions en demandant à Arjuna dans des termes assez durs d'écarter toute considération des liens affectifs: "si tu penses que ton grand-père Bhīṣma est ce corps, que t'importe qu'il meurt maintenant ou plus tard puisqu'il doit mourir? Que t'importe de tenir le couteau du sacrifice puisque je l'ai décidé et qu'il est consentant? Il procède par étapes en respectant le point de vue de son ami et en l'amenant à partager le sien. Il ne faut donc pas y voir un comportement politique, mais simplement l'expression de son indulgence et du respect des intérêts de chacun aussi futiles soient-ils. Il est clairement établi dans tous les Upāniṣad's y compris celui-ci qu'il est légitime de choisir la voie de l'individualisme et de l'activité

(pravṛitti) dans le monde matériel. Sinon pourquoi ce choix serait-il offert? A quoi rimerait ce cycle des renaissances (saṃsāra) sinon à faire autant d'expériences qu'on le souhaite de la vie sous toutes ses formes? On est toujours libre de tous les choix, même de considérer qu'on est mortel (śloka 2.26).

37. hato vā prāpsyasi svargaṃ jītvā vā bhokṣyase mahīm |
tasmād-uttiṣṭha kaunteya yuddhāya kṛta-niścayaḥ ||

Soit tu atteindras le monde céleste en étant tué, soit tu jouiras de la terre après l'avoir conquise. Aussi, lève-toi fils de Kuntī, déterminé à combattre.

38. sukha-duḥkhe same kṛtvā lābha-alābhau jaya-ajayau |
tato yuddhāya yujyasva naivaṃ pāpam-avāpsyasi ||

Investis-toi dans le combat, en restant impassible dans la joie ou la peine, le gain ou la perte, la victoire ou la défaite. En agissant ainsi tu n'encourras aucun péché.

Cette impassibilité qui était la grande qualité du sage Agastya (Mahābhārata, Vāna Parva section XCVIII) ne doit pas être interprétée comme de la passivité ou de la résignation. Dans un premier temps elle est volontaire: "same kṛtvā" signifie littéralement "ayant fait que tu sois le même" dans ces alternatives; "siddhi-asiddhyoḥ samo bhūtvā", i.e. "étant devenu identique dans le succès ou l'échec" dit aussi Kṛiṣṇa dans le śloka 2.48. Ce n'est que pour la personne avancée dans le yoga que cette impassibilité devient un état naturel comparable à l'indifférence parce qu'elle ne s'identifie plus aux sens et au cerveau qui subissent les événements. Pour celle qui n'en est pas arrivé à ce stade, la volonté consiste à penser "qui suis-je vraiment et qu'est-ce que cela change pour moi?" et à se convaincre de la réponse. La deuxième partie du śloka dans laquelle Kṛiṣṇa promet à Arjuna qu'en agissant avec détachement il n'encourra pas de réaction négative à ses actions (de "mauvais karma") anticipe sur son enseignement du karma yoga dans la section 3. On dit qu'Arjuna devait son nom précisément à cette faculté de commettre des "actes blancs", i.e. des actions sans conséquences pour son auteur (Adi Parva section CXXIII).

39. eṣā te'bhihitā sāṅkhye buddhir-yoge tv-imaṃ śṛṇu |
buddhyā yukto yayā pārtha karma-bandhaṃ prahāsyasi ||

Tout cela t'a été exposé en termes d'analyse logique. Ecoute-le maintenant avec l'intelligence dans le yoga, O Pārtha. Dans cet état de discernement tu éviteras l'asservissement au karma.

Ce śloka introduit quatre termes importants: sāṅkhya, yoga, budhhi-yoga et karma-bandha. Pour le rendre intelligible, le traducteur se risque souvent à en faire une traduction assez libre. La signification du mot yoga a été explicitée pour l'essentiel dans l'introduction. Si cela n'a déjà été dit, la racine de ce mot est le verb yuj, qui signifie unir avec un lien et qui peut prendre, selon le contexte, des significations plus précises telles qu'atteler des chevaux ou s'atteler soi-même à une tâche, se concentrer dans une activité. La définition qu'en donne Swami Vivekānanda, dans son discours sur l'idéal d'une religion universelle, est "le chemin qui conduit à la communion avec Dieu". Cette union peut s'effectuer selon plusieurs media: les principales voies sont le karma-yoga, le jñāna-yoga, le dhyāna-yoga et le bhakti-yoga, i.e. le chemin du travail désintéressé, de la recherche de la vérité par l'étude, de la méditation et de la dévotion, respectivement. Swami Vivekānanda emploie de très beaux termes pour les désigner: union avec l'Humanité, avec l'Existence, avec le "Self" (Ame Suprême) ou avec l'Amour Divin, Dieu étant en amont (adhi) de tout cela. Chacune de ces voies sera explicitée en détail par la suite, mais un préliminaire commun à toutes ces entreprises de "connexion au divin" (que j'aime personnellement comparer au g.p.s) est de conditionner son intelligence à

le faire: buddhi-yoga, buddhyā yukta. Sans la foi (śraddhā) toutes les postures et tous les contrôles respiratoires (asana's et prāṇayama's) ne sont que du théâtre.

Le sāṅkhya (orthographié parfois saṅkhyā ou sankhya) est un processus intellectuel qui fait aussi appel à l'intelligence: sous sa forme la plus primitive il s'agit de l'énumération, du discernement des différents éléments d'un ensemble et il peut s'agir de celui des ennemis dans une bataille (qui pour cette raison peut aussi être appelée saṅkhya). Dans un sens plus général sāṅkhya est l'analyse logique, une des bases du raisonnement chère aux anciens. La Bhagavad Gītā comporte un court exposé sāṅkhya énumérant les 24 composants essentiels de l'univers au début de la section 7. Le même type d'analyse est plus amplement développé dans presque tous les Purāṇa's et est attribué à un certain Kapila. Souvent considéré comme un aṁśa de Viṣṇu (une parcelle ou un "rayon de Ce soleil"), Kapila est l'archétype du muni qui réfléchit au comment et au pourquoi des choses, i.e. le premier philosophe, tout comme Vyāsa est l'archétype du compositeur de textes sacrés, Sūta celui des conteurs d'histoires, Gautama celui des amateurs d'argumentation. Ces noms représentent en quelque sorte des fonctions: on peut parler du Kapila d'une ère cosmique comme de l'Indra, du Manu... Beaucoup plus tard, après l'avènement de Buddha, Mahavira et autres maîtres à penser, un autre Kapila proposa une théorie philosophique matérialiste et athéiste à laquelle il donna aussi le nom de sāṅkhya et qui a naturellement fait l'objet de débats (hors sujet ici – "Sāṅkhya", texte synthétique en langue anglaise de N. Sinha, publié dans la série "the sacred books of the Hindus", volume 11, Allahabad, 1915, disponible sur internet). Pour ma part j'aimerais souligner ici que l'analyse logique est le signe distinctif de l'âge noir du matérialisme (kali yuga) dans la cosmologie hindoue, suivant l'âge d'or de la vérité, celui du sacrifice désintéressé et celui du sacrifice intéressé. Le raisonnement n'est jamais une preuve en soi que ce qu'on cherche à démontrer soit vrai; ce n'est qu'une question de temps avant qu'un nouveau postulat soit proposé et qu'on démontre le contraire. Ce qui est appelé sāṅkhya dans la Gītā se résume en fait à l'énoncé de quelques postulats de base tels que: (a) seule la Cause existe (Prakṛiti selon les matérialistes, Mahāviṣṇu selon les créationnistes), les effets n'étant qu'éphémères; (b) la création d'un ordre cosmique à partir du chaos dans la matrice Prakṛiti procède de trois principes actifs appelés guṇa's; (c) les éléments de l'univers réel (prakṛita) créé répondent aux sensations recherchées par la personne vivante (le créateur) et sont au nombre de cinq; (d) à cela il faut ajouter le souffle de vie (jīva, ātma), l'ego de la personne vivante, son intelligence et son mental (ahamkara, buddhi et manas - śloka 7.4 et 7.5). Je saisi l'occasion de ce bref résumé de la théorie sāṅkhya pour mettre encore une fois l'accent sur le principe essentiel que seule la Cause existe dans l'absolu car seule elle est permanente. L'argument de tout créationniste pour désigner la Conscience Divine comme la Cause, qui est bien sûr également celui retenue dans les Vedānta sūtra's (conclusions des Veda's), est que la matière ne saurait créer la conscience. La cause en saṁskṛit se dit hetū ou karaṇa et le principe que je viens d'énoncer est très bien résumé dans le premier vers de la magnifique éloge à Kṛiṣṇa par Brahmā appelée Brahmā samhita:

īśvaraḥ paramaḥ kṛiṣṇaḥ | sac-cid-ānanda-vigrahaḥ
anādir ādir govindaḥ |sarva-kāraṇa-kāraṇam

Kṛiṣṇa est le Seigneur Suprême et Tout Puissant | qu'il convient de concevoir comme l'essence de l'existence, la pure conscience et la béatitude. | Govinda est sans commencement et la source | la cause de toutes les causes.

Le troisième terme qui requiert une explication dans ce śloka est "karma-bandha", i.e. textuellement le lien de l'action. En fait cette entrave est de deux natures. Le fait d'espérer qu'elle soit profitable avant même de la commettre, puis de s'en réjouir et d'espérer reproduire ce résultat positif après coup (ou le contraire) prive l'acteur de son indépendance. Il est évident (ou devrait l'être) que s'impliquer équivaut à se lier. Une fois l'action commise,

elle aura nécessairement une ou des conséquences qu'il faudra subir. Même si dans l'ensemble le résultat est plutôt agréable, le fait d'associer par la suite ce résultat à ce type d'action est un conditionnement: celui du chien de Pavlov.

Exécuter des actions morales, qui semblent s'imposer lorsque l'intelligence est orientée par l'union avec le divin (buddhyā yukto - traduit par dans cet état de discernement), pour le principe parce que c'est ce qu'on est sensé faire (comme de combattre dans le śloka précédent) et pas parce qu'on espère en tirer profit, c'est "abandonner" l'action. Ici c'est le verbe hā qui exprime un des deux aspects de l'abandon: le fait de cesser, de s'abstenir, d'omettre, de négliger. Cette notion de yoga de l'intelligence est essentielle et constitue le cœur du reste de la section. Ayant expliqué à Arjuna qui il est, Kṛiṣṇa lui enseigne maintenant comment il devrait envisager la vie pour être libre, pur et heureux. C'est un état d'esprit ou plutôt de conscience, car l'esprit au sens courant est synonyme de mental donc de calcul, de politique. On dit que la conscience est en état transcendantal, de dépassement des intérêts matériels, et on parle d'état de conscience divine mais on pourrait aussi bien dire qu'on est en état de conscience de son vrai soi. L'un ne va pas sans l'autre et amène à comprendre les choses autrement, mieux, avec une intelligence dans l'union: buddhi-yoga.

40. neha-abhikrama-nāšo'sti pratyavāyo na vidyate |
svalpam-apy-asya dharmasya trāyate mahato bhayāt ||

Un effort dans cette voie n'est jamais perdu et il n'y a pas de chute possible. Ne serait-ce qu'un peu de cette éthique délivre de grandes craintes.

C'est le mot iha (littéralement ici – na-iha: pas ici) qui a été traduit par dans cette voie et l'image pourrait être exploitée plus à fond en traduisant par: un pas dans cette voie n'est jamais vain et il n'y a pas de chute possible. La chute ou la diminution en conséquence de l'acte (prati-avāya) dont il est question est ce qu'on appelle aussi un péché. Dans le présent contexte concernant l'action, éthique paraissait plus précis que religion pour traduire dharma.

41. vyavasāya-ātmikā buddhir-ekeha kurunandana |
bahu-śākhā hy-anantās-ca buddhayo'avyavasāyinām ||

L'intelligence de celui qui s'est investi entièrement avec résolution dans cette voie est unifiée, O délice des Kurus, alors que l'intelligence de ceux qui ne sont pas résolus a de nombreuses branches s'étendant à l'infini.

Le mot vyavasāya (vi-ava-so+ia, dérivé du verbe so) signifie débarrassé définitivement et une intelligence (buddhi) est vyavasāya-ātmikā lorsqu'en soi ou intrinsèquement (ātmikā) elle est débarrassée de toute polarisation intempestive nuisant à la concentration. Nous verrons dans la section 18 que la connaissance et l'intelligence sont orientées par les guṇa's et dépendent des traits de caractère ainsi que de l'humeur du moment de chacun. Lorsque l'intelligence d'une personne n'a qu'un mode de fonctionnement (eka-stha), que le plaisir ou le profit ne la perturbent plus, alors cette personne est résolue au point qu'on puisse dire qu'elle a fait de la résolution le propre de soi (ātmikā). Sinon, selon son état d'esprit du moment, son raisonnement sera faussé et il lui sera impossible de se concentrer. Les śloka's qui suivent ont pour but de nous enseigner comment parvenir à libérer l'intelligence de ces ramifications nuisibles à sa stabilité. Lorsqu'on y est parvenu on dit que l'intelligence est "localisée ou assise" (stitha: sthita-prajñā, sthita-dhī) ou encore qu'elle est guidée (buddhi-yukta).

42. yām-imām puṣpitām vācaṁ pravadyanti-avipaścitaḥ |
veda-vāda-ratāḥ pārtha na-anyad-asti-iti vādinaḥ ||

O Pārtha, les personnes sans discernement qui se délectent des propos tenus dans les Veda's prononcent leurs paroles fleuries et déclarent qu'ils ne contiennent que cela.

43. kāma-ātmānaḥ svarga-parā janma-karma-phala-pradām |
kriyā-viśeṣa-bahulām bhogh-aiśvarya-gatiṁ prati ||

Voués à la satisfaction de leurs désirs et ayant pour but suprême les sphères célestes, (ils ne voient en effet dans leur contenu que) ce qui leur procurera la réussite dans leurs activités et une renaissance propice, ce qui se rapporte aux nombreux rituels variés donnant accès à la puissance et à la jouissance des plaisirs.

Ces deux śloka's ne constituent en fait qu'une même phrase: la parenthèse reprend ce qu'ils déclarent que contiennent les Veda's. Le deuxième śloka, qui n'a pas de verbe, se compose de qualificatifs précisant qui sont ces personnes sans discernement et ce qu'elles cherchent dans les Veda's, i.e. des sruti's les confortant dans leur philosophie hédoniste (kāma-ātmānaḥ) et des rituels (kriyā-viśeṣa) leur apportant la réussite. Le sujet reste l'intelligence des buts de la vie, comme va le souligner le śloka suivant. A noter que si le verbe kam signifie désirer le substantif kāma est employé à la fois dans les deux sens de désir et d'objet de désir, i.e. plaisir. C'est aussi le nom du deva du désir charnel (dont deux autres noms aux sens équivalents au précédent sont Saṁkalpa et Pradyumna). Remplacer désir par plaisir dans ce śloka (voués aux plaisirs) ne change rien au sens.

44. bhog-aiśvarya-prasaktānām tayā-apahr̥ta-cetasām |
vyavasāya-ātmikā buddhiḥ samādhou na vidhīyate ||

Pour ces personnes qui sont attachées aux jouissances matérielles et à la puissance et dont l'esprit est accaparé par ces choses, l'investissement avec résolution de l'intelligence dans la conscience du divin ne peut s'établir.

Le mot important dans ce śloka est sam-ādhi, qui littéralement signifie "union avec le réceptacle, la fondation" (sous entendu: de soi), mais le lire sama-adhi ne serait pas une grave erreur, car cela amènerait à le traduire par "égal à ce qui transcende". Samādhi est l'absorption dans la méditation, l'accomplissement du yoga, l'abstraction de l'univers matériel pour communier avec Celui qui est l'ādhi et l'adhi. Il s'agit d'un état réceptif de la personne, au delà de la réflexion, des raisonnements et calculs du mental, un état de conscience pure, transcendantale, de soi et du divin. Souvent Kṛiṣṇa fait des jeux de mots pour inciter son auditeur à réfléchir sur leur sens propre, comme ici lorsqu'il utilise le verbe vi-dhā pour établir, juxtaposé à samādhi, qui est issu de la même racine dhā. Pour s'établir dans l'union avec le divin donc, il importe avant tout de faire table rase de tout ce qui encombre nos esprits, ces branches sans fins de nos liaisons neuronales (śloka 2.41), ces multiples fenêtres ouvertes dans notre ordinateur, pour être disponible et percevoir ce divin en nous-même.

45. trai-guṇya-viśayā vedā nis-trai-guṇyo bhava-arjuna |
nir-dvandvo nitya-sattva-stho nir-yoga-kṣema ātmavān ||

Ce qui se rapporte aux trois modes de la nature est le propos des Veda's. Transcende les trois guṇas, Arjuna, libère-toi des dualités, de l'idée d'acquérir et conserver les choses pour rester toujours dans le pur état spirituel d'existence, conscient de ta vraie nature.

Le mot guṇa étant prononcé pour la première fois dans ce śloka (par deux fois), il est temps d'en donner une définition claire. Le sens premier de ce mot est brin, corde faite d'une seule fibre, telle la corde d'un arc ou d'un instrument à vent. Par extension guṇa est devenu une touche personnelle, un parfum (mais jamais un goût = rasa), à laquelle on reconnaît une fleur ou une personne. Nous sommes tous des fleurs et chacune est différente aime-t-on dire en

Inde. Il a plus d'une corde à son arc dit-on en France où l'on se veut pragmatique. Le mot guṇa évoque systématiquement le nombre 3 qui est aussi celui: 1) des "formes" de l'Eternel (Brahmā, Viṣṇu, Śiva) lorsqu'il a manifesté l'univers; 2) des lettres de l'udvitha AUM; 3) des sphères essentielles de la Gāyatrī "Bhūr Bhuvar Svar". Une vinā, l'instrument à corde par excellence, a généralement plus de trois cordes, mais celles-là sont les trois clés de la création. Dans le système analytique logique (sāṅkhya) de ce que sont les causes permanentes (éternelles) de notre univers et les effets éphémères qui le constituent, la cause directe est appelée Pradhāna ou Prakṛiti: c'est-à-dire "la base potentielle", "la source de la réalisation". Elle est non manifeste et contient à l'état latent tous les effets sous la forme de trois guṇa's, qui sont des caractéristiques essentielles, génériques, des essences de base du parfum subtil et complexe de chaque entité matérielle (animée ou inanimée). On dit que la Personne Suprême (Puruṣa-uttama) introduit une intelligence cosmique appelée Mahat dans Prakṛiti non manifeste, qui perturbe l'équilibre des trois guṇa's: dans le désordre cosmique parfait de "Sa Nature" il introduit de l'ordre. A partir de ce qu'on peut schématiser comme un "code d'intelligence génétique" Prakṛiti développe spontanément les sensations, dont la personne (puruṣa) qui habitera cet univers sera consciente, puis les éléments matériels (maha-bhūta) qui seront les supports de ces sensations. Ces trois guṇa's sont le tamas, le rajas, et le sattva. Les entités les plus matérielles, celles qui sont inanimées, sont tamasa. Le tamas est l'obscurité, l'ignorance, l'inertie, la brutalité de la créature qui se contente d'éprouver des sensations sans même y répondre. Une entité énergétique est rājasa et à priori toute créature vivante a une composante rājasa; même un arbre puisqu'il pousse. Dans le monde matériel, le rajas est l'atmosphère nuageuse, mouvante, le domaine du puissant Vāyu (śloka 9.6). Dans le monde des humains et autres créatures animées, le rajas est la propension à l'activité, taxée volontiers de passion. Une entité sāttvika est spirituelle, pure, vraie, bénéfique, divine et baigne dans la lumière de la connaissance. Le sat-tva, comme l'étymologie du mot l'indique clairement, est l'état de ce qui est vraiment, ce que j'ai essayé de traduire par la périphrase "un pur état spirituel d'existence". Comment traduire après cela le mot ātmavān, signifiant littéralement "dans l'état de soi-même, doté de soi-même", qui est donc un peu redondant avec le précédent, sinon par "conscient de ta vraie nature".

Toute entité matérielle a un parfum propre composé d'un savant mélange de ces 3 essences de base. Seul l'ātman qui est immatériel et divin est exempt de guṇa. Cependant, du fait même de le définir comme la personne vraie, celle qui existe, on lui attribue une qualité: celle de sat-tva. Bien que Kṛiṣṇa transcende la matérialité et soit exempt de tout trait de caractère restreignant son universalité (section 7), son comportement dans le monde matériel des hommes est qualifié de sāttvika. On dit aussi que Viṣṇu est la personnification du sattva, tandis que Brahmā est celle du rajas et Śiva celle du tamas, puisqu'on attribue à chacun d'entre eux une personnalité différente (donc une limitation par rapport à la Personne Suprême inqualifiable). Ces considérations expliquent une certaine ambiguïté des propos tenus ici par Kṛiṣṇa, lorsqu'il dit "devient exempt des trois guṇa's" puis "sois toujours établi dans le sattva". Il est impossible à la créature matérielle d'être exempte de guṇa's: elle n'aurait pas de forme, de consistance, d'odeur et serait indescriptible. La personne incarnée doit d'abord se libérer de la brutalité et des passions, s'efforcer de plus en plus à la spiritualité. Puis cette personne purifiée, dont l'intelligence est toujours à la recherche du vrai (sattva, tattva), peut s'affranchir de la matérialité. Elle devient alors, comme dit Kṛiṣṇa, exempte des trois guṇa's (nis-trai-guṇyo). Elle n'est plus seulement spirituelle, elle est pure conscience. Mais en général la personne incarnée (dehin), la personne vivante (jīva), est "enrobée, habillée" de guṇa's qui altèrent son comportement et, comme nous le verrons dans la section 18, même son intelligence et sa foi.

Certains pourraient être perturbés par l'idée que ce śloka incite Arjuna à se détourner du message des Veda's. Mais il ne faut pas oublier le mot viṣaya qui désigne le sujet d'étude, le

propos d'un exposé, l'objet des sens. Kṛiṣṇa invite Arjuna à se détourner des rituels ayant pour propos ou objet (viṣaya) de satisfaire ses désirs dans le monde matériel, qui sont le sujet de certaines sections des Veda's. Il ne faut pas oublier que les Veda's sont récités par Brahmā en prélude à la création des êtres vivants (la deuxième après celle de Mahat, de l'œuf cosmique et de Brahmā sur son lotus), comme un manuel d'emploi de la vie pour ses enfants. D'autres sections, notamment les réflexions philosophiques appelées Upaniṣad's et les hymnes ne sont pas sujet à critique.

46. yāvān-artha udapāne sarvataḥ samplut-odake |
tāvān-sarveṣu vedeṣu brāhmaṇasya vijānataḥ ||

Quelque propos que serve un petit réservoir d'eau, il est rempli sous tous rapports par une vaste étendue d'eau. Tout aussi bien le propos du contenu de tous les Veda's est rempli par la compréhension profonde qu'en a un brāhmaṇa.

Un brāhmaṇa est textuellement une personne qui procède du Brahman (comme un mānava est un descendant de Manu etc...), ce qui signifie qu'elle connaît le Brahman. Entre autres elle a conscience de l'indivisibilité et de l'harmonie de l'univers. Donc un brāhmaṇa est une personne qui a une compréhension éclairée (intelligente) du grand texte de la connaissance appelé "les Veda's". Il associe à la connaissance (jñāna) qu'il en a le discernement (vi-jñāna): c'est pourquoi il est appelé ici brāhmaṇa vijānata. Les Veda's rassemblent toutes les lois de fonctionnement de l'univers, les hymnes, les rituels et, dit-on dans les Purāṇa's, les hommes même éclairés n'en connaissent pas l'intégralité,. On leur en a révélé une version simplifiée qui suffit largement à alimenter leurs longs commentaires et erreurs d'interprétation (śloka 53). On peut donc les considérer comme un grand réservoir de connaissance dans lequel on peut se perdre, tandis que l'esprit éclairé d'un brāhmaṇa constituera un guide plus efficace. Le śloka utilise le mot artha que j'ai aussi traduit par propos, mais au sens de motivation, d'objectif utile, de principe pragmatique pour réussir dans la vie, qui avec le désir (kāma) et le devoir moral (dharma - que l'on peut définir au premier abord comme un ensemble de principes éthiques par opposition à l'artha), constituent les trois varga de l'homme: les trois "bifurcations" de son activité. Artha est souvent traduit par recherche de la prospérité matérielle et les artha-śāstra étaient un manuel pour le gouvernement d'un royaume écrit par Cāṇakya il y a 23 siècle pour le grand père de l'empereur Aśoka. Le propos des Vedas n'est pas (principalement) d'acquérir la richesse et le pouvoir, mais d'éclairer la compréhension et devenir prospère à tous points de vue (varga's).

47. karmaṇy-eva-adhikāras-te mā phaleṣu kadācana |
mā karma-phala-hetur-bhūr-mā te saṅgo'stv-arkarmaṇi ||

Fais tienne la responsabilité des actions (vertueuses) mais en aucun cas de leurs fruits. Que le fruit de l'action ne soit jamais ta motivation et ne sois pas non plus enclin à l'inaction.

48. yoga-sthaḥ kuru karmāṇi saṅgam tyaktvā dhanañjaya |
siddhy-asiddhyoḥ samo bhūtvā samatvaṁ yoga ucyate ||

Etabli dans le yoga, accomplis des actions en abandonnant toute association au résultat et en restant égal à toi-même dans le succès ou l'échec, O Dhananjaya. Cette équanimité est appelée yoga.

Kṛiṣṇa donne ici la définition du karma yoga: accomplir des actions dans l'état d'esprit de l'union avec le divin (qui seront nécessairement vertueuses) et sans se préoccuper de leur réussite ni espérer profiter du résultat. L'association (saṅgam: mot composé du verbe gam – aller –et de la préposition sam - ensemble) consiste à considérer son sort comme lié à celui de

l'action, comme celui de deux rivières à un confluent (qui est aussi appelé saṅgam). Abandonner cette association c'est exécuter l'action avec dévotion, ne pas s'en considérer comme le propriétaire. A noter que adhikāra dans le śloka précédent est la prérogative d'exécuter une action (en particulier un sacrifice rituel pour les kṣatriyas, même si l'officiant est un fait toujours un brāhmaṇa) et que cette prérogative pourrait être interprétée comme une propriété s'il n'était précisé qu'il ne doit pas le faire dans un but intéressé. Refuser d'agir par crainte des conséquences ou par paresse est une faute en soi: mā te sango astu akarmani – ne sois pas attaché à l'inaction. Ce n'est pas seulement une prérogative des créatures vivantes d'exécuter des actions mais un devoir, ne serait-ce que pour se maintenir en bonne santé et se reproduire. Mais que l'action réussisse ou échoue reste au bon vouloir de Celui auquel elle est dédiée en état d'union par la conscience (yoga). L'exécutant qui agit avec détachement ou indifférence est dans l'état appelé sama-tva, lequel mot signifie littéralement état (tva) d'égalité ou équanimité, mais en aucun cas état d'uniformité. En conséquence, dit Kṛiṣṇa, son équanimité est un signe caractéristique du fait que l'action a été exécutée en état de yoga. C'est indéniablement une formule clé de la Gītā, qui résume de manière concise le secret du comportement adéquat: agir certes mais en pleine conscience, avec détachement et indifférence.

Souvent les "Occidentaux" considèrent ce principe d'indifférence comme une passivité et ce n'est pas entièrement faux. Eviter de faire des vagues pour ne pas être éclaboussé ou de secouer un nid de guêpes pour ne pas se faire piquer c'est de la passivité. Mais dites à un enfant de ne pas le faire et il redoublera d'entrain, jusqu'à ce qu'on prononce l'inévitable: je te l'avais bien dit. La philosophie occidentale (les textes classiques grecs notamment) recommandent d'agir avec mesure: Epicure prêche la sobriété. L'enseignement des Upaniṣad's, dont la Gītā, est tout autre: il t'appartient d'envisager toutes les conséquences avant d'agir, mais si l'action t'apparaît nécessaire sur le plan moral,, agis en les acceptant.

49. dūreṇa hy-avaram karma buddhi-yogād-dhanañjaya |
buddhau śaraṇam-anviccha kṛipañāḥ phala-hetavaḥ ||

Agir avec mesquinerie est bien éloigné de l'union par l'intelligence, Dhananjaya. Cherche plutôt refuge dans l'intelligence. Ceux qui sont motivés par les fruits de leurs actions sont pitoyables.

Voilà un jugement sans complaisance qui ne manquera pas de rebuter ceux qui cherchent à se réaliser en réussissant dans la société et en concrétisant leurs rêves. Kṛiṣṇa lance au passage une boutade à Arjuna en utilisant son sobriquet de conquérant des richesses. A-vara signifie sans valeur, inférieur, vil, ce qui dans le cas d'une action peut être interprété comme de l'égoïsme et que j'ai traduit par mesquinerie.

50. buddhi-yukto jahāti-iha ubhe sukṛta-duṣkṛte |
tasmād-yogāya yujyasva yogaḥ karmasu kauśalam ||

Celui dont l'intelligence est guidée par le yoga s'affranchit à la fois des bonnes et des mauvaises actions ici même. Par conséquent, consacre-toi au yoga. Le yoga est le talent dans l'action.

le karma est l'action au sens large ou plus précisément le résultat de l'action, l'effet produit, tandis que kṛiti est le fait d'agir, l'activité et le participe passé du verbe kṛi, kṛita est ce qui a été fait, i.e. l'acte en lui-même. C'est une règle de grammaire qui s'applique à bien des verbes: dharma est le soutien de l'univers par une conduite appropriée, tandis que dhṛiti est le fait de porter ou supporter et par extension la fermeté, et que dhṛita désigne ce qui a été porté (comme les vêtements, les chaussures). Dans les śloka's 4.17 et 4.18 on apprendra à faire la

distinction entre l'action (karma), la mésaction (vikarma) et l'inaction (akarma): l'inaction ne consiste pas à s'abstenir d'agir mais à agir de façon désintéressée, de telle sorte que l'action n'est pas portée à son compte et est sans conséquence pour son auteur. Il est donc clair que l'inaction se distingue de l'action par ses conséquences et non par l'effort accompli. C'est le sens du propos tenu par Kṛiṣṇa ici: celui qui agit en état de conscience divine (autre traduction possible de buddhi-yukta) est dédouané de ses actes bons ou mauvais, car il agit par dévotion et donc n'est pas propriétaire de ses actes. Littéralement, il les abandonne ou s'en débarrasse (jahāti), en ce monde même (iha), comme s'il n'avait pas agi lui-même. Que l'action, telle que celle que doit accomplir Arjuna, paraisse mauvaise à priori est une autre histoire; s'il l'a exécuté en pleine conscience (buddhi-yukta), elle sert un propos moral et il doit en accepter les inconvénients. Les termes "yogāya yujyasva" répondent à "yuddhāya yujyasva" dans le śloka 38. Dans les deux cas, le sens propre du verbe yuj peut être utilisé dans la traduction: attèle-toi pour le yoga ou attèle-toi pour le combat. Quant à la conclusion du śloka, elle peut être interprétée comme une félicitation au dévot pour son habileté à bien agir (kauśala dérive de kuś, nom de l'herbe à éléphant, coupante, supposée prédisposer à avoir l'esprit acéré lorsqu'on s'assoit dessus) ou bien pour le résultat attendu d'une bonne action: la prospérité, la bonne chance, le bien être. Puisqu'il était question d'intelligence, une autre conclusion, plus banale certes mais tout aussi juste est que le yoga est l'intelligence dans l'action. En effet Kṛiṣṇa dit que la personne dont l'intelligence est guidée par le yoga s'affranchit des résultats des mauvaises actions ainsi que des bonnes actions. Pourquoi donc se féliciter de s'affranchir de ses bonnes actions? Parce que si elles n'ont pas été totalement désintéressées, leurs effets maintiennent la personne qui les a accomplies dans la dépendance (bandha, saṅgam): elle espère que l'action sera fructueuse et dans ce cas elle récidivera. L'exemple type est celui de ces rituels prescrits par les Veda's qui augmentent le crédit de leur auteur auprès des deva's et leur ouvre les portes du svar-loka.

51. karma-jam buddhi-yuktā hi phalaṁ tyaktvā manīṣiṇaḥ |
janma-bandha-vinirmuktāḥ padaṁ gacchanty-anāmayam ||

Les sages qui agissent en état de conscience divine et abandonnent les fruits de leurs actions, complètement libérés de la servitude des naissances, atteignent un état où la misère n'existe pas.

Le terme exact pour désigner ces personnes est "ceux qui se servent de leur cerveau" (manīṣin) et, comme ils se servent aussi de leur intelligence en union avec le divin (buddhi-yukta), on peut en conclure qu'ils sont sages. Mais dans d'autres circonstances (śloka's 18.3 et 18.5) manīṣin a un sens condescendant. Un lettré est appelé paṇḍita, une personne qui raisonne et philosophe est un muni et une personne sāttvika d'une grande sagesse est un ṛiṣi. L'emploi du mot manīṣin n'est sans doute pas anodin et incite à une interprétation au deuxième degré de leur destin. Ayant abandonné le goût d'agir pour satisfaire des motivations égoïstes et pitoyables (śloka 49), ils sont virtuellement libérés de la souffrance et de la mort car c'est la crainte qui asservit. Celui qui ne s'inquiète pas de son bien-être matériel ne craint pas la mort et n'aspire pas à une renaissance sous une forme propice.

L'adjectif āma désigne ce qui est cru, ce qui n'a pas été cuit et āmaya est une indigestion, ou une autre forme de maladie par extension. Anāmaya est donc la santé, le bien être. Ce mot est employé deux fois comme adjectif dans la Gīṭā, pour qualifier un état sain sur le plan spirituel.

52. yadā te moha-kalilaṁ buddhir-vyatitariṣyati |
tadā gantāsi nirvedaṁ śrotavyasya śrutasya ca ||

Quand ton intelligence aura dépassé la dense forêt des illusions, tu deviendras indifférent à tout ce que tu as pu ou pourrais avoir à entendre.

53. śruti-vīpratipannā te yadā sthāsyati niścalā |
samādhāv-acalā buddhis-tadā yogam-avāpsyasi ||

Quand ton intelligence induite en confusion par les (promesses des) Veda's cessera d'être agitée et trouvera la stabilité dans la conscience transcendante, tu atteindras le yoga.

Il est important de bien distinguer śruti, smṛiti, sūtra et śāstra. "Ce qui a été entendu" (śruti) réfère sans confusion aux propos tenus dans les Veda's, qui ont été prononcés par Brahmā. "Ce qui a été mémorisé" (smṛiti) est la sagesse des anciens". Un sūtra est un fil (généralement fait de plusieurs brins de fibre, par exemple de coton ou de laine, contrairement à un guṇa qui est un brin unique) et par extension il s'agit de quelques mots "enfilés ensemble" pour former un proverbe, un verset, un mantra. Au cours des temps historiques qui ont suivi l'ère des Upaniṣad's, du Mahābhārata et de la Gītā, on a écrit bien des sūtra's aux contenus parfois discutables (yoga sūtra's, kāma sūtra's, dharma sūtra's, artha sūtra's...). Un śāstra est une loi, un précepte, une règle de comportement, tel qu'on peut en lire dans la partie rituelle des Veda's appelée brāhmaṇa's ainsi que dans les dharma sūtra's, mais pas dans les Upaniṣad's ni dans la Bhagavad Gītā, qui ont pour vocation d'enseigner la philosophie..

La formule utilisée par Kṛiṣṇa pour exprimer les promesses attrayantes des śruti's, qui avaient été qualifiées auparavant de paroles fleuries (śloka 2.42), est concise mais très explicite: c'est un lieu où se pose l'intelligence (racine pad), qui la disperse (préfixe vi) et qui la détourne (prati). L'image évoque le pollen des fleurs qui attire l'abeille, la fait voler dans toutes les directions en vibrant, agitée, sans repos (calā – au féminin). Contrairement à l'abeille, l'intelligence doit rester imperturbable (niś-calā) au parfum des fleurs et cesser de vibrer (acalā). Par rapport aux śloka's 48 à 52 incitant à libérer son esprit de l'attraction des actions profitables pour trouver la paix intérieure, les mots qui importent ici sont: "samādhāv-acalā buddhiḥ" - une intelligence imperturbable dans la méditation. Ils ramènent au "vyavasāya-ātmikā buddhiḥ samādhau" du śloka 44, préconisant de s'investir avec résolution dans la recherche de soi-même.

Comme il a été précisé dans le commentaire du śloka 2.45, Kṛiṣṇa ne condamne pas les śruti's prononcés par Brahmā et qui sont le pilier de la religion. Il invite seulement son élève à dépasser ce stade de la religion où on recherche une récompense pour sa bonne conduite. La récompense ne dure qu'un temps et ne fait que renforcer le lien à la matérialité de celui qui la recherche. Il est loisible d'être plus critique à propos du contenu des smṛiti's et recueils variés de śutra's. On verra que Kṛiṣṇa enjoint Arjuna de suivre scrupuleusement les śāstra's des rituels prescrits par les Veda's (śloka 16.23) car ils ont une signification symbolique dont un kṣatriya est généralement ignorant.

Arjuna uvāca / Arjuna dit:

54. sthita-prajñasya kā bhāṣā samādhī-sthasya keśava |
sthita-dhīḥ kim prabhāṣeta kim-āsīta vrajeta kim ||

O Keśava, quelle description donner de celui dont la compréhension est ferme et la conscience établie dans la contemplation transcendante. Comment s'exprime-t-il celui dont les idées sont claires et solides, comment s'assied-il et comment se meut-il?

La question d'Arjuna peut paraître futile mais il faut se rappeler que s'approcher d'un guru pour recueillir son enseignement au cours de l'adolescence, puis pour lui demander son avis lorsqu'on est adulte, est un des piliers de la culture védique. Nombre d'habitants des campagnes indiennes ont encore un guru en titre. Les personnes éclairées à la tête de

différents mouvements de pensée d'obédience hindoue ne manquent jamais d'attirer l'attention sur les dangers d'une culture mal digérée par un autodidacte. Ils recommandent vivement d'avoir une confiance aveugle dans son guru et les exemples de guru's demandant une entière dévotion à leurs disciples ne manquent pas dans les Purāṇa's. Mais Siddhartha Gautama Buddha prêchait le contraire si l'on en croit les propos qu'on lui prête: "serait-ce ton père qui te le dit, juges-en par toi-même". Il n'avait pas tout à fait tort car les charlatans qui font profession d'être guru ne manquent pas. Quels sont les symptômes pour reconnaître un vrai guru avec des idées claires (sthita-dhī) ou un sādhu absorbé dans la contemplation (samādhi-stha) demande Arjuna? Quel portrait fait-on de celui dont l'intelligence, la compréhension (prajñā) est "ferme", ou littéralement tient sa position (sthita-prajñā). Dans toutes les langues cette position ferme de l'intelligence s'appelle la sagesse et on peut aussi traduire sthita-prajñā par sagesse certaine. Comment ce sage se meut, s'assoit ou parle n'est pas indifférent. Il devrait être calme, le plus souvent assis dans une posture prédisposant à la tranquillité et la réflexion (āsana), ne pas chercher à briller par l'originalité dans son discours en employant un verbiage ésotérique ne faisant pas référence aux écrits anciens, ne pas critiquer le comportement des autres, ni recommander les démonstrations de largesse dans les dons et de sévérité dans les austérités, etc... On l'aura compris, le respect de la sagesse ancestrale, la modestie et la modération dans le langage sont des règles de base du savoir vivre.

Śrī-Bhagavān-uvāca / Śrī Bhagavān dit:

55. prajahāti yadā kāmān sarvān pārtha mano-gatān |
ātmany-eva-ātmanā tuṣṭaḥ sthita-prajñas-tad-ocyate ||

O Pārtha, quand il écarte tous les désirs qui lui viennent à l'esprit et est satisfait dans la conscience de lui-même, alors on dit que sa compréhension est fermement établie.

Les termes "ātmani ātmanā tuṣṭa" et autres variantes sur la satisfaction par soi-même en soi-même ou la recherche de soi-même en soi-même laissent perplexes et sont susceptibles d'irriter le lecteur nourri d'un vocabulaire philosophique moderne et technique. Dans les Upaniṣad's certains mots sont volontairement laissés à la libre interprétation de l'auditeur ou du lecteur car chacune est licite. C'est à lui de méditer à chaque lecture sur leur signification et progresser pas-à-pas vers cette compréhension fermement établie (sthita-prajñā, sthita-dhī), qui constituait le sujet de la question d'Arjuna. "Qui est ce soi-même?" est précisément le sujet de la réflexion. Il n'est certainement pas question d'auto-satisfaction des facultés mentales (l'esprit, l'intelligence, la conscience de son corps) mais sans aucun doute de la satisfaction d'avoir pris conscience d'être plus que ce corps. Les facultés mentales qui sont la manifestation matérielle de la personne, celles qui lui permettent d'exprimer sa conscience, trouvent satisfaction dans la réalisation que cette personne existe. Elles aspirent à exprimer plus que la jouissance ou l'aversion du corps, plus que les désirs, les ambitions, les colères ou les peurs de l'ego (les manifestations de la conscience corporelle). Elles aspirent à exprimer la conscience de l'immortalité de leur propriétaire, cette âme qui n'est pas seulement le souffle de vie mais une entité spirituelle. Après mûre réflexion cette satisfaction de soi par soi fait l'objet d'un processus d'évolution naturelle. Le bébé trouve grande satisfaction dans la découverte de son univers corporel: il le touche et réalise que ceci et cela font parties de lui-même. Cette satisfaction trouve un nouveau regain à l'adolescence lorsque l'univers des plaisirs arrive à maturité. Puis l'adulte se satisfait de l'accomplissement de ses facultés intellectuelles et de ses talents manuels. Le vieillissement amène tout naturellement, chez une personne réfléchie, la question cruciale: "ne suis-je que cela?" Autant d'étapes dans la découverte de soi.

Maintenant, le lecteur averti (celui qui a déjà lu une fois l'ensemble de la Gītā) sait qu'il est l'expression de l'âme incarnée et qu'en lui il y a une autre Personne qu'on nomme Parama-

ātman, Celle qui est l'âme de l'univers et le témoin de jīva. Il attribue donc cette satisfaction au yoga de l'âme incarnée avec l'Ame de l'univers, l'Essence de toutes les âmes, le Soi de tous les sois.

56. duḥkheṣv-anudvignamanāḥ sukheṣu vigata-sprhaḥ |
vīta-rāga-bhaya-krodhaḥ sthita-dhīr-munir-ucyate ||

Celui dont l'esprit n'est plus perturbé par les peines ni emporté par l'avidité des plaisirs, dont la dépendance envers la passion, la peur et la colère est apaisée et dont l'esprit est stable est appelé un sage.

En toute rigueur Kṛiṣṇa l'appelle muni, car il a la sagesse de contrôler son esprit et de ne plus se laisser emporter par les passions destructrices, mais peut-être pas encore celle nécessaire à la prise de conscience "ātmani ātmanā" qui lui vaudrait le titre de ṛiṣi. Le muni est celui dont la compréhension est ferme (prajñā sthitā) dans les śloka's précédents. Au stade évoqué dans le śloka suivant elle est définitivement établie dans ses certitudes (prajñā prati-sthitā).

57. yaḥ sarvatra-anabhisnehas-tat-tat-prāpya śubha-aśubham |
na-abhinandati na dveṣṭi tasya prajñā pratiṣṭhitā ||

Celui qui n'est jamais affecté par quoi qui lui échoit, plaisant ou déplaisant, qui n'en ressent aucune exultation ni aversion, sa sagesse est fermement établie.

58. yadā saṁharate ca-ayaṁ kūrmo'ṅgāni-iva sarvaśaḥ |
indriyāṇi-indriya-arthebhyas-tasya prajñā pratiṣṭhitā ||

Lorsqu'il rétracte ses sens de leurs pôles d'intérêts, complètement, comme la tortue rétracte ses membres, sa sagesse est fermement établie.

59. viṣayā vinivartante nirāhārasya dehinaḥ |
rasa-varjaṁ raso'py-asya paraṁ dṛṣṭvā nivartate ||

L'incarnée abstinentes détourne ses sens de leurs objets mais en conserve le goût. Ce goût cesse aussi lorsqu'elle a perçu ce qui leur est supérieur.

La personne qui parle saṁskṛit a une conception un peu curieuse de l'interaction entre les sens et leurs objets, fondée sur l'observation que ce sont les objets (viṣayā) qui envoient un signal perçu par les sens (indriyāṇi). On dit donc en saṁskṛit que l'objet s'avance (vṛit) vers le sens, comme s'il lançait un tentacule pour le saisir, ou au contraire qu'il s'en détourne (vi-ni-vṛit). Cela peut paraître contradictoire avec l'image du sage qui rétracte (saṁ-hṛi) ses sens de leurs pôles d'intérêt (indriya-artha) comme une tortue, évoquée dans le śloka précédent. Mais c'est parfaitement logique en ce qui concerne les sens cognitifs, car ils ne sont effectivement que des récepteurs de sensations. Ces récepteurs sont sous le contrôle de l'hôte du corps via le mental et c'est cet hôte qui les rétracte ou qui "en ferme les portes" (śloka 8.12). Alors que les objets des sens proposent leurs tentations à l'esprit c'est ce dernier qui tend vers eux sous l'impression laissée par leur goût et c'est l'hôte du corps qui décide de ne pas s'en emparer (nir-ā-hṛi), d'où l'expression "de l'incarnée qui ne s'empare pas d'eux (nirāhārasya dehina). L'idée générale exprimée dans de nombreux Upaniṣad's est que les objets qui nous entourent et le désir que nous avons de nous en emparer accaparent notre conscience, en conséquence de quoi nous nous aliénon nous-mêmes. Mais il est préférable pour que ce soit compréhensible en français d'inverser la phrase en donnant l'initiative du mouvement (vṛit) à l'hôte du corps plutôt qu'à l'objet senti.

Moins logique certainement est la formulation du śloka qui suit. Voyons-y de l'indulgence pour cette pauvre créature "qui se laisse aller à penser aux objets des sens" (śloka 62). Dans

le système de pensées des Upaniṣad's les sens sont les manifestations à l'échelle du corps des deva's dans le corps cosmique du Puruṣottama. Āditya n'est pas le moindre d'entre eux, puisqu'il est cet œil divin auquel on rend hommage chaque matin (au moins) en prononçant le Gāyatrī mantra. Les Aśvin's siègent dans les narines, Agni dans la bouche et l'estomac, Vāyu dans les voies respiratoires, Indra et Candra dans le mental (qui est considéré comme le sens interne gérant les informations fournies par les sens cognitifs et la réponse à leur apporter par les sens conatifs)... Tous accomplissent la fonction qui leur est assignée et on ne saurait le leur reprocher. On parle néanmoins souvent dans la Gītā et autres Upaniṣad's du contrôle des sens, ce qu'en toute rigueur il convient d'interpréter comme un refus d'accorder de l'intérêt aux perceptions sensorielles.

60. yatato hy-api kaunteya puruṣasya vipaś-citaḥ |
indriyāṇi pramāthīni haranti prasabham manah ||

Les sens harassent l'esprit et l'emportent par la force, fils de Kuntī, même celui de la personne dotée d'un discernement sans entrave et qui s'efforce de les contrôler.

61. tāni sarvaṇi saṁyamyā yukta āsita mat-parah |
vaśe hi yasy-endriyāṇi tasya praññā pratiṣṭhitā ||

C'est lorsque tous ses sens sont sous contrôle qu'une personne s'assied et s'engage dans l'union suprême avec Moi. Sa sagesse est fermement établie, c'est certain, celui qui soumet ses sens.

62. dhyāyato viṣayān-puṁsaḥ sangas-teṣu-upajāyate | sangāt-sañjāyate kāmāḥ kāmāt-
krodho'bhijāyate ||

L'attachement se développe chez l'individu de peu de sagesse qui se laisse aller à penser aux objets des sens. De cet attachement naît le désir et du désir émane la colère.

63. krodhād-bhavati sammohaḥ sammohāt-smṛti-vibhramaḥ |
smṛti-bhramśad budhi-nāśo buddhināśāt-praṇaśyati ||

La colère génère le délire, le délire la confusion de la mémoire et, quand la mémoire devient confuse, il perd toute intelligence et c'est la chute.

Cet individu déraisonnable qui se complait dans le souvenir (ou la pensée à répétition, la rêverie: dhyāya) de ses plaisirs s'appelle puṁsa. Le terme désigne une personne indéniablement physique, mâle, infantile, à l'esprit faible, du type auquel on donne volontiers dans toutes les langues un sobriquet imagé.

Le simple fait de penser à un objet de convoitise ou à une personne agréable génère de l'attachement. Tout attachement implique une perte de liberté, ce qui fait que le désir contient en soi la colère de ne pas être satisfait, l'obscurcissement du raisonnement, le biaisement de l'intelligence. Mais il y a un autre aspect qui n'est pas mentionné dans ces 2 śloka's, qu'on trouve ailleurs dans la Gītā et les autres Upaniṣad's. Etre attaché à une chose entre toutes les autres signifie qu'on mourra probablement en pensant à elle. On raconte à ce sujet l'histoire du roi Bharata qui s'était entiché d'un faon orphelin et qui, parce qu'il pensait au sort de son protégé au moment de la mort, se réincarna lui-même en daim. Mieux vaut donc que cet objet préférentiel des pensées soit la Personne qui est source de Tout. D'autre part, être attaché à plusieurs choses condamne à être déchiré lorsque vient le moment où il est nécessaire de faire un choix. Un exemple simple: l'attachement à la vie et au tabac, ou à l'alcool, ou à la nourriture sont incompatibles. Avant d'atteindre ce stade du choix entre la survie et la dépendance, cet attachement à de multiples choses qui sont différentes de soi-même implique une aliénation, qu'en jargon de médecine du mental on appelle un transfert. Pour qui ignore la spiritualité mais désire demeurer sain d'esprit, l'attachement est le symptôme annonciateur

du déchirement et de la mort. Pour qui croit en soi comme une entité spirituelle inaltérable et inaliénable, c'est une folie. Le terme sammoha: égarement, perplexité, ébriété, confusion, erreur, folie ou délire, n'est donc pas exagéré. Par rapport au verbe muh (donnant sammoha) le verbe vibhram exprime l'idée d'errance due la confusion des idées.

64. rāga-dveṣa-vimuktaiḥ tu viṣayān-indriyaiḥ-caran |
ātma-vaśyair-vidheya-ātmā prasādam-adhigacchati ||

Mais celui qui fait usage de ses sens sur leurs objets en exerçant son contrôle pour discipliner leurs attirances et leurs aversions et qui observe des préceptes de conduite, atteint l'état de grâce.

Concernant un texte où chaque mot est soigneusement pesé, précisons tout d'abord qu'il est question dans ce śloka d'une personne dont le mental est bien régulé (vidheya-ātmā), en observant des règles établies dans le détail (vidhi dérivé de vi-dhā), telles que celles des articles de lois, et qui maintient ses sens sous sa domination (indriyaiḥ ātma-vaśyair). Il est très difficile pour une personne qui se sert de ses sens de ne pas éprouver en réaction à leurs signaux du plaisir ou de l'aversion, même si dans d'autres śloka's il est prescrit de devenir indifférent (sama) à ceux-ci. La dualité plaisir-aversion doit être maîtrisée, par un effort de volonté (c'est le sens du verbe vaś: maîtriser, exercer sa volonté), de soi-même sur soi-même (de la conscience sur le mental). La traduction littérale de "rāga-dveṣa-vimuktaiḥ indriyaiḥ" par "avec les sens libérés de la passion et de l'aversion" est donc inappropriée: c'est la réaction de la personne consciente à leur stimulus qui doit être libérée de passion en régulant le mental (vidheya-ātmā). Ce n'est que lors de la pratique de la méditation que les portes des sens peuvent être complètement fermées (śloka 8.12) et qu'on peut dire qu'ils ne saisissent pas leurs objets (śloka 2.68).

Bien que le choix du mot traduit par attirance semble dans le cas présent purement phonétique, notons qu'il en existe trois pour exprimer une gradation dans le désir: icchā, kāma et rāga. Le premier correspond à l'aspiration, la préférence, l'inclination amoureuse et est employé dans certains passages pour l'aspiration du dévot à l'union avec Dieu. Kāma est le désir naturel des sens et rāga est la forme passionnelle, cérébrale, la dépendance psychique. L'étymologie de rāga est "ce qui colore" (verbe ranj): dans la passion on devient rouge et l'âme lorsqu'elle est déguisée par les couleurs de la passion est cachée. C'est ce mot rāga qui est employé ici.

Pra-sāda est au sens propre ce qui a été purifié par le sacrifice, c'est cette offrande aux dieux qui est redistribuée aux dévots à la sortie du temple et oserai-je dire l'hostie des Chrétiens. Par extension pra-sāda est la grâce divine, dans ce qu'elle présente d'exceptionnel par rapport à celle qu'il nous fait tous les jours. Le Bhāgavata Purāṇa dit que cette grâce est la poussière d'or soulevée par Ses pieds. Prasāda désigne souvent la miséricorde, la qualification aux sphères supérieures ou au nirvāṇa. Mais ici comme cette grâce est atteinte (adhi-gam) au lieu d'être obtenue, je pense qu'il faut prendre le mot dans son sens premier: l'état de pureté divin. L'autre interprétation, aussi parfaitement acceptable, est que celui dont on parle doit considérer comme une grâce qui lui est faite d'avoir acquis confiance en lui-même (vidheya-ātmā), de parvenir à contrôler ses sens et devenir serein face aux plaisirs et aux adversités. Toutefois le śloka suivant évoquant une personne "en grâce" (prasāde) et un esprit purifié (prasanna) confirme la première interprétation.

65. prasāde sarva-duḥkhānām hānir-asy-opajāyate |
prasanna-cetaso hy-āṣu buddhiḥ paryavatiṣṭate ||

Dans cet état de grâce se réalise la destruction de toutes ses misères. Sans tarder c'est sûr, la sagesse de cet esprit purifié complète sa stabilisation.

66. na-asti buddhir-ayuktasya na ca-ayuktasya bhāvanā |
na ca-abhāva-yataḥ śāntir-aśāntasya kutaḥ sukham ||

Il n'est pas d'intelligence ni de capacité de concevoir pour celui qui n'est pas guidé par le yoga et sans conception claire (de la situation) il n'est pas de paix. Comment le bonheur serait-il possible sans la paix?

Le śloka est un autre jeu de mots combinant des termes dérivés de bhū (devenir, être situé) et le verb as (être absolument). Le mot bhāvanā signifie littéralement "ce qui cause l'existence", i.e. l'imagination, ou la capacité de conception. Or la personne intelligente pratique le yoga et médite parcequ'elle se sent concernée par sa situation, sa condition (bhāva) et son avenir (bhaviṣya), son développement spirituel. Quant à bhāva-yata, il s'agit littéralement de la situation bien contrôlée ou de l'idée claire. La formulation est elliptique mais sans ambiguïté car la paix dont il s'agit est celle de l'esprit, qu'on acquiert en méditant sur sa propre condition et en concevant sa nature spirituelle.

67. indriyānām hi carataṁ yan-mano'nuvidhīyate |
tad-asya harati prajñām vāyur-nāvam-iva-ambhasi ||

Que l'un des sens par ses errances détourne l'esprit et il emporte avec lui la sagesse de celui-ci, tout comme le vent emporte le bateau sur l'eau.

Constatacion bien cruelle mais que nul ne contestera puisque cette priorité que le cerveau accorde aux sens fait dire à la sagesse populaire que telle ou telle personne pense avec son ventre ou sous la ceinture. C'est en effet le mot manas qui a été traduit, selon l'usage courant en français, par esprit mais en la circonstance c'est la nature matérielle de ce "mental" qui est mise en cause. Si sa tâche de base semble donc être de gérer les sens on attend néanmoins de lui qu'il manifeste concrètement et intelligemment (qu'il rende réelles) les idées conçues par la conscience. On notera que l'intelligence (prajñā) est définie ici comme une propriété du mental (asya: de celui-ci), alors que souvent elle est considérée comme une entité certes matérielle mais en amont du mental: par exemple dans l'allégorie du char conduit par l'intelligence qui tient les rênes (le mental) pour diriger les chevaux (les sens) sur la route de la vie (Kaṭha Upaniṣad 1.3.3 et 1.3.4). Or soit que nous ayons encore à évoluer ou que la māyā divine soit trop puissante, il ne faut pas grand chose pour emporter cette intelligence dont nous nous targuons volontiers. Elle est plus souvent au service des centres d'intérêt matériels du mental que de ses prétendues aspirations spirituelles.

68. tasmād-yasya mahābāho nigṛhītāni sarvaśaḥ |
indriyāni-indriya-arthebhyas-tasya prajñā pratiṣṭhitā ||

Par conséquent, O toi au bras puissant, celui dont les aspirations des sens sont entièrement jugulées, sa sagesse est fermement établie.

L'expression "mahā-bāhu", bras puissant, est utilisée assez fréquemment dans les Purāṇa's à propos d'une personne méritant grand respect pour reconnaître ses vertus guerrières. Ainsi dans le Rāmāyana les 9 premiers vers du Yuddhakānda chant XXI louent le bras puissant de Rāma, en précisant qu'i s'agit de son bras droit car c'est celui qui tend l'arc et qui donne. C'est un compliment à adresser à un kṣatriya car le kṣatriya est le bras de la Personne cosmique (Puruṣa), tandis que le brāhmaṇa est sa bouche, le vaiśya son ventre et le śūdra ses jambes.

69. yā niśā sarva-bhūtānām tasyām jāgarti saṁyamī |
yasyām jāgrati bhūtāni sā niśā paśyato muneh |

Durant ce qui est la nuit pour toutes les créatures, celui qui se contrôle est éveillé, tandis que quand les créatures sont éveillées pour le sage clairvoyant c'est la nuit.

Il est toujours question de cette personne qui retient (sam-hṛi ou ni-grah) ses sens, dont Kṛiṣṇa dit ici simplement qu'elle contrôle (sam-yam), sous-entendu son mental et ses sens, et que cette personne qui fait bon usage de son mental est un muni. Elle n'est pas noctambule. Simplement l'ignorance est toujours comparée à la nuit. Par conséquent tout ce qui tient les créatures ignorantes en éveil est la nuit pour le sage et ce qui tend à les endormir intéresse le sage.

70. āpūryamāṇam-acala-pratiṣṭhaṁ samudram-āpaḥ praviśanti yadvat |
tadvat-kāmā yaṁ praviśanti sarve sa śāntim-āpnoti na kāma-kāmī ||

Celui en qui pénètrent tous les désirs de la même manière que les eaux qui pénètrent dans l'océan déjà plein sans en changer le niveau, il obtient la paix, mais pas celui qui n'aspire qu'aux désirs.

Qu'est-ce qui dans la nature est fermement établi (pratiṣṭha - śloka's 58, 61, 68 et autres) insensible et calme (acala - śloka 53) comme l'intelligence et la sagesse de ce muni? L'océan. Comme cet océan, le sage est en paix, il est plein et aucun désir ne peut ajouter à sa satisfaction. La raison profonde de cette satisfaction sera développée ultérieurement. Mais à ce stade de l'exposé sur ce qu'est le yoga et le comportement du yogin, qu'il puisse trouver la paix tout en acceptant les désirs demande une explication. Son corps est sensible aux plaisirs et aux désagréments, mais ils entrent en lui sans perturber son équilibre. Il les accepte sans les désirer. S'il lui arrive d'être confronté à quelque chose d'attrayant, il éprouve un désir mais ne fait aucun effort pour se l'approprier. En fait, sans faire appel au yoga, le bon sens devrait suffire à imposer un tel comportement, pour ne pas dépendre de ses désirs et ne pas subir les désagréments qui généralement accompagnent les plaisirs, éventuellement parce qu'ils sont immoraux. Mais cela demande un effort et l'esprit peut difficilement trouver la paix (śloka 3.6), sauf s'il y a une motivation plus profonde que le bon sens pour rester impassible (śloka 2.65 et 2.66). Le contraire de ce sage qui non seulement contrôle ses appétits mais aussi les relativise jusqu'à devenir inattentif, est appelé par Kṛiṣṇa d'un nom humoristique: kāma-kāmin, celui qui désire les objets de désirs. J'ai déjà souligné que les Indiens apprécient ce genre de redondance du langage, qu'on peut assimiler à des superlatifs, aussi bien en Hindi moderne qu'en saṁskṛit, et la Gītā en est truffée: yogi yogena yukta et autres bhūtātma bhūtātma. Une alternative à accepter les désirs sans s'en émouvoir consiste à abandonner complètement tout désir, comme dans le śloka qui suit.

71. vihāya kāmān-yaḥ sarvan-pumamś-carati niḥspṛhaḥ |
nirmamo nirahaṅkāraḥ sa śāntim-adhigacchati ||

Abandonnant tous les désirs, l'individu qui agit sans envies, ni volonté de posséder ou d'affirmer son ego, il atteint la paix suprême.

Kṛiṣṇa ne prononce pas de paroles en vain. Utilisant à nouveau ce mot puṁs pour désigner l'individu mâle de l'espèce humaine brillant peu par sa spiritualité, il définit ce qu'est un tel individu: il est affligé de "spṛiha + mama+ ahaṅkāra", i.e. il a des envies, il est possessif (il pense ceci est mien: mama), et il se pointe du doigt en disant ceci est moi (ahaṅ-kṛi). C'est toute la sagesse orientale qui est résumée en ces mots: le fruit défendu de l'arbre de la connaissance est l'individualisme. Celui qui commence à penser "ceci est moi et je vais

posséder ceci et j'ai envie de cela" (voir śloka's 13 à15 de la section 16) perd la paix de l'âme. Celui qui abandonne tout cela au Brahman (Ce qui inclue tout), en pensant je suis partie du Brahman, paradoxalement il dispose de tout ce qui est dans le Brahman. Donner c'est tout posséder. Celui qui acquiert pour ne rien donner est un voleur, etc.. Abandonner l'individualisme pour se considérer comme partie intégrale du Brahman c'est parvenir à une position dans l'Absolu (brahmī sthiti -terme employé dans le śloka qui suit) puisque le Brahman est l'Absolu.

72. eṣā brāmī sthitiḥ pārtha nainam prāpya vimuhyati |
sthitiṅ vā syām-antakāle'pi brahma-nirvāṇam-ṛcchati ||

Cette position dans l'Absolu, O Pārtha, celui qui y est parvenu n'est plus induit en illusion et y étant situé il atteint le nirvāna divin à l'heure de la mort.

Le nir-vāṇa est le non-retour, littéralement la cessation d'un souffle (vāna), qui produit un son ou qui blesse (vāṇa), tel une flèche.. On a là un exemple de la science intuitive des anciens qui avaient compris que la parole est la forme la plus abstraite et la plus élémentaire d'action et de violence commise par l'homme. La cessation du retour à la vie se dit aussi nir-vṛitti: littéralement cesser de se tourner vers les choses pour s'en saisir, cesser de se diriger quelque part, par extension cesser de vouloir intervenir. Le contraire de nir-vṛitti est pra-vṛitti: entreprendre d'agir. Le mot nir-vāṇa apparaît assez peu souvent dans la Gītā (ici et dans 2 śloka's de la section 5) et nirvṛitti encore moins (orthographié ni-vṛitti dans les śloka's 16.7 et 18.30) et tous deux prêtent à confusion. Rabindranath Tagore (dans une lettre à un ami du 5/3/1921) dit que pour un Hindou le nirvāṇa est la libération (mukti) des répercussions du karma et la béatitude (ananda), alors que pour une personne qui croit dans le Brahman mais pas en Dieu ni en l'âme de nature divine, le nirvāṇa est l'extinction.

En général la section 2 de la Gītā, parce qu'elle traite de questions par qui tout le monde se sent concerné, marque plus que toute autre l'esprit des personnes qui n'accordent pas une place prépondérante à la religion dans leur vie. Il y est question de ce qu'est l'existence, de l'art d'appréhender la vie avec intelligence (karmasu kauśalam) sur la base de l'analyse logique (sāṅkhya) ou sur celle de la conscience du divin (buddhi yoga), de l'incertitude permanente dans laquelle vit l'individualiste et de la paix dont jouit au contraire le sage établi dans le Brahman. Ensuite c'est la section 3 qui intéresse le néophyte parce qu'il y est question de l'art de gérer les activités (karma yoga), du péril présenté par le désir (kāma), qui est la clé de toutes les passions et de toutes les motivations (artha), qui ne font que servir les précédentes, même si parfois elles s'affichent comme des idéaux. Ce sont des vers de cette section 2 qui sont le plus volontiers cités comme le fameux "attèle-toi au combat sans te soucier de la victoire ou de la défaite" (śloka 2.38), que j'ai retrouvé dans de nombreux romans contemporains, cités à juste titre ou par dérision. Que faut-il retenir de la Gītā entend-on demander par certains? (tout mais encore) S'il faut à tout prix donner une réponse à la personne qui a si peu de temps à consacrer à la réflexion sur le sens de l'existence, n'est-ce pas: yoga-sthaḥ kuru karmāni saṅgam tyaktvā (śloka 2.48)? Un bon départ pour aborder le yoga et en tirer un profit immédiat est sans aucun doute d'apprendre à envisager la vie avec plus de désintéressement. Ne sommes nous pas las d'être submergés par tous ces incontournables, ces indispensables, de cette obsession de "se réaliser" au travers de tout sauf précisément de soi-même. La raison la plus évidente de faire preuve de plus de détachement des intérêts individuels est la modestie. Les autres motivations, telles que la volonté de s'affranchir des passions et de purifier son esprit, impliquent d'avoir pris conscience de soi-même et de s'être fixé un idéal, soit la dévotion soit de mettre un terme au cycle des renaissances et du karma. Abandonner toute velléité de se manifester (ni-vṛitti) et prétendre même commencer à s'en abstenir dans cette vie même (sannyasa) n'est pas un choix

facile, ni très honnête, comme Kṛiṣṇa nous le dira par la suite. Par contre le détachement dans l'action est un concept beaucoup plus naturel pour une personne née en Orient que pour un Occidental. Savoir agir au profit de la communauté, de la famille, en négligeant ses intérêts personnel est un des piliers de la culture, même si chacun essaie de ménager la chèvre et le chou. Faire partie d'un Tout indissoluble appelé Brahman et considérer comme un devoir moral d'accomplir sa tâche à titre de contribution (sacrifice) à l'harmonie de l'univers (le Brahman manifeste) est le fondement de l'Hindouisme. Il ne s'agit pas d'altruisme, car celui-ci va de paire avec l'individualisme et est incompatible avec le concept de Brahman. La volonté d'aider son prochain s'accommode aussi mal du détachement. Il est simplement question de s'abstenir de nuire par austérité (tapas) et faire son devoir envers la communauté le mieux possible, mais en acceptant l'échec et sans espérer tirer quelque profit de ses bonnes actions. Cette conception du dharma existe sans doute chez de nombreuses espèces animales sous une forme instinctive: pensez aux abeilles, aux fourmis, aux bancs de poissons, aux vols d'étourneaux, au concert des oiseaux au lever du soleil... Nous semblons avoir perdu cet instinct communautaire car quel autre animal nuit pour le plaisir et tue sans nécessité?

Section 3
la voie de l'action

यज्ञार्थात्कर्मणोऽ न्यत्र लोकोऽ यं कर्मबन्धनः ।

तदर्थं कर्म कौन्तेय मुक्तसंगः समाचर ।

(śloka 9)

Arjuna uvāca / Arjuna dit:

1. jyāyasī cet-karmaṇas-te matā buddhir-janārdana |
tat-kiṁ karmaṇi ghore mām niyojayasi keśava ||

O Janārdana, si tu penses que l'intelligence est supérieure à l'action, pourquoi veux-tu m'engager dans cette horrible activité, O Keśava?

2. vyāmiśreṇeva vākyena buddhiṁ mohayasi-iva me |
tad-ekaṁ vada niścitya yena śreyo'ham-āpnuyām ||

Avec des instructions aussi équivoques tu induis ma compréhension en confusion. Donne-m'en une qui me soit définitivement la plus bénéfique.

Cette déclaration touchante par sa sincérité et sa confiance s'adresse à un ami. Il n'y a pas lieu d'en modérer les termes ou d'expliquer qu'Arjuna pose la question pour l'édification d'autres oreilles moins intelligentes que les siennes. En fait c'est Arjuna lui-même qui est à la source de la confusion, parce qu'il a réorienté le sujet de la conversation du karma-yoga au dhyāna-yoga avec sa question sur ce qui permet de distinguer un sage à l'intelligence bien établie (śloka 2.54). Il recevra des éclaircissements plus définitifs en réponse à ses doutes au début de la section 6 (śloka 6.3): le yoga ne se concrétise pas dans le même comportement selon qu'on est un néophyte ou qu'on est parvenu au stade du détachement des objectifs individuels. Sur le plan littéraire je suis d'opinion que cette intervention d'Arjuna est le cœur de la Bhagavad Gītā car elle en donne le ton. Ce n'est pas un cours magistral mais interactif et de plus l'élève est le cousin et l'ami du professeur. Souvent l'élève Arjuna pose à son guru une question qui rompt le fil du cours et le réoriente, parce qu'un mot qui vient d'être prononcé lui a frappé l'esprit ou que la conversation lui ramène à la mémoire une question qu'il s'était posée antérieurement (à quoi reconnaît-on un sage?). Souvent aussi le professeur répond en énonçant un nouveau paradoxe, comme cela va être le cas dans le śloka 3-4: ne pas accomplir ses tâches ne préserve pas du danger que son activité ait des répercussions négatives. Alors qu'Arjuna n'a déjà pas compris qu'une même action peut être considérée comme délictueuse ou vertueuse selon l'état d'esprit dans lequel elle est accomplie, Kṛiṣṇa renchérit. Il ne cherche certes pas à déstabiliser son élève, mais à le faire réfléchir. Il a de bonnes raisons pour ne pas utiliser des mots différents pour la tâche vertueuse et l'activité intéressée, l'une étant qu'une tâche impure ou cruelle accomplie par pitié aura néanmoins quelques réactions négatives (quelqu'un trouvera à y redire par exemple); mais le dévot ne doit pas s'en soucier. Une autre raison est qu'on ne réunit pas une sabha (assemblée) avant chaque action pour en délibérer et décider si elle sera vertueuse ou coupable; parions que les avis seraient partagés. Par contre, comme Il va l'expliquer, la décision de s'abstenir d'agir peut être en soi une mauvaise action.

La répartie d'Arjuna n'en est pas moins impertinente et il n'aurait pas osé l'adresser à un aîné comme Droṇa. Il a demandé à Kṛiṣṇa d'être son guru et continue cependant de le traiter en ami. "O pourvoyeur de la vie, tes explications par leur complexité ne font que m'induire en confusion. Ton enseignement n'est pas clair. O vainqueur du démon Keśi, j'attends de toi une seule directive simple à laquelle je suis prêt à obéir comme un élève se doit de le faire à son

guru et qui soit pour mon plus grand bien. Prends en considération mon intérêt avant de m'assigner une tâche sanglante (ghora)." En fait le mot ghora signifie terrible, effrayant et cependant méritant le respect, mais en l'occurrence il s'agit de verser le sang et les descriptions de scènes de combat par Sañjaya qui suivront cette conversation seront particulièrement gores. Cette question de vocabulaire mise à part, l'enseignement de Kṛiṣṇa sur la distinction qu'il convient de faire entre soi-même et l'enveloppe matérielle et sur l'action désintéressée n'a de toute évidence pas convaincu pleinement son auditoire. Arjuna est un homme d'action (ce qui l'incite à demander des ordres clairs) et il est le digne fils d'Indra. Indra est "l'incarnation" du concept de mental cosmique, qui dirige les autres divinités présidant chacune à une fonction du corps cosmique, notamment un de ses sens. Indra analyse et a des doutes, il veut contrôler la situation et réussir dans ses entreprises. S'il est question d'obéir à une autorité supérieure, il préfère recevoir un ordre clair, sans équivoque, afin d'être certain que suivre les directives qui lui sont données lui assure un bénéfice. Or Bhagavān n'édicte pas des lois dans la Bhagavad Gītā. Dans les 16 sections qui suivent il procédera à une analyse de la condition humaine, attirera l'attention d'Arjuna sur les erreurs possibles, les ennemis à craindre et prodiguera des conseils, en précisant "c'est ce qu'en ont conclu les sages" ou "c'est mon opinion". Mais si l'homme (Nara, Arjuna) a une liberté c'est bien celle de se tromper. La plus grande erreur qu'il peut commettre est de s'identifier à son enveloppe matérielle, qui est condamnée à agir car elle a été conçue précisément pour cela, et la deuxième erreur est de n'agir que par finalité car cette finalité est le carcan qui enlève à l'homme sa liberté. La liberté n'est pas la licence de faire ceci ou cela mais l'absence de dépendance. Certaines actions doivent indéniablement être accomplies comme cela va être précisé, ne serait-ce que pour survivre ou comme contribution au bon fonctionnement de l'univers, mais leur aboutissement n'est pas essentiel.

Śrī-Bhagavān-uvāca / Śrī Bhagavān dit:

3. loke'smin-dvidā niṣṭhā purā proktā mayā-anagha |
jñāna-yogena sāṅkhyānām karma-yogena yoginām ||

O toi qui es sans faute, je t'ai déjà expliqué qu'il y a deux états d'esprit, celui du philosophe qui suit la voie du jñāna-yoga et celui du dévot qui suit la voie du karma-yoga.

Le mot niṣṭhā, qui a été traduit ici par état d'esprit, signifie une base, une position (stha) stable, une foi et le philosophe en question est un logicien (sāṅkhyā). Kṛiṣṇa revient donc à ce qu'il avait entrepris d'expliquer dans le śloka 2-40 pour l'exposer de manière plus concrète. Il parlait d'intelligence établie dans la transcendance (buddhi-yoga), par laquelle on comprend que la libération (muktī) et la béatitude (nirvāṇa) s'atteignent en s'affranchissant de la dépendance de la finalité (l'attachement aux bénéfices des actions). Il expliquera donc à Arjuna dans cette section et la suivante ce qu'est l'action intéressée et l'action désintéressée ou sacrifice puis que la clé pour s'affranchir de la dépendance est la connaissance (jñāna). Mais il s'agit d'une connaissance qui dépasse probablement les conclusions de l'analyse logique (sāṅkhyā), puisqu'elle affranchit de l'ego (śloka 4.35) et qu'elle procure la paix à celui qui est exempt d'ego et de possessivité (śloka 2.71). Dans ce śloka le mot yoga peut être lu dans son sens propre de conduite guidée, mais du point de vue de la personne qui est guidée il est préférable de parler de "voie du savoir" et de "voie de l'action" dans l'esprit de yoga (jñāna-yoga, karma-yoga).

4. na karmaṇām-anārambhān-naiṣkarmyaṁ puruṣo'snute |
na ca sannyasanād-eva siddhiṁ samadhigacchati ||

Un homme ne réussit pas à être inactif en s'abstenant d'entreprendre des actions et il n'atteint pas la perfection par l'abstinence.

Sannyasa (sam-ny-as: *ne pas être impliqué dans*) est l'abandon pur et simple de l'activité (la démission, l'abstention) allant chez certains jusqu'au jeûne définitif entraînant la mort. Traduit ici par abstention, souvent ailleurs par renoncement, il faut le distinguer de l'abandon sélectif exprimé par les verbes hā et tyaj (sangam tyaktvā - śloka 2-48). Le mot naiṣkarmya (issu de niḥ +kṛi) signifie absence d'activité mais une étymologie plus fantaisiste exprimerait sans doute mieux à quoi correspond cette inactivité. En effet na-iṣ-karmya serait l'activité indésirable, peu propice, et par extension les conséquences indésirables de l'activité. Un exemple évident d'abstention d'une action qui équivaut à une mauvaise action est de ne pas porter secours à autrui lorsqu'on le peut sans mettre sa propre vie en danger. S'abstenir de se nourrir par principe équivaut aussi à un suicide et récemment une cour de justice l'a condamné car le suicide est un délit en Inde. Mais elle a été désavouée par la cour suprême car c'était faire obstruction aux croyances religieuses de la personne (en l'occurrence l'inculpé était de religion Jain). Le père spirituel de l'Inde moderne, M.K. Gandhi avait une arme secrète pour lutter contre le pouvoir colonial: la résistance passive. Cela consistait principalement à obliger les membres de l'administration anglaise à se montrer injustes en appliquant les lois en vigueur et, se faisant, à se sentir coupables. Il pratiquait aussi volontiers le jeûne, menaçant ainsi le pouvoir des émeutes qui ne manqueraient pas de se produire s'il mourait de faim. Tout cela faisait partie de ce qu'il appelait sa conception de la vérité ("satya-graha": titre de ses mémoires). Il avait été un avocat talentueux avant de devenir le guru de tout un peuple et il lisait souvent la Gītā. Il ne pouvait donc ignorer que par "ces actes passifs" il se rendait coupable de chantage, de violence mentale et accessoirement de mensonge (s'il n'avait pas l'intention de mourir de faim). Comme on loue souvent une personne pour ce qu'elle n'est pas exactement en ignorant ses vraies qualités, le Mahātma est donné en exemple comme l'apôtre de la non-violence. Je me suis prêté volontairement à des critiques de casuiste à son sujet pour illustrer le fait qu'une action ou une prétendue passivité n'est jamais absolument sans reproche (naiṣkarmya). En fait le Mahātma avait fort bien compris qu'on doit se salir un peu les mains pour faire une bonne action et il a prouvé à plusieurs reprises qu'il ne transigeait pas avec la vérité.

5. na hi kaścit-kṣaṇam-apī jātu tiṣṭhaty-akarmakṛt |
 kāryate hy-avaśaḥ karma sarvaḥ prakṛti-jair-guṇaiḥ ||

Personne ne reste inactif un seul instant, c'est certain et ça l'est aussi que tout un chacun est involontairement poussé à agir selon les modes de la nature.

La deuxième affirmation incite à penser que nous ne disposons d'aucune liberté, en raison de son insistance sur le fait que l'obligation (il est passivement causé de faire: kāryate) s'applique à tout un chacun (sarvaḥ) indépendamment de sa volonté (avaśaḥ). Mais il est précisé que ce que tout un chacun est causé de faire est une action et que l'instrument de l'obligation est "les guṇa's nés de la nature". On en déduit que l'instrument agit sur le choix des actions et à remplacer la préposition sibylline "par" indiquant l'instrument en français par "selon": chacun n'est poussé à accomplir que certaines actions qui correspondent à ses traits de caractère (guṇa). Bien sûr chacun est responsable de ces traits de caractère matériels qu'il a acquis au cours de ses vies passées et probablement continué à développer au cours de celle-ci et chacun peut aussi lutter contre le désir, la colère ou la convoitise.

6. karm-endriyāṇi samyamya ya āste manasā smaran | indriya-arthān-vimūḍha-ātmā mithyā-
 ācaraḥ sa ucyate ||

Celui qui contrôle les organes de l'action mais dont les facultés mentales demeurent occupées à se remémorer ce qui motive les sens, parce qu'il se leurre lui-même est appelé un hypocrite.

Ce śloka ne doit en aucun cas être extrait de son contexte, car alors il pourrait être mal interprété. Celui qui a décidé de rester absolument inactif (śloka précédent) s'efforce pour cela de contrôler ses "sens conatifs" (karma-indriya): bras, jambes, mâchoires et langue, organe sexuel et organes de la défécation. Mais si "le sixième" comme on dit souvent en saṁskṛit, le mental continue d'errer dans ses mémoires des plaisirs passés ou ses fantasmes inassouvis, sa conduite (ācāra) est un mensonge (mithyā) vis-à-vis de lui-même. En exerçant un effort pour maîtriser ses pulsions sensorielles, souvent elles deviennent une obsession; ou bien en s'efforçant d'être pur, on voit l'impureté partout et paradoxalement on nourrit des pensées impures.

7. yas-tv-indriyāṇi manasā niyamyā-ārabhate'rjuna |
karm-endriyaiḥ karma-yogam-asaktaḥ sa viśiṣyate ||

Mais, O Arjuna, celui dont les facultés mentales sont employées à contrôler ses sens et qui s'engage avec ses organes de l'action sans attachement dans le karma-yoga, celui-ci excelle.

Karma-yoga qui apparaît ici pour la première fois dans le texte peut parfaitement être traduit par activité dévotionnelle, si cela désigne tout acte exécuté comme une offrande, un sacrifice, sans motivation personnelle (individuelle) ni attachement à son aboutissement et pas uniquement une activité rituelle. Il est sans doute plus juste pour éviter toute ambiguïté de traduire karma-yoga par activité consciente.

Dans le Bhāgavata Purāṇa (V.1.17), Brahmā dit: "Celui qui n'a pas subjugué ses sens reste dans la forêt à craindre ses ennemis (la forêt en question étant celle des appâts des sens ou bien celle dans laquelle s'est retiré le sannyasin rêvant encore aux plaisirs de la vie). Mais que peut craindre celui qui y est parvenu? Il peut mener la vie de maître de maison (gṛihasta)." Le Matsya Purāṇa dit aussi à ce propos: "C'est de l'hypocrisie de se laisser pousser les cheveux sans ascétisme, de poursuivre des vœux sans résolution (à contrecœur) et de pratiquer des austérités (tapas) sans pratiquer aussi l'étude dans la continence (brahmacarya). Ce sont trois signes de vanité." Siddharta Gautama Buddha enseignait aussi que pour écarter les mauvaises pensées de son esprit il faut l'occuper à de saines activités. On ne change pas sa nature (guṇa prakṛiti-ja) par sa simple volonté mais en se contrôlant avec persévérance. Céder à ses instincts par la pensée c'est déjà avoir fait la moitié du chemin et l'austérité consiste en tout premier lieu à purifier ses pensées (śloka 17.16).

8. niyataṁ kuru karma tvaṁ karma jyāyo hy-akarmaṇaḥ |
śārīra-yātra-api ca te na prasiddhyed-akarmaṇaḥ ||

Accomplis des activités régulées car il est certain qu'agir est meilleur que de rester inactif.
Même maintenir ton corps en état ne peut être mené à bien sans travailler.

Niyata karma est un travail avec un contrôle interne et le lettré qui est habitué à ce que les tâches de chacun soient définies par des textes et par sa position sociale (caste) traduit naturellement par tâches prescrites. A notre époque où même en Inde les fonctions de chacun ne sont plus aussi clairement établies (sinon celles concernant la maintenance du corps), il est sans doute préférable de traduire par: accomplis des tâches en te fixant des règles.

9. yajña-arthāt-karmaṇo'nyatra loko'yaṁ karma-bandhanaḥ |
tad-arthaṁ karma kaunteya mukta-saṅgaḥ samācara ||

Ce monde est celui de l'activité par sacrifice, sinon celui de l'asservissement par les activités.
Agis au bénéfice de Cela fils de Kunti, libéré de l'association aux bénéfiques.

On ne peut apporter de réponse plus catégorique à la question: que faisons-nous en ce monde? C'est clair net et précis et pour la personne de culture occidentale qui associe l'idée de souffrance au mot sacrifice, le jugement paraît bien cruel. Mais ce n'est pas le sens du mot yajña pour un Hindou ni celui qu'il avait en Occident à l'origine. Kṛiṣṇa exposera clairement dans la section 4 les différents types de sacrifice, dont celui qu'Il fait lui-même au bénéfice (artha) du maintien de l'ordre dans l'univers, ainsi que le sacrifice qui a toujours été effectué par toutes les peuplades sous tous les cieux pour la subsistance des divinités locales et des ancêtres afin qu'à leur tour ils veillent à la subsistance des hommes. Mais le vrai sacrifice au bénéfice de Cela ("tad-artham" yajña) dont il est question ici est l'activité au service du Brahman, dans l'état d'esprit du "brahma-bhūta" qui effectue son "brahma-karma-samādhī" (śloka 4.24). Il peut arriver que ce service soit pénible mais ce n'est nullement une obligation et ce qui est certain est que s'infliger volontairement des tortures sous le prétexte de pénitence est considéré par Kṛiṣṇa comme une activité démoniaque (śloka 17.6). Ce qui est tout aussi certain c'est que manger son pain pour le plaisir, sans avoir auparavant distribué leur part à ceux à qui elle est due, est considéré comme un vol et la preuve qu'on est l'esclave de son estomac.

10. saha-yajñāḥ prajāḥ sṛṣṭvā pur-ovāca prajāpatiḥ |
 anena prasaviṣyadhvam-eṣa vo'stv-iṣṭa-kāmadhuk ||

Jadis, le Seigneur des créatures, alors qu'il leur donnait naissance, créa aussi le sacrifice et leur dit: Avec cela prospérez. Que cela soit pour vous le pourvoyeur de tout ce que vous désirez.

Pati est le maître, le seigneur, le nom usuel de l'époux et Prajāpati est littéralement le Seigneur de ce qui est engendré. Il est le Seigneur de la Nature par laquelle Il engendre les créatures. Comme Ils ne sont que trois apparences d'une même Personne le nom s'applique aussi bien à l'un quelconque des trois membres de la Trimurti (Trinité): Viṣṇu, Brahmā et Śiva. Brahmā, dont c'est cependant le rôle spécifique dans la trinité, transmet ensuite la tâche à ses fils et petits fils "conçus par l'esprit" (de manière asexuée) pour qu'ils engendrent des tribus: les principaux Prajāpati's sont Dakṣa, Kaśyapa et Bhṛigu, parfois aussi les saptarṣi's dans certains textes dont la Gītā. Celui qui prononce les Veda's est Brahmā. Donc, bien qu'encore une fois cela ait relativement peu d'importance, disons que c'est Lui qu'on surnomme par ailleurs le grand-père qui dit aux créatures: Pourvus de ce sacrifice croissez et multipliez. Qu'il soit votre "vache d'abondance". Kāma-dhuk ou Kāma-dhenu est la vache d'abondance du sage Vasiṣṭha, celle qui selon certains Purāṇa's donne naissance à toutes les créatures (parce qu'elle les nourrit toutes) et qu'on représente avec toutes les divinités dans son ventre. Il faut voir en cette image beaucoup plus qu'une anecdote plaisante. En fait elle définit clairement le sens du mot sacrifice. Il est associé à la générosité et à la prospérité.

11. devān-bhāvayata-anena te devā bhāvayantu vaḥ |
 paras-param bhāvayantaḥ śreyāḥ param-avāpsyatha ||

Ayant pourvu à la subsistance des dieux, les dieux pourvoient à la vôtre. Pourvoyant respectivement aux besoins des autres, vous obtiendrez une prospérité suprême.

Les mots bhāvaya, bhāvita, utilisés dans ce śloka et le suivant sont des formes passives causatives du verbe bhū: au sens propre ils signifient "dont l'existence a été causée/maintenue", et comme survivre est le plus fondamental des désirs pour la créature on les traduit souvent par l'adjectif satisfait. On parle donc de satisfaire les dieux par un sacrifice mais on parle aussi parfois par dérision (en français tout du moins) de sacrifier aux sens.

L'idée n'est pas aussi iconoclaste qu'il y paraît car les divinités qui dans les Upaniṣad's (Kena et Brihadaryanaka 1.5, 5.12) se querellent à propos de leurs importances respectives sont les fonctions vitales, dont les cinq sens. Brahmā préconise aussi dans les Veda's de sacrifier aux organes du Puruṣottama que sont les deva's et qu'à leur tour ils satisferont les désirs des hommes. La distinction entre nécessité et plaisir est assez subjective et l'appréciation de ce qui est nécessaire à la subsistance des deva's ne l'est pas moins. N'oublions pas que (les manifestations nommées Viṣṇu, Śhiva, Brahmā exceptées) ces dieux ou "demi-dieux" sont des créatures, de nature plus spirituelle (sāttvika) que les humains certes mais dont les qualités sont définies et par conséquent limitées ainsi que leur durée de vie. Le sacrifice peut donc apparaître à certains comme une sorte d'impôt. Payer un impôt au roi ou aujourd'hui à l'Etat peut aussi être considéré comme un sacrifice à l'organe social qui accomplit pour nous les tâches qui ne sont pas de notre compétence. La spiritualité du sacrifice réside donc dans son adresse volontaire à la divinité, sinon il est fait au bénéfice du Brahman impersonnel (Tad artham). La Personne du Brahman n'accepte le bénéfice d'aucune action (śloka 5.15), car elle n'a aucun besoin et jouit d'une béatitude parfaite (sat cit ānanda vighrahaḥ), mais dans l'offrande elle accepte la dévotion qu'elle représente (śloka 9.26). Il existe une autre racine verbale (bhuj) pour exprimer le fait de jouir, de consommer ce qui fait plaisir et qui satisfait (ce qui cause qu'on est satisfait: bhāvaya), l'objet dont on jouit est bhukta et le plaisir lui-même est appelé bhoga (par exemple dans le śloka qui suit).

12. iṣṭān-bhogān-hi vo devā dāsyante yajña-bhāvitāḥ |
tair-dattān-apradāyaibhyo yo bhukte stena eva saḥ ||

Satisfaits par les sacrifices, les dieux vous accorderont les plaisirs que vous souhaitez. Celui qui jouit de leurs dons sans rien leur avoir offert est assurément un voleur.

13. yajña-śiṣṭa-aśinaḥ santo mucyante sarva-kilbiṣaiḥ |
bhujate te tv-agmaṁ pāpā ye pacanty-ātma-kāraṇāt ||

Les personnes spirituelles qui se nourrissent des restes des sacrifices sont libérées de toutes les flétrissures. Mais les pécheurs qui cuisinent pour leur propre bénéfice se nourrissent de leur crime.

Ces personnes qui "existent dans l'absolu" (santaḥ) peuvent être qualifiées de spirituelles, justes, dévotes. Avant de consommer de la nourriture elles l'offrent rituellement en sacrifice et elles consomment ce que les dieux n'ont pas mangé. Des animaux étaient aussi offerts lors de certains sacrifices et cette chair pouvait être consommée. De nos jours toute nourriture, souvent des sucreries un peu trop riches, offertes aux dieux dans les temples et redistribuées par le prêtre aux fidèles est accueillie comme une grâce divine (prasāda) procurant beaucoup plus de satisfaction que les nourritures usuelles. Ces prasāda's contiennent des ingrédients tels que miel et sésame qu'on recommande de ne pas consommer par ailleurs et de réserver aux offrandes, par soucis d'austérité. On trouve dans ce śloka 3 termes pour désigner le péché: 1) kilbiṣa est une marque blanche, une éruption cutanée, une plaie, une maladie visible, une "flétrissure" et c'est devenu une faute; 2) pāpa (masculin ou féminin) est le vilain, le mécréant, le malfaisant et pāpa (neutre) est son crime; agha est l'acte dangereux, impur, du verbe agh pour faire le mal. En Inde la maîtresse de maison nourrit ses hommes et ses invités avant de se nourrir elle-même et jusqu'à récemment son mari ne mangeait que ce qui avait été cuit par sa moitié. Serait-ce un effet de leur prudence ou pour partager leur crime?

14. annād-bhavanti bhūtāni parjanyaād-anna-sambhavaḥ |
yajñād-bhavati parjanyo yajñaḥ karma-samudbhavaḥ ||

Les créatures dépendent pour leur subsistance du grain, dont la production dépend de la pluie, dont l'éventualité dépend de l'exécution du sacrifice et le sacrifice est le résultat du travail.

Anna (dérivé du verbe ad) est la nourriture et tout particulièrement tout produit céréalier cuit, ce qui autorise à traduire le mot par grain. Sachant que bhū signifie venir en existence, devenir, est-il besoin de préciser que provenir, être le produit de, naître de la combinaison d'éléments se dit sam-bhū, venir en sortant vers le haut ou pousser se dit ud-bhū et la combinaison des deux nuances donne sam-ud-bhū.

15. karma brahm-odbhavaṃ viddhi brahma-akṣara-samudbhavam |
tasmāt-sarva-gataṃ brahma nityaṃ yajñe pratiṣṭhitam ||

Sache que le travail est issu des Vedas, qui sont eux-mêmes une manifestation de l'Inaltérable Brahman. Par conséquent le Brahman imprégnant tout est éternellement situé dans le sacrifice.

Les Veda's qui sont la compilation des connaissances incontestables, des lois de l'univers, sont désignées ici par Brahman par deux fois tandis que "Ce Tout Qui S'étend" qu'on nomme Brahman est désigné par son qualificatif le plus fréquent: l'Inaltérable (Akṣara). Le Brahman inclut sat et asat mais est avant tout conscience et connaissance, ce qui justifie d'utiliser ce nom pour désigner l'expression de la connaissance (les Veda's). Concernant la relation essentielle du sacrifice au Brahman, le śloka 4.24 nous en dira plus. Lorsqu'on dit du Brahman qu'il pénètre partout (sarvatra gata ou sarva-gata) ou s'étend dans tout (sarvam tata) on pense automatiquement à Viṣṇu, l'aspect que prend Nārāyaṇa après qu'Il ait créé le temps (kal), l'emplacement (kha) et les ingrédients fondamentaux de la manifestation (son, aspect, contact, goût et odeur), lorsqu'Il s'investit en elle pour la contrôler (viṣ) sans être Lui-même affecté par cette "imprégnation". Le rapport entre Viṣṇu et le sacrifice est très étroit et Yajña est l'un de Ses noms. Cependant ni l'Absolu ni la Personne contrôlant cet Absolu ne peuvent se cantonner dans le sacrifice, ce que suggère le verbe prati-sthā. Dans le contexte de ce śloka, je pense donc que l'aspect du Brahman qui est établi dans le sacrifice est encore une fois les lois (śāstra) compilées dans les Veda's. Ce sont eux qui enseignent entre autres que le sacrifice est le fondement de la prospérité des créatures et qu'elles doivent veiller mutuellement sur les autres. Ce sont eux qui enseignent tout ce qui se rapporte à l'activité individuelle (kāma, artha, dharma, mokṣa) et sa compensation par le sacrifice pour que le karma ne se solde pas par une tache (papa, kilbiṣa). C'est d'ailleurs ce que rappelle la première moitié du śloka. Une traduction plus explicite de la deuxième moitié serait donc: Par conséquent l'enseignement des Veda's éternels concernant toute action siège dans le sacrifice.

16. evaṃ pravartitaṃ cakraṃ na-anuvartayati-iha yaḥ |
agha-āyur-indriya-ārāmo moghaṃ pārtha sa jīvati ||

Celui qui ne se conforme pas à ce mouvement cyclique établi (par les Vedas), vivant du péché en satisfaisant ses sens, il vit en vain, O Pārtha.

Le cycle en question est celui exposé dans le śloka 14, dont il est précisé qu'il se déroule (vṛit) parce qu'il en a été décidé ainsi (pra-vṛit): le préfixe pra exprime l'idée d'entreprendre qu'on retrouve dans pravṛitti ou prakṛiti, qui vient surenchérisse sur le fait établi de ce mouvement rendu par l'utilisation du participe passé vartita. Dans le même ordre d'idées c'est la forme causative du verbe vṛit (vartayati) qui est utilisée ici pour dire que la personne en question fait (ou ne fait pas) continuer le déroulement de ce cycle; sinon le fait que le cycle est en mouvement se dirait cakra vartate (de même que les objets des sens se meuvent vers les sens –

śloka 2.59). *Le concept de cycle (cakra) est fondamental dans toute la pensée védique: c'est la roue du temps qui entraîne comme l'engrenage d'une horloge le cycle de la vie et des renaissances, de la création et la destruction des univers, de la causalité présidant au karma et au sacrifice. L'histoire n'a de sens que d'un point à un autre d'un même cycle: aucun évènement n'a de conséquences pour l'éternité (contrairement à ce qu'on entend couramment dire), seule l'inéluclabilité de l'enchaînement des évènements est éternelle. Mais ce n'est pas à cette répétition inaltérable des causes et de leurs effets que réfère "en vain". Il a vécu inutilement (ou devrait-on dire malheureusement?) celui qui a ignoré le sacrifice car sa prochaine vie sera plus misérable.*

17. yas-tv-ātma-ratir-eva syād-ātma-tṛptaś-ca mānavaḥ |
ātmany-eva ca santuṣṭas-tasya kāryaṁ na vidyate ||

Mais pour cet homme qui se réjouit du "self", s'en repaît et s'en satisfait, il n'y a pas de tâche à accomplir.

18. naiva tasya kṛtena-artho na-akṛen-eha kaścana |
na ca-asya sarva-bhūteṣu kaścīd-artha-vyapāśrayaḥ ||

Il n'a absolument rien à gagner en agissant ou en s'abstenant d'agir en ce monde ni aucune raison d'avoir recours à toute autre créature.

19. tasmād-asaktaḥ satataṁ kāryaṁ karma samācara |
asakto hy-ācaran-karma param-āpnoti pūruṣaḥ ||

Par conséquent, accomplis le travail qui est à faire toujours sans attachement. La personne qui procède à une activité absolument sans attachement atteint le suprême.

20. karman-aiva hi saṁsiddhim-āsthitā janaka-ādayaḥ |
loka-saṅgrahaṁ-eva-api sampaśyan-kartum-arhasi ||

C'est par leur activité même que Janaka et autres ont atteint la perfection. Alors même que l'ensemble du monde t'observe il t'incombe aussi d'agir.

Il est d'usage d'ajouter que c'est pour l'exemple à cause du śloka suivant, mais le texte dit seulement: "tout le monde t'observant". Janaka, roi de Videha et père de Sītā, accomplissait parfaitement tous ses devoirs et il était un exemple pour la population de son royaume (situé à la frontière entre Bihar et Népal) et les autres kṣatriya's. En fait le Rāmāyana, les Purāṇa's ou le Rāma-carita-mānasa (ce dernier écrit bien plus tard) nous disent peu de chose des activités du roi Janaka. Mais Viṣṇu s'incarne sous la forme de Rāma, roi de Kosala, pour donner l'exemple d'un comportement irréprochable en conformité avec le dharma. Etant donné que le dharma peut se juger principalement au travers des actions, ce sont ses actions que racontent les textes et il s'exprime peu, contrairement à Kṛiṣṇa. Son beau-père ne peut être lui aussi qu'un exemple de vertu par ses actions. Ajoutons que c'est littéralement par son activité qu'il est "établi" (āsthita) dans la perfection.

21. yad-yad-ācarati śreṣṭhas-tat-tad-ev-etaro janaḥ |
sa yat-pramāṇaṁ kurute lokas-tad-anuvartate ||

Quel que soit le comportement de l'élite, le reste des gens fait de même. Ce dont il établit la norme le peuple la suit.

Je suis d'avis de rester au plus près que c'est possible des termes originaux pour essayer de transmettre les images sous-entendues par ceux-ci. Le verbe mā signifie mesurer et pra-māna est une mesure présentée, une échelle, un standard, une norme. Ici il s'agit d'une norme d'excellence présentée par celui qui est "le meilleur" (śreṣṭha), i.e. un chef, une personne

respectable, l'élite. Par ailleurs il est aussi intéressant que le verbe ā-car pour se comporter, procéder (utilisé aussi dans le śloka 19) donne le mot ācārya signifiant professeur, guide. Un professeur servait avant tout d'exemple par son comportement.

22. na me pārtha-asti kartavyam triṣu lokeṣu kiñchin |
na-anavāptam-avāptavyam varta eva ca karmaṇi ||

O Pārtha, aucune tâche ne M'est impartie dans les trois mondes, il n'est rien qui ne soit déjà obtenu et à obtenir par Moi, et pourtant je m'engage dans des activités.

23. yadi hy-aham na varteyam jātu karmaṇy-atandritaḥ |
mama vartma-anuvartante manuṣyāḥ pārtha sarvaśaḥ ||

Si Je ne m'engageais pas inlassablement dans des activités, O Pārtha, les humains suivraient alertement Ma voie.

La deuxième partie du śloka, qui s'énonce littéralement "O Pārtha, les humains suivent toujours ma voie" (au présent de l'indicatif), est reprise intégralement dans le śloka 4.11, mais dans un autre contexte et avec une signification un peu différente: je prends soin de ceux qui viennent à moi car, O Pārtha, les humains suivent de toute façon la voie que j'ai tracée pour eux. C'est la même idée cependant, celle qui est développée depuis le śloka 3.10: Celui qu'on nomme Yajña suit les principes qu'Il enseigne, notamment en montrant l'exemple de l'activité désintéressée et en se montrant bienveillant envers ceux qui l'écoutent.

24. utsīdeyur-ime lokā na kuryam karma ced-aham |
saṅkarasya ca kartā syām-upahanyām-imāḥ prajāḥ ||

Si Je restais inactif tous ces mondes disparaîtraient. Je serais responsable du mélange (de la population) et détruirais toutes ces créatures vivantes.

L'existence de cet univers est perpétuée par l'action. Le Bṛihadāraṇyaka Upaniṣad commence par nous le décrire comme un sacrifice dans un premier chapitre. Puis il nous dépeint la création du monde par un Etre avide de "dévorer quelque chose" et qui pour cela doit créer sa pitance: c'est une métaphore pour exprimer l'avidité de Celui qui seul existe de se manifester dans une activité, ce qui implique la création de l'ego (de la différence) pour que l'un puisse prendre et posséder l'autre. En possédant les choses on s'investit en elles et on se disperse. Le monde réel est fondé sur la différenciation des identités, le morcellement de bhava; au contraire le monde spirituel est un (śloka's 18.20 et 18.21).

Mais Bhagavān nous rassure en ce qui le concerne: les choses sont en Lui, Il les imprègne toutes mais ne devient pas elles (śloka 9.5 et 9.6). Pour créer Il préside à la nature : prakṛitim svām avaṣṭhabya viṣṭijāmi punaḥ punaḥ (śloka 9.8). Il n'agit pas directement (śloka 5.14): na karṣṭvā na karmaṇi lokasya sṛijati prabhuḥ | na karmaphalasaṃyogam svabhāvas tu pravartate ||. Par ailleurs les Purāṇa's nous enseignent qu'à la fin de chaque journée de Brahmā, les créatures vivantes, dont il est précisément question ici et qui sont en quelque sorte sa progéniture (prajā), disparaissent effectivement. De plus, tous les 150 milliards de milliards d'années, à la fin de la vie de Brahmā, la Personne Suprême du Brahman résorbe tout ce qu'elle a créé (y compris le temps et l'espace) pour rester uniquement consciente d'elle-même. Le poète Tulsidas fait un bon mot à ce sujet dans le "Śrī-Rāma-carita-mānasa" en disant: lorsqu'Il cligne des paupières l'univers disparaît. Le verbe imagé pour disparaître est se lever pour partir (ut-sad).

Quant au mélange (sam-kara), il s'agit indéniablement du même dont parlait Arjuna dans la première section (śloka 40). Kṛiṣṇa précisera ultérieurement qu'il a créé les castes pour distribuer les activités en fonction des compétences. Il n'y a pas lieu de nier que dans la Bhagavad Gītā les castes sont considérées comme une institution utile. Quel que soit le texte

religieux qu'on considère, il convient de garder présent à l'esprit qu'il est: 1) écrit dans une langue donnée et s'adresse donc à un peuple donné parlant cette langue; 2) composé en tenant compte de ce que peut comprendre l'auditoire, de sa culture et des règles de la société. Si vous êtes vous-même Chrétien ou Musulman, posez-vous la question: à qui s'adresse la Bible au premier chef? Suivez-vous tous les préceptes enseignés dans l'ancien testament? D'ailleurs les membres du clergé ou les sages se reconnaissant dans chaque religion écrivent des commentaires pour les actualiser. Le problème essentiel des castes n'est pas qu'elles aient existé (surtout qu'elles ont existé dans toutes les sociétés) mais que leur signification ait dégénéré au cours des siècles et donné lieu à des discriminations aussi dégradantes que ridicules.

Revenons-en au vrai sujet du śloka qui est que la persistance de l'univers demande une action constante et désintéressée: *annāt bhavanti bhutani* (śloka 3.14). Toute activité naturelle doit être poursuivie même si elle a un aspect destructeur, pourvu qu'elle soit accomplie sans intérêt personnel. "Utsīdeyur-ime lokā na kuryaṁ karma ced-aham" peut aussi se traduire par : ces populations/ cette société seraient déstabilisées si Je ne faisais aucun travail. Le mot est comme toujours dans la Gītā parfaitement choisi pour que le śloka ait un sens étendu. Le śloka suivant (3.25) dit que la personne qui n'est pas attachée aux fruits de son activité doit cependant participer aux activités mondaines pour maintenir la cohésion de la société. Toutes ces déclarations de Kṛiṣṇa concernant son activité s'appliquent au premier chef à celle qu'Il avait sous sa forme humaine au cours de son séjour sur terre. Il s'appliquait à suivre tous les rituels préconisés par les Veda's pour donner l'exemple.

25. saktāḥ karmany-avidvāṁso yathā kurvanti bhārata |
kuryād-vidvāṁs-tathā-asaktaś-cikīrṣur-loka-saṅgraham ||

Autant les ignorants agissent en s'attachant au résultat, autant le sage devrait agir avec détachement dans l'intention de rassembler le monde (derrière lui), O Bhārata.

26. na buddhi-bhedaṁ janayed-ajñānāṁ karma-saṅgināṁ |
joṣayet-sarva-karmaṇi vidvān-yuktaḥ samācāraṇaḥ ||

Il ne devrait pas causer d'altération de la compréhension des ignorants attachés aux activités et devrait les inciter à jouir de toutes les activités, en les accomplissant en connaissance de cause et en étant engagé dans le yoga.

Ces instructions sont assez perturbantes au premier abord. Il est clair que les activités que la personne instruite est invitée à entreprendre dans ces deux śloka's sont les mêmes que celles pratiquées par les ignorants, de celles qui produisent un bénéfice ou un plaisir pour l'exécutant. Même s'il s'agit de s'intégrer dans la société pour pouvoir la réformer, il semble prudent de ne pas participer à n'importe quelle activité, en courant le risque que cela affecte sa personnalité par la suite. On est donc tenté de conclure que cela s'adresse exclusivement à une personne répondant aux critères suivants: avoir acquis la connaissance spirituelle (vidvat) et avoir suffisamment de force de caractère pour agir avec détachement en toutes circonstances (yukta). Mais cette personne qui participe à des activités sans en partager l'intérêt pourrait être accusée d'hypocrisie, voire s'en accuser elle-même. Imaginons par exemple qu'on attende d'elle qu'elle participe à un sacrifice offert à une quelconque divinité pour acquérir de la richesse ou pour réussir dans une entreprise égoïste. Ne devrait-elle pas s'abstenir? Il convient certainement de préciser qu'elle doit participer à certaines activités pour rassembler et montrer l'exemple du détachement mais pas à toutes (une exception évidente est lorsque cela implique d'enfreindre une règle de morale majeure).

L'autre recommandation de ne pas perturber la compréhension des ignorants me semble très importante. Il sera plus tard question des différents types de foi et de cultes et Kṛiṣṇa dira

qu'il soutient la foi de toute personne qui voue un culte à une quelconque divinité, si elle est sincère. Après tout Bhagavān a mille noms et dix mille émanations (voir la section 10 à propos de leur opulence: vibhūti yoga). Ce qui compte avant tout est donc que cette personne ait foi en la religion qu'elle pratique et qu'elle soit vertueuse. Essayer de la convaincre qu'elle se trompe dans son approche du divin serait bien présomptueux: en effet que savons-nous de la vérité? Mais surtout elle risque d'être déstabilisée et de douter ensuite de tout. Quel plus grand crime peut-on commettre en croyant bien faire que de tuer la foi de quelqu'un? C'est détruire ce qui compte pour lui le plus et qui donne un sens à sa vie (śloka 17.4: "śraddhā-mayo'yaṁ puruṣo yo yac-chraddhaḥ sa eva saḥ" – une personne est ce en quoi elle croit). Kṛiṣṇa nous dit ici qu'il ne faut pas remettre en question d'emblée le système de valeurs des ignorants, mais leur donner l'exemple du détachement en pratiquant leurs activités. Eviter d'affronter des personnes qu'on sait ne pouvoir raisonner facilement et les amener progressivement à partager son point de vue par l'exemple est en effet une meilleure tactique. C'est aussi plus conforme à un autre principe de base: la non-violence, qui s'applique aussi aux paroles et aux pensées. Sauf à dire un mensonge, il convient de tenir des propos agréables aux gens (śloka 17.15).

Dieu lui-même, lorsqu'il se manifeste, n'enseigne aux hommes que ce qu'ils sont capables de comprendre dans les circonstances du moment. De plus il doit utiliser des images pour se faire comprendre ou pour ne pas choquer, comme on fait avec les enfants. Aussi la Gītā ne contredit pas les dharma-śāstra's, ces règles de comportement qui n'ont pas été édictés uniquement comme guides de morale personnelle mais aussi pour soutenir (dhṛi) l'ordre établi, lequel maintient la cohésion du monde: pour plus de détail à ce sujet lire l'article dharma dans le dictionnaire védique. Le sens des mots "utsīdeyur-ime lokā" doit être interprété dans cette optique: la cohésion de la société serait déstabilisée. Pour maintenir l'ordre social et la prospérité de tous, chacun doit se contraindre à des activités déplaisantes, éventuellement combattre les membres de sa famille s'ils dérogent à la morale (ce que Kṛiṣṇa ne manquera pas de rappeler à Arjuna dans le śloka 3.30). Les dharma-śāstra's s'adressent à ceux qui se fixent comme objectif raisonnable dans la vie d'accomplir leur devoir moral et d'avoir accès aux sphères célestes (svar-loka). Ceux-ci doivent se préoccuper de l'opinion des autres: "tu dois combattre, Arjuna, sinon tes pairs diront que tu es un lâche". Le Rāmāyaṇa, qui se propose précisément d'enseigner le dharma, donne un exemple édifiant de règle (śāstra) que même le roi Rāma crut devoir s'imposer à lui-même pour ne pas subir les reproches de ses sujets, alors qu'il était convaincu que son application n'était pas bien fondée dans son cas. La conception de la vertu féminine statuait alors (et encore jusqu'à récemment) qu'une femme qui séjournait chez un autre homme que son époux était polluée. En dépit des témoignages des deva's et d'une mise à l'épreuve par le feu, certains mettaient en doute la vertu de Sītā. Rāma dut donc la répudier parce que ses sujets n'auraient pas compris qu'il remette en cause les règles de morale et ils n'auraient plus eu confiance en lui. Un roi se doit d'être irréprochable. Peu importe que ces règles cruelles soient conçues pour des personnes stupides (mūḍha). Si on commence à les enfreindre le dharma marche sur trois pattes et l'avenir du monde est compromis. Le sort d'une personne, fut-elle reine ou roi, ne compte pas par rapport à la stabilité du monde.

27. prakriteḥ kriyamāṇāni guṇaiḥ karmaṇi sarvaśaḥ |
ahaṅkāra-vimūḍha-ātmā karta-aham-iti manyate ||

L'âme induite en erreur par l'ego pense "je suis l'auteur de ces actions", alors qu'elles sont toutes effectuées par les modes de la nature.

28. tattva-vit-tu mahā-bāho guṇa-karma-vibhagayoḥ |
guṇā guṇeṣu vartante iti matvā na sajjate ||

Mais, O toi au bras puissant, celui qui connaît la vérité à propos de la part que jouent les guṇa's dans l'action, pensant que ces modes sont engagés dans leurs fonctions, n'est pas impliqué.

29. prakṛter-guṇa-sammūḍhāḥ sajjante guṇa-karmasu |
tān-akṛtsna-vido mandān-kṛtsna-vin-na vicālayet ||

Ceux qui sont dupés par les modes de la nature sont impliqués dans les activités de ces modes.
Celui qui sait tout ne doit pas troubler ces faibles d'esprit qui ne savent rien.

L'action est accomplie par la nature: ce sont les "modes" ou traits de caractère de la créature matérielle qui interagissent avec les "modes" ou qualités des objets qu'elle veut s'approprier ou dont elle veut jouir. Pour des raisons poétiques le śloka 28 exprime cela en termes sybillins: "guṇā guṇeṣu vartante". Ces mots sous-entendent que des choses de même nature peuvent interagir, tandis que la personne et les guṇa's ne le peuvent en aucun cas. La créature ignorante s'identifie à son corps, du fait de la puissance des guṇa's qui convainquent son mental que ces traits de caractère composent son ego (ce qu'elle considère comme sa "personnalité"). Si le faible d'esprit est convaincu que ces traits de caractère sont lui-même, en toute logique lui-même est impliqué dans l'action; de même que s'il est convaincu qu'il est ce corps mortel, il est condamné à mourir (śloka 2.26) et renaître pour assumer les conséquences de ses choix. Il ne convient pas de le perturber, réitère Kṛiṣṇa sans préciser pourquoi. La raison est assez simple en fait: ce qu'il ignore lui seul peut en prendre conscience puisqu'il s'agit de sa propre existence. Les missionnaires qui se donnent la peine d'aller convertir les peuplades ignorantes ne parviennent en fait à convaincre que ceux qui étaient déjà croyants. Certains leur font confiance, mais en se montrant gentil on pourrait aussi leur faire changer d'avis. Les autres demandent qu'on leur donne une preuve matérielle d'une existence immatérielle, dans l'univers et en eux. Mais eux seuls peuvent en prendre conscience et dit-on c'est une grâce qui leur est faite. S'ils ne le font pas c'est sans doute qu'ils sont satisfaits de leur condition matérielle, et alors encore une fois pourquoi leur faire violence? Le monde a été créé pour leur plaisir.

30. mayi sarvaṇi karmaṇi sannyasya-adhyātma-cetasā |
nir-āśīr-nir-mamo bhūtvā yudhyasva vigata-jvaraḥ ||

En Me dédiant tous tes actes, en ayant conscience de ce qui est au delà de soi, sans aspiration ni possessivité, libéré de la fièvre, combats.

Kṛiṣṇa emploie le verbe sannyas pour convaincre Arjuna que le vrai abandon est celui de l'attachement au résultat de l'action: la traduction littérale de la première proposition est en effet "en m'abandonnant tous tes actes". Puis il explique ce que cet abandon suppose: ne pas espérer tirer un profit de ses actes ni conserver ce qui vient en sa possession. L'état d'esprit pour cela tient en ces deux mots: "adhyātma-cetasā", avec la conscience (cetas) de ce qui est au delà, en amont, ou transcendant (adhi) de soi-même. Ce mot est employé pour la première fois dans le texte et Arjuna ne demandera une explication à son propos qu'au début de la section 8. Donc adhi-ātma (adhyātma avec la liaison phonétique) est Ce qui transcende toutes les âmes, l'Ame du Brahman (śloka 8.3), l'Ame Suprême ou l'Ame de toutes les âmes. Ce dernier terme peut heurter la sensibilité de certains qui tiennent à ce que l'Ame Suprême et les âmes soient pour toujours distinctes afin que les secondes vénèrent la première. Chacun choisit sa vérité. Dans le présent contexte néanmoins, la traduction littérale "au delà de soi" transmet mieux le message clé de ce śloka. Ce qu'il convient d'abandonner (au sens cette fois de délaisser), c'est l'individualisme. "Ne pense pas à toi, ais présent à l'esprit le Brahman ou

l'Etre Suprême et agis en son nom sans rien espérer pour toi" est une autre traduction possible du śloka.

Quant à la fièvre qui affecte Arjuna, il s'agit de ses sentiments pour les membres de sa famille, dans lesquels Kṛiṣṇa ne voit qu'une passion qui affecte son jugement. Mais il ne faut pas être grand devin pour gager que la fièvre d'Arjuna n'est pas encore apaisée et qu'il n'est pas prêt de se rendre.

31. ye me matam-idaṁ nityam-anuṣṭhanti mānavā |
śraddhāvanto'nasūyanto mucyante te'pi karmabhiḥ ||

Les humains qui avec foi et sans manifester leur déplaisir suivent toujours cette instruction de ma part sont libérés par leurs actes.

"Mucyante karmabhi" est souvent traduit par: ils sont libérés (des fruits ou de l'asservissement) de leurs actes, alors que le mot karman est dans le mode instrumental pluriel. L'enseignement de Kṛiṣṇa dans cette section est pourtant bien qu'en lui vouant toutes ses activités, comme le firent Janaka et autres dans le passé (śloka 20), on atteint la perfection.

32. ye tv-etad-abhyasūyanto na-anuṣṭhanti me matam |
sarva-jñāna-vimūḍhāns-tān-viddhi naṣṭān-acetasah ||

Mais ceux qui, s'en indignant, ne suivent pas cette instruction de ma part, sache que ces insensés dont toutes les connaissances sont erronées sont perdus.

La notion complexe de cit (la compréhension, la conscience, l'esprit) et de cetasa, le siège de cit a été expliquée dans le commentaire du śloka 2.7. Les mots "insensés" ou "sans cervelles" dans leur sens figuré courant correspondent parfaitement à "acetasa". Ces personnes ont des facultés mentales, mais qui les induisent en erreur, car tout leur savoir est pure confusion (sarva-jñāna-vimūḍhān). Il leur déplaît (asūya) qu'on attende d'eux d'agir sans en récolter les bénéfices, car pensent-ils: c'est leur effort et ils ne sont au service de personne. Aussi, ils murmurent et se rebiffent. Conformément à leur désir, ils bénéficient de leurs actes; ils n'en sont pas "libérés", ce qui fait leur perte (naṣṭa). Notons que ce comportement asūya était celui de nombreux Grecs dans l'antiquité, qui jugeaient leurs dieux tyranniques. Conjointement à cette perception frondeuse du divin, leur éthique et leur comportement social étaient grandement affectés par leur individualisme (voir en particulier l'éthique à Nicomaque d'Aristote).

33. sadṛśam ceṣṭate svasyāḥ prakṛter-jñānavān-api |
prakṛtiṁ yānti bhūtāni nigrahaḥ kiṁ kariṣyati ||

Même celui qui est instruit (de cela) fait des efforts qui sont en conformité avec ses dispositions naturelles car toutes les créatures suivent la nature. Qu'y fera la répression?

Réprimer ses dispositions naturelles est souvent un effort infructueux et se résume dans bien des cas à choisir l'inactivité. Il est préférable de modifier ces préférences innées progressivement et de changer de comportement en étant bien convaincu de ce qu'on fait.

34. indriyasy-endriyasya-arthe rāga-dveṣau vyavasthitau |
taylor-na vaśam-āgacchetau hy-asya paripanthinau ||

Il ne doit pas tomber sous l'emprise de l'attrait ou de l'aversion bien définis pour chacun de ses sens dans son domaine d'intérêt. Ces préférences sont pour lui des pièges.

Vaša est le contrôle, le pouvoir, la volonté et vaśaga est la soumission. Il ne peut ignorer complètement les préférences et intérêts (artha) de chacun de ses sens puisqu'ils sont innés mais il doit essayer de s'en détacher.

35. śreyān-svadharmo viguṇaḥ paradharmāt-svanuṣṭitāt |
svadharme nidhanaṁ śreyaḥ paradharmo bhaya-āvahaḥ ||

Mieux vaut d'accomplir sa propre tâche même imparfaitement que de mener à bien celle dévolue à un autre. La mort en accomplissant son propre devoir est préférable. Le devoir d'un autre suscite la peur.

Littéralement, le devoir qui est propre à une personne (sva-dharma), défectueux, est préférable ou plus profitable que le devoir d'un autre (para-dharma) accompli heureusement. Le devoir propre à une personne est intuitivement assimilé aux tâches qu'il doit accomplir pour l'accomplir. Or la déclaration s'adresse à un membre d'une société où chaque tâche est assignée en fonction de la caste (varna) à laquelle on appartient: le sva-dharma est fonction de la caste. Cette société en arrivera même au cours des siècles qui suivront à développer un système complexe de milliers de filiations (jāti) prédestinées à la naissance à une profession bien définie. En mettant de côté toutes considérations d'ordre moral, ce système d'échange de tâches n'est plus viable car la nature des tâches a évolué et la société dépasse les bornes du village: il faut que les personnes à qui un service est dû puissent être identifiées et qu'elles subviennent aux besoins de celui qui est corvéable en compensation. Mais, peut-on argumenter, le concept des castes n'est pas simplement un outil social, sinon il n'en serait pas question ici. Il s'inscrit dans un contexte religieux: chacun est considéré comme un membre du corps social au sens littéral. Plus précisément chaque varna correspond à un sens conatif (un type d'action): les brāhmaṇa's sont la voix de la Personne Cosmique (Puruṣottama), les kṣatriya's en sont les bras, les vaiśya's le ventre et les śūdra's les jambes. Si tout le monde croit sincèrement que le but de la vie est de se purifier en accomplissant sa tâche et qu'on doit agir uniquement par devoir, sans rechercher un quelconque profit personnel, la distribution des tâches selon les capacités est légitime. Si tout le monde croit aussi que les capacités d'un individu sont innées, en fonction du karma, et qu'on naît en conséquence sous une forme adaptée, le système des varnas est justifié. Le brāhmaṇa étant plus concerné et possédant plus d'aptitude aux activités spirituelles de par naissance, c'est à lui d'officier aux sacrifices et autres rituels et c'est à lui de s'imposer plus d'austérité. Mais nous vivons dit-on au kali-yuga où l'individualisme prévaut. Aussi les sectes réformistes n'ont jamais cessé de se former au sein de la société hindoue pour protester contre ce système injuste envers l'individu: Bouddhisme, Jainisme, Sikhisme, Brahmoïsme.

Alors, si l'on accepte qu'un texte religieux doit être réinterprété en fonction de l'évolution de ceux à qui il s'adresse, que garder de cela aujourd'hui? En fait si on rend au mot sva-dharma son sens plein de "devoir propre à chacun" le śloka n'a rien perdu de son universalité. Il s'applique même au monde animal. Des exemples types de comportements para-dharma (ika) seraient un lion timide ou une antilope téméraire. Ni l'un ni l'autre ne feraient de vieux os dans leur cadre de vie. Dans le contexte du Mahābhārata, Yudhiṣṭhira ne cesse de se demander quel comportement sera bénéfique à son karma dans une vie future. Lui qui est le fils de Dharma, menace régulièrement son entourage d'abandonner le trône pour se retirer dans la forêt et y méditer, au lieu de se rendre coupable de violence en accomplissant son devoir de kṣatriya. Il donne donc la priorité à ses intérêts personnels et aurait sans doute mérité que ses frères le prennent au mot. Premièrement il veut trahir le contrat social qui dicte qu'un kṣatriya défende les autres membres de la société et pas autre chose, en acceptant les inconvénients de sa position (la violence). Deuxièmement lui fait remarquer Arjuna un jour après la guerre: "Si tu étais ermite, tu devrais aussi accepter d'être pauvre. Alors

comment offrirais-tu des sacrifices aux dieux?" Yudhiṣṭhira ignorait tout de la pauvreté. Même au cours de son exil il n'en avait pas vraiment souffert. Alors, choisir le devoir d'un autre serait pour lui la source de craintes dit ici Kṛiṣṇa. Arjuna refusait de combattre les membres de sa famille au bénéfice de son frère aîné, considérant que c'était une forme de violence contraire à la morale. La violence est ta nature, mourir au combat ton "sva-dharma" et si tu refuses par compassion tu devras affronter l'opprobre de tes pairs (les mêmes que tu refuses de tuer). C'est dangereux lui fait remarquer Kṛiṣṇa car je te sais un peu vaniteux, O toi qu'on nomme Kirītin. Ce genre de considérations reste d'actualité.

On ne naît plus fils d'évêque, noble, marchant ou serf et chacun peut faire valoir ses talents (théoriquement). Mais combien après coup refusent les inconvénients du métier qu'ils ont choisi! Combien aussi, après avoir consacré des années à développer une compétence, s'improvisent un jour artiste, philosophe ou politicien pour la gloire qu'ils espèrent en tirer! On parle beaucoup de reconversion, en supposant que les individus sont parfaitement interchangeables comme des clones d'un même modèle. Les clones en question s'en plaignent généralement, mais certains prétendent néanmoins changer "pour se réaliser". Dignes descendants de Yudhiṣṭhira, ils réclament leurs droits et se préoccupent peu de leurs devoirs. Ils veulent aussi des garanties en cas d'échec. Comme la société les y incite, on ne peut guère le leur reprocher.

Le śloka paraît changer de sujet, mais son contenu se rattache à ce qui est dit précédemment dans le śloka 33.

Arjuna uvāca / Arjuna dit:

36. atha kena prayukto'yaṁ papaṁ carati pūruṣaḥ |
anicchann-api vārṣṇeya balād-iva niyojitaḥ ||

Alors, qu'est ce qui pousse un homme à commettre des péchés, bien que ne le désirant pas, comme obligé par force, O Vārṣṇeya?

Śribhagavān-uvāca / Śrī Bhagavān dit:

37. kāma eṣa krodha eṣa rajo-guṇa-samudbhavaḥ |
mahā-aśano mahā-pāpmā vidhy-enam-iha vairiṇam ||

C'est ce désir, cette colère, née du mode de la passion. Sache que c'est l'ennemi en ce monde, le grand impie, le grand vorace.

Arjuna comme la plupart d'entre nous ne manque pas une occasion de se défausser des responsabilités. Or Kṛiṣṇa vient de lui dire qu'il ne peut combattre sa nature. La combinaison des guṇa's sous laquelle il est né dicte son comportement et même ses devoirs. Alors si tout a été décidé par avance qu'est-ce qui incite un homme à pécher? Est-il responsable de ce péché puisqu'il y a été obligé contre son gré comme par la force? Le verbe iṣ (forme conjuguée au présent 3^{ème} personne au singulier: icchati) exprime le fait d'inciter, chercher, désirer activement, tandis que le verbe kam exprime la sensation du désir, l'amour et souvent le plaisir. C'est de iṣ que dérive icchā, le désir en tant que principe actif, et le participe anicchann, qui signifie "ne désirant pas". Tu te trompes, lui répond Kṛiṣṇa: c'est bien le désir (kāma) qui est le grand criminel (mahā-pāpman), le grand dévoreur (mahā-aśana), l'ennemi numéro 1.

Récemment je relisais ce qu'en disent les philosophes gréco-romains et me posais la question: pourquoi disent-ils que le désir, la colère et autres passions sont des ennemis de la raison alors que toutes ces choses ne sont que des modes de fonctionnement d'un seul acteur responsable, qui pour eux est le mental? La raison pas plus que les passions ne sont des entités indépendantes. Kṛiṣṇa dira plus tard (śloka 6.5) que le mental peut être le meilleur ami, mais aussi le pire ennemi de l'âme. Dans le contexte conceptuel brahmanique tout

concept a un principe actif, une conscience, une âme, une divinité (deva) qui est elle-même une émanation du Grand Concepteur. Parmi ceux-ci Kāma est appelé le tout puissant mais a mauvaise presse et est foudroyé par Śiva, Il renaît sous le nom de Pradyumna (le puissant, qui mène aux cieux, à la lumière - dyu, à la gloire - dymna), fils de Kṛiṣṇa par sa première épouse Rukmiṇī. Pradyumna est une des quatre manifestations essentielles du Tout Puissant, celles qu'on nomme vyūha: les sections, stades ou divisions de son activité dans le monde. En bref Il conçoit, Il désire, Il décide et Il résorbe: Vāsudeva, Pradyumna, Aniruddha, Saṁkarṣaṇa. Mais chacun associe à ces quatre états les attributs qui lui convient, par exemple en connexion avec les états de veille, sommeil profond, rêve, conscience transcendante (voir Bhāgavata Purāṇa XII-11).

Plus tard il sera établi que colère, peur et convoitise naissent du désir inassouvi (sam-ud-bhū ou samjan) et on peut déjà en dire ici que la colère est une tentative d'imposer sa puissance pour satisfaire ses désirs tandis que la peur est une réaction impuissante à une aversion (celle de la mort par exemple). Toutes trois sont des manifestations secondaires de pradyumna, le tout puissant désir, celui qui motive la propension à l'activité (le mode rajas). Ici Kṛiṣṇa, se plaçant du point de vue de celui qui s'incarne volontairement pour s'impliquer dans l'action inverse la corrélation: le désir qui procède de la volonté d'agir (rajo-guna-samudbhava)_

38. dhūmena-āvriyate vahnir-yathā'darśo malena ca |
yath-olbena-āvṛto garbhas-tathā ten-edam-āvṛtam ||

Comme le feu est couvert par la fumée, le miroir par la poussière ou l'embryon par la matrice, ainsi ceci est recouvert par cela.

L'objet de la comparaison au feu, au miroir et à l'embryon est "ceci" (idam du genre neutre) et l'agent par lequel il est recouvert est cela (tena du genre neutre ou masculin). L'imprécision prête à réflexion, Idam ne peut désigner le puruṣa dont parlait Arjuna ni l'ātman, puisqu'ils sont tous deux du genre masculin. Cependant le traducteur a tendance à penser que le self est recouvert par le désir car c'est ce qui en est dit dans d'autres textes comme le Śānti Parva du Mahābhārata: les passions dans lesquelles la personne s'investit en s'identifiant à son corps, ses traits de caractère et ses goûts, qui l'habillent en quelque sorte, y sont comparées à un chapeau (section CCXVIII). Un chapeau est considéré comme un signe distinctif d'une personne, par ceux qui sont peu physionomistes, et par un hasard bien heureux il se trouve que c'est un "couvre-chef". La réponse à la devinette est donnée dans le śloka suivant: idam est le savoir, la connaissance (jñānam, mot de genre neutre).

39. āvritam jñānam-etena jñānino nitya-vairiṇā |
kāma-rūpeṇa kaunteya duṣpūrena-analena ca ||

La connaissance est dissimulée par cet éternel ennemi de celui qui cherche à savoir, sous la forme du désir insatiable qui brûle comme un feu.

Les choses auxquelles sont comparées la connaissance dans le śloka précédent étaient judicieusement choisies, puisque la connaissance transporte vers d'autres univers comme le feu transporte les offrandes aux dieux dans les sacrifices (vahni est celui qui transporte, le convoyeur), la connaissance est le miroir dans lequel on se découvre soi-même, la connaissance est le fœtus de l'épanouissement spirituel. Dans le śloka 39 c'est le désir qui est comparé au feu et cette fois-ci le qualificatif d'Agni qui est choisi est anala: celui qui respire (verbe an) ou qui digère (verbe ad donnant anna: la nourriture. Agni est le feu intérieur de la digestion (śloka 15.14) et il digère les offrandes. Bien entendu il respire et pour cela il partage le qualificatif anala avec Vāyu, le vent. Comme le feu, le désir brûle, a un appétit insatiable et ne s'éteint pas si on le nourrit.

40. indriyāṇi mano buddhir-asya-adhiṣṭhānam-ucyate |
etair-vimohayat-eṣa jñānam-āvṛtya dehinam ||

Les sens, le mental et l'intelligence sont dit-on les sièges du désir. A travers eux, il induit en erreur l'âme incarnée en masquant le savoir.

41. tasmāt-tvam-indriyāṅy-ādau niyamyā bharata-rṣabha |
pāpmānaṁ prajahi hy-enaṁ jñāna-vijñāna-nāśanam ||

Par conséquent, O taureau des Bhāratas, en contrôlant d'abord tes sens, domine cette perversion qui ruine la connaissance et la sagesse.

42. indriyāṇi parāṅy-āhur-indriyebhyaḥ paramā manaḥ |
manasa-tu parā buddhir-yo buddheḥ paratas-tu saḥ ||

Il est dit que les sens sont supérieurs, auxquels est supérieur le mental et plus encore l'intelligence et, dominant le tout, il y a lui.

Les sens sont supérieur à ce qui n'éprouve pas de sensation: tels d'autres organes du corps, bien qu'ils soient tous reliés au système nerveux, l'univers inanimé surtout qui entoure la créature dotée de sens. Ceux-ci constituent le premier échelon de la conscience, ce qui fait d'eux la cible privilégiée de l'ennemi, le pécheur, l'impie: kāma. Mais supérieure à cette perception directe (ce contact avec l'extérieur) il y a la connaissance, la compréhension et au sommet de l'échelle ce qu'on ne sait définir et qu'on appelle saḥ: l'esprit, l'âme, la personne, la présence divine. Ce type de phrase exprimant une échelle de valeurs est typique des Upaniṣad's et de la Gītā: on la retrouve souvent dans la description du Brahman.

43. evaṁ buddheḥ paramā buddhvā saṁstabhya-ātmānam-ātmanā |
jahi śatrum mahā-bāho kāma-rūpaṁ durāsadam ||

Connaissant ce qui est supérieur à l'intelligence, utilise ta force spirituelle pour t'affermir, O toi au bras puissant, et vaincre l'ennemi formidable du désir.

Les mots exacts traduits ici par "utilise ta force spirituelle pour t'affermir" sont: affermissant toi-même par toi-même. La hiérarchie des pouvoirs ayant été établie, il est clair que la personne consciente doit affermir son intelligence, puis se servir de cette intelligence pour affermir son mental, et celui-ci vaincre le désir en pensant à autre chose ou diriger le bras d'Arjuna pour combattre. Car la conclusion d'une section consacrée au karma-yoga ne peut être autre que: lève-toi et combats.

Si je devais résumer l'enseignement de cette section 3 en quelques lignes ce serait ainsi:

- 1) Nul ne peut exister en ce monde qui a été conçu pour l'action sans lui-même agir.
- 2) Il existe deux formes d'action, celle qui sert les propos individuels et celle qui sert la prospérité universelle, qu'on appelle sacrifice.
- 3) Chacun a une tâche à accomplir, se rapportant à ses compétences, et il ne faut pas chercher à s'y soustraire. Elle peut présenter un aspect contraire à la morale mais il ne faut pas s'en soucier si elle est exécutée comme un sacrifice.
- 4) On n'a pas d'autre ennemi que le désir ancré dans l'individualisme et source de toutes les passions. Rien d'autre ne nous pousse à agir contrairement à la morale.

La section suivante complète cet enseignement de l'action désintéressée en définissant ce qu'il convient de comprendre par action et inaction, sacrifice ou activité au service du Brahman.

Section 4
la voie de la connaissance

यथैधांसि समिद्धोऽग्निर्भस्म सात्कुरुतेऽर्जुन ।

ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुते तथा ।

(śloka 37)

Śrī-Bhagavān-uvāca / Śrī Bhagavān dit:

1. imam vivasvate yogam proktavān-aham-avyayam |

vivasvān-manave prāha manur-ikṣvākave'bravit ||

Cet impérissable yoga Je suis celui qui l'a enseigné à Vivasvān, lequel l'a dit au Père de l'Humanité et Manu à son tour l'a communiqué à Ikṣvāku.

Vivasvān, "Celui qui rayonne", est un des noms du dieu Soleil plus souvent appelé Sūrya ou Āditya. A qui d'autre que lui cet enseignement aurait-il pu être transmis, puisqu'il est celui qui "incarne" l'intelligence, auquel on adresse le Gāyatrī-mantra chaque matin pour demander qu'il éclaire nos pensées? Dans ce mantra le Soleil est appelé Savitrī: Celui qui exalte, qui stimule. Quant à Manu, dont le nom évoque la capacité de penser (du verbe man, donnant aussi manas - le mental), il est le géniteur de la tribu des hommes. On parle des humains (appelés par conséquent mānava ou mānuṣa) comme d'une tribu parmi d'autres de créatures. Nombre d'entre elles sont issues du prajapati Kaśyapa, dont les Āditya's, Daitya's, Dānava's, gandharva's, c'est à dire la majorité des hôtes des sphères célestes, et aussi de nombreuses tribus animales, mais pas les mānava's (doit-on encore mettre une majuscule à une descendance si prolifique?). Au cours de chaque journée de Brahmā appelée kalpa se succèdent 1000 mahāyuga (soit 1000 fois les quatre âges kṛita, tretā, dvāpara et kali -voir commentaire du śloka 8.17) au cours desquels apparaissent 14 Manu's et 14 Indra's. De même qu'Indra est un titre associé à la fonction de souverain des dieux ou Vyāsa celui associé à la fonction de compilateur les livres saints, Manu est le géniteur des hommes dans chaque âge. Le premier Manu est généré mentalement chaque matin par Brahmā, qui Lui-même est communément appelé "l'auto créé" (Svayambhū) car il émane directement de Nārāyana; en conséquence le premier Manu est aussi appelé Svāyambhuva Manu. Brahmā lui donne une épouse, du nom de Śatarūpā, par une sorte de parthénogénèse puis Manu et son épouse procèdent à la procréation sexuée. Parallèlement à cela, au matin de chaque journée de Brahmā, Āditya renaît de sa mère Aditi et du sage Kaśyapa. Plus tard Āditya-Vivasvān donne naissance au 7^{ème} Manu de la journée, qui est nommé Vaivasvata Manu par respect pour son père. C'est l'actuel Manu au cours duquel règne s'incarne Kṛiṣṇa. Manu donne naissance à Ikṣvāku, fondateur de la lignée de rois dite solaire, à laquelle appartient notamment Rāma, et Manu donne aussi naissance à Ilā, qui change de sexe et devient l'épouse de Budha, fils de Soma (dieu de la Lune), lequel couple engendre la dynastie lunaire. Un cycle de vie (qui donc est appelé un kalpa, mot dont le sens premier est ce qui est possible, réalisable) est une chose compliquée durant 4,3 milliards d'années humaines et, si l'on s'en tient à cet historique figurant dans de nombreux Purāṇa's, chacune des 10 principales incarnations de Viṣṇu connue de nous n'a lieu qu'une fois au cours de chaque kalpa. C'est une remarquable coïncidence que l'âge de notre soleil soit de 4,6 milliards d'années.

2. evam paramparā-prāptam-imam rājarṣayo viduḥ |

sa kālen-eha mahatā yogo naṣṭaḥ parantapa ||

Sa connaissance est transmise par la tradition d'un sage royal à un autre. Mais, O châtieur des ennemis, ce yoga est perdu après un temps prolongé en ce monde.

3. sa eva-ayaṁ mayā te'dya yogaḥ proktaḥ purātaṇaḥ |
bhakto'si me sakhā ceti rahasyaṁ hy-etad-uttamaḥ ||

Ce même yoga très ancien t'est enseigné aujourd'hui par Moi, parce que tu es mon dévot et mon ami et que c'est un secret suprême.

Arjuna uvāca / Arjuna dit:

4. aparaṁ bhavato janma paraṁ vivasvataḥ |
katha-etad-vijānīyaṁ tvam-ādaḥ proktavān-iti ||

Ta naissance a eu lieu postérieurement à celle de Vivasvān. Comment comprendrai-je que Tu l'as enseigné à Vivasvān au début?

Śrī-Bhagavān-uvāca / Śrī Bhagavān dit:

5. bahūni me vyatītāni janmāni tava ca-arjuna |
tāny-ahaṁ veda sarvāni na tvaṁ vettha parantapa ||

Nombreuses ont été mes naissances et les tiennes, Arjuna. Je les connais toutes mais tu ne t'en souviens pas, O châtieur des ennemis.

Nul doute qu'Arjuna connaît le principe des renaissances (saṁsāra) depuis l'enfance et qu'il n'a dit cela que pour se rendre intéressant. Kṛiṣṇa est junior de Vivasvān à deux titres: Viṣṇu s'incarne comme fils d'Aditi sous sa forme Vāmana et il est le cadet de celui qu'on nomme Āditya (Surya, Vivasvān) précisément parce qu'il est l'aîné des fils d'Aditi, ainsi que le cadet d'Indra; puis Kṛiṣṇa naît fils de Vasudeva dans la branche Yādava de la lignée lunaire. Il veut surtout se faire expliquer comment Kṛiṣṇa se souvient de tout cela, alors qu'il s'est incarné dans la peau d'un homme. Kṛiṣṇa ne vient-il pas de lui dire que les mānava's ont peu de mémoire et finissent par oublier la science du yoga?

En fait l'impérissable (avyaya) yoga dont parle Kṛiṣṇa ici, qui est transmis de préférence aux sages royaux (rāja-ṛiṣi) et que Kṛiṣṇa se prépare à enseigner à Arjuna comme un secret est le mode de yoga appelé jñāna-yoga: la compréhension de la condition humaine. La raison pour que cette connaissance ne soit pas enseignée à tous est la même que celle qui lui faisait dire dans la section précédente: il ne faut pas troubler inutilement les ignorants. La dernière répartition d'Arjuna laisse planer un léger doute sur son aptitude à la recevoir.

Le don de se souvenir de ses vies passées les plus récentes est accordé à quelques uns d'après les Purāṇa's (le roi Bharata et le deva-ṛiṣi Narada entre autres) pour qu'ils en tirent une leçon favorisant leur libération. Par ailleurs, un souci souvent exprimé par les sages dans ces Purāṇa's est de rester dévoué (bhakta) dans leurs vies futures. Ils demandent à Brahmā que ça leur soit accordé comme une grâce. Arjuna aussi s'en inquiètera dans la section 6: si je ne suis pas doué pour la méditation (dhyāna-yoga) et que je n'ai pas non plus profité au maximum de tous les plaisirs, qu'advient-il de moi? Devrai-je recommencer à zéro dans ma vie future? Mais les raisons pour qu'on oublie, sinon sa personnalité, du moins les détails historiques, sont assez évidentes. Les âmes participant à l'éternel cycle des réincarnations s'en lasseraient bien vite et n'auraient aucune raison pour ne pas en tirer une leçon salutaire rapidement. La création est un jeu de dupe et tous les matins nous nous mentons un peu en faisant des projets "importants" pour la journée. Dans sa grande clémence Dieu a même voulu qu'on oublie tout ce qui cause des remords ou des regrets au cours d'une seule vie. La personnalité, elle, se réapprend au cours des premières années de la vie.

6. ajo'pi sann-avyaya-ātmā bhūtānām-iśvaro'pi san |

prakṛitīm svām-adhiṣṭhāya sambhavāmy-ātma-māyā ||

Bien qu'étant moi-même non-né et impérissable, étant aussi le Seigneur Suprême de toutes les créatures, présidant à ma Nature, je m'incarne par ma māyā.

7. yadā yadā hi dharmasya glānir-bhavati bhārata |
abhyutthānam-adharmasya tadā-ātmanam sṛjāmy-aham ||

Chaque fois vraiment que la religion décline et que l'impiété prédomine, O Bhārata, Je Me manifeste en ce monde.

Le śloka 6 est d'une très grande portée car il établit clairement le principe de l'incarnation divine ou de sa manifestation dans la création. Elles sont nombreuses ces manifestations de Lui qu'on nomme avatāra (descentes sur terre), considérées comme complètes (sva-rūpa) ou comme des rayons de son astre (amśa). D'ailleurs la Nature (Prakṛiti) n'est-elle pas Sa forme universelle puisqu'Il est Viṣṇu et Viśva-rūpa? Varāha est sa forme qui sacrifie, Narasiṃha sa forme qui châtie, Matsya celle qui sauve des cataclysmes, Rāma celle qui montre l'exemple du devoir et Kṛiṣṇa celle qui enseigne le yoga. Ce qui est dit est sans équivoque.

"Prakṛitīm svām adhi-sthāya" signifie: étant situé en amont (au dessus) de Prakṛiti qui m'appartient (svā), la présidant, la gouvernant. Par définition Prakṛiti est la potentialité de manifestation dans le Brahman (pra-kṛit: ce qui rend effectif l'action), qui devient l'univers manifeste par la māyā de la Personne du Brahman (le Puruṣa du Brahman ou Parama Brahman). C'est pour cela que les Purāṇa's disent sur un ton mystérieux qu'Elle est non manifeste et devient manifeste sous l'action de l'intelligence cosmique Mahat ou, en langage imagé, sous le regard ou le souffle du Puruṣa. Une expression encore plus anthropomorphe de ce concept consiste à dire que Prakṛiti est sienne (svā) et qu'Il est son seigneur, comme le mari est le seigneur de son épouse et Śiva le seigneur de Śivā (Pārvatī). L'épisode du mariage de Śiva à Pārvatī est l'un des plus symboliques des Purāṇa's à bien des égards (j'en recommande la version racontée par Tulsidas dans le Śrīrāmacaritamānasa, qui est d'une poésie sublime) car Il est le "Seigneur bienveillant des créatures" et Elle est la "mère de l'univers".

Bhagavān "se manifeste", rassemble les éléments pour devenir (traduction littérale du verbe sam-bhū), s'incarne. Pour cela il fait démonstration (mā) de son pouvoir d'illusion (māyā). Les asura's sont tous des experts de la prestidigitation se montrant sous une forme puis une autre à volonté (māyā), ce qui les rend redoutables pour les sura's (deva's) qui sont moins doués pour la supercherie. Mais le plus grand expert en māyā est sans conteste Celui qui manifeste tout ce dont Il est conscient, en commençant par le temps, l'espace, les ingrédients et l'action. Qu'Il ne soit pas cette apparition, cette naissance (sam-bhava), qui pourrait en douter après avoir écouté la section 2. D'ailleurs Kṛiṣṇa, qui pèse ses mots, utilise un autre verbe (sṛj) dans le śloka 7 pour exprimer qu'Il Se manifeste: ātmanam sṛjāmi aham. En termes crus: j'injecte moi-même, je me procréé. La création (sarga) n'est autre que la manifestation de sa māyā. On ne voit pas la cause mais l'effet. La cause est non-née, impérissable et transcendantale (adhi).

Malgré ces précisions "prakṛitīm svām adhiṣṭhāya" est bien souvent traduit par "ayant recours à ma propre forme" (nature). L'idolâtrie est un penchant naturel qui n'est pas répréhensible et on peut dire qu'il est prononcé chez les Hindous. Kṛiṣṇa dit à ce sujet que celui qui est incarné peut difficilement penser à Lui autrement que sous une forme et que quelque soit la forme qu'on vénère il soutient le croyant dans sa foi (śloka 7.21). L'objet de culte, qui peut être une croix, un lingam ou une forme humaine attrayante et protectrice, sert à fixer l'attention, à cristalliser le respect par les rituels de purification qui deviennent encore plus impératifs avant de la toucher ou de se prosterner, à recevoir les offrandes de fleurs ou de sucreries. Mais il n'y a pas une forme qui soit plus "sva-rūpa" qu'une autre, sinon certains

qui aiment à faire valoir qu'un corps change sans cesse se feraient fort de demander: lequel dois-je vénérer de l'enfant qui vole du beurre à Yaśodā ou du jeune homme jouant de la flûte et séduisant les gopī's? C'est d'ailleurs ce que fera Arjuna plus tard. Cette cristallisation sur une forme canonisée de la Personne Vénérée (voir fin de la section 11) n'est peut-être pas sans rapport avec une tendance que j'ai observée chez les gens qui n'ont qu'un vague souvenir du contenu de la Gītā, appris dans leur jeunesse. Ils ont mémorisé de préférence le śloka 4.7 qui promet la venue d'un Sauveur à leur secours. Là où la pensée est dualiste il est naturel que l'un des deux devienne le Sauveur et l'autre le sauvé.

8. paritrāṇāya sādhuṇām vināśāya ca duṣkṛtām |
dharma-saṁsthā-āpanā-arthāya sambhavāmi yuge yuge ||

Pour la protection des justes et la destruction des malfaisants et pour rétablir les bases de la religion, J'apparais d'âge en âge.

Les justes sont les sādhu's, "ceux qui vont droit au but" (sādh) et qui s'acheminent vers la réussite (sidh). On pense automatiquement à ceux qui se retirent dans la forêt pour méditer (vānaprastha), le plus souvent après avoir accompli leur devoir dans la société (gārhastya), et qu'on rencontre encore assez souvent au cours de leurs pèlerinages le long des routes en Inde. Les malfaisants (duṣkṛitin) sont ces "derniers des hommes" dont l'intelligence a été volée par la māyā ou ces "démons" (asura's) qui y ont recours (śloka 7.15). Mais pourquoi se demande-t-on parfois ne pas rendre les malfaisants impuissants, la mémoire des Veda's indélébile et éviter d'avoir à se manifester d'âge en âge? L'illusion et l'ignorance sont des ingrédients indispensables de la création. Le temps lui-même fait partie de ces illusions et ces âges dont Il parle ne sont pour Lui que les pages d'un livre, des tableaux dans sa conscience qu'il peut reproduire à volonté. Dans ces tableaux, dans les histoires que racontent les Purāṇa's, on voit souvent les asura's gagner une bataille, mais le dharma (la religion, la morale) est toujours rétablie. Pourquoi? Dharma est ce qui préserve (dhri) l'existence de la création. Adharma ne peut qu'aller à sa perte et dharma renaître. Comme disaient les amateurs de sophisme dans le monde gréco-romain (Sénèque entre autres dans "la Providence"): il ne peut arriver de mal au bien car ce serait une contradiction. Celui qui préserve est Kṛiṣṇa (Viṣṇu).

9. janma karma ca me divyam-evam yo veti tattvataḥ |
tyaktvā dehaṁ punar-janma naiti mam-eti so'rijuna ||

Celui qui conçoit qu'en vérité cette naissance et cette activité de ma part sont divines, après avoir abandonné son corps il ne renaît pas en ce monde mais me rejoint, Arjuna.

L'adjectif divya (divin) évoque inmanquablement que l'origine du mot dieu est le verbe jouer (div). Deva est celui qui est libre et qui joue, qui étend à volonté son pouvoir. A ce pouvoir il est naturel d'associer l'éclat de la lumière et l'étendue du ciel, ce pourquoi le premier nom du Ciel dans les Veda's est Dyu. La sphère céleste en tant que mot commun se dit diva et ce qui appartient ou procède des divinités (deva) se dit daiva: le svar-loka (paradis) est daiva. L'emploi de l'adjectif divya est réservé à ce qui est divin par essence, existentiel, vrai, le fait de l'unique Diva, Deva-deva ou Deva-iśa. On remarquera que deva et divya sont des anagrammes de veda et de vidyā respectivement, signifiant connaissance et sagesse, lesquelles sont sources du salut. Il n'en reste pas moins que cette activité, ce déploiement d'illusions (māyā) s'apparente fort à un jeu. Mais attention, seuls les ignorants qui croient en la fatalité comme Duryodhana s'en considèrent les victimes passives. Celui qui conçoit vraiment les choses (pour reprendre les mots du śloka) sait aussi qu'il a choisi de participer au jeu.

10. vīta-rāga-bhaya-krodhā man-mayā mām-upāsritāḥ |
bahavo jñāna-tapasā pūtā mad-bhāvam-āgatāḥ ||

Libérés du désir passionné, de la peur et de la colère, pensant à Moi et ayant cherché refuge en Moi, purifiés par la connaissance et par l'austérité, nombreux sont ceux qui ont atteint mon état.

On retrouve ici le trio désir-colère-peur dont je disais qu'ils sont indissociables dans le commentaire du śloka 3.37 comme les trois faces d'une même passion, allumée par la dualité agréable-désagréable. La connaissance et l'austérité sont des moyens de purification: comme il sera dit plus loin dans cette section la connaissance de ce qu'est vraiment une action et du moyen de s'en affranchir purifie comme un feu. Dans les śloka's 17.14 à 17.16 l'austérité (tapas) est définie comme la purification de l'existence: bhāva-samsuddhi. Le sens littéral du mot tapas lui-même est ce qui chauffe, brûle, comme la peine qu'il faut se donner pour se purifier et emmagasiner de l'énergie spirituelle (certains pratiquent l'austérité pour acquérir de superpouvoirs). Mais pourquoi Kṛiṣṇa parle-t-il de cela, alors qu'il était question de son incarnation pour rétablir la connaissance du yoga et du dharma? Tout est lié: la connaissance qui purifie, qui délivre de l'asservissement à l'action, des illusions et de la fatalité, et qui confère (ou restitue) un "état divin" (mon état: mat-bhāva). "Yo me divyam karma veti mam-eti."

11. ye yathā mām prapadyante tāms-tath-aiva bhajāmy-aham |
mama vartma-anuvartante manuṣyāḥ pārtha sarvaśaḥ ||

Ceux qui viennent à Moi, Je les reçois certainement. Les hommes suivent Mes voies de toute façon, O Pārtha.

Comment rendre les nuances du texte original dans une traduction? Kṛiṣṇa parle de ceux qui viennent (pra) se placer (pad) en lui ou auprès de lui (ayant atteint son état ou s'étant placés sous sa protection – śloka's précédents) et Il dit: "certainement je leur donne leur part" (bhajāmi du verbe bhaj). Bhaj c'est distribuer les parts de nourriture, les offrandes, voire les tâches (śloka 13 ci-dessous), bhakta ce qui est distribué, voué à quelqu'un, bhakti la dévotion et Bhagavān celui qui est vénéré avec dévotion. En termes imagés Kṛiṣṇa les reçoit à sa table. Irai-je jusqu'à dire qu'Il les vénère? Le terme n'est pas le moins du monde déplacé car un Hindou vénère ses invités comme des dieux (encore plus ses parents et son guru) et Kṛiṣṇa observait scrupuleusement les coutumes (comme il nous l'a rappelé dans la section 3): il lavait les pieds des brāhmaṇa's qu'il recevait et leur servait l'arghya. Les Purāṇa's nous rapportent aussi les hommages adressés par Brahmā à Viṣṇu, Viṣṇu à Śiva ou vice-versa. Alors pourquoi ajouter que les humains suivent de toute façon la voie (au singulier dans le texte) qu'il leur a tracée? A mon opinion, cette loi concernant la destinée des hommes exprime l'idée suivante. Il leur appartient de choisir leur voie: venir à Lui (śloka précédent) ou œuvrer à réussir dans la vie (śloka suivant). Mais leur choix sera prédéterminé par leur nature, i.e. notamment par leur karma au cours des vies précédentes, conformément aux lois de la nature qu'Il a Lui-même énoncées. Ce sera donc dans les deux cas la voie qu'Il a tracée pour eux.

12. kāṅkṣantaḥ karmaṇām siddhiṁ yajanta iha devatāḥ |
kṣipraṁ hi manuṣe loke siddhir-bhavati karma-jā ||

Ceux qui espèrent que leurs activités soient couronnées de succès vénèrent ici-bas des divinités et, bientôt certainement dans le monde des hommes, ce succès arrive, fruit de leur activité.

La juxtaposition des deux mots iha devatāḥ rappelle que ces divinités appartiennent à ici, le monde des créatures. Ce sont définitivement des créatures comme les autres même si elles sont supérieures dans la hiérarchie des créatures aux asura's, yakṣa's, gandharva's, mānava's, bhūta's, mṛiga's...), parce qu'elles sont pures et établies dans la vérité (śloka's 16.1-3). Dans notre monde moderne où chacun cherche à se faire reconnaître, "iha devataḥ" serait tout aussi bien une idole des foules: un chanteur ou un footballeur. Les Purāṇa's nous disent qu'à l'aurore de chacune de ses journées Brahmā crée de nouveaux devata's (synonyme de deva's), portant d'autres noms et ayant d'autres ministères. Le cosmos hindou n'est pas égalitaire (hiérarchies de castes et de créatures) mais sur le fond une âme est une âme, qui un jour peut devenir l'Indra comme Viṣṇu-Vāmana le promet à Bali alors qu'il vient de le dépouiller de son royaume. L'âme d'une vache vaut bien celle d'un brāhmaṇa nous dit aussi Kṛiṣṇa (śloka 5.18). La nature temporelle et matérialiste de ce succès obtenu par la grâce des deva's est soulignée aussitôt par la juxtaposition si bien calculée des mots: arrive, bientôt, dans le monde des hommes (pas le svar-loka des dieux après la mort), né de leur travail, le tout confirmé par le petit mot "hi" (c'est certain). Il est même loisible à l'ingrat de conclure que les deva's n'y sont pour rien.

13. cātur-varṇyaṁ mayā sṛṣṭaṁ guṇa-karma-vibhāgaśaḥ |
tasya kartaram-api mām viddhy-akartaram-avyayam ||

Ces quatre castes créées par Moi, distribuant les tâches en fonction des compétences, sache que bien que J'en sois l'auteur Je reste inactif, immuable.

On peut aussi traduire le dernier pied du śloka par: Je reste immuablement inactif, bien qu'avyaya soit un adjectif qualifiant le pronom mām, car c'est ce que souligne le śloka suivant.

14. na mām karmāṇi limpanti na me karma-phale sprhā |
iti mā yo'bhijānāti karmabhir-na sa badhyate ||

Il n'est pas d'activité qui m'affecte et je n'ai pas d'aspiration. Celui qui comprend cela à propos de Moi n'est pas entravé par les liens de la causalité.

On peut se demander pourquoi Kṛiṣṇa juge utile de parler des varṇa's ("couleurs", i.e. castes) à cet instant précis, alors qu'il était question de la nécessité de ses incarnations pour redresser les torts subis par la morale et renouveler l'enseignement du yoga, de l'aveuglement des hommes qui ne le reconnaissent pas et de leur préférence pour des cultes portant des fruits. Voici l'interprétation que j'en fais. Rappelons au préalable que personne n'aurait contesté le bien-fondé des varṇa's à l'époque où il prononce ce discours et les personnes concernées par son enseignement n'étaient pas les tribus non civilisées (dāsa, anārya, śvapake), ni les exclus que Gandhi nommera Harijan et qui n'existaient pas encore. Précédemment, il a été dit à propos des varṇa's que: les hommes agissent selon leur nature (śloka 3.33); il est préférable que chacun accomplisse sa tâche plutôt que celle du voisin (śloka 3.35); ces dispositions naturelles appelées guṇa's font l'objet de régulations imposées par la sagesse (traiguṇya-viśaya veda – 2.45). Cette propension des hommes à certaines activités correspondant à leur caractère et le développement d'aptitudes corrélées à leurs goûts est la raison (ou le prétexte) d'une distribution des tâches en fonction des guṇa's. L'ordre du monde, la structure de la société, comme toute chose Il en est l'auteur (kartṛi). Ce

n'est certes pas pour s'en défendre qu'Il ajoute: cependant je suis "non-acteur" (akarṭri) et je suis immuable (avyaya), ce qui signifie entre autres que je ne suis pas affecté par les conséquences de mes actes(le karma). La raison, Kṛiṣṇa la donne immédiatement: Il n'aspire à rien et quiconque agit comme Lui sans aspiration personnelle, par sacrifice au bien-être collectif, n'est pas non plus acteur puisqu'il n'agit pas en son nom (je préfère le mot acteur à celui d'agent employé par d'autres traducteurs car le sens moderne donné au mot agent est une personne ou un principe actif qui participe à l'action, souvent pour quelqu'un d'autre). Evidemment il n'est pas non plus question d'en revendiquer la paternité après coup parce qu'elle est vertueuse, en espérant une récompense. Cette sagesse qui incite à agir en toute modestie, anonymement, pour le bien général, ou comme dit Rabindranath Tagore "pour l'harmonie universelle", dépasse l'altruisme puisqu'elle ignore la distinction entre soi-même et l'autre.

15. evaṁ jñātvā kṛtaṁ karma pūrvair-api mumukṣubhiḥ |
kuru karm-aiva tasmāt-tvaṁ pūrvaiḥ pūrvataraṁ kṛtaṁ ||

C'est en connaissance de cela que tes prédécesseurs qui aspiraient à la libération ont agi. Aussi accomplis ta tâche en suivant leurs traces.

16. kiṁ karma kim-akarm-et kavayo'py-atra mohitāḥ |
tat-te karma pravakṣyāmi yaj-jñātvā mokṣyase'subhāt ||

Qu'est-ce que l'action et qu'est-ce que l'inaction? Les sages sont perplexes en cette matière. Je vais t'expliquer ce qu'est l'action afin que le sachant tu t'affranchisses du malheur.

17. karmaṇo hy-api boddhavyaṁ boddhavyaṁ ca vikarmaṇaḥ |
akarmaṇaś-ca boddhavyaṁ gahanā karmaṇo gatiḥ ||

Il faut effectivement être éclairé à propos de l'action ainsi que de la "mésaction" et de l'inaction. Les voies de l'action sont impénétrables.

Boddhavyam karmanaḥ (du verbe budh) signifie que "quelque chose doit être compris de l'action" et boddhavyam vi-karmanaḥ que "quelque chose doit être compris de l'action qui altère" (transforme, divise, pervertit, détruit). On parle plutôt d'un méfait dans ce cas en français lorsque l'acte porte préjudice à autrui, ou d'une mauvaise action si elle ne nuit qu'à son auteur, mais "mésaction" rimait mieux. Opposées à l'action appropriée conforme au devoir moral il y a l'action égocentrique qui s'ajoute au bagage de conséquences à subir pour son auteur en modifiant notamment sa personnalité, le méfait envers autrui, et puis aussi la faute commise en restant passif et enfin la vraie inaction (akarman). Lorsqu'on ignore les subtilités qui les distingue, on croit bien faire en s'abstenant d'agir et on commet une erreur de jugement parce que l'intelligence n'est pas "buddhi-yukta" (voir section 2). On conçoit mieux qu'Arjuna se montre prudent avant d'agir, au risque de paraître obtus, puisque son guru dit que le sujet est très complexe (gahanā: dense, profonde, impénétrable comme la forêt des illusions) et que les "esprits inspirés" (kavi - traduit par sage dans le śloka 16) s'y perdent.

18. karmaṇy-akarma yaḥ paśyed-akarmani ca karma yaḥ |
sa buddhimān-manuṣyeṣu sa yuktaḥ kṛtsna-karmakṛt ||

Celui qui voit l'action dans l'inaction et l'inaction dans l'action est un sage parmi les hommes et il accomplit toutes les actions en état de conscience transcendantal.

L'explication de ce jeu de mots sur le double sens de ce qu'on appelle le karma est donnée dans les śloka's qui suivent (en particulier le śloka 20: karmaṇi pravṛttaḥ na kiñcit karoti saḥ). La formule a pour mérite d'aider à y réfléchir.

19. yasya sarve samārambhāḥ kāma-saṅkalpa-varjitāḥ |
jñāna-agni-dagdha-karmaṇaṁ tam-ahuh paṇḍitaṁ budhāḥ ||

De celui dont toutes les entreprises sont dépourvues de projet de gratification, il est dit par les lettrés que ses actions sont consumées par le feu de la connaissance.

20. tyaktvā karma-phalā-saṅgam nitya-tṛpto nirāśrayaḥ |
karmaṇy-abhipravṛtto'pi naiva kiñcit-karoti saḥ ||

Ayant renoncé à s'associer au bénéfice de l'action, toujours satisfait et sans protection, il ne fait rien du tout bien qu'engagé dans toutes sortes d'actions.

21. nirāśīr-yata-citta-ātmā tyakta-sarva-parigrahaḥ |
śarīraṁ kevalaṁ karma kurvan-na-āpnoti kilbiṣaṁ ||

Lui qui est sans désirs, qui contrôle ses pensées et lui-même, qui a abandonné toute tendance à la possessivité, qui accomplit seulement des actions corporelles, il n'encourt aucun péché.

Certains mots se prêtent à une libre interprétation. Yata-citta-ātmā implique une emprise (yam) sur soi-même (ātmā) et ses pensées (citta) placés sur un même plan, pas des pensées par l'âme ou vice-versa; certains pensent que ātmā correspond ici à l'intelligence ou au corps. Plus probablement il est pleinement conscient et contrôle ses pensées. L'activité corporelle seule peut signifier que l'activité ne concerne que son corps, qu'elle est mécanique, ou bien qu'il ne s'acquitte que de tâches pour maintenir son corps en bon état.

22. yadṛcchā-lābha-santuṣṭo dvandva-atīto vimatsaraḥ |
samaḥ siddhāv-asiddhau ca kṛtvā-api na nibadhyate ||

Satisfait de ce qui est venu spontanément en sa possession, libéré de la dualité et de la jalousie, indifférent au succès et à l'échec, il n'est jamais entravé bien qu'agissant.

Le mot dualité (dvandva) n'est apparu jusqu'à présent que dans le śloka 2.45. Plus tard Kṛiṣṇa lui accordera une place particulière dans les manifestations de sa māyā (section 10 śloka 33), sous le prétexte que son écriture duplique la syllabe "dva" (qui veut déjà dire deux). Mais dvandva est un concept important puisque c'est la paire, le couple de choses complémentaires ou opposées: mâle ou femelle, chaud ou froid, plaisir ou peine, désir ou aversion, succès ou échec, action ou inaction, implication dans le monde matériel (pravṛitti) ou abstention de se matérialiser à nouveau (nivṛitti)... Celui qui est indifférent au sort qui lui est alloué, considérant qu'il ne mérite pas de félicitations ni de récompenses pour ses bonnes actions et qu'On est bien indulgent envers ses erreurs, qui n'agit pas par intérêt personnel mais parce que cela doit être fait, n'hésite pas à agir et n'en subit aucune conséquence. Bien qu'il ne s'en soucie pas il est même protégé (śloka 11).

23. gata-saṅgasya muktasya jñāna-avasthita-cetasasaḥ |
yajñāya-ācarataḥ karma samagraṁ pravilīyate ||

Les actions de celui qui est libéré et sans attachement, dont la conscience est ancrée dans la connaissance et qui agit par sacrifice se dissolvent entièrement.

Le śloka qui suit explique dans quoi se fond ou se dissout cette activité sacrificielle, dont le fruit est par définition une offrande.

24. brahma-arpaṇam brahma havir-brahma-agnau brahmaṇā hutam |
brahm-aiva tena gantavyam brahma-karma-samādhinā ||

Brahman est l'acte d'offrande et Brahman est le beurre, offert dans le feu du Brahman par le Brahman. C'est ce Brahman qui est la destination de celui qui, immergé dans la transcendance, effectue l'œuvre du Brahman.

Voici un śloka qui exprime on ne peut plus clairement le concept de Brahman: c'est à la fois l'action, l'agent, le moyen, l'objet, le destinataire et toute activité désintéressée se fond dans l'œuvre du Brahman (brahma-karma). Dans le rituel symbolique du sacrifice consistant dans l'offrande de beurre clarifié au feu l'officiant est un brāhmaṇa. Mais ici l'agent est simplement brahman, incarné par celui qui agit au nom du Brahman. Généralement il est convenu d'appeler cette personne une "créature du Brahman" (brahma-bhūta), ou devrais-je dire une manifestation matérielle partielle du Brahman (pour ne pas heurter le lecteur à l'ego susceptible). Il est précisé que celle-ci agit en état de samādhi, ce qui a été expliqué dans le commentaire du śloka 2.44: établi dans la transcendance, l'immersion dans ce qui est la base de tout, la contemplation.

Les monistes qui croient au Brahman impersonnel mais qui ne voient pas la nécessité de l'existence d'une Personne divine derrière cette existence suprême, consciente, intelligente et créatrice, disent que celui qui s'immerge dans le Brahman, se fond en lui et devient le destinataire du sacrifice. Sans en faire le calcul, il devient le propriétaire de tout ce que la personne individualiste malgré tous ses efforts ne pourra jamais acquérir. Mais cette formulation est inadéquate puisque la notion de propriété n'a pas le moindre sens pour Cet Absolu impersonnel qui est Tout, et pour la brahma-bhūta non plus. L'idée importante véhiculée par ce śloka est que pour celui qui s'immerge dans le Brahman le sacrifice est une activité désintéressée, qui transcende l'activité au bénéfice d'autrui car elle n'a pas un destinataire défini. Le Brahman est le concept de sacrifice, l'auteur, l'activité elle-même et les outils de son exécution. L'univers est conçu pour l'action: c'est une scène de théâtre où la pièce s'intitule sacrifice. C'est cette idée que la terre est une scène de théâtre que reprend le meilleur roman de Premchand intitulé rang-bhūmi.

25. daivam-eva-apare yajñam yoginaḥ pary-upāsate |
brahma-agnāv-apare yajñam yajñen-aiv-opajuhvati ||

D'autres yogin's accomplissent un sacrifice en le dédiant aux demi-dieux, d'autres offrent leur sacrifice par sacrifice dans le feu du Brahman.

26. śrotra-ādīni-indriyāṇy-anye samyama-agniṣu juhvati |
śabda-ādīn-viśayān-anya indriya-agniṣu juhvati ||

D'autres offrent l'audition et autres fonctions sensorielles dans le feu du contrôle des sens.

D'autres encore sacrifient la vibration sonore et autres objets dans le feu des sens.

27. sarvaṇi-indriya-karmaṇi prāṇa-karmaṇi ca-apare |
ātma-samyama-yoga-agnau juhvati jñāna-dīpita ||

Il y a aussi ceux qui, éclairés par la connaissance, offrent toutes les activités des sens et celle du souffle vital par le contrôle spirituel dans le feu du yoga.

28. dravya-yajñās-tapo-yajñā yoga-yajñās-tathā'pare |
svādhyāya-jñāna-yajñās-ca yatayaḥ samśitavratāḥ ||

Certains aussi, adhérant à un vœu auquel ils se sont engagés, font le sacrifice de denrées en leur possession ou sacrifient par des austérités, par des pratiques de yoga, ou encore par l'étude et la récitation des Vedas.

*Le śloka 24 dit que ceux qui sont immergés dans la transcendance sont les bras officiant au sacrifice du Brahman. Ceux qui offrent leur sacrifice à un destinataire viennent ensuite: suivant/ inférieur est en effet le sens exact du qualificatif *apara* utilisé pour les qualifier dans le śloka 25, tandis que le mot *autre* (*anya*) figure effectivement dans le śloka 26. Le destinataire diffère pour les yogin's qui approchent et rendent hommage (*upa- ās*) au divin (*daiva*) et pour ceux qui offrent leur sacrifice formellement "au nom du sacrifice" au feu du Brahman. Ce feu est sans doute celui de la connaissance car leur attitude est intellectuelle mais il ne peut être assimilée à l'état de *samādhi*. Il en est d'autres encore dont le feu (le moyen) consiste dans le contrôle de leurs sens et dont l'offrande (l'objet) est le fonctionnement même de ces sens; le destinataire peut être soit le divin soit l'impersonnel. Dans la pratique on peut imaginer qu'ils s'isolent pour ne plus rien entendre et voir ou qu'ils font vœu de se taire. Pour d'autres encore les sens sont le moyen du sacrifice et l'objet devient la sensation perçue: en fait ils pratiquent le karma-yoga. Selon le même principe, peuvent être aussi offerts en sacrifice l'activité de toutes les fonctions vitales dont les sens et ce qu'elles produisent: la vie même devient alors le sacrifice.*

*Les pratiques de contrôle du corps par le yoga auxquelles il est fait brièvement allusion dans le śloka 28 s'apparentent sans doute à celles qui ont fait l'objet des fameux yoga-sūtra quelques siècles plus tard et qui sont encore pratiquées avec ferveur de nos jours par ceux qui identifient le yoga essentiellement au contrôle de soi (*samatvam yoga ucya*t). La déviation du mot yoga de son sens d'union spirituelle postérieurement à la *Gītā* est en partie l'œuvre des Buddhistes car ils avaient conservé la pratique dans le but de méditer mais à l'origine les adeptes de cette doctrine étaient athéistes: niant toute existence permanente à quoi se seraient-ils unis? Cependant plusieurs sections du *Mahābhārata* (dans les *Śānti* et *Anuśāsana Parva*) font aussi état de la pratique d'une sorte de yoga par certains, dans le seul but d'acquérir des pouvoirs paranormaux et d'augmenter leur longévité. Sans doute cherchent-ils à trouver ces pouvoirs spirituels exceptionnels dans l'union avec le Brahman? L'idée en soi est une contradiction car aucune entreprise égoïste ne peut être associée au Brahman, mais il était inévitable que certains la forment. En effet elle est probablement inspirée par l'utilisation qui est faite du mot yoga appliqué aux activités de *Kṛiṣṇa* ou *Viṣṇu Lui-même*. Lorsque les dieux demandent à *Viṣṇu* de s'incarner pour sauver encore une fois le monde ils Lui disent: "O grand *Viṣṇu* veuille bien "t'atteler" (*yuj*) à cette tâche pour la satisfaction des mondes" (par exemple dans le *Rāmāyana*, *Bālakāṇḍa XV-11*). *Kṛiṣṇa* emploie plusieurs fois dans la *Gītā* le terme *yoga-māyā* (śloka's 7.25, 8.10 entre autres) ou simplement *yoga* (śloka's 9.5, 10.7) pour exprimer l'idée qu'Il investit sa conscience dans la manifestation d'un pouvoir, tel que l'illusion du monde réel ou l'existence des créatures, et le terme est inmanquablement traduit par pouvoir mystique. Nul doute que l'utilisation du mot yoga dans ce sens ait inspiré le désir de bénéficier d'une partie de ces pouvoirs par la pratique du yoga. Pour la même raison un pouvoir mystique est souvent attribué à ces créatures parfaites appelées *siddha*'s qui s'absorbent dans le yoga dans le *sva-loka*.*

29. *apāne juhvati prāṇam prāṇo'pānam tathā'pare |
prāṇa-apāna-gatī ruddhvā prāṇa-āyāma-parāyaṇāḥ ||*

D'autres encore offrent le flux de l'air sortant dans celui de l'air entrant et vice versa, en bloquant le passage de l'inspiration et de l'expiration, avec pour but ultime l'extension du souffle vital.

30a. apare niyata-ahārāḥ prāṇan-prāṇeṣu juhvati |
D'autres offrent les flux vitaux dans ceux-ci mêmes en restreignant leur alimentation.

Les exercices respiratoires et différentes postures sont les bases du haṭha-yoga, qui prépare au contrôle des sens et à la réalisation intérieure. Le mot haṭha signifie violence, laquelle est exercée sur le corps pour forcer l'esprit à se détourner des objets extérieurs. Certains pratiquent le contrôle respiratoire en inversant les flux d'air exhalé (prāṇa, qui va vers le haut) et inhalé (apāna, qui va vers le bas). Ils halètent pendant un certain temps jusqu'à atteindre un équilibre et l'arrêt respiratoire. Paradoxalement le but de ce prāṇāyāma-yoga est de prolonger (āyāma) le souffle vital (prāṇa), i.e. la vie, pour avoir plus de temps à consacrer à la réalisation de soi-même. L'offrande des flux vitaux en eux-mêmes (aussi appelés prāṇa) réfère aux flux d'air, de chaleur, de sang et autres fluides corporels entre les cakra's (voir Anugītā dans le livre 14 "Aśvamedha Parva" du Mahābhārata, divers Upaniṣad's (yoga-tattva, trisikī-brāhmaṇa entre autres), et l'entrée prāṇa du lexique védique). Je suppose que l'objectif est le même car le jeûne pratiqué avec modération a des vertus thérapeutiques reconnues. La purge et la diète modérée sont des préliminaires du traitement ayurvédique des maladies. Nombre d'Indiens pratiquent le jeûne régulièrement, par exemple le onzième jour de chaque lune croissante ou décroissante (ekadaśi) à titre d'austérité ou de geste de dévotion. Mais prendre soin de sa santé est aussi un acte de dévotion.

30b. sarve'py-ete yajña-vido yajña-kṣapita-kalmaṣāḥ ||
Tous ceux-là qui savent ce qu'est le sacrifice sont purgés de leur lot de péchés par le sacrifice.

31. yajña-śiṣṭa-amṛta-bhujo yānti brahma sanātanam |
na-ayaṁ loko'sty-ayajñasya kuto'nyaḥ kuru-sattama ||
Ayant goûté au nectar des restes de leur sacrifice, ils se dirigent vers l'éternel Brahman. Ce monde n'est pas la place de celui qui ne fait pas de sacrifices. Quelle autre est-elle sa place, O meilleur des Kurus?

Pratiquant volontiers l'humour, Kṛiṣṇa utilise un verbe évoquant l'abstinence et le jeûne (kṣap) pour exprimer la suppression des fautes commises par le sacrifice, autrement dit le sacrifice peut être considéré comme une purge ou un bain restaurant la propreté. Vice versa un bain dans la rivière de la pureté, Gangā, absout de toutes les fautes. Un arbre dit-on qui pousse sur la rive de Gangā ou de la rivière qui donne du plaisir, Narmadā, est purifié de son karma et éligible au nirvāṇa. La formule imagée qui suit, concernant l'élixir de vie (amṛita) que constituent les restes d'un sacrifice et le plaisir qu'on trouve à déguster cette grâce divine (prasād), évoque pour nous les sucreries qui sont redistribuées après leur offrande au temple et que chacun s'empresse de déguster ou de porter à ses proches comme le plus excellent des mets. Mais le vrai élixir du sacrifice qu'évoque ainsi Kṛiṣṇa est la sensation d'avoir fait un pas dans le bon chemin. Le dernier pied peut être traduit indifféremment par: quelle autre place est la sienne ou existe-t-il un monde où on ne fait pas de sacrifice?

32. evaṁ bahu-vidhā yajñā vitatā brahmaṇo mukhe |
karma-jān-viddhi tān-sarvan-evaṁ jñātvā vimokṣyase ||
Ainsi différents types de sacrifices sont exposés dans les Vedas. Sache que tous procèdent de l'action et sachant cela tu seras libéré.

L'expression littérale "des sacrifices exposés dans la bouche du Brahman" pour dire de manière imagée que ces sacrifices sont exposés dans les Veda's (qui sont la parole du Brahman) évoque le sacrifice rituel. En effet, avant de pratiquer un sacrifice rituel, ses

ingrédient sont répandus (vitātā) sur l'aire consacrée avec une répartition codifiée. Puis ils sont offerts à la bouche (mukha) du feu. Par ailleurs, ce n'est sans doute pas une coïncidence si le verbe utilisé (tan, participe passé tata) pour décrire cet étalage est le même que celui pour dire que tout cet univers est imprégné par Cela (tena sarvam idam jagatam tatam). Les ingrédients du sacrifice sont arrangés comme les éléments d'un univers avant d'être offerts à trois feux, qui sont les symboles de la triple nature de l'univers et du feu (en plus de consommer les offrandes ayant différents destinataires tels que les esprits tutélaires et les dieux).

33. śreyān-dravya-mayād-yajñāḥ-jñāna-yajñāḥ parantapa |
sarvaṁ karma-akhilam pārtha jñāne parisamāpyate ||

Le sacrifice par la connaissance est supérieur au sacrifice des possessions matérielles, O châtieur de tes ennemis. Somme toute, O Pārtha, toute action atteint son entier accomplissement dans la connaissance.

Les sacrifices sous la forme de dons, d'austérité, sans compréhension de leur portée morale ne sont que des actes exécutés conformément à des règles d'éthique dictées par la tradition. Pour qu'ils portent leurs fruits, les sacrifices offerts dans un feu doivent suivre des rituels établis par les Veda's, qui sont la culture compréhensive de leur portée morale. Les traditions sans la culture sont vides de sens. Plus généralement, toute activité trouve son aboutissement (parisam-āp) dans l'enseignement qu'elle apporte. Le sacrifice non seulement nourrit le feu du Brahman, il enrichit spirituellement la personne qui l'accomplit. Le mot composé jñāna-yajñā peut être le sacrifice par (l'étude pour acquérir) la connaissance mais aussi sacrifice dans la connaissance, référant ainsi à tout ce qui a été dit auparavant sur l'activité et la non-activité, le "sacrifice par sacrifice" (śloka 25) et les śloka's qui suivent.

34. tad-viddhi praṇipatena paripraśnena sevayā |
upadekṣyanti te jñānam jñāninas-tattva-darśinaḥ ||

Apprend ces choses en te prosternant (devant un maître spirituel), en (lui) posant des questions et en (lui) rendant service. Les sages instruits de la vérité t'initieront à la connaissance.

Les mots "devant un maître spirituel" qui ne figurent pas dans les deux premiers pieds du śloka vont de soi. Selon les deux pieds de vers qui suivent (deux fois 8 syllabes, écrites sur la deuxième ligne et qui dans le cas de ce śloka constituent une deuxième phrase) la personne éligible au titre de guru est celle qui voit la vérité, i.e. une personne éclairée. La démonstration ostensible d'un grand respect et la soumission fait partie de l'enseignement. Le respect est une valeur de base de la culture védique, une sorte de propriété mentale (śloka 17.14) et le guru est la personne la plus respectable après les dieux et les brāhmaṇa's (en fait le guru est l'un de ceux-ci), avant même les parents. De nos jours encore praṇam (prosternation virtuelle du geste praṇipāta recommandé ici par Kṛiṣṇa) est resté une salutation plus respectueuse que namaste, qui pourtant exprime l'hommage. Les śloka's 8 à 12 de la section 13 qui enseignent en quoi consiste la vraie connaissance commencent par l'humilité, la modestie et s'asseoir aux pieds d'un guru (upāsana ou upaniṣad). Ils concluent sur la recherche de la vérité et de la personne qui transcende toutes les autres (l'adhyātma). La connaissance que Kṛiṣṇa suggère d'apprendre aux pieds du guru est bien sûr cette connaissance transcendantale, pas celle enseignée à l'université. La connaissance encyclopédique est peu prisée dans la Gītā et autres Upaniṣad's car elle se traduit par une dispersion de l'attention aussi futile que les autres plaisirs. Les philosophes grecs stoïciens partageaient cette opinion, considérant la curiosité comme un appétit de nouvelles sensations

intellectuelles. Pour eux également il convenait de focaliser son attention sur ce qu'il importe d'apprendre, en ce qui les concernait la vertu. Dans la Gītā, la vertu (dharma) s'identifie à la religion et à la purification de l'existence (bhāva samsuddhi) et elle correspond à la liste de comportements à acquérir qui sont énumérés dans les śloka's 13.8 à 13.11, en parallèle à la quête de la vérité et de l'adhyātma (śloka suivant 13.12).

35. yaj-jñātvā na punar-moham-evam yāsyasi pāṇḍava |
yena bhūtāny-aśeṣena drakṣyasi-ātmany-atho mayi ||

Ayant acquis cette connaissance tu ne vivras plus dans l'illusion, O fils de Pāndu. Elle te fera voir toutes les créatures dans le propre de toi-même, autrement dit en Moi.

La phrase "toutes les créatures en Moi) est une introduction au concept développé au début de la section 9: toutes les créatures se "tiennent" à partir de Moi (mat-sthani), que tout le monde lit "elles sont en Moi", faisant une simplification trompeuse.

Par ailleurs il serait plus correct de traduire "na punar yāsyasi moham", par: tu n'avanceras plus dans l'illusion. L'expression vivre dans l'illusion a le tort d'expurger le poème d'une des images favorites des textes védiques: celle de la forêt inextricable et terrifiante des illusions (moha) au travers de laquelle doit progresser (yā) le sage. La vie est un voyage (yāna) au cœur d'une dense forêt, qui était ce que les anciens connaissaient de plus terrifiant dans leur environnement. Souvent aussi ils utilisaient l'image de l'océan des misères que ce sage devait traverser à la nage avant d'atteindre la berge de l'émancipation, à moins qu'il possède un bateau de la connaissance comme suggéré ci- après.

36. api ced-asi pāpebhyaḥ sarvebhyaḥ pāpakṛttamaḥ |
sarvaṁ jñāna-plaven-aiva vṛjinaṁ santariṣyasi ||

Même si tu es le plus grand de tous les pécheurs, dans le bateau de la connaissance tu franchiras les misères.

Le verbe vṛj signifie détourner, tordre, fausser et vṛjina peut être traduit aussi bien par tromperie, vice, pécher ou misère. Il est plus courant de parler de l'océan des misères que de celui des péchés. Mais le mot a été choisi à dessein pour son ambiguïté.

37. yath-aidhāmsi samiddho'gnir-bhasma-sāt-kurute'rjuna |
jñāna-agniḥ sarva-karmāṇi bhasma-sāt-kurute tathā ||

Tout comme un feu consumant le bois le transforme en cendres, O Arjuna, le feu du savoir a le même effet sur toutes les actions.

38. na hi jñānena sadṛṣa pavitram-iha vidyate |
tat-svayaṁ yoga-saṁsiddhaḥ kālena-ātmani vindati ||

Il n'y a rien qui purifie autant que la connaissance en ce monde. Avec le temps, celui qui est devenu un yogin accompli trouve cette connaissance en lui-même.

Pavitra est un moyen de purification. On pense systématiquement à l'eau à cause de Gangā, ou au feu qui consume tout, mais on verra plus tard que Kṛiṣṇa choisira Pāvana, un des noms du vent, comme élément purificateur par excellence. Je ne suis pas sûr de la raison qui fait appeler Vāyu du nom de Pāvana, sinon qu'il est le souffle de vie et le symbole de l'action (il est le mouvement dans l'air), et qu'il faut passer par l'épreuve de la vie pour se purifier. Agni est par contre communément appelé Pāvaka, le pur, car il le reste quoi qu'il brûle: oblations dans les sacrifices, nourriture dans la digestion, ou cadavres qu'on incinère. Le feu est énergie, consommation, digestion, chaleur vitale, convoyeur des offrandes. On associe à l'eau

un goût très pur et elle est le berceau de la vie sur terre, un composé chimique de base de la création. Cependant il s'agit ici de la purification de l'âme et non pas du corps. On ne saurait trop souligner que: (i) le Brahman est connaissance, ce qui est à connaître et que la Personne du Brahman est Celui qui sait; (ii) ce qu'il importe de trouver au cours de la vie est la connaissance (de soi-même surtout) et la pureté; (iii) le principe qui préside à la création est l'intelligence (mahat) et tout ce qui est réel, matériel, est synonyme d'ignorance. Gandhi allait jusqu'à dire que Dieu est la Vérité.

39. śraddhāvāl-labhate jñānaṁ tat-paraḥ saṁyat-endriyaḥ |
jñānaṁ labdhvā parāṁ śāntim-acireṇa-adhigacchati ||

Celui qui a la foi, qui en a fait son but suprême et qui contrôle ses sens obtient la connaissance. L'ayant obtenue bientôt il atteint la paix suprême.

C'est de la connaissance qu'il a fait son but suprême (tat-paraḥ). Mais on pourrait aussi bien dire que c'est cela (tat) en quoi il a foi. La lettre l est un l nasalisé, produit de la liaison phonétique entre vān et labh.

40. ajñāś-ca-aśraddadhānaś-ca saṁśayātmā vinaśyati |
na-ayaṁ loko'sti na paro na sukhaṁ saṁśayā-ātmanaḥ ||

La personne dénuée de connaissance et de foi, qui doute, s'abîme. Pour cette âme en proie au doute il n'y a nul bonheur en ce monde ni dans un monde futur.

Pour être parfaitement rigoureux le mot composé a-śraddha-dhānaḥ (devenu pour raison phonétique aśraddadhānaḥ) signifie: dont la foi n'est pas bien assise ou établie. Il m'a semblé préférable d'éviter de traduire le verbe vi-naś par se détruire, ou se perdre complètement, car cela pourrait être perçu comme une disparition. Cette personne ne cherche le bonheur que dans les plaisirs matériels parce qu'elle est persuadée d'être son corps. On peut dire d'elle qu'elle s'abîme car elle se dévalorise et se condamne en fait à la souffrance. Il en sera probablement de même dans sa prochaine vie, tant qu'elle gardera ce point de vue. La deuxième phrase est en fait dans le même ton que le śloka 4.31: ni ce monde ni un autre, ni le bonheur ne sont faits pour celui qui doute.

Je me permettrai d'ajouter cette réflexion sur le doute, dans le ton des śloka's 15.16 ou 16.6. Il y a deux sortes de personnes: celles qui pensent qu'on est enfermé dans la certitude et que le doute est la liberté, et celles qui pensent que le doute n'est qu'un autre nom de l'ignorance. La seule alternative à la foi est la vacuité.

41. yoga-sannyasta-karmāṇaṁ jñāna-saṅchinna-saṁśayam |
ātmavantarṁ na karmaṇi nibadhnanti dhanañjaya ||

Les actions ne l'entravent pas, O Dhanañjaya, celui qui a renoncé à leurs fruits dans le yoga, qui a éliminé le doute par la connaissance et qui est pleinement conscient de lui-même.

Le suffixe vat (ou van) exprime un état (celui du mot qui précède) mais est souvent traduit en anglais ou français par "en possession de". Aussi ātmavat peut à la rigueur être traduit par en possession de lui-même, bien que la notion de possession soit inappropriée. En fait ātmavat signifie situé dans son état propre et puisque cet état est pure conscience, on peut dire de cette personne qu'elle est pleinement consciente d'elle-même.

42. tasmād-ajñāna-sambhūtaṁ hṛit-sthaṁ jñāna-asina-ātmanaḥ |
chittv-ainaṁ saṁśayaṁ yogam-ātiṣṭh-ottiṣṭha bhārata ||

Par conséquent, éliminant par l'arme de la connaissance ce doute qui a germé en ton cœur sous l'effet de l'ignorance et établi dans le yoga, lève-toi (et combats), O Bhārata.

L'enseignement de cette section porte donc sur la compréhension des voies de l'action. Il y a l'action égoïste intéressée et l'action désintéressée qu'on appelle le sacrifice. Le moyen d'échapper à l'asservissement par l'action intéressée est la connaissance de ces distinctions concernant l'action. Cette connaissance réduit les conséquences de toute action à néant, comme un feu réduit le combustible en cendres, car celui qui la possède en tire les conséquences et agit en état de conscience transcendantale. C'est pour cela qu'on parle de jñāna-yoga (l'union par la connaissance), qui est un nouveau stade dans la prise de conscience par rapport au karma-yoga. Ce dernier est un état de conscience actif ou d'activité consciente, qui consiste à agir vertueusement, en domestiquant ses sens pour réduire le désir au silence et en restant indifférent aux aléas de l'existence. Le jñāna-yoga n'est pas une union intellectuelle obtenue par l'étude ou par le questionnement philosophique. C'est un état de conscience compréhensif dans lequel on se meut, agit et pense sans risque, parce qu'on ne se sent pas personnellement impliqué (seul le corps l'est) et un stade transitoire vers le bhakti yoga. Quand dans le śloka 41 il est dit que la personne a renoncé aux fruits dans le yoga, on est tenté de traduire qu'il y a renoncé par dévotion. Cette action désintéressée, brûlée dans le feu de la connaissance, à qui est-elle offerte en sacrifice? Plus tard Kṛiṣṇa dira: quoi que tu fasse, pense en le faisant que tu me l'offre (śloka 9.27). Alors, peut-on ajouter, de jñāna-yogin tu seras devenu bhakti-yogin.

Section 5
La voie du renoncement à l'attachement aux actes

तदबुद्ध्यस्तदात्मानस्तनिष्ठास्तत्परायणाः ।

गच्छन्त्य पुनरावृत्तिं ज्ञाननिर्धूतकल्मषाः ।

(śloka 17)

Arjuna uvāca / Arjuna dit:

1. sannyāsaṁ karmanām kṛṣṇa punar-yogaṁ ca śamsasi |
yac-chreya etayor-ekaṁ brūhi suniścitam ||

O Kṛṣṇa, Tu fais l'éloge du renoncement à l'activité puis du yoga. Des deux proclame lequel est le meilleur pour moi une fois pour toute.

Sans porter de jugement sur la portée de la question, Arjuna demande en fait ce qui est préférable de s'abstenir de toute activité (sannyāsa) ou de l'activité dans le yoga (karma-yoga). Ce que veut Arjuna est un choix sur lequel il n'ait plus du tout (su: bien, bon, final) à réfléchir (niś-cita) par la suite.

Śrī-Bhagavān-uvāca / Śrī Bhagavān dit:

2. sannyāsaḥ karma-yogaś-ca niḥśreyasa-karav-ubhau |
tayos-tu karma-sannyāsāt-karma-yogo viśiṣyate ||

Le renoncement et le karma-yoga sont tous deux causes du meilleur. Cependant des deux, le karma-yoga est préférable.

Comme Arjuna a demandé "ce qui est le meilleur (śreya) pour lui, Kṛṣṇa lui répond dans les mêmes termes. Pour une personne qui envisage d'abandonner toute activité pour en éviter les conséquences, il n'y a qu'un seul meilleur que tout (niḥ-śreyasa): la libération (mukti). L'activité sans motivation personnelle, guidée par le yoga (karma-yoga), se distingue par sa qualité (verbe viśiṣ) vis-à-vis du refus d'agir (sannyāsa karmanām) pour ne pas prendre de risque, voire même vis-à-vis du renoncement aux fruits de l'action. Ces deux derniers comportements sont tous deux qualifiés de sannyāsa.

3. jñeyaḥ sa nitya-sannyāsī yo na dveṣṭi hi na kaṅkṣati |
nirdvandvo hi mahā-bāho sukhaṁ bandhāt-pramucyate ||

Celui qui ne désire ni n'abhorre rien doit être considéré comme un perpétuel renoncateur. En effet, étant libéré de la dualité, il l'est aussi aisément du lien de causalité, O toi au bras puissant.

4. sāṅkya-yogau pṛithag-bālāḥ pravadanti na paṇḍitāḥ |
ekam-apy-āsthitaḥ samyag-ubhayor-vindate phalam ||

Ce sont les personnes irréfléchies qui disent que l'étude analytique et le yoga diffèrent, mais jamais les lettrés. Quiconque est établi complètement dans l'un ou l'autre aboutit au résultat des deux.

Arjuna une fois encore n'a pas compris que la vraie inaction consiste à abandonner le résultat de son activité au Brahman ou à la Personne du Brahman, ou en d'autres termes à n'en être pas bénéficiaire et à ne pas être attaché à son succès. Il a buté sur les mots "yoga-sannyasta-karmanām" du śloka 4.41 qu'il faut lire yoga-sannyasta-phalāni-karmanām. Il en revient pratiquement à la même objection qu'au début de la section 3, où il faisait valoir que

s'abstenir de toute action semble logiquement s'imposer lorsqu'on sait qu'agir présente un péril et qu'il est risqué d'agir pour faire son devoir. Il m'arrive de me demander s'il ne se délectait pas simplement d'écouter les paroles de Kṛiṣṇa sans faire d'effort pour les comprendre. "Redis-moi encore la Gītā" demandera-t-il quelques années après la guerre (Aśvamedha Parva, section XVI : Anugītā). Mais il était surtout encore perturbé par l'idée de tuer ses parents et son guru et il reposera une question similaire au début de la section 18. Kṛiṣṇa qui sait comment fonctionnent les hommes ne cherche pas à rétablir le sens de ses paroles. Un bon enseignant ou un fin politicien préfère approuver le peu que l'étudiant a compris et utiliser d'autres arguments pour le convaincre. Kṛiṣṇa manifeste juste un léger agacement en faisant comprendre à Arjuna qu'il se comporte comme un "bāla" (au sens propre un homme fort, et par extension un jeune homme sans expérience, un sot irréflecti) dans le śloka 4.

Au premier abord la lecture de cette section 5, surtout les quatre premiers śloka's, donne l'impression de ne pas progresser. C'est au début de la section 6 que Bhagavān donne la réponse la plus définitive à la question du sannyāsa. Mais cette section 5 précise néanmoins en quoi consiste l'activité en état de conscience transcendantale ou immergé dans le Brahman, complétant ainsi le message puissant de la section 4. Arjuna est un guerrier que les concepts de Brahman et de sublimation de l'action dans le sacrifice dépassent un peu. Pour lui un sacrifice est un devoir social: on satisfait les dieux par calcul politique pour qu'ils satisfassent à vos besoins, ou on le fait par respect comme envers les mânes des ancêtres et les parents de leur vivant. Encore une fois il est clair que ce qui l'intéresse est ce qui est bénéfique pour lui, ou ce qui peut faire plaisir à son frère aîné Yudhiṣṭhira ou à son ami Kṛiṣṇa. Mais aller plus loin lui demanderait de faire trop abstraction de son ego (qui a priori est fort développé chez un kṣatriya). Aussi le texte de la Gītā présente un mouvement de flux et de reflux: Arjuna ramenant périodiquement la conversation à son intérêt personnel, comme s'il doutait que Kṛiṣṇa s'en soucie; à chaque fois Kṛiṣṇa lui répondant que c'est précisément de penser à son intérêt personnel qu'il doit apprendre à abandonner. Mais, comme Il conclut presque invariablement son discours par "lève-toi et combats!", Arjuna se rebiffe, convaincu de s'être laissé bercer par de belles paroles. C'est un peu choquant et cependant d'une humanité touchante. La Gītā n'est pas un monologue, c'est un dialogue convivial sur le mode de la séduction. Quoi de plus naturel pour un texte qui est un appel à la dévotion? Kṛiṣṇa sait que certains messages clés tels que "brahmārpanam brahma havir"... (śloka 4.24), ou "sarva-bhuteṣu yenaikam bhāvam avyayam"... (śloka 18.20), ou encore les śloka's 3.10, 4.31, 4.37, ne sont compréhensibles qu'à la condition de faire abstraction de soi-même, peut-être après 10 lectures de la Gītā. A celui qui n'est pas arrivé à ce stade, il doit réitérer inlassablement la promesse de l'extase suprême (ananda) dans un lieu sans pareil (param padam), ce qui fait rêver son auditeur à Vrindāvana (le village paradisiaque de l'enfance de Kṛiṣṇa). On conçoit difficilement l'extase ailleurs que dans un cadre matériel quand on arrive déjà difficilement à se convaincre que son corps n'est pas soi-même.

5. yat-saṅkhyaiḥ prāpyate sthānam tad-yogair-api gamyate |
ekaṁ saṅkhyam ca yogaṁ ca yaḥ paśyati sa paśyati ||

Cette position qui est acquise par les adeptes de la logique est atteinte aussi par les yogins.

Celui qui voit comme ne faisant qu'un la logique et le yoga voit correctement.

On en revient presque au śloka 2.39: il était alors question de la position du logicien et du yogin vis-à-vis de l'existence. Cela doit nous rappeler deux points importants concernant cette conversation entre Kṛiṣṇa et Arjuna. D'une part elle a lieu à l'aube de l'âge de raison de l'humanité (kali yuga): l'argumentation logique est donc de mise. D'autre part nul autre

orateur dans les Upaniṣad's avant Kṛiṣṇa n'avait autant parlé de yoga. Il est le maître du yoga.

6. sannyāsas-tu mahābāho duḥkham-āptum-ayogataḥ |
yoga-yukto munir-brahma na-cireṇa-adhigacchati ||

Mais, O toi au bras puissant, le renoncement est difficile à obtenir sans engagement, tandis que la personne réfléchie qui s'engage dans le yoga atteint le Brahman sans délai.

7. yoga-yukto viśuddha-ātmā vijita-ātmā jit-endriyaḥ |
sarva-bhūta-ātmā-bhūta-ātmā kurvann-api na lipyate ||

Celui qui s'engage dans le yoga et dont l'âme est purifiée, l'esprit et les sens domptés, lui-même devenant l'âme de toutes les créatures, bien qu'agissant n'est pas marqué par ses actes.

L'expression sarva-bhūta-ātma-bhūta-ātmā (jeu de mots typique du langage saṁskṛit pour matérialiser l'identification), qui mot à mot signifie "son propre devenu le propre de tout ce qui est devenu", correspond approximativement à "en communion avec toutes les créatures", à condition de ne pas concevoir cette communion comme une communication. Elle est bien au contraire le signe d'une perte d'identité (ahaṁkāra): l'absorption dans le Brahman. Quant au verbe lip, son sens propre est salir, tâcher, enduire, mais il convient de traduire avec plus de modération l'effet de l'activité sur celui qui l'accomplit: elle marque sa personnalité, laisse une empreinte qui affectera son comportement futur et son destin.

8. naiva kiñcit-karomi-iti yukto manyeta tattva-vit |
paśyañ-śṛṇvan-spr̥ṣaṇ-jighraṇ-aśnan-gacchan-svapañ-śvasan ||

Je ne fais rien pense celui qui est engagé dans le yoga et qui sait la vérité, même en voyant, entendant, touchant, sentant les odeurs, mangeant, marchant, rêvant ou respirant.

9. pralapan-viśṛjan-gṛhṇann-unmiṣan-nimiṣann-api |
indriyāṇi-indriya-artheṣu vartante iti dhārayan ||

Bien que parlant, émettant, recevant, ouvrant et fermant les yeux, il considère que seuls ses sens sont engagés dans les affaires qui les concernent.

10. brahmany-ādḥāya karmaṇi saṅgam tyaktvā karoti yaḥ |
lipyate na sa pāpena padma-patram-iva-āmbhasā ||

Plaçant ses actes dans (l'activité du) Brahman, abandonnant tout attachement à ceux-ci, il agit et il n'est pas plus affecté par le péché que la feuille du lotus par l'eau.

Délibérément je suppose, Kṛiṣṇa énumère des activités des sens cognitifs et conatifs (recevant des informations ou servant à intervenir dans l'univers extérieur) qui pour la plupart sont automatiques et qu'on ne saurait éviter d'accomplir. Même en fermant tous les orifices par lesquels entrent les sensations, le sannyāsin pourra difficilement éviter de respirer et de rêver. De la plupart de ces actions on peut dire que nous avons si bien appris à les exécuter au cours de notre évolution qu'après des centaines de millénaires elles sont devenues des réflexes gérés par notre mental au niveau subconscient. Seuls les bébés doivent faire un effort pour se les remettre en mémoire. Et même (eva, mot important débutant le śloka 8), je ne fais rien du tout, pense le yogin. Ces activités qui concernent les sens (qui sont leur "artha"), je peux aisément ne pas m'en sentir responsable si je ne les recherche pas, parce qu'elles sont naturelles. Pourquoi n'en serait-il pas de même de toutes les autres? Connecté au Brahman dans le yoga, je les exécute en son nom parce que c'est mon devoir. Je suis en quelque sorte son organe actif (karma-indriya). L'enseignement de la Gītā s'appuie ainsi souvent sur la

constatation d'évidences invitant à leur généralisation. Agir au nom du Brahman ou placer ses actions dans le Brahman (brahmany-ādhāya) revient à ne plus s'y associer ou se les attacher (saṅgam tyaj). Comme il a été précisé dans le commentaire du śloka 2.48, ce n'est pas équivalent à ne plus espérer qu'elles soient fructueuses ou cesser de craindre leurs conséquences. C'est ne plus revendiquer d'en être l'auteur. Mais pour cela encore faut-il avoir conscience d'avoir à faire ce choix et décider d'agir. Certains traducteurs, anticipant sur les sections de la Gītā dans lesquelles Bhagavān invite Arjuna à lui vouer ses pensées et ses actions, interprètent les termes "brahmany ādhāya" par "les vouant au Seigneur". Mais je préfère conserver la traduction littérale, car comment Lui vouer une action en pensant qu'elle peut être impure et qu'on en est lavé comme la feuille de lotus?

11. kāyena manasā buddhyā kevalair-indriyair-api |
yoginaḥ karma kurvanti saṅgam tyaktvā-ātma-śuddhaye ||

Les yogins agissent avec leur corps, leur esprit, leur intelligence et même avec leurs sens isolés, en abandonnant toute association, pour leur propre purification.

Ici commence l'enseignement nouveau de cette section, répondant à cette question de la pureté des actions et définissant ce qu'est une activité placée dans le Brahman. Pour se purifier soi-même (ātma-śudh), le karma-yogin doit s'entraîner à agir de toutes les manières sans se sentir impliqué et en restant impassible face aux plaisirs et aux souffrances. Il n'hésite pas à utiliser ses sens "isolés", i.e. en déconnectant son esprit des sensations. Ce śloka constitue un exemple typique de contexte dans lequel ātman désigne indifféremment le corps, le mental, l'intelligence et l'âme. Dans le śloka 17.16 c'est l'existence que Kṛiṣṇa recommandera à Arjuna de purifier (bhāvam sam-śudh) pour circonscrire et se saisir (vi-nigrah) de son âme. Celle-ci est par essence pure, encore faut-il qu'elle ne soit pas impliquée dans des pensées qui ne le sont pas. Le śloka 3.7 disait que, plutôt qu'interdire à ses sens toute action en n'en pensant pas moins hypocritement au plaisir qu'ils pourraient procurer, il est préférable de les utiliser, en contrôlant leur activité pour désapprendre l'attachement aux fruits des actions, dans des tâches qui sont dues (karma yoga). Ce qui est suggéré ici c'est que celui qui abandonne toute association (saṅgam tyaj) à ses actes peut en principe exécuter n'importe quel acte. Ce faisant, il ne reste pas pur malgré tout; l'action désintéressée qu'il exécute le purifie.

12. yuktaḥ karma-phalaṁ tyaktvā śāntim-āpnoti naiṣṭhikīm |
ayuktaḥ kāma-kareṇa phale sakto nibadhyate ||

Celui qui agit en étant engagé dans le yoga, ayant renoncé aux bénéfices de ses actions, atteint un état de paix inébranlable, tandis que celui qui agit en individualiste, pour assouvir ses désirs et qui est attaché aux résultats, est entravé par ses actions.

13. sarva-karmāṇi manasā sannyasya-āste sukhaṁ vaśī |
nava-dvāre pure dehī naiva kurvan-na kārayan ||

Ayant abandonné par l'esprit toutes ses actions, la personne incarnée qui se domine réside heureuse dans la cité aux neuf portes, sans rien faire ni être la cause indirecte d'aucune action.

Les neuf portes du corps humain sont: les yeux, les narines, les oreilles, la bouche, l'anus et l'organe génital. Souvent comparé à un univers personnel, le corps peut l'être aussi à une cité de résidence (pura) ou plus prosaïquement à un support ou une enveloppe (śarīra, deha).

14. na kartṛtvaṁ na karmāṇi lokasya sṛjati prabhuḥ |
na karma-phala-samyogaṁ svabhāvas-tu pravartate ||

Le maître des lieux ne crée ni l'état d'activité, ni les actions du monde, ni l'attachement aux fruits des actions, mais c'est sa nature qui est engagée dans tout cela.

Dans le śloka précédent (5.13) le propriétaire des lieux est appelé vaśin et dehin (celui qui fait preuve de volonté, qui domine, qui gouverne le corps dans lequel il est incarné). Ici il est question d'un maître appelé prabhu (celui dont la présence prévaut), tandis que dans le śloka suivant il est question d'un maître omniprésent nommé vibhu, dont l'identité ne fait aucun doute. On peut se demander si celui appelé prabhu dans ce śloka 14 n'est pas le même Seigneur Suprême, surtout qu'il est question de créer les activités du monde (loka). Le terme prabhu est aussi souvent utilisé dans le sens de géniteur (pra-bhū: ce qui produit l'existence matérielle). Dans une parabole du Muṇḍaka Upaniṣad (section 3.1.1) il est question de deux oiseaux habitant l'arbre védique des activités (l'aśvattha de la section 15): l'un s'active à manger les fruits qui poussent sur l'arbre tandis que l'autre assiste en témoin (sakṣin) à son activité et reste impassible. Ce témoin, appelé Suparṇa (celui qui a de belles ailes), n'est pas responsable de l'activité de l'autre oiseau ni de celles de tous les autres habitants de l'arbre. Mais l'hôte du corps habitant la cité aux neuf portes est aussi le maître des lieux et il peut décider par la pensée que ce n'est pas lui-même qui agit (na kartṛitva). C'est son corps avec ses traits de personnalité (ses guṇa's), sa "nature" (sva-bhāva) qui exécute les actions: "sva-bhāva pravartate" équivaut au "guṇa guṇeṣu vartante" du śloka 3.28. Lorsque Kṛiṣṇa, maître de l'univers, parle de sa nature en employant le terme sva-bhāva il s'agit de sa nature spirituelle: sat cit ananda. Lorsqu'Il parle de la Nature qu'il domine pour créer le monde il emploie le mot pra-kṛiti. Le śloka précédent dit aussi que l'hôte du corps qui se domine ne fait rien et ne cause pas qu'autrui fasse quelque chose (kārayan – forme causative du verbe kṛi). Doit-on assimiler son corps à un "monde" (loka)? En fait le sens premier du mot loka est un vaste lieu, un contrée et c'est au second degré qu'il est employé dans le sens de population du monde. Conscient d'être l'hôte du corps et non pas ce corps lui-même, ce n'est pas lui qui est cause de l'activité du corps, ni des actes accomplis par ses organes; il n'est pas intéressé par le fruit de ces actions. Comme Suparṇa en fait, il en est le témoin : sva-bhāva vartate.. Le texte de la Gītā laisse souvent planer volontairement une ambiguïté sur la personne dont il est question car l'hôte de l'univers du corps de la créature et l'Hôte de l'Univers sont de même essence divine: le premier est une parcelle du second. Bien souvent aussi le texte passe d'un niveau à l'autre comme dans le śloka suivant, ou il ne peut plus y avoir d'ambiguïté et laisse le lecteur s'aventurer dans la démarche inverse: le yogin non plus ne prend pas les péchés et n'est pas aveuglé par l'ignorance.

15. na-ādatte kasyacit-pāpaṁ na caiva sukṛitaṁ vibhuḥ |
ajñānena-āvṛtaṁ jñānaṁ tena muhyanti jantavaḥ ||

Le Seigneur Suprême Omniprésent n'accepte de péché ni d'acte méritoire de personne. La connaissance est enveloppée par l'ignorance, ce pourquoi les vivants sont induits en erreur.

16. jñānena tu tad-ajñānaṁ yeṣāṁ nāśitam-ātmanaḥ |
teṣāṁ-ādityavaj-jñānaṁ prakāśayati tat-param ||

Mais ceux dont l'ignorance est détruite par la connaissance de leur propre nature, leur connaissance telle un soleil leur révèle Ce Suprême.

17. tad-buddhayaś-tad-ātmaṇas-tan-niṣṭhāś-tat-parāyanāḥ |
gacchanta-apunar-āvṛttim jñāna-nirdhūta-kalmaṣāḥ ||

Ceux qui Le connaissent, qui sont conscients de Lui, qui sont ancrés en Lui, dont Il est le but ultime, vont vers l'exemption de l'implication dans l'activité, leurs péchés effacés par la connaissance.

Tat, qui a été traduit par *Le ou Lui*, est le pronom démonstratif neutre désignant *Ce Suprême Brahman*, ainsi que dans le śloka 16; le pronom démonstratif masculin à l'accusatif pour désigner Vibhu serait tam. C'est d'ailleurs du Brahman dont il va être plus amplement question dans les śloka's qui suivent. Mais là encore l'ambiguïté est permise puisque *Celui qu'on appelle Vibhu est le "soi-même" du Brahman*.

18. vidyā-vinaya-sampanne brahmaṇe gavi hastini |
śuni caiva śvapāke ca paṇḍitāḥ sama-darśinaḥ ||

Les lettrés voient de la même façon un brāhmaṇa dont la connaissance et la modestie sont excellentes, une vache, un éléphant, un chien et un mangeur de chien.

C'est le hors-caste qui est appelé mangeur de chiens, ou plus exactement celui qui fait cuire (pac) du chien (śvan ou śuni). A l'époque étaient considérés comme tels tous les barbares (dāsa, anārya) qui ne suivaient pas les règles morales et qui en particulier s'alimentaient n'importe comment. La nourriture n'est pas un sujet trivial. Le chien n'était pas un animal particulièrement affectionné, sinon précisément des chasseurs à la réputation douteuse (comme les Niśada's vivant dans la forêt des monts Vindhya). Je suppose que les tribus de chasseurs cueilleurs étaient suspectées de manger leurs chiens en cas de mauvaise chasse. Dans les temps modernes ce terme śvapake est devenu le nom des hors-caste chargés par la communauté de ramasser les cadavres d'animaux. On peut donc le traduire assez justement par charognard. Quoi qu'il en soit, pour un lettré (paṇḍit) toute âme est une parcelle divine et la principale différence entre un brāhmaṇa, élite de la société, et un chien ou un barbare est que ces derniers vivent dans l'ignorance de leur âme. Le śloka 6.29 dit que ce que voit "du même œil" (sama-darśina) le yogin dans toutes ces créatures est le même ātman commun à toutes.

19. ih-aiva tair-jitaḥ sarga yeṣaṃ sāmye sthitaṃ manaḥ |
nirdoṣaṃ hi samaṃ brahma tasmād-brahmaṇi te sthitāḥ ||

Ils ont conquis la vie et la mort en ce monde même, ceux dont l'esprit est établi dans l'indifférence. Le Brahman étant pour sûr sans défaut et indifférent, c'est donc en Lui qu'ils sont situés.

Le Brahman est parfait parce qu'il est complet et dit-on c'est pour cela qu'il comprend aussi des entités finies et imparfaites. Il ne "fait pas de distinction" (sama), si l'on peut dire cela d'un tout impersonnel. Il est préférable de parler d'indifférence dans la disposition envers les objets ou créatures, comme le ferait une balance en équilibre, plutôt que d'égalité ou d'identité. Sinon l'âme du chien et du mangeur de chiens seraient établies dans le Brahman et auraient aussi conquis la vie et la mort (sarga). En fait le mot sarga, qui littéralement est l'acte d'émettre (verbe sṛj), par exemple la pluie, une source, le sperme, la vie, désigne plus souvent la création que la renaissance. C'est dans le sens de création qu'il faut probablement le prendre ici pour deux raisons: 1) le śloka précédent parlait du "paṇḍit sama darśina"; 2) or la création consiste à différencier à partir de l'informe, à causer l'identité. Lorsque l'esprit est dans l'équivalence, l'identité disparaît, l'univers disparaît.

20. na prahṛṣyet-priyaṃ prāpya nodvijet-prāpya ca-apriyam |
sthira-buddhir-asammūḍho brahma-vid-brahmaṇi sthitaḥ ||

Il ne devrait pas se réjouir d'avoir obtenu ce qui lui est agréable ni détester ce qui lui est désagréable, celui dont l'intelligence est ferme, qui ne se laisse pas égarer, qui connaît le Brahman et est établi en Lui.

21. bāhya-sparśeṣv-asakta-ātmā vindaty-ātmani yat-sukham |
sa brahma-yoga-yukta-ātmā sukham-akṣayam-aśnute ||

L'esprit qui n'est pas attaché aux contacts (des sens) avec l'extérieur trouve en lui-même le bonheur. Celui dont l'âme est engagée par le yoga dans le Brahman obtient un bonheur inaltérable.

22. ye hi saṁsparśa-jā bhogā duḥkha-yonaya eva te |
ādhy-anta-vantaḥ kaunteya na teṣu ramate budhaḥ ||

Ce sont les jouissances nées du contact des sens elles-mêmes qui sont des sources de souffrance. Elles sont dotées d'un début et d'une fin, O fils de Kuntī. La personne réfléchie ne s'en délecte pas.

D'un point de vue littéraire, les couples de mots duḥkha yonaya et saṁsparśa-jā bhogā se reflètent avec inversion car la matrice (yoni) donne naissance (jāna) et la jouissance ou plaisir (bhoga) apporte la souffrance (duḥkha), soit par son intensité soit par son absence. On peut ajouter que toutes deux ont un début et une fin. L'engrenage de la dépendance a déjà été évoqué dans le śloka 2.62 (sangāt sanjāyate kāmaḥ | kāmataḥ krodho 'bhijāyate |) mais il est loisible de réfléchir quelques instants à la sensation de manque de la personne irréflectie qui s'est laissée piéger. Celui qui est réfléchi ou sage, autrement dit qui comprend les choses (budha), sait faire la différence entre un désir et un besoin. Un besoin tel que se nourrir est assouvi après avoir pris de la nourriture, tandis qu'un désir reste généralement sur sa faim (sauf si on en est dégoûté pour en avoir abusé), tel un feu qu'on alimente. Je crois personnellement que le concept de dépendance physiologique est une illusion typique d'une pensée matérialiste. La personne sevrée d'un plaisir ne ressent un manque que si elle n'a pas d'autre pensée pour occuper son esprit; même un réel besoin peut être temporairement occulté. Mais, sauf s'il s'agit d'un besoin de base de l'organisme, la sensation de manque est essentiellement psychologique. Il en va de même de la souffrance. A quoi sert de se gratter lorsqu'on ressent la brûlure d'une plaie ou d'une piqure d'insecte, sinon pour ranimer la souffrance? Quelle est la solution du problème sinon d'en détourner son attention? Les personnes âgées qui souffrent d'un mal chronique savent très bien cela.

23. śaknoti-ihaiḥ sa yāḥ soḍhum prāk-śarīra-vimokṣaṇāt |
kāma-krodh-odbhavaṁ vegaṁ sa yuktaḥ sa sukhī naraḥ ||

Celui qui est capable de tolérer les pulsions générées par le désir et la colère en ce corps avant de s'en libérer, est spirituellement équilibré et c'est un homme heureux.

Sodhum (racine sah) c'est vaincre, supporter, tolérer, mais aussi pardonner. Tu dois me pardonner mes écarts de conduite dira Arjuna en employant le même verbe (śloka 11.44). Celui qui accepte l'existence de ces pulsions sans s'en émouvoir est "yuktaḥ sukhī naraḥ" un homme heureux engagé dans le yoga. Le yoga c'est aussi l'équilibre spirituel (samatvam yoga ucyate - śloka 2.48). On pourrait aussi dire que sa conscience est apaisée et chacun ayant lu les écrits védiques sait que le bonheur réside dans la paix.

24. yo'ntaḥ sukho'ntar-ārāmas-tathā-antar-jyotir-eva yaḥ |
sa yogī brahma-nirvaṇaṁ brahma-bhūto'dhigacchati ||

Celui qui trouve à l'intérieur de lui-même le bonheur, le sujet de se réjouir et aussi la lumière est un yogin. Créature du Brahman il atteint le nirvāṇa dans le Brahman.

Le nirvāṇa a été défini dans le commentaire du śloka 72 de la section 2. C'est un non-retour à la vie mais en aucun cas une évanescence, comme le considèreront plus tard les Buddhistes (selon eux tout est évanescent). Le nirvāṇa est un état qui s'obtient et comme le dit ici Kṛiṣṇa il est associé au bonheur (sukhatva), à la réjouissance (rāma) et à la lumière (jyoti). On lui associe un autre mot: ānanda, la béatitude.

25. labhante brahma-nirvaṇam-ṛṣayaḥ kṣīṇa-kalmaṣāḥ |
chinna-dvaidhā yata-ātmānaḥ sarva-bhūta-hite ratāḥ ||

Les sages dont les fautes ont été effacées, qui se sont débarrassés des alternatives, qui contrôlent leur esprit et qui sont attachés au bien-être de toutes les créatures obtiennent le nirvāṇa dans le Brahman.

Les courts-circuits du vocabulaire font que le verbe ram dont le sens propre est se réjouir, prendre du plaisir (charnel ou spirituel), en est venu à être utilisé pour exprimer qu'on aime et qu'on s'attache. Dire qu'un ṛiṣi, qui s'est débarrassé de la dualité désir-aversion, s'attache au bien-être des créatures est un paradoxe, aussil serait-il peut-être préférable de se contenter de dire qu'il se réjouit de leur bien-être.. Certains traduisent chinna-dvaidhā par dissiper les doutes, le doute étant un aspect de la dualité (dvaidhā ou dvamdva - la différence entre les deux est subtile mais on utilise de préférence le second pour un couple complémentaire, par exemple homme-femme). Kṛiṣṇa incite à la "trancher" (chid -participe passé chinna) puisqu'il s'adresse à un guerrier qui tranche beaucoup avec ses flèches, autrement dit à la détruire.

26. kāma-krodha-viyuktānām yatīnām yata-cetasām |
abhito brahma-nirvānaṁ vartate vidita-ātmanām ||

Le nirvāṇa dans le Brahman est ici et après pour ces ascètes conscients d'eux-mêmes qui contrôlent leurs esprit et sont libérés du désir et de la colère

27. sparsān-kṛtvā bahir-bāhyāms-cakṣuṣ-caiva-antare bhruvoḥ |
prāṇa-apānau samau kṛtvā nāsābhy-antara-cāriṇau ||

Se tenant écarté des contacts extérieurs, le regard fixé entre les sourcils, pondérant ses inspirations et ses expirations, opérées par les narines les unes comme les autres,

28. yat-endriya-mano-buddhir-munir-mokṣa-parāyaṇaḥ |
vigat-ecchā-bhaya-krodho yaḥ sadā mukta eva saḥ ||

Contrôlant ses sens, son esprit et son intelligence, ce sage qui s'est fixé pour destination la libération et qui a écarté le désir, la peur et la colère, en fait il est libéré en permanence.

29. bhoktāraṁ yajña-tapasām sarva-loka-maheśvaram |
suhṛdaṁ sarva-bhūtānām jñātvā mām śāntim-ṛcchati ||

Qui Me connaît comme le bénéficiaire des sacrifices et des austérités, le Seigneur Suprême de tous les mondes, l'ami bienveillant de toutes les créatures, acquiert la paix.

Section 6
La voie de la méditation

यो मां पश्यति सर्वत्र सर्वं च मयि पश्यति ।
तस्याहं न प्रणश्यामि स च मे न प्रणश्यति ।

(śloka 30)

Śrī-Bhagavān-uvāca / Śrī Bhagavān dit:

1. anāśritaḥ karma-phalaṁ kāryaṁ karma karoti yaḥ |
sa sannyāsī ca yogī ca na niragnir ca-akriyaḥ ||

Celui qui accomplit le travail qui doit être fait sans s'attacher aux fruits de l'action est un renonciateur et un yogin, mais pas celui qui s'abstient d'allumer du feu et d'agir.

2. yaṁ sannyāsam-iti prāhur-yogaṁ taṁ vidधि pāṇḍava |
na hy-asannyasta-saṅkalpo yogī bhavati kaścana ||

Sache, O fils de Pāṇdu, que ce qu'on nomme renonciation est le yoga, car nul ne devient un yogin sans renoncer aux intentions personnelles.

Le yoga, qui est la relation au divin, ne saurait se concevoir sans renonciation. Bien qu'évitant de traduire trop souvent yoga par dévotion (pour laquelle il existe un mot spécifique: bhakti), qu'est-ce d'autre en fin de compte que cet engagement dans une liaison, cet attelage au divin? D'autre part, comme il l'a été amplement expliqué à Arjuna au cours de trois sections, c'est une erreur de concevoir ce renoncement (sannyāsa) comme une cessation volontaire de toute activité, en incluant celle d'allumer un feu pour faire un sacrifice. Ce n'est pas non plus une pénitence. C'est l'abandon de l'aspiration aux plaisirs et aux possessions, la consécration de toute activité au Brahman, donc c'est équivalent à ce que s'efforce de faire celui qui est un yogin en permanence (yoga sadā sthita). La conception plus vaste du renoncement dont il est question dans toute cette section de la Gītā est celui des projets personnels (saṅkalpa) pour satisfaire ses désirs ou pour acquérir le pouvoir de le faire, voire même de la prétention d'être un yogin et un renonciateur. Ce renoncement est celui de l'ego, en étant immergé dans le divin.

3. āruruḥṣor-muner-yogaṁ karma kāraṇam-ucyate |
yoga-āruḥṣasya tasya-aiva śamaḥ kāraṇam-ucyate ||

On dit que pour le sage qui désire s'élever dans le yoga l'action est le moyen et que pour celui qui est élevé dans le yoga c'est la tranquillité.

Il est tentant de traduire śama par inaction pour l'opposer à l'action dans le yoga mais le mot a une signification plus complexe, celui de repos, d'absence d'implication, d'indifférence et de ralentissement vital. En fait śama forme un couple avec dama: le premier étant le contrôle de l'esprit et le second le contrôle du corps. Celui qui désire progresser dans le yoga n'est pas appelé exactement un sage (ṛiṣi, budha) mais un muni, terme qui désigne en fait un philosophe qui cherche à se contrôler. Tous les traducteurs s'accordent à donner au mot kāraṇa le sens de moyen dans ce śloka alors qu'en fait son sens le plus courant est la cause: īśvaraḥ paramaḥ kṛiṣṇaḥ sac-cid-ānanda-vigrahaḥ | anādir ādir govindaḥ sarva-kāraṇa-kāraṇam || (Brahma saṁhita śloka 1). Kṛiṣṇa le Seigneur Suprême peut être conçu comme Existence Conscience et Béatitude. Govinda est sans commencement et la source, la cause de toutes les causes. Le mot karaṇa, dérivé du verbe kṛi en le "voyellisant" et ajoutant le suffixe

ana, désigne le moyen et l'ajout d'un a supplémentaire donne le mot kārāṇa qui désigne ce qui s'y rapporte ou qui en est doté.

4. yadā hi nendriya-artheṣu na karmasv-anuṣajjate |
sarva-saṅkalpa-sannyāsī yoga-āruḍhas-tad-ocyate ||

Quand une personne a renoncé à tout projet et ne s'implique plus dans les objectifs des sens et dans les actions, alors on dit qu'il a atteint un degré élevé de yoga.

5. uddhared-ātmanā-ātmanam na-ātmānam-avasādayet |
ātm-aiva hy-ātmano bandhur-ātm-aiva ripur-ātmanah ||

Il faut s'élever soi-même par l'esprit et non se couler soi-même. L'esprit vraiment est l'ami de soi-même et c'est aussi un traître.

6. bandhur-ātmā-ātmanas-tasya yena-ātm-aiva-ātmanā jitaḥ |
anātmanas-tu śatrutve vartet-ātm-aiva śatruvat ||

Pour celui qui l'a conquis, l'esprit est l'ami de soi-même; mais pour celui qui s'ignore l'esprit s'implique dans l'hostilité en ennemi.

Anātman désigne littéralement celui qui n'est pas lui-même, autrement dit qui s'ignore ou qui ignore être autre chose qu'un corps doté de pensées. Celui-ci, est-il dit, s'engage lui-même (son organe de la pensée, appelé esprit ou mental) dans l'hostilité envers lui-même (son âme). Son mental (ātman) est un traître (ripu -comme le flic ripoux) qui agît en ennemi (śatru) contre cet autre ātman qu'on appelle âme. Le premier (mental) œuvre à faire sombrer (ava-sad) ce dernier au lieu de le porter plus haut (ud-dhṛi). Mais, pour employer un langage qui aurait parlé au cavalier Arjuna, celui qui a dompté (ou conquis: jita) cet animal sauvage prêt à désarçonner son cavalier, l'esprit dompté devient un ami. Pour être plus précis le mot utilisé (bandhu) désigne un proche par des liens familiaux, donc plus qu'un ami (mitra) ou une personne bienveillante (su-hṛit). Quoi de plus normal en fait qu'il y ait comme un lien de parenté entre ces deux ātman-là. C'est rassurant aussi alors qu'on s'inquiète que la nature rétive du mental ne cause un divorce ou un dédoublement de personnalité.

La faute en serait encore une fois la confusion qu'on fait constamment: qu'est-ce qu'une personne? qu'est-ce que ce moi? Dans l'absolu on lui attribue une identité immatérielle appelée âme, tandis que dans l'espace-temps (le réel) la personne se manifeste par une pensée et un souffle de vie. Du simple point de vue de la logique (sāṅkhya), ne peut être considérée comme la vraie personne que son aspect permanent. Or la pensée est volage (signe de son impermanence), souvent illogique, affective. Se complaisant à papillonner d'un objet à un autre, le mental (manas et par abus de langage ātman) qui en est la source matérielle "perd conscience" du propre de la personne qui pense (l'âme: ātman au sens propre) et la remplace successivement par une multitude de choses plus tangibles et étrangères à celle-ci: c'est ainsi que le mental prend possession de l'identité. "Je pense donc je suis". Le dédoublement de personnalité vient du fait que la pensée n'est pas une entité en soi, mais une activité de l'ātman. Mais lequel: l'âme, la conscience, l'intelligence ou le mental? Le souffle de vie est lui aussi impermanent, puisqu'il actualise l'engagement de l'ātman dans l'activité biologique pour un temps limité: la vie a un début et une fin. L'âme est indéfinissable et pourtant indispensable en tant que cause des activités que sont la pensée et le souffle de vie. Ce qui respire et qui pense mais n'est ni la pensée ni le souffle est l'ātman. Celui qui se dit agnostique refuse de reconnaître son existence: il est anātmanah. Kṛiṣṇa dit de cet individu anātmanah qu'il est son propre ennemi. Engagé dans une relation prédatrice envers l'univers qui l'entoure, cherchant à le posséder et à en jouir, il se disperse et se détruit nous dit le Bṛihadāraṇyaka Upaniṣad.

7. jīta-ātmanah praśāntasya parama-ātmā samāhitaḥ |
śīt-oṣṇa-sukha-duḥkheṣu tathā māna-apamānayoh ||

Celui qui a conquis son esprit et qui est apaisé reste absorbé dans l'Ame Suprême, dans le chaud et le froid, le bonheur et le malheur, l'honneur et le déshonneur.

Kṛiṣṇa évoque pour la première fois le Parama-ātman (nominatif: parama-ātmā), l'Ame Suprême, réceptacle (ādhi) de toutes les âmes, qui est rejoint ou investi (samāhita, participe de sam-ā-dhā, action qualifiée de sam-ā-dhi - voir śloka 2.44) par le sage apaisé qui a dompté son esprit. Dans la syntaxe française il est d'usage d'inverser les sujet et objets de verbes tels que vṛit ou dhā. On dira donc que c'est le sage à l'esprit apaisé qui atteint le réceptacle et s'installe ou s'absorbe en lui: c'est l'état de samādhi. De dhi à dhyai il n'y a qu'une voyelle en saṁskṛit et dhyai c'est méditer, contempler. La contemplation (dhyāna) a pour objet le samādhi et c'est le sujet de cette section de la Gītā.

Avec un peu plus de recul vis-à-vis du carcan des mots n'est-il pas illusoire de vouloir à tout prix traduire ātman par des mots différents selon les circonstances: tantôt soi-même, propre de soi, essence de soi, âme, esprit, éventuellement corps doté de sens? Ces trois śloka's où il est question de se vaincre soi-même lorsqu'on devient son propre ennemi ou de reconnaître en soi l'ami lorsqu'on transcende la médiocrité m'en font douter. Ce qui doit être vaincu est la conscience qu'on a de soi comme différent de "l'autre". Là est la source de l'hostilité ou respectivement de l'affinité (ripu / bandhu). L'apparition du mot parama-ātmā dans le texte, suivie de la mention de l'indifférence aux contraires éclairent le message qui agace un peu à priori par sa confusion: bandhur-ātmā ātmanah, ripur-ātmā ātmanah, jīta-ātmā ātmanā. Il faut se soumettre au Parama-ātman (Ce qui transcende le soi) pour se libérer de la notion étroite du soi. Les lapsus du vocabulaire éclairent parfois les profondeurs du sub-conscient: ainsi les Chrétiens appellent parfois l'ennemi "l'Autre", celui qu'ils ne veulent pas reconnaître comme une partie d'eux-mêmes. Se faisant ne se retranchent-ils pas dans une conception étroite d'eux-mêmes? L'homme (la créature consciente) est une parcelle divine, mi-ange mi-démon. L'ennemi à vaincre est l'idée que ceux qui nous entourent sont autres et que nous pouvons posséder ce qui nous entoure. L'indifférence aux contraires est un symptôme de la réussite dans cette voie. Les deux śloka's qui suivent abondent en ce sens.

8. jñāna-vijñāna-tr̥pta-ātmā kūṭa-stho vijit-endriyaḥ |
yukta ity-ucyate yogī sama-loṣṭa-aśma-kāñcanaḥ ||

L'âme assouvie par la connaissance et la réalisation, ayant dompté ses sens et établi dans ses pensées, on dit de ce yogin qui ne fait plus de différence entre une motte de terre, une pierre ou de l'or qu'il est installé dans la transcendance.

Bien réaliser (vi-jñāna) la signification de la connaissance acquise (jñāna) est la vraie connaissance, aussi est-il important de comprendre pour commencer la différence entre vijñāna et jñāna en saṁskṛit. Avide de consommer de la connaissance nous disons aujourd'hui que nous la digérons et c'est le sens de vijñāna. Ce yogin à l'âme repue par la connaissance, qui a vaincu ses sens et qui est "installé dans son crâne" (kūṭa-stha) est connecté (yukta), nous dit Kṛiṣṇa. Pour témoignage de cette connexion il donne que le yogin ne ferait pas la différence entre de l'or et une pierre ou une motte de terre. On traduirait volontiers kūṭa-stha par isolé dans sa tour d'ivoire, puisque ses pensées sont étrangères aux objets de sens. Mais le terme isolé ne serait pas approprié puisqu'il est connecté au divin. Aussi, bien que nous consommions la connaissance, dirons-nous en termes plus éthérés que ce yogin est établi par la pensée dans la transcendance.

9. suhr̥n-mitra-ary-udasīna-madhya-stha-dveṣya-bandhuṣu |
sādhuṣv-api ca pāpeṣu sama-buddhir-viśiṣyate ||

Il se distingue incontestablement s'il considère du même œil celui qui est bienveillant, amical, ennemi ou neutre, de sa partie, adverse ou médiateur, un saint ou un pécheur.

"Samatvam yoga ucyate" nous dit le śloka 2.48. Avec son "intelligence égale" des choses (sama buddhi) le yogin ne fait pas la différence entre celui qui est de son parti (littéralement un parent: bandhu), un adversaire ou un médiateur, ou bien encore entre un saint (sādhu) et un pécheur. Un sādhu est un juste qui va droit au but, un saint homme (śloka 4.8). Le yogin n'a pas d'ennemis (ari), ni d'amis (mitra) non plus. Il est bienveillant envers tous et les traite de la même façon. Réaliser qu'on ne veut que du bien à ceux qui nous ont fait du tort est un bon test d'avancement dans le yoga. Mais ne pas se sentir encore plus bienveillant envers les membres de sa famille ou ses amis mérite une distinction (vi-śiṣ).

10. yogī yuñjīta satatam-ātmānaṁ rahasi sthitaḥ |
ekākī yata-citta-ātmā nirāśīr-aparigrahaḥ ||

Un yogin devrait constamment se concentrer dans la contemplation, après s'être isolé dans un endroit retiré, avoir contrôlé son esprit, s'être affranchi des aspirations et des possessions.

On ne pratique pas le yoga en groupe, tout du moins au sens qui est donné au mot yoga dans la Gītā. Le groupe c'est la diversité, qui incite aux comparaisons, désirs, aversions et à l'éparpillement des idées. On ne peut transcender la différence (śloka 6.8) que dans l'isolement (rahasi), la solitude (ekākī). Paradoxalement ce qu'on cherche à atteindre par la méditation dans cet isolement est l'unicité: ekatva. C'est la recherche de cette unicité avec le Paramātman ou dans le Brahman qui nécessite d'être bienveillant envers tous, anges ou démons, car le Paramātman ne fait pas de différence.

11. śucau deṣe pratiṣṭhāpya sthira-āsanam-ātmanah |
na-atyucchritam na-atinīcam caila-ajina-kuś-ottaram

Il devrait choisir, pour s'établir fermement en position assise, un lieu pur, ni trop élevé ni trop bas, recouvert d'herbe kuśa, d'un tissu et d'une peau d'antilope.

12. tatr-aikagram manah kṛtvā yata-citt-endriya-kriyah |
upaviśya-āsane yuñjyād-yogam-ātma-viśuddhaye ||

Installé là dessus dans la position assise, concentrant son esprit sur un seul objet, contrôlant ses pensées et ses sens, il devrait s'impliquer dans le yoga pour se purifier.

Ici le mot yoga prend le sens de méditation (dhyāna ou dhyāna-yoga). L'ātman doit être purifié complètement (vi-śudh) de toute association au matériel pour être éligible au samādhi. L'herbe kuśa est une herbe haute poussant dans les prairies au bord des rivières, aux bords un peu coupants et qui aurait de ce fait pour vertu d'accroître le discernement du sage (en l'aidant à trancher les doutes: chid dvaidhā - śloka 5.25). Elle devait pousser en abondance à l'époque et je pense que c'est celle qu'on appelle "herbe à éléphants"; on trouve aussi de telles herbes en France dans les endroits un peu sauvages. L'herbe était recouverte d'une pièce de tissu et d'une peau d'antilope au-dessus pour que le siège soit confortable. Les petites antilopes pullulent encore dans la savane et les steppes désertiques du Rajasthan. Des ignorants se querellent aujourd'hui, certains (réalistes et bornés) clamant textes à l'appui qu'aux temps védiques les hommes mangeaient toutes sortes de viandes sans tabous et d'autres (fondamentalistes) s'aventurant dangereusement à prétendre qu'ils étaient parfaitement végétariens. On sait qu'il n'en était rien et qu'ils offraient des animaux en

sacrifice, car dit un sage dans le Śanti Parva: toute créature, l'homme y compris, est une offrande convenable aux dieux (c'est une boutade). Mais une personne vertueuse (dharmika) ne consommait que de la viande sanctifiée par un sacrifice, ou en cas de nécessité telle qu'une sécheresse prolongée ou un séjour dans l'Himalaya où l'agriculture est impossible.

13. samaṁ kāya-śiro-grīvaṁ dhārayann-acalaṁ sthiraḥ |
sampirekṣya nāsikāgraṁ svaṁ diśaś-ca-anavalokayan ||

En tenant son corps, son cou et sa tête bien droits et immobiles, calme, son regard fixé sur la pointe de son nez et ne regardant d'aucun côté,

14. praśānta-ātmā vigata-bhir-brahmacāri-vrate sthitaḥ |
manaḥ saṁyamya mac-citto yukta āsīta mat-paraḥ ||

L'esprit apaisé et dénué de crainte, observant le vœu d'abstinence, l'esprit jugulé et pensant à moi, il serait assis relié à mon Suprême.

Ayant traduit le verbe yunj par "se concentrer dans la méditation" dans le śloka 10, "yukta mat-paraḥ" pourrait aussi être traduit par "méditant à mon suprême". Ce suprême qui procède de Lui est le Brahman, la vraie existence, le but de la vie... Les pensées du yogin ne doivent pas s'égarer sans cesse et c'est pour cela que la mention du vœu d'abstinence est appropriée ici. Brahmacāri-vrata est l'engagement dans la condition d'étudiant du Brahman auprès d'un guru et, comme cette période de l'existence coïncidait avec celle de l'éveil aux plaisirs du sexe, la première exigence du guru était que l'étudiant s'abstienne de toute activité sexuelle. Mais dans ce śloka il est question d'abstinence dans un sens plus général. Pour celui qui pratique le yoga le matin après avoir fait sa toilette et récité la Gāyatrī, il est préférable d'être à jeun et de ne pas penser au prochain repas. La position assise jambes croisées (āsana) avec la tête et le cou dans le prolongement du dos est préconisée pour une simple question de confort et de maintien en bonne condition physique. Quant à la position āsana, s'il en existe 32 selon le Gherandasamhitā et le Trisikhī-brāhmaṇopaniṣad, ce qui compte le plus est qu'elle soit confortable.

Fixer le bout de son nez peut être plus une source de perturbation que de calme pour certains. Ce qui compte est que les yeux restent fixes et ne portent le regard sur rien. Dans un autre śloka il est dit que les yeux doivent fixer entre les sourcils.

15. yuñjann-evaṁ sadā-ātmanāṁ yogī niyata-mānasaḥ |
śāntiṁ nirvāṇa-paramāṁ mat-saṁsthām-adhigacchati ||

En s'impliquant ainsi constamment dans la méditation avec son esprit sous contrôle, le yogin atteint la béatitude suprême située en Moi.

Le nirvāṇa (mot neutre) est nous l'avons vu le non-retour et pour l'Hindou la béatitude. La Personne Suprême étant immatérielle, sans caractéristiques individuelles, sans limites, pure existence, pure conscience, pure béatitude (sat-cit-ananda vighraha), le yogin qui se donne à Elle (Lui en samskrit) trouve le nirvāṇa en Celle-ci.

16. na-aty-aśnatas-tu yogo'sti na caikantam-anaśnataḥ |
na ca-ati svapna-śīlasya jāgrato naiva ca-arjuna ||

Le yoga est incompatible avec un excès de nourriture ou jeûner complètement ainsi qu'avec l'habitude de dormir ou de veiller trop, Arjuna.

Littéralement il n'y a pas de yoga de la part de celui qui mange trop ou ne mange pas, ou chez celui qui a l'habitude de dormir trop ou de veiller. Pour celui qui a lu la section 14 à propos

des guṇa's, il est clair que la personne hyperactive qui veille et se complait à pratiquer des privations n'a pas la capacité de concentration requise, non plus que l'indolent qui s'endort pendant le yoga pour digérer un repas trop copieux.

17. yukta-āhāra-vihārasya yukta-ceṣṭasya karmasu |
yukta-svapna-avabodhasya yogo bhavati duḥkhaḥ ||

Pour celui qui prend et écarte avec pondération, qui fait des efforts pondérés dans ses tâches, qui dort et s'éveille avec pondération, ce yoga devient un anti-douleurs.

Le śloka est un jeu de mots pédagogique utilisant le verbe yuj dans le sens de contrôler les excès dont il était question dans le précédent. Il parle de celui qui saisit des choses pour les consommer (āhāra), qui s'en sépare (vihāra) en le donnant à d'autres ou parce qu'il a cessé de s'y intéresser, qui s'active (ceṣṭ), qui s'endort ou qui s'éveille, tout cela en étant bien guidé par le yoga (yukta). Pour cet homme "bien attelé", le yoga devient ce qui tue la douleur (duḥkhaḥ). Inutile de chercher une périphrase à propos de l'apaisement des souffrances que procure le yoga alors que le mot anti-douleur ou "pain-killer" en anglais sont devenus d'usage courant. Dans ce contexte yoga devient synonyme de pondération, cette qualité qui accompagne le détachement et des idées claires. Rappelons-nous que: "samatvam yoga ucyate" (śloka 2.48). Ou plus exactement devrais-je écrire "tulyatvam yoga ucyate"? Car il serait plus exact d'utiliser le verbe tul qui exprime l'examen consciencieux, la pesée du pour et du contre (comme dans les śloka's 22-25 de la section 14), alors que sama exprime la similitude, l'indifférence qui est devenue synonyme de désintérêt. L'emploi du verbe yuj par 4 fois dans le śloka, plutôt que yat ou sam-yat (pour contrôler, maîtriser) alors qu'il est question de modération, a par ailleurs pour mérite de rappeler au croyant qu'il doit son aptitude à la pondération à son guide (celui qui tient les rênes de l'attelage). Mais la Bhagavad Gītā a ceci de merveilleux que le lecteur Bouddhiste ou humaniste non croyant ne peut manquer d'acquiescer à ces propos sur la pondération, en les attribuant à sa propre capacité "d'équilibre spirituel" (samatvam) qu'il trouve dans la méditation (yoga).

18. yadā viniyatam cittam-ātmany-eva-avatiṣṭhate |
niḥspṛhaḥ sarva-kāmebhyo yukta ity-ucyate tadā ||

Quand son activité mentale est bien disciplinée, dénuée de tout désir de gratification et ancrée dans la transcendance on dit d'une personne qu'elle est établie dans le yoga.

Ici est utilisé le mot "citta", que Swami Vivekananda traduit en anglais par "mind stuff" (le truc mental) dans ses discours sur le karma-yoga, pour désigner les perceptions, les pensées, donc l'ensemble des activités mentales. Est aussi utilisé ce verbe yat, dont je notais l'absence dans le śloka précédent, pour exprimer la restriction des pensées au domaine spirituel, à ce qui concerne l'ātman. J'entendais dire dernièrement que sur le plan juridique seul le passage à l'acte peut être sanctionné et qu'une personne ne peut être considérée comme fautive pour ses paroles ou ses écrits. Mais sur le plan moral la faute est commise une fois qu'elle a été envisagée. "Celui qui reste assis à rêver à la gratification des sens en prétendant les contrôler est un hypocrite". Pourquoi avoir peur des mots? Il faut se laver le cerveau de tous ces plaisirs incontournables dont les médias nous rabattent les oreilles et c'est seulement lorsqu'il est propre et occupé exclusivement de la vraie personne intérieure dont il n'est que l'outil qu'on peut se prétendre "yukta".

19. yathā dīpo nivāta-stho neṅgate sopamā smṛtā |
yogino yata-cittasya yuñjato yogam-ātmanah ||

Le yogin dont l'activité mentale est contrôlée et qui est engagé dans la méditation transcendante, suscite la comparaison à une lampe dont la flamme ne vacille pas en un lieu abrité du vent.

20. yatr-oparamate cittam niruddham yoga-sevayā |
yatra caiva-ātmanā-ātmānam paśyann-ātmani tuṣyati ||

Cet état de repos de l'activité mentale, contenue par la pratique du yoga, dans lequel on est satisfait par la vision spirituelle de la vraie personne en soi;

21. sukham-ātyantikam yat-tad-buddhi-grāhyam-ati-indriyam|
vetti yatra na caiva-ayam sthitaś-calati tattvataḥ ||

Cette félicité sans fin, accessible par une intelligence transcendant celle des sens, qu'il connaît alors et dans laquelle il ne s'écarte jamais de la vérité;

22. yaṁ labdhvā ca-aparam lābham manyate na-adhikam tataḥ |
yasmin-sthito na duḥkhena guruṇa-api vicālyate ||

Qu'ayant obtenue, il pense qu'il n'est pas de gain supérieur et dans laquelle il n'est plus perturbé par les peines même très lourdes;

23. tam vidyād-duḥkha-samyoga-viyogam yoga-samjñitam |

Il faut savoir que cet état qui écarte de toute atteinte par le malheur est celui unanimement désigné par le nom de yoga.

Sur le plan linguistique on rencontre dans le loka 20 a nouveau le verbe ram avec un sens encore différent (voir commentaire du śloka 5.25), cette fois-ci celui de s'arrêter, rester au repos, s'apaiser. La raison en est que dans les pensées saṁskṛit'es la réjouissance est associée à l'extase et à la paix. Dans le même śloka revient à nouveau la locution "ātmanā ātmānam ātmani", c'est-à-dire qu'il est question d'être satisfait en voyant " par soi-même soi-même en soi-même". Le premier "soi-même" dans le mode instrumental (ātmanā) qui a une "vision" ne peut être que le mental, le deuxième faisant l'objet de cette vision (ātmānam) ne peut être que le vrai soi-même et le troisième locatif est la tour d'ivoire dans laquelle le yogin s'est isolé, celle qui justifie qu'on maintienne ou contienne strictement les pensées (ni-rudh). Le śloka 23 contient une autre expression étonnante "duḥkha-samyoga-viyogam yoga" prêtant à réfléchir. Je pense que le but est de rappeler que l'alternative au yoga avec le Parama-ātman est le yoga avec les sources de souffrance. Il est tout à fait possible d'alléger cette traduction pour la rendre plus facile à lire, mais la présentation du contenu de ces vers en laissant les mots groupés comme dans le texte original est plus lyrique et laisse au lecteur le temps de méditer sur la source de cette paix, de ce bonheur qui introduisent les śloka's 20 et 21. Le point important qu'il me semble devoir souligner est que cette béatitude s'atteint par l'intelligence et en s'astreignant à écarter toute pensée relative aux soucis ou désirs matériels.

23 b+ 24. sa niścayena yuktavyo yogo'nirvinṇa-cetasā ||
saṅkalpa-prabhavan-kāmaṁs-tyaktvā sarvān-aśeṣataḥ |
manas-aiv-endriya-grāmaṁ viniyamya samantataḥ ||

Ce yoga doit être pratiqué avec détermination et sans découragement,
, après avoir abandonné complètement tous les désirs basés sur des spéculations mentales, en régulant parfaitement tous ses sens par l'esprit.

Cette béatitude sans fin est promise au yogin, à la condition de ne jamais fléchir et de pratiquer le yoga avec conviction. Il convient avant tout d'avoir foi en soi, que l'esprit (cetas)

ne soit pas déprimé (nirvinna) par l'effort soutenu et la pensée que peut-être on ne sera pas à la hauteur de la tâche. De plus, l'esprit doit rester concentré. S'il persiste à envisager des possibilités à explorer dans le monde matériel (saṅkalpa), que peut être la vie lui réserve encore de grandes joies s'il fait ceci ou cela, il n'est pas question d'espérer goûter à cette béatitude car elle est indissociable de la paix spirituelle. En règle générale, pour obtenir quelque chose il faut être prêt à abandonner ce qu'on tient déjà. Mais si le yogin n'est pas encore prêt à quitter ce monde, ce n'est pas une raison pour ne pas pratiquer le yoga. Si on l'a entrepris de son plein grès et non pour céder à une mode, il n'y a pas de raison pour que cela paraisse comme une tâche stérile (śloka 2.40). L'esprit doit être libre de toute préoccupation, ou pour reprendre les termes du śloka 23 de ses engagements dans les passions et misères qu'elles entraînent (duḥkha saṁyoga). Aussi le meilleur moment de la journée pour pratiquer le yoga me semble être le matin, alors que ces spéculations irréalisées ont été expurgées par la voie des rêves.

25. śanaiḥ śanair-upamed-buddhyā dhṛti-grhītayā |
ātma-saṁsthaṁ manaḥ kṛtvā na kiñcid-api cintayet ||

Pas à pas on doit s'apaiser, en y appliquant son intelligence avec conviction et, maintenant son esprit dans la transcendance, on ne doit penser à rien d'autre.

26. yato yato niścarati manaś-cañcalam-asthiram |
tatas-tato niyamy-aitad-ātmany-eva vaśam nayet ||

Chaque fois que l'esprit s'égare de par sa nature instable et vacillante, il doit être jugulé et ramené avec autorité dans l'introspection.

Arjuna dira que l'esprit est aussi difficile à attraper que le vent en raison de ses errances (śloka 33). L'adjectif qu'il reprendra pour exprimer cette agitation désordonnée est cañcala, forme intensive du verbe cal: bouger, trembler, fluctuer, être agité, confus. Par ailleurs c'est le mot ātmani (en soi-même) que j'ai pris la liberté de traduire par "dans l'introspection", pour varier de "dans la transcendance", bien que le mot introspection ait acquis à l'usage un sens trop inquisiteur et analytique. Mais il est approprié dans son sens original de prise de la conscience comme objet de connaissance par elle-même.

27. praśānta-manasaṁ hy-enam yoginaṁ sukham-uttamam |
upaiti śānta-rajasaṁ brahma-bhūtam-akalmaṣam ||

Le yogin dont l'esprit est apaisé atteint la félicité suprême en immersion dans le Brahman, ses passions apaisées et sans péché.

Certains préfèrent dire que le yogin qui a apaisé son esprit et ses passions et qui est sans péché atteint à la félicité suprême. Le cas grammatical des mots (accusatif) est le même, mais leur ordre semble indiquer que la passion apaisée et l'absence de blâme (ou souillure-kalmaṣa) est associé à son nouvel état de "créature du Brahman" (brahma-bhūta). Autre détail, le texte saṁskṛit dit que le bonheur est venu à lui et non qu'il l'a atteint. La différence est subtile mais n'en est pas moins significative. Il est des choses qu'il ne suffit pas de vouloir pour les obtenir comme une bonne récolte, la paix, la pluie, la foi ou le samādhi. Celui qui se contenterait de vouloir passionnément atteindre la paix et le nirvāṇa n'aurait aucune chance de réussir. C'est dans le contrôle de soi et le détachement qu'il devrait exercer son effort. Il faut néanmoins reconnaître que si la formulation "le bonheur lui est venu" (sukham upaiti) est courante en saṁskṛit et en hindi, elle n'est pas systématique. On lit aussi dans la Gītā et notamment dans le śloka qui suit qu'il a obtenu le bonheur ou l'a atteint (sukham aśnute).

28. yuñjann-evaṁ sad-ātmānaṁ yogī vigata-kalmaṣaḥ |
sukhena brahma-saṁsparśam-atyantaṁ sukham-aśnute ||

S'engageant ainsi dans l'union avec le divin, le yogin dépourvu de blâme entre aisément en contact avec le Brahman et obtient une félicité au delà de toute fin.

Le terme contact (sparśa) est souvent utilisé à propos des sens et de leurs objets, car il est synonyme de perception: l'idée est que l'œil est touché par la lumière, le nez par l'odeur, la langue par la molécule transportant le goût... Ici ce concept est appliqué au couple ātman-Brahman ou yogin-Brahman. Dans les termes c'est un point de vue dualiste, un peu contradictoire avec la conception du Brahman comme un Tout indivisible et impersonnel. Généralement, pour exprimer que le yogin s'est dépouillé de son identité (de son ego) et se considère comme une partie indiscernable du Brahman ou fusionné dans le Brahman, on le compare à un souffle dans son atmosphère ou une vague dans son océan. On dit aussi comme dans le śloka précédent qu'il est devenu une créature du Brahman, une de ses innombrables manifestations. Le terme immergé est également discutable d'un point de vue moniste (bien que je l'ai utilisé pour traduire brahma-bhūta), car un corps immergé garde son identité. Mais il n'y a pas de dogme et de position indéfendable ni dans les Upaniṣad's, ni dans la Gītā, ni même dans l'esprit des philosophes des siècles qui suivront tels que Śaṅkarācārya (fervent adepte du monisme). Certains comme Aurobindo osent écrire qu'ils s'identifient au Brahman, mais Aurobindo disait aussi qu'il préférerait l'enfer sur cette terre avec toutes les créatures à un paradis solitaire: nul n'abandonne jamais tout à fait le point de vue dualiste.

Mais dire que l'âme entre en contact avec le Brahman signifie surtout que l'âme (ātman) est de même essence que le Brahman, car elle ne peut percevoir que ce qui est de même nature qu'elle. L'œil est un récepteur lumineux et il entre en contact avec la source de lumière et ainsi de suite. "Tat tvam asi": Cela tu es, dit le Chandogya Upaniṣad. L'âme entre en contact avec le Brahman ou avec l'Ame Suprême (Adhi-ātman ou Parama-ātman), comme dit le śloka qui suit, parce qu'ils sont de même essence. Dans la section 2 Kṛiṣṇa décrit ce qu'est une âme: ce qui ne se casse ni ne se brûle, ne se coupe ni ne se dessèche, immobile et pourtant partout (śloka 2.24), indescriptible, invisible, incroyable... Ici on en trouve une autre définition: l'âme est ce qui voit l'Ame du Brahman. Elle voit l'essence des choses derrière leur aspect et elle est l'essence de celui qui voit. Ceci étant bien conçu, on peut alors prendre la liberté de traduire "brahma-saṁsparśa" par pleine conscience du Brahman"

29. sarva-bhūta-stham-ātmānaṁ sarva-bhūtāni ca-ātmani |
ikṣate yoga-yukta-ātmā sarvatra sama-darśanaḥ ||

Lui dont l'esprit est engagé dans le yoga et qui considère toute chose identiquement voit le l'Ame Suprême située dans toutes les créatures et toutes les créatures en Elle.

Le mot bhūta, qu'il est d'usage de traduire par créature, ne signifie pas exactement (ou pas toujours) une entité matérielle faite de carbone et d'eau. Bhūta est "ce qui est devenu": revoir le commentaire du śloka 2.16. Selon le śloka 2.12 le mot désigne aussi l'aspect temporel de la personne puisque: "na bhaviṣyāmaḥ" se traduit par jamais nous ne cesserons de devenir. Dans la section suivante (śloka 7.5) il sera aussi dit que les créatures vivantes (jīva-bhūta) sont d'essence supérieure à la matière et supportent l'univers. Jīva-bhūta est une âme manifeste contrairement à l'avyakta. Respectivement toutes les créatures matérielles, y compris les plus simples, minérales ou organiques, inertes aussi bien que vivantes, sont des manifestations du Brahman et font parties intégrantes de Ce Tout indivisible. La Personne du Brahman (Celle qui sera appelée Adhi-ātman dans le śloka 8.3) les conçoit et elles baignent dans cette conscience qui les maintient en existence. Mais il est encore plus vrai que l'ātman présent en chaque créature vivante (prenant alors le nom de jīva) est dans son essence

indiscernable de l'Ātman ayant créé et baignant tout l'univers. Sa conscience est simplement beaucoup plus limitée. Le mot ambigu ātman dans ce śloka désigne l'Ame Suprême, plutôt que l'âme individuelle, surtout à cause des mots "toutes les créatures dans l'ātman"; l'ātman dans toutes les créatures passerait encore en parlant de l'âme individuelle. De toute façon le śloka qui suit le confirme.

30. yo māṁ paśyati sarvatra sarvam ca mayi paśyati |
tasya-aham na praṇaśyāmi sa ca me na praṇaśyati ||

Pour celui qui Me voit partout et chaque chose en Moi, Je ne suis jamais perdu et il n'est jamais perdu pour Moi.

Derrière ces paroles sibyllines qui au premier degré énoncent une évidence, Kṛiṣṇa fait dans ce śloka à son dévot la plus réconfortante des promesses. Il n'est jamais abandonné par Kṛiṣṇa celui qui le voit partout puisque Kṛiṣṇa est en lui, autour de lui et lui-même est en Kṛiṣṇa. Comment interpréter ce "sarvam mayi" (tout en Moi) ou ce "sarva bhūtani ātmani" dans le śloka précédent est une question plus délicate à laquelle Kṛiṣṇa donnera une réponse au début de la section 9. Un élément d'explication a été donné dans le commentaire du śloka précédent. Ce qui peut heurter les convictions de celui qui a été élevé dans une culture qui ne reconnaît même pas d'âme aux animaux, est que l'Ame Suprême embrasse aussi bien toutes les créatures vivantes, y compris les arbres et les plantes, sans oublier les communautés auxquelles on peut attribuer une conscience collective, ainsi que les rivières et les montagnes, les champs de force de la Nature et tous les concepts (beauté, désir, devoir, temps, points cardinaux...). Elle les imprègne, comme une lampe qui les éclairerait de l'intérieur ou un champ de force spirituel, et Elle les maintient en existence. C'est cette parcelle divine présente en chaque entité qui est considérée par certains comme une divinité digne d'être vénérée lorsque cette entité a quelque importance pour eux.

31. sarva-bhūta-sthitaṁ yo maṁ bhajaty-ekatvam-āsthitaḥ |
sarvathā vartamāno'pi sa yogī mayi vartate ||

Celui qui est établi dans l'indivisibilité me vénère présent dans toutes les créatures. Bien que s'impliquant sous tous rapports (dans des activités), ce yogin reste engagé en Moi.

Le verbe vṛit déjà rencontré à de multiples reprises dans ce texte à propos de l'engagement des sens dans leurs objets ou de la personne dans l'action exprime un choix volontaire sous toutes ses formes, y compris celui de séjourner dans l'Ātman, de s'engager dans l'action (pravṛit) au sein du monde matériel (karma-bhūmi) ou de s'en retirer (niḥ-vṛit). La notion de partage impliquée dans le verbe bhaj, qui a été ici traduit par vénérer et plus souvent par montrer de la dévotion, a déjà été mentionnée dans le commentaire du śloka 4.11. Le yogin qui voit Kṛiṣṇa en toute chose et le vénère en tant que tel (sous toutes ces formes) est établi dans l'unicité (ekatā ou ekatva). Le contraire est pṛithaktā ou pṛithaktva: séparation, multiplicité, individualité, comme nous le verrons dans les śloka's 18.20 et 18.21. Le mot indivisibilité (abhedyā, avyūha) est peut-être préférable à propos du Brahman car il ne peut y avoir plusieurs Tout. Mais c'est le mot advaita qui est le plus employé, bien qu'il signifie plus exactement la non dualité (dva est le nombre deux). Kṛiṣṇa dira (śloka 9.15) qu'il est loisible à chacun de vénérer le divin dans l'unicité (monisme), la dualité (monothéisme) ou le pluralisme (polythéisme) car, même s'il se trompe ou s'engage dans une voie difficile, ce qui compte avant tout c'est qu'il ait foi en quelque chose (śloka 7.21). D'autant plus si tous ces croyants ont fondamentalement la même conception de l'existence et de l'univers! Ce qui compte est que ce yogin s'implique de nombreuses manières dans le monde qui l'entoure mais

qu'en toutes circonstances il conserve une optique brahmanique et que son âme soit immergée dans l'Ame Universelle (ou diront les monistes dans le Brahman).

32. ātm-aupamyena sarvatra samaṁ paśyati yo'rjuna |
sukhaṁ vā yadi vā duḥkhaṁ sa yogī paramo mataḥ ||

Celui qui voit partout pareillement comparativement à lui-même, que ce qu'il voit soit heureux ou malheureux, O Arjuna, est considéré comme le meilleur yogin.

Certains traduisent plus librement en mettant l'accent sur la similitude à lui-même des créatures qu'il voit qu'elles soient heureuses ou malheureuses, d'autres en soulignant son indifférence au fait qu'elles soient heureuses ou malheureuses en se mettant à leur place. Le "partout pareil heureux ou malheureux" résume toutes ces nuances. En fait le śloka fait un pas de plus dans l'indivision car "ātma-upamyena" – par comparaison à l'ātman – ne peut signifier comparativement à la Personne Suprême. Il serait inutile de préciser qu'Elle est indifférente au bonheur et au malheur. Même si l'incarnée (jīva) est appelée à renaître (śloka 2.12) avec une gangue d'individualité, l'ātman libéré de cette gangue est indiscernable de tout autre fraction de l'Ātman (Paramātmān): c'est cela l'ekatva. On peut éprouver de la compassion pour une personne qui souffre et reprocher à une autre de se montrer égoïste, mais dans l'absolu il n'y a pas lieu de blamer le destin d'être inéquitable. Une même fraction d'ātman habite le loup et l'agneau qu'il va manger.

Arjuna uvāca / Arjuna dit:

33. yo'yaṁ yogas-tvayā proktaḥ sāmyena madhu-sūdāna |
etasya-ahaṁ na paśyāmi cañcalatvāt-sthitiṁ sthirām ||

Ce yoga que tu me décris comme l'équanimité, O Madhusūdāna, je ne le vois pas comme une situation stable du fait de l'instabilité (de l'esprit).

Ce sāmya qui a été discuté amplement à propos du śloka 2.38, traduit tantôt par similitude, indifférence, équanimité, impassibilité, flegme, voire sérénité, peut aussi désigner un équilibre: par exemple celui d'une balance (tula) dont les poids des deux plateaux sont identiques. C'est peut être cette analogie qui est venue inconsciemment à l'esprit d'Arjuna car alors sa phrase devient: ce yoga que tu me décris comme un équilibre me paraît être une situation instable du fait même que c'est un équilibre. Heureusement le śloka qui suit nous indique qu'il ne parle pas de l'instabilité intrinsèque à grand nombre d'équilibres, mais de l'instabilité de l'esprit (le mental).

34. cañcalaṁ hi manaḥ kṛṣṇa pramāthi balavad-dṛḍham |
tasya-ahaṁ nigrahaṁ manye vāyor-iva suduḥkaram ||

Instable il l'est certainement, O Kṛṣṇa, l'esprit, fauteur de trouble, fort et obstiné. Je pense de lui qu'il est aussi difficile à saisir que le vent.

Śrī-Bhagavān-uvāca / Śrī Bhagavān dit:

35. asaṁśayaṁ mahā-bāho mano durnigrahaṁ calam |
abhyāsenā tu kaunteya vairāgyeṇa ca gṛhyate ||

Sans aucun doute, O toi au bras puissant, l'esprit est difficile à maîtriser, mouvant. Mais en s'appliquant, sans passion, on s'en empare, fils de Kuntī.

36. asaṁyata-ātmanā yogo duḥprapa iti me matiḥ |
vaśya-ātmanā tu yatatā śakyo'vāptum-upāyataḥ ||

Je considère que le yoga est difficile à atteindre avec un esprit qui n'est pas maîtrisé. Mais il est possible d'y arriver progressivement avec un esprit docile qui s'y efforce.

Arjuna uvāca / Arjuna dit:

37. ayatiḥ śraddhay-opeto yogāc-calita-mānasah |
aprāpya yoga-samsiddhiṁ kām gatiṁ kṛṣṇa gacchati ||

Celui qui s'y est essayé avec foi mais dont l'esprit a dévié du yoga par manque de contrôle de soi, O Kṛiṣṇa, n'ayant pas atteint la perfection dans le yoga, vers quel destin se dirige-t-il?

38. kaccin-nobhaya-vibhraṣṭaś-chinna-abhram-iva naśyati |
apraṭiṣṭho mahā-bāho vimūḍho brahmaṇaḥ pathi ||

Ayant échoué d'un côté et de l'autre, ne périt-t-il pas déchiré comme un nuage, O Toi au bras puissant, sans s'établir, égaré sur le chemin du Brahman?

39. etan-me saṁśayaṁ kṛṣṇa chettum-arhasy-aśeṣataḥ |
tvad-anyaḥ saṁśayasya-asya chettā na hy-upapadyate ||

C'est mon doute, O Kṛiṣṇa, qu'il t'incombe de dissiper totalement car il n'est nul autre que toi vers qui se tourner pour le dissiper.

Le guerrier sait que sa propension à l'activité est un handicap sérieux pour parvenir à se contrôler et parvenir au détachement nécessaire à la méditation. Ce n'est d'ailleurs pas ce que Kṛiṣṇa attend de lui pour le moment. L'autre voie, évoquée par Arjuna dans le śloka 38, dans laquelle le yogin échoue en s'engageant dans celle du yoga, est naturellement celle de la satisfaction de ses ambitions et plaisirs en ce monde. Si Arjuna hésite encore à s'engager dans le yoga, il n'en a pas moins une âme poétique et emploie des mots pathétiques pour exprimer son inquiétude: égaré, sans point d'attache, déchiré, périr. Le nuage (abhram pour ap-bhram) est l'eau qui voyage. Dans l'imaginaire fertile du peuple Bhārata, les nuages accrochés aux versants des montagnes sont leurs ailes et ces masses aux formes variées qui circulent dans le ciel sont les palais des Gandharva's. Un nuage qui s'égaré solitaire dans le ciel court un risque de se dissiper dans l'air, au même titre qu'une illusion et qu'un doute. Aussi Arjuna le poète emploie-t-il le même verbe pour parler du nuage qui se déchire et du doute qui se dissipe. Mais lorsqu'il s'agit de l'aider à trouver une réponse, Arjuna ne doute pas un instant qu'il peut se tourner vers Kṛiṣṇa et s'adresse à lui sans formalité car il est son guru. Kṛiṣṇa qui sait qu'Arjuna, tout en prétendant être son disciple, continue à s'adresser à lui en cousin et ami, ne manque pas de lui répondre en l'appelant "fils de tante Pritha", puis par un mot affectueux (tāta), sans signification bien définie mais réservé au père, au fils ou au frère (il est prononcé plusieurs fois par Śrī Rāma en s'adressant à son frère Bharata dans le Rāmāyana, Ayodhā Kānda section 100). On peut le traduire par chéri, mon cœur, mon âme, ma vie (le "meri jān" usuel en Hindi). Mais on n'utilise plus guère ce genre de termes entre adultes en France, aussi le traduirai-je par cousin.

Śrī-Bhagavān-uvāca / Śrī Bhagavān dit:

40. pārtha naiveha na-amutra vināśas-tasya vidyate |
na hi kalyāṇa-kṛt-kaścid-durgatiṁ tāta gacchati ||

O Pārtha, ni ici ni dans l'autre monde il n'encourt de destruction. En aucun cas, cousin, celui qui agit vertueusement ne peut avoir de destinée malheureuse.

41. prāpya puṇya-kṛtām lokān-uṣitvā śāśvatīḥ samāḥ |
śucīnām śrīmatām gehe yoga-bhraṣṭo'bhijāyate ||

Après avoir obtenu l'accès aux sphères de ceux qui agissent avec piété et y avoir passé d'innombrables années, celui qui a échoué dans le yoga finit par renaître dans la maison de personnes pures et prospères;

42. athavā yoginām-eva kule bhavati dhīmatām |
etaddhi durlabhataram loke janma yad-īdr̥ṣam ||

Ou mieux encore il devient le membre d'une famille de yogins dotés de sagesse. Sans conteste une naissance d'une telle qualité est très dure à obtenir en ce monde.

43. tatra taṁ buddhi-samyogaṁ labhate paurva-dehikam |
yatate ca tato bhūyaḥ saṁsiddhau kuru-nandana ||

Alors, il bénéficie d'une intelligence tournée vers le yoga acquise dans sa précédente incarnation et il s'efforce à nouveau d'atteindre la perfection, O délice des Kurus.

44. pūrva-abhyāsenā ten-aiva hriyate hy-avaśo'pi saḥ |
jijñāsur-āpi yogasya śabda-brahma-ativartate ||

Il est aussi porté involontairement à cela par sa pratique répétée antérieure. Celui qui manifeste le désir de connaître le yoga transcende même les Vedas.

La conjonction de coordination api (même, aussi) située juste après le mot ji-jñā-su (celui qui désire savoir) incite certains traducteurs à insister sur le fait que le seul fait de désirer s'instruire du yoga suffit à dépasser la connaissance de la parole du Brahman, i.e. les Veda's. Plus intéressant sans doute est le rappel du principe du transfert de personnalité au cours des renaissances: si la personne ne conserve aucune mémoire de ses vies passées elle emporte avec elle un bagage de sensations (plus tard Kṛiṣṇa appellera cela des parfums de vie) et de comportements qu'elle affectionne, qui façonnent les traits de caractère de sa nouvelle enveloppe. Certains Purāṇa's vont jusqu'à avancer que jīva, lorsqu'elle (ou il en saṁskṛit) quitte un corps, cherche une matrice adéquate et rassemble les éléments pour se fabriquer une enveloppe sur mesure correspondant à ses goûts. On ne peut nier que c'est d'une grande logique de penser qu'elle jouit de quelque talent de créateur. La question qu'on peut se poser est pourquoi l'âme ne retrouve-t-elle pas sa pureté originelle pendant le temps qu'elle passe entre deux incarnations et pourquoi ne change-t-elle pas alors ses options. Certains textes puraniques disent que pendant son séjour dans une matrice où elle se fabrique un nouveau corps, elle est consciente de sa vraie nature. Mais apparemment elle ne peut plus revenir sur le choix qu'elle avait fait avant de se réincarner. Inéluctablement son nouveau corps lui impose sa personnalité.

45. prayatnād-yatamānas-tu yogī saṁsuddhi-kilbiṣaḥ |
aneka-janma-saṁsiddhas-tato yi param gatim ||

En s'appliquant avec effort et persévérance, ce yogin, lavé de toutes ses fautes et parvenu à la perfection après de nombreuses vies, part vers la destination suprême.

46. tapasvibhyo'dhiko yogī jñānibhyo'pi mato'dhikaḥ |
karmibhyaś-ca-adhiko yogī tasmād-yogī bhava-arjuna ||

Un yogin surpasse l'ascète et est aussi considéré supérieur au lettré ou à l'homme d'action.
Donc, Arjuna, deviens un yogin.

47. yoginām-āpi sarveṣāṁ mad-gatena-antarātmanā |
śraddhāvān-bhajate yo māṁ sa me yuktatamo mataḥ ||

De tous les yogins, celui qui à l'intérieur de son âme est venu à Moi et qui avec une foi totale Me vénère, est celui que Je considère comme le plus grand.

Si dans certains śloka's (40 à 42 notamment) Kṛiṣṇa promet à celui qui est vertueux un séjour idyllique dans les hautes sphères durant des journées entières de Brahmā, son message au yogin qui aspire au nirvāna est qu'il lui faudra s'armer de patience. Un parmi des milliers qui cherchent la perfection parvient à me connaître dit-il au début de la prochaine section. Il lui faudra pour cela avoir épuisé tout son passif de karma et pratiqué le yoga assidûment pendant de nombreuses vies. Tout d'abord le karma-yoga, le jñāna-yoga, les austérités, puis le dhyāna-yoga qui fait l'objet de cette section 6 lui permettront d'arriver au stade du samādhi. Mais la conclusion de cette section comme de la section 5, et nombre de celles qui suivent, est que la dernière étape dans le yoga est la vénération (bhakti, du verbe bhaj). Quoi de plus naturel puisque ce qui distingue le Gītā-upaniṣad des autres est que l'orateur est Bhagavān, l'Objet de toute vénération.

Section 7

Le pouvoir d'illusion de la Personne Suprême

रसोऽहमप्सु कौन्तेय प्रभास्मि शशिसूर्ययोः ।

प्रणवः सवविदेषु शब्दः खे पौरुषं नृषु ।

(śloka 8)

Śrībhagavān-uvāca / Śrī Bhagavān dit:

1.mayy-āsakta-manāḥ pārtha yogam yuñjan-mad-āśrayaḥ |
asaṁśayaṁ samagraṁ māṁ yathā jñāsyasi tac-chṛṇu ||

Apprends maintenant, O Pārtha, comment, avec ta pensée fixée sur Moi, en t'engageant dans le yoga et t'en remettant à Moi avec conviction, tu Me connaîtras pleinement.

2. jñānam te'haṁ sa-vijñānam-idaṁ vakṣyāmy-aśeṣataḥ |
yaj-jñātvā neha bhūyo'nyaj-jñātavayam-avaśiṣyate ||

Je vais te révéler sans rien omettre cette connaissance phénoménale et son essence, en possession de laquelle il ne te restera plus rien à apprendre en ce monde.

La traduction littérale de la première moitié du śloka est: Je vais te dire sans rien omettre la connaissance brute (jñāna) et la connaissance éclairée (vijñāna). On parle aussi couramment de connaissances phénoménale et transcendantale. La différence entre les deux a déjà été évoquée à propos du śloka 46 de la section 2. Le préfixe vi a pour fonction d'exprimer que l'action qu'il précise (ici jñā) est exécutée de façon extensive, en en faisant le tour. Vijñāna est donc la connaissance du principe essentiel qui permet de comprendre tout le reste, le fondement des choses en quelque sorte. Le Bṛihadāraṇyaka Upaniṣad prononce cette sentence, déconcertante au premier abord, à propos de la fièvre de connaissance (4.4.10): "Ceux qui vénèrent l'ignorance pénètrent dans l'obscurité, ceux qui s'entichent de savoir entrent dans une obscurité encore plus grande." Vénérer l'ignorance signifie ne se préoccuper que de jouir de la vie sans rien chercher à comprendre. S'enticher de savoir est une erreur car c'est aussi une recherche de plaisir, comparable à la gourmandise, et si elle ne rend pas forcément fou, elle rend trop souvent vaniteux. "J'ai tout compris" a osé dire un jour Einstein. Le scientifique avide de connaissance s'absorbe dans ses découvertes et s'y perd soi-même, ainsi bien souvent qu'une vision compréhensive de l'essentiel. Un point remarquable des religions védiques sur le plan de l'éthique est cet amour de la Vérité et du discernement qu'enseignent les Upaniṣad's et Purāṇa's. Rāma dit à son frère Bharata (dans le Rāmāyana de Valmiki,

Ayodhyā-kānda section CIX śloka 13): "Le Tout Puissant est Vérité, la vérité est l'essence du devoir en ce monde, la vérité est la racine de tout, le refuge suprême." C'est la vérité sur la nature des choses qu'il importe de savoir et non leur description détaillée, l'exemple classique étant qu'un pot est avant tout de la terre: une fois cassé, réduit en miettes, la terre reste tandis que le pot a disparu. Si on vous montre un pot et vous demande ce que c'est, il est donc plus avisé de dire "c'est de la terre" que "c'est une poterie de l'époque Ming fabriquée par tel maître". Vijñāna est la connaissance de l'essentiel et c'est cela que Kṛiṣṇa propose à Arjuna d'entendre dans cette section, sans rien omettre (aśeṣataḥ). Śeṣa est le résidu lorsque la création est dissoute par le Tout Puissant (Īśvara), résidu personnifié par le serpent du même nom (Śeṣa) sur lequel repose Nārāyana, et incarné par Balarāma, le frère de Kṛiṣṇa. S'Il en évoque les bases, ce n'est pas l'analyse sāṅkhya de la cosmologie (la science de l'univers) que Kṛiṣṇa va exposer sans rien omettre dans cette section, mais une connaissance plus importante: savoir discerner son œuvre et sa présence dans l'essence de toute chose.

3. manuṣyāṇām sahasreṣu kaścid-yatati siddhaye |
yatatām-āpi siddhānām kaścin-mām vetti tattvataḥ ||

Sur plusieurs milliers d'hommes, il s'en trouvera un qui s'efforce à la perfection, et encore parmi tous ceux qui ont atteint cette perfection, il s'en trouvera un qui me connaît vraiment. Jugement sévère, qui évoque, pour celui qui a déjà lu la Gītā, cet autre enseignement essentiel, dans les śloka's 8 à 12 de la section 13, des choses qu'il importe d'apprendre pour devenir un "connaisseur du champs des activités": en tête de liste figure l'humilité (amānitva) tandis que la connaissance encyclopédique est qualifiée d'ignorance. Sur plusieurs milliers, quelqu'un (kaścid) fera un effort et parmi tous ceux qui ont réussi à se purifier et sont devenus parfaits (siddha) quelqu'un (kaścid) Le connaîtra vraiment. Pour bien préciser de quel type de connaissance Il parle, cette fois Kṛiṣṇa emploie le verbe vid (3eme personne au singulier du présent de l'indicatif: vetti) réservé à la connaissance un échelon au dessus de vi-jñā, celle de la qualité des Veda's (révélée), et pour faire bon compte il ajoute tattvataḥ (en vérité). L'Hindouisme n'est pas une religion pour dilettante et il est compréhensible qu'Arjuna s'inquiète de se dissiper comme un nuage s'il n'est pas l'élu parmi plusieurs milliers. C'est pour cela sans doute que Buddha proposa une philosophie de vie moins élitiste, mais dont le grand tort était de n'être pas une religion. Si l'Hindouisme est élitiste (un paradoxe puisqu'il prêche l'abstraction de l'ego), il n'en a pas moins un autre aspect rassurant: nul n'est condamné sans appel à perpétuité et l'effort est récompensé. Avec le temps qu'il faut on acquiert (ou recouvre) cette connaissance qui libère de l'illusion du monde, puisqu'on est pur et éternel par essence. Beaucoup par modestie n'aspirent qu'à atteindre les sphères célestes ou séjournent les deva's et siddha's et laisser aux ṛiṣi's la prétention à la sphère suprême. Ils peuvent toujours se dire que dans une prochaine vie peut-être ils seront plus ambitieux. Mais le jugement que prononce ici Kṛiṣṇa porte moins sur l'aptitude limitée des hommes à faire abstraction de leur ego et à s'absorber dans la méditation et sur leur compulsion à posséder ce qui les entoure que sur leur aptitude à Le connaître. Les deva's, avec Indra à leur tête comme il convient de dire, n'en sont guère plus pourvus (Kena Upaniṣad section 3). Les siddha's et les sages quant à eux se montrent peu loquaces sur ce qu'ils savent du Brahman ou de la Personne du Brahman: "na iti na iti satyasya satyam iti " ni ceci ni cela mais la vérité sur tout ce qui est (Bṛihadāraṇyaka 2.3.6).

4. bhūmir-āpo'nalo vāyuḥ khamā mano buddhir-eva ca |
ahaṅkāra iti-iyam me bhinnā prakṛtir-aṣṭadhā ||

La terre, l'eau, le feu, l'air, l'éther, l'esprit, l'intelligence ainsi que l'ego, sont les huit éléments composant Ma Nature.

Prakṛiti est ce qui accomplit l'action, ce qui réalise. C'est ce mot qu'on traduit par Nature bien que Réalité ou Univers réel (celui des manifestations) serait plus instructif, Svāmi Prabhupāda quant à lui préfère parler d'Energie. Les scientifiques agnostiques disent aussi qu'au début il y avait l'Energie puis il y eut le bang et se manifesta la matière en mouvement. Prakṛiti est non manifeste et éternelle. Dans la section 14 Kṛiṣṇa évoquera brièvement mahat (du verbe mah): ce qui excite ou qui réjouit, cette puissance créatrice qui est la Sienna, avec laquelle à partir de Prakṛiti, cette Nature brute non manifeste et informe, il produit l'abondance de formes. Mahat est la graine d'intelligence cosmique qui produit dans l'ordre les guṇa's puis les tanmātra's: ces choses les plus simples (tan-mātra veut dire cette matière élémentaire), aussi appelées essences subtiles, qui sont respectivement l'audition, la vision, le toucher, l'odorat et le goût. Non-manifestes, elles se fixent dans cinq éléments matériels (mahābhūta's) qui les concrétisent. L'espace (kha) n'est pas seulement le théâtre de l'action, qu'il fallait bien créer avant tout ainsi que le clap du temps zéro, l'espace est l'élément qui propage les sons selon la théorie sāṅkhya. Les scientifiques pragmatiques ne manqueront pas de critiquer cette conception erronée: le son se propage par vibration, donc dans un milieu non vide (gaz, liquide ou solide). Mais encore aurait-il fallu commencer par enseigner la théorie des vibrations pour expliquer cela il y a 3000 ans. Ce qui est remarquable est d'avoir compris que le gaz (l'air ambiant ākāśa ou le courant d'air, le puissant Vayū) a le don de toucher, en plus du don de propager les sons car selon la théorie sāṅkhya de l'évolution il procède du précédent (l'espace). Le feu (appelé ici anala: ce qui respire et consume, mieux connu sous le nom d'Agni) a une forme et une couleur et donc il se voit, en sus de toucher et crépiter. L'eau (āpa) a un goût et la terre (bhūmi) a une odeur. Mais à quoi servirait l'univers s'il n'y avait un cerveau (manas) pour gérer ces sensations, une intelligence (buddhi) pour les analyser et conclure les avantages et inconvénients de chaque sensation, enfin un ego pour décider que c'est lui qui sent et s'il aime ou déteste ce qu'il sent. En fait l'ahaṅkāra est créé bien avant, en même temps que les guṇa's puisqu'il est ce qui définit les choses et les limite par la même occasion. Mais il s'agit d'une forme plus générale de l'ahamkara qu'il convient de traduire par identité plutôt que par ego (aham kṛi signifiant faire "moi", dire "c'est moi qui suis là!"). Le propos de Kṛiṣṇa n'est naturellement pas de faire un exposé détaillé de la théorie sāṅkhya. Pour compléter la description de l'agglomérat (grāma) mentionné ci-dessus, j'ajouterai donc qu'à Prakṛiti sous sa forme indifférenciée et non-manifeste, Mahat, les guṇa's, les cinq tanmātra's, l'ahaṅkāra, manas, buddhi et citta (la conscience), et les cinq mahābhūta's, il convient d'ajouter les cinq indriya's (sens cognitifs) pour obtenir 24 composants. Leur liste diffère cependant selon les textes, certains remplaçant les guṇa's, buddhi et citta par les cinq sens conatifs (de l'action -voir Bhāgavata Purāna section III.26 et Śānti Parva sections 307 et 330).

5. apareyam-itas-tv-anyām prakṛitiṁ viddhi me parām |
jīva-bhūtām mahā-bāho yay-edam dhāryate jagat ||

A coté de ceux-là, sache, O toi au bras puissant, qu'il en est une autre forme supérieure, consistant en la créature vivante par laquelle est soutenu l'univers.

Il est assez difficile d'expliquer la différence entre le verbe dhṛi et bhṛi ou bhuj, qui tous trois expriment la possession, la souveraineté, la gouvernance, le maintien en état, sinon que bhuj a plus la nuance de jouissance (bhukti), tandis que bhṛi a celle d'un effort de soutien et donne Bharata, et que dhṛi exprime la maîtrise et fait penser à dharma ainsi qu'à dhṛiti (la fermeté) et à Dhṛitarāṣṭra. Cette autre Prakṛiti dit Kṛiṣṇa est "jīva-bhūta". Partant du sens ambigu de ce mot et de celui du verbe dhṛi, les traductions divergent notablement et ce qu'il convient de faire en pareil cas est d'en faire la synthèse. La créature (bhūta) est matérielle, de nature évanescence (kṣara bhāva- śloka 8.4) et peut être aussi bien inerte que mobile. Par contre la

vie (jīvana) est le symptôme de la présence d'une âme incarnée dans un corps: c'est elle qui anime la matière inerte et la maintient (dhṛi) en mouvement, qui l'exploite aussi et en jouit. C'est donc elle qui est qualifiée de vivante (jīva) tandis que l'univers en question s'appelle précisément en saṁskṛit "ce qui bouge" (jagat). Le śloka 15.7 confirmera que jīva-bhūta désigne bien l'âme éternelle incarnée, une fraction de la Personne Suprême. A quoi en effet pourrait bien servir un univers immobile ou inhabité? Respectivement comment pourrait-il persister sans personne pour en être conscient, pour le percevoir avec ses sens, son mental, pour le comprendre avec son intelligence et le posséder avec son ego?

Chaque relecture de la Gītā amène de nouvelles réflexions et ce sont ces deux śloka's évoquant la création qui m'ont inspiré ce qui suit. Il y a essentiellement deux conceptions de l'univers. A propos de leurs propres créations, les scientifiques utilisent aujourd'hui les termes anglais de "bottom-up" et "top-down" pour la conception. La stratégie "bottom-up" est celle de l'évolutionnisme, tandis que la stratégie "top-down" est le créationnisme. N'est-il pas terrifiant de penser que des gens puissent croire que la construction du monde résulte d'un processus d'empilement par essai et erreur des briques élémentaires? Cet univers, tel qu'ils le conçoivent, est comme un château de sable que le mouvement d'un seul grain suffirait à faire écrouler. Une autre image qu'il donne est celle d'un pot conçu par la glaise qui le compose. Un pot n'est-il pas imaginé par un potier avant d'être façonné? Ce n'est pas la crainte que le château de sable s'écroule (contrairement à ce qu'ils veulent croire) qui conforte les gens depuis toujours dans la conception contraire mais l'incapacité de penser à un idéal sur une telle base. A quoi sert de bâtir un château que la prochaine vague va emporter? A quoi sert de penser à l'avenir? Qu'est-ce qui pousse n'importe quelle créature vivante à procréer, sinon la volonté de se perpétuer? Or l'évolutionnisme dit que non: c'est la diversification plus ou moins efficace des cellules qui le décide. La conception "top-down" est celle d'un ordre cosmique (Mahat) auquel les Egyptiens de l'antiquité donnaient paraît-il le même nom et qu'ils vénéraient. Notons au passage que la culture est un fait mondial qui se préoccupe peu des frontières. Leur religion n'était pas une curiosité folklorique prêtant à sourire; elle n'était rien d'autre que la seule religion des hommes à un stade de sa maturation. A partir de cette conviction que c'est l'Intelligence Cosmique qui conçoit le monde pour qu'il serve de terrain d'action à des créatures, les hommes envisagent deux hypothèses. Soit ils sont l'étape finale du processus, soit ils sont les éléments (les grains de sable) d'une existence plus vaste. Et puisque le château n'est qu'une construction temporaire conçue par une Conscience Cosmique, leur conscience individuelle n'est qu'une parcelle de cette Conscience Cosmique. C'est le concept du Brahman, de Prakṛiti et du Puruṣa.

La création vivante est donc de nature supérieure à l'univers matériel qu'elle soutient et dont elle jouit. C'est la vie qui développe l'univers et pas l'univers qui développe la vie. Je suis cette vie dans les créatures dira Kṛiṣṇa dans un des śloka's qui suivent. Selon les Purāṇa's c'est jīva qui se choisit un nouveau corps conforme à la personnalité qu'il a développée (voir aussi śloka's 2.22 et 6.42-6.44). Dans le même état d'esprit ne convient-il pas de penser que c'est l'enfant lui-même qui développe son corps parce qu'il a la volonté de devenir un homme? Ne convient-il pas aussi de considérer que l'humanité se développe, que le monde vivant se développe sous l'impulsion de la conscience collective? L'univers se développe en Kṛiṣṇa comme un collier de perles (śloka 7). Cette comparaison à un collier de perles a une implication que j'aimerais souligner: l'univers n'est pas chaotique contrairement à ce que certains se plaisent à croire. Il est supporté (dhāryate) à double titre: chacune des perles est supportée individuellement par jīva s'il s'agit d'une créature vivante et l'ensemble est supporté par le fil du collier qui les lie entre elles. Viṣṇu imprègne l'univers qu'Il a créé, Il l'habite et le fait évoluer. Chacune des créatures est d'ailleurs censée contribuer à supporter l'ensemble du collier en accomplissant son devoir envers les autres: c'est le dharma. En particulier elle doit partager, faire des sacrifices et s'abstenir de la violence.

6. etad-yonīni bhūtāni sarvaṇi-ity-upadhāraya |
aham kṛtsnasya jagataḥ prabhavaḥ pralayas-tathā ||

Tiens pour établi que ceci est la matrice de toutes les créatures. Je suis la source de la manifestation et de la dissolution de tout cet univers.

La matrice (généralement féminin: yonī, ici neutre: yonin) dont il est question est constituée par ce qui précède: les deux aspects de Prakṛiti. Les mots prabhava et pralaya constituent une de ces paires de contraires qui sont indissociables dans les textes: il s'agit littéralement de ce qui met en avant (pra), i.e. ce qui produit, la manifestation (bhava) et la dissolution (laya). Toute manifestation est temporaire par définition car ce qui est perpétuel est simplement existant. Ce qui bouge (jagat) doit cesser et renaître comme tout le reste de ce qui est créé. La formule "aham kṛtsnasya jagataḥ: prabhavaḥ: pralayas-tathā" qui résonne comme un coup de tonnerre n'en fait pas moins froid dans le dos, évoquant la danse macabre de Nātaraja (Śiva dansant). L'idée de manifestation et de dissolution ne peut manquer d'évoquer un autre aspect de la création qui ne figure pas dans l'agglomérat sāṅkhyā: le temps. En fait le temps n'existe pas en tant que tel dans l'absolu. Il pourrait à la rigueur être un sixième élément subtil (tanmātra) de la création qui s'attacherait à tout ce qui est manifeste, car sa seule propriété est de durer. Il dure ce que dure l'agitation: il démarre au moment du "Bang" de la naissance de l'univers, et s'arrête lorsque le metteur en scène prononce le fatidique "Coupez!" ou lorsque, comme dit Tulsidas, Il cligne des paupières. L'éternité diffère-t-elle en quoi que ce soit de l'intemporalité? Non! Les Purāṇa's nous disent que Sankarṣaṇa résorbe en Lui-même (ou en Śeṣa) l'univers, sommeille sur les eaux puis à son réveil le re-matérilise. Mais cette vision anthropomorphique a déjà l'inconvénient de conférer une linéarité à l'activité du Puruṣa, pour par ricochet préserver l'histoire de notre existence temporaire. Pourquoi nous agitons-nous frénétiquement sinon pour satisfaire nos désirs? Pour marquer notre temps, pour laisser derrière nous des enfants. Il nous est intolérable de ne pas laisser de trace. Nous n'arrivons pas à nous faire à l'idée que nous en laissons un très grand nombre, qui souvent méritent plus d'être effacées que gravées dans l'éternité. La nature cyclique du temps, son effacement par lui-même, ne devrait pas nous importer plus que cela, puisque notre qualité dont nous sommes si fier (le pauraṣam nṛiṣu du śloka 8) nous n'en sommes pas les inventeurs.

7. mattaḥ parataram na-anyat kiñcid-asti dhanañjaya |
mayi sarvam-idaṁ protaṁ sūtre maṇigaṇā iva ||

O Dhananjaya, il n'y a rien d'autre supérieur à Moi. Tout ceci est relié en Moi comme des perles sur un fil.

Cette image magnifique débute un des passages les plus lyriques de la Gītā. Kṛiṣṇa recourt à plusieurs reprises à des comparaisons telles que ce collier de perles ou l'atmosphère (ākāṣa) dans lequel se meuvent des courants d'air (śloka 9.6) pour exprimer que l'univers forme un tout indivisible appelé Brahman et qu'Il est la cause non seulement de l'abondance de formes dans ce Brahman, mais aussi de sa cohésion et de son harmonie. Les formes sont des perles formant un collier. Il n'y a qu'une seule existence finira-t-il par conclure à ce sujet dans le śloka 18.20. Il conçoit les choses en Lui, les manifeste à partir de Prakṛiti et les imprègne pour les soutenir, les maintenir (dhṛi, bhṛi) et en jouir (bhuj). Cette existence unique est la Sienna et le devenir de cette existence est Son activité.

L'image du collier a pour but d'attirer l'attention sur la cohésion et aussi sur la cohérence des choses. Considérées séparément, elles peuvent apparaître dépourvues de sens, disparates, inutiles, contradictoires, voire hideuses. Leur assemblage constitue un tout harmonieux et

chacune a sa fonction. La raison d'être de l'eau est d'avoir du goût, celle de la terre d'avoir une odeur, celle des astres d'apporter lumière et couleur et celle de l'espace de porter les sons, car l'univers est fait pour permettre à la personne consciente (le puruṣa) d'éprouver des sensations. La raison d'être de la vache est de pourvoir à de nombreux besoins avec générosité puisqu'elle donne non seulement du lait, dont on fait du beurre pour offrir en sacrifice au feu, mais son excrément fertilise le sol et sert de combustible, et son urine est curative. Mais, comme chacun le sait également, la raison d'être des prédateurs n'est pas plus de nuire: en prélevant leur quote-part ils assurent une alimentation suffisante aux herbivores qui se multiplient rapidement. Dans ce qui suit Kṛiṣṇa dit: Je suis à la fois le concepteur et le concept qui donne un sens à toute chose. Je les arrange en un collier harmonieux.

8. raso'ham-apsu kaunteya prabhā'smi śaṣi-sūryayoḥ |
praṇavaḥ sarva-vedeṣu śabdaḥ khe pauraṣam nṛṣu ||

Je suis le goût de l'eau, fils de Kuntī, la luminosité du soleil et de la lune, la syllabe Om dans tous les Vedas, le son dans l'éther et le talent des hommes.

Kṛiṣṇa énumère ce qui constitue l'essence de ses créations, les principes subtils qui identifient les éléments (le tanmātra est en quelque sorte l'ahaṅkāra de l'élément, ce qui le distingue des autres). Quel meilleur choix aurait-il pu faire pour commencer que celui de l'eau? Qu'y a-t-il de plus indescriptible et pourtant de plus essentiel que le goût de l'eau? Celui de la pureté, de la fraîcheur, de la vie. Il poursuit par un autre principe actif qui est un des plus impressionnants de la nature: la lumière des astres. De l'invisible, indiscernable, au plus grand, phénoménal. Par ailleurs eau et feu sont étroitement liés dans les textes ésotériques: l'un naît de l'autre au choix et la paire forme l'essentiel nécessaire à la vie. Puis Kṛiṣṇa nous dit que la syllabe qui est le symbole de la vérité et de la connaissance est l'essence des lois qu'Il a édictées comme principes de fonctionnement de la nature et de la vie des créatures et qu'on appelle les Veda's. Cette syllabe AUM, que l'on transcrit aussi par Om et qui s'écrit sous la forme d'un caractère spécial ॐ, formé à partir du a ॐ et du u prolongé ॐ, surligné par un anusvāra (mot qui désigne généralement un demi son nasal écrit sous la forme d'un point: bindu, ou dans ce cas précis d'une demi-lune surmontée d'un point: candra-bindu). C'est un son qui commence en ouvrant la bouche pour former le a, puis qui résonne en montant des entrailles comme un u, et qui finalement gronde et ronfle comme un m nasal. C'est pour cela qu'elle s'appelle aussi pra-ṇu (vrombissement) et ud-gītha (son montant du ventre). Elle évoque le Brahman et la prononcer est un credo (voir śloka 17.23). Elle est prononcée systématiquement avant chaque mantra et chaque cantique du Sāma Veda. C'est pour cela qu'elle est l'essence de tous les Veda's. Elle est aussi celle du chant. Mais le son dans l'éther est aussi le concept qui permet d'exprimer des paroles. La parole est la loi et aussi la forme primordiale de l'action. Dans le Bṛihadāranyaka Upāniṣad (chapitre 1 brāhmaṇa 2) la faim crée la parole puis, ne pouvant se résoudre à la manger, elle s'accouple à elle pour multiplier. Traduction: le désir de se manifester éprouvé par le Seigneur se traduit dans un premier temps par la parole et au lieu de se contenter de la posséder Il s'en sert pour créer. Dans la même veine, "l'Evangile selon saint Jean" dit: au début était le Verbe. Pour conclure cette première série de principes essentiels, Kṛiṣṇa choisit le propre de l'homme: pauraṣam nṛṣu. Au sens commun puruṣa et nṛi (ou nara) signifient tous deux homme et pauraṣa est ce qui procède du puruṣa (lorsqu'un a est ajouté à la première syllabe d'un mot, le nouveau mot formé désigne ce qui lui est propre et est utilisé avant tout comme adjectif): ce qui est humain dans les hommes (nṛṣu) ou l'humanité. Mais c'est avoir une bien piètre opinion de nous-mêmes que de considérer que cette qualité propre à l'homme, son essence subtile, est sa virilité (sens que prend éventuellement le mot pauraṣa), ce que font néanmoins de nombreux traducteurs. De plus le principe de la reproduction sexuée sera mentionné dans le śloka 11.

Ce qu'Il a donné à l'homme, en plus de la parole, c'est son aptitude à agir sur son environnement, sa créativité, son esprit d'entreprise et aussi, faut-il l'avouer, sa volonté d'agir à son profit personnel (sens que prend pauraṣa dans le śloka 18.25). Un animal agit moins par intérêt personnel qu'un humain. Car le mot puraṣa désigne avant tout une personne au sens spirituel et Puraṣa est le nom de la Personne Suprême qui s'active à la création puis dans l'univers. Le mot humanité ayant pris le sens de compassion en français et ne rendant pas le lyrisme de ce magnifique śloka, on peut choisir comme Svāmi Prabhupāda de parler de l'aptitude des hommes, ou comme Svāmi Vireśvarananda de leur esprit d'entreprise, ou pourquoi pas de leur talent. Mais s'il s'agit de dégager les essences subtiles des choses, je serais tenté de résumer ce śloka par: Je suis la pureté, je suis la lumière, je suis la vérité, je suis la parole et je suis la spiritualité. Car pourquoi accorde-t-Il une place particulière à l'homme parmi toutes les créatures vivantes qu'Il a créées? Bien entendu parce que l'homme est doté d'un niveau élevé de conscience. La parole a été prononcée pour lui, les Veda's ont été édictés pour lui, il a été doté de la lumière de l'intelligence et il est porté par les eaux (Nārāyana).

9. puṇyo gandhaḥ pṛithivyām ca tejaś-ca-asmi vibhāvasau ||
jīvanam sarva-bhūteṣu tapaś-ca-asmi tapasviṣu ||

Je suis la bonne odeur dans la terre, l'ardeur dans le feu, la vie dans toutes les créatures vivantes et l'austérité chez les ascètes.

Pour chaque principe subtil Kṛiṣṇa nomme l'entité qui le rend manifeste au mode locatif: en fait la traduction rigoureuse du śloka précédent commençait par le goût dans l'eau et la lumière dans le soleil et la lune. Mis à part l'odeur, les principes énoncés dans celui-ci sont des énergies. Le tapas est la chaleur et le verbe tap signifie brûler, purifier par le feu. L'ascète qui pratique des austérités dégage une intense chaleur spirituelle qui ne manque jamais d'alarmer les deva's aux cieux, lesquels demandent alors à Brahmā ou à Śiva de descendre voir cet importun et lui accorder une grâce pour le calmer. Le verbe tij signifie piquer et tejas est ce qui fait souffrir par son tranchant, son piquant, son acidité, son ardeur, sa brillance comme le tranchant d'un couteau, la pointe d'une flamme, l'éclat du feu ou du soleil de midi en été. Ici le feu reçoit l'épithète de Vibhāvasu: l'excellent qui irradie. Alors qu'on ignorait tout de la chimie, les auteurs des Upaniṣad's et Purāṇa's savaient que la vie est un feu, la digestion est un feu et le feu digère notamment l'offrande au cours d'un sacrifice, qui nourrit les deva's qui à leur tour nourrissent les hommes. L'adjectif puṇya a un sens approprié pour la Terre: pieux, vertueux, pur, sacré, plaisant mais aussi accumulé, ce qui laisse le choix entre une somme d'odeurs ou une odeur sacrée et pure. Qu'y a-t-il en effet de plus complexe qu'un parfum? Comme il a été dit dans le commentaire du śloka 5, la vie est d'essence divine et il faut voir en toute créature vivante une parcelle de Dieu.

10. bījam mām sarva-bhūtānām viddhi pārtha sanātanam |
buddhir-buddhimatām-asmi tejas-tejasvinām-aham ||

Sache, O Pārtha, que Je suis la graine éternelle de tous les êtres, l'intelligence des intelligents, la prouesse des puissants.

11. balaṁ balavatām ca-aham kāma-rāga-vivarjitam |
dharma-viruddho bhūteṣu kāmo'smi bhārata-rṣabha ||

Je suis la force des forts exempte de désir et de passion et, O taureau de la race de Bharata, Je suis l'attrance sexuelle chez les créatures sous contrôle du devoir moral.

Je suis la force de ceux qui en sont dotés naturellement et qui en font usage en maîtrisant leurs désirs et leurs passions. Mais Je suis aussi l'attraction sexuelle conforme au devoir moral. Dans les pulsions hormonales qui poussent les animaux à s'accoupler au moment de l'ovulation il faut percevoir l'intervention divine. Ceux qui sont naturellement dotés de force (balavat) sont les jeunes hommes, souvent appelés bāla par dérision pour signifier qu'ils ont plus de force que de cervelle. Cette force leur est donnée aussi bien pour procréer que pour servir la communauté par le travail. Elle est un bienfait à condition qu'ils maîtrisent leurs pulsions, souvent destructrices. Par ailleurs le désir et la passion donnent à celui qui en est la proie une certaine force, mais qui n'est pas dans leur nature. L'adresse au taureau des Bhārata's est à la fois un compliment et une taquinerie, cela va de soi.

12. ye caiva sātṭvikā bhāvā rājasās-tāmasās-ca ye |
matta eveti tāt-viddhi na tv-aham teṣu te mayi ||

Sache aussi que même ces états d'existence que sont la pureté, la passion et l'ignorance procèdent de Moi, mais Je ne suis pas en eux, ils sont en Moi.

Comme Kṛiṣṇa fera la même affirmation à propos des créatures au début de la section 9, il est préférable de discuter plus tard ce que signifie ce "Je ne suis pas en eux, ils sont en Moi". Il est naturel qu'il le dise ici puisqu'il s'agit des guṇa's, les modes d'existence des créatures, leurs traits de caractère. Plus que tout autre Il peut affirmer qu'Il n'est pas affecté par les conséquences de ses actions car elles sont désintéressées (śloka 4.14) et que sa manifestation en ce monde excelle même le sattva (ce qui est possible selon le śloka 14.22 et suivants et le śloka 7.14 ci-dessous). Il peut dire aussi que les guṇa's sont en Lui car ils (le mot guṇa est masculin) apparaissent en Prakṛiti sous l'effet de l'intelligence cosmique insufflée en Elle par le Puruṣa. Pour cette raison les trois guṇa's sont représentés dans la Trimurti respectivement par Viṣṇu, Brahmā et Śiva.

On peut donner de nombreuses traductions de chacun de leurs noms et le mieux serait sans doute de ne pas traduire ces mots. Sat-tva est littéralement l'état d'existence vraie ("l'état de ce qui est"), donc la pureté de l'ātman, l'absence d'identification de celui-ci avec la manifestation mentale ou corporelle, la clarté de la compréhension, la bonté intrinsèque à cet état divin, la spiritualité. Le tamas est au contraire l'obscurité, l'ignorance, la confusion, la matérialité, l'inertie de la matière. Le rajas est la propension à l'action, le dynamisme, la porte ouverte aux égarements de la passion (rāga), à la violence et à l'égoïsme, le clair-obscur entre sattva et tamas.

13. tribhir-guṇa-mayair-bhāvair-ebhiḥ sarvam-idaṁ jagat |
mohitaṁ na-abhijānāti mām-ebhyaḥ param-avyayam ||

Tout cet univers, induit en illusion par ces trois états consistant dans les guṇas, ne parvient pas à Me connaître, Moi qui les transcende et qui suis impérissable.

14. daivī hy-eṣā guṇa-mayī mama māyā duratyayā |
mām-eva ye prapadyante māyām-etām taranti te ||

Il est vraiment difficile d'échapper à ce pouvoir divin fondé sur les trois modes qui est le Mien. Ceux qui s'en remettent à moi surmontent cette illusion.

Le sens du mot māyā a déjà été discuté dans le commentaire des śloka's 4.6+ 4.7. Il est encore plus évident sur la base du jeu de mot avec le suffixe maya signifiant "fait de" dans guṇa-mayī. Les commentateurs de la Gītā ne manquent jamais de rappeler que les guṇa's préexistent en Pradhāna: autre mot pour désigner la Nature, mettant l'accent sur sa qualité d'être la base (sens du verbe dhā) de la Réalité, plutôt que sur sa qualité de la rendre effective

(verbe kri) comme le fait Prakṛiti. Les guṇa's sont, dit-on, en équilibre dans la "matière primordiale" (Pradhāna) et Mahat rompt cet équilibre, rendant tantôt l'un tantôt l'autre prépondérant. La raison de cette subtilité est sans doute que la Nature serait sans cela réduite à l'inexistence avant la création de Mahat. Or un axiome de toute philosophie Hindoue est qu'on ne crée rien à partir de rien. Pradhāna/ Prakṛiti existe dans l'absolu.

S'il est impossible pour la créature matérielle de ne pas présenter des qualités, puisqu'elles constituent son identité même, la personne vraie incarnée dans cette créature peut s'en abstraire en ne s'identifiant pas à son enveloppe matérielle. S'affranchir de ce lien matériel sans aide est extrêmement difficile. La solution pour y parvenir est d'avoir recours à un autre lien: celui du yoga.

15. na mām duṣkṛtino mūḍāḥ prapadyante nara-adhamāḥ ||

māyayā'pahṛta-jñānā āsuram bhāvam-āsritāḥ ||

Ne s'en remettent pas à Moi les malfaisants stupides, les plus vils des hommes, dont le discernement a été emporté par l'illusion et qui adoptent un comportement démoniaque.

16. catur-vidhā bhajante mām janāḥ sukṛtino'rjuna |

ārto jijñāsur-ārtha-arthī jñānī ca bharata-rṣabha ||

Quatre sortes de gens agissant vertueusement me vénèrent, l'affligé, celui qui veut savoir, celui qui y cherche un gain et celui qui sait, O taureau des Bhāratas.

Kṛiṣṇa n'hésite pas à employer le verbe vénérer (bhaj) à propos du culte intéressé de celui qui est dans la détresse et se tourne vers Lui comme un ultime recours (ārta) ou de celui qui voit en Lui une fontaine d'abondance et dont les prières ne sont qu'une liste de requêtes (ārtha-arthī), car leur geste témoigne de leur foi. De même celui qui est convaincu de sa propre existence spirituelle en vient nécessairement au cours de ses méditations à chercher à connaître (jijñāsa) l'Auteur de cette existence et lui rendre un culte. Tous ces "gens vivants" (jana) qui vénèrent le Seigneur pour des motifs variés ont cependant un dénominateur commun: ils agissent vertueusement (su-kṛt).

17. teṣāṁ jñānī nitya-yukta eka-bhaktir-viśiṣyate |

priyo hi jñānino'ty-artham-aham sa ca mama priyaḥ ||

Parmi eux se distingue celui qui sait et qui est toujours engagé dans une dévotion sans partage. Je suis extrêmement cher à cette personne dotée de la connaissance et il M'est cher aussi.

18. udārāḥ sarva evaite jñānī tv-ātm-aiva me matam |

āsthitaḥ sa hi yukta-ātmā mām-eva-anuttamām gatim ||

Tous ces dévots sont nobles, mais Je considère comme Moi-même celui qui sait, car il est établi dans l'union spirituelle avec Moi qui suis la destination suprême.

19. bahūnām janmanām-ante jñānavān-mām prapadyate |

vāsudevaḥ sarvam-iti sa maha-ātmā su-dur-labhaḥ ||

Après de multiples naissances, celui qui possède la connaissance trouve refuge en Moi, puisqu'il sait qu'en fait Vāsudeva est tout. Une telle grande âme est très rare.

Le śloka fait un double emploi du verbe pra-pad, qui signifie aboutir à une position. D'une part, comme dans le śloka suivant, cet aboutissement consiste en la divinité qu'il a choisi comme refuge, à laquelle il s'en remet: ici Kṛiṣṇa Vāsudeva. D'autre part cet aboutissement est la conclusion que lui a inspiré sa connaissance: "Vāsudeva sarvam iti". Ce nom de

Vāsudeva, le dieu rayonnant ou le dieu des Vasu's (ceux qui rayonnent et aussi ceux qui résident, comme Agni, Vāyu, Pṛithu dans les éléments), ne désigne que très rarement quelqu'un d'autre (Balarāma) que Kṛiṣṇa. Il évoque la première des quatre dispositions ou aspects différents (vyūha's) de la Personne Suprême (Bhagavata Purāna XII.11.21-23), les noms des trois autres étant Saṅkarṣaṇa, Pradyumna et Aniruddha. Elles sont interprétées différemment selon le contexte, en termes d'engagement dans l'activité ou au contraire de libération vis-à-vis d'elle, d'états de conscience (éveil, rêve, sommeil profond ou transcendance), d'incarnations dans la tribu Yādava.

20. kāmāis-tais-tair-hṛta-jñānāḥ prapadyante'nya-devatāḥ |
taṁ taṁ niyamam-āsthāya prakṛtyā niyatāḥ svayā ||

Ceux dont la connaissance est emportée par des désirs variés cherchent refuge auprès d'autres divinités, suivant telle ou telle observance imposée par leur propre nature.

Cette "nature propre" peut être celle des dévots aussi bien que des divinités qu'ils vénèrent. Cela importe en fait peu car les attributs de ces divinités correspondent à leur propre vision de la vie. Les smṛiti's regorgent de listes d'austérités et de sacrifices correspondant à chaque désir que ces artha-arthī ou kāma-kāmī cherchent à combler. Quelle est la couleur de la vache qu'il faut vouer à la divinité (ce qui ne signifie absolument pas la sacrifier) ou donner à un brāhmana, de quel mélange de condiments devra se composer l'offrande et lors de quelle phase de la lune elle devra être offerte, etc... Kṛiṣṇa dit d'eux que leur connaissance a été emportée par tel ou tel désir, à la fois par indulgence (alors qu'il faut comprendre que c'est leur intelligence qui défaille) et pour que l'auditeur fasse le rapprochement avec la connaissance de celui qui cherche refuge auprès de Vāsudeva.

21. yo yo yām yām tanuṁ bhaktaḥ śraddhayā'rcitum-icchati |
tasya tasya-acalām śraddhām tām-eva vidadhāmy-aham ||

Qui que soit le dévot et quelque soit la forme (divine) à laquelle il désire rendre un culte avec la foi, cette foi même Je la rends inébranlable.

Kṛiṣṇa insiste sur la foi avec laquelle le dévot pratique son culte d'une divinité de son choix car c'est cette foi (śraddhā) qu'il "établit inébranlable". Cela ne signifie pas que Kṛiṣṇa apporte un support ou une confirmation à cette croyance, ni aux motivations qui le poussent à porter un culte à telle ou telle divinité. Il ne soutient pas plus les diverses conceptions, souvent incompatibles entre elles voire contradictoires à la Gītā, que les croyants peuvent avoir de la Personne Suprême et de la forme du culte à lui rendre. La conception de chacun est dictée par le contexte culturel dans lequel il vit et par ses propres traits de caractère, composés à partir des trois guṇa's. Des précisions seront données dans la section 17 à propos du caractère sāttvika, rājasa ou tāmasa du croyant et de sa foi. Mais chacun est libre de concevoir la religion comme il lui convient et il reçoit satisfaction: "celui qui se tourne vers un dieu va à ce même dieu, ... et celui qui me vénère vient à Moi" (śloka's 23 ci-dessous et 9.25). Par contre il est évident que Kṛiṣṇa n'apporte aucun soutien aux hypocrites (dénoués de foi et aussi de vertu) qui prétendent rendre un culte à une divinité pour arriver à leur fin, notamment ceux qui blasphèment en invoquant Dieu pour cautionner telle ou telle position politique ou leur désir de conquête.

C'est un de mes śloka's préférés car il renferme un message de tolérance tout à fait bienvenu en cette époque où l'intolérance prédomine. J'en propose cette autre traduction un peu plus libre que la précédente: Quelle que soit la religion que tu professes, si tu es sincère je te soutiens dans ta foi. La raison pour cela est simple. Il se peut que tu aies choisi de prier les esprits de la nature ou les ancêtres et tu obtiendras ce qu'ils sont capables de te donner et

rien de plus, mais c'était ton choix. Par contre, si tu as prié un dieu, il est une émanation de Moi précisera Kṛiṣṇa ultérieurement. On ne choisit généralement pas sa religion. Seuls quelques uns ("ceux qui savent": jñānī) ont le bagage culturel suffisant pour faire le bon choix en connaissance de cause.

22. sa tayā śraddhayā yuktas-tasya-ārādhnam-īhate |
labhate ca tataḥ kāmān-may-aiva vihitān-hi tān ||

Engagé dans cette foi, il s'efforce d'obtenir les faveurs de cette divinité et il obtient ainsi que ses désirs sont réalisés, en fait par Moi.

La religion de bien des personnes dépend en fait peu du nom qu'elles donnent à leur créateur. Ils servent un maître autant qu'elles en sont capables en espérant une aide dans leurs soucis du moment, ainsi qu'une récompense dans la vie future et en craignant la punition: ce sont ceux que Kṛiṣṇa appelle artha-arthi dans le śloka 7.16. Les Purāṇa's décrivent des paradis qui ne diffèrent en rien de ceux des Chrétiens ou des Musulmans. Il y coule des rivières de lait et de miel et il suffit d'y vouloir une chose pour l'obtenir. Ce qui diffère est la nature des vœux qu'on formule. Si on manque d'ambition, on n'aura que ce qu'on a désiré. Ce qui pourrait justifier la précision "kāmān vihitān hi tān": ces désirs-là accordés (et pas d'autres). Le śloka qui suit confirme que chacun va au paradis de la divinité de son choix, mais que ce séjour est temporaire.

23. antavat-tu phalaṁ teṣāṁ tad-bhavaty-alpa-medhasām |
devān-deva-yajo yānti mad-bhaktā yānti mām-api ||

Mais les fruits de la dévotion de ces personnes dotées de peu d'intelligence sont de nature à avoir une fin. Ceux qui vénèrent les demi-dieux vont (au domaine des) demi-dieux et mes dévots viennent à Moi.

24. avyaktaṁ vyaktim-āpannam manyante mām-abuddhayaḥ |
paraṁ bhāvam-ajānanto mama-avyayam-anuttamam ||

Les sots pensent qu'étant (à l'origine) non manifeste J'ai atteint un état manifeste, ignorant ma condition suprême impérissable et incomparable.

Kṛiṣṇa emploie le mot bhāva pour désigner ce qui est impérissable, suprême et incomparable, traduit ici par condition. Mais le sens premier du mot bhāva est, nous l'avons vu, précisément le contraire: ce qui est au départ non manifeste et qui devient (bhū) manifeste. Les créatures deviennent manifestes puis à nouveau non manifestes, lira-t-on dans le śloka 8.18, selon que l'univers est manifesté (prabhava) ou dissout (pralaya – śloka 7.6). Ici il convient de lire ce mot dans son sens étendu de présence, manière d'être ou condition au choix. Les diverses manifestations de Viṣṇu qu'elles soient qualifiées de sva-rūpa ou d'avātara sont toutes impérissables. Elles coexistent dans l'univers spirituel et peuvent paraître selon le bon plaisir de leur propriétaire. La condition de Celui-ci est suprême impérissable et incomparable.

25. na-ahaṁ prakāśaḥ sarvasya yoga-māyā-samavṛtaḥ |
mūḍo'yaṁ na-abhijānāti loko mām-ajam-avyayam ||

Je ne suis pas évident pour tous, étant masqué à leurs yeux par mon pouvoir d'illusion. La population de ce monde, induite en confusion, ne parvient pas à comprendre que Je suis non né et immortel.

Le mot composé "yoga-māyā-samāvṛita" est un mot à tiroirs typique (tat-puruṣa), dans lequel chaque terme est précisé par le précédent. Logiquement il devrait être traduit par "enveloppé

par le pouvoir d'illusion (māyā) de l'attachement (yoga avec le sens d'attachement aux choses de ce monde comme dans le śloka 2.45). Mais lorsqu'il s'agit du pouvoir du Maître du yoga, yoga-māyā est le pouvoir qu'Il met en œuvre pour créer et maintenir pour un temps la manifestation des créatures et amener les âmes incarnées à s'identifier aux corps qu'elles occupent (leur condition transitoire: bhāva). C'est cette illusion de l'ego, ainsi que celle qui lui est associée de pouvoir posséder les choses qui leur paraissent être autres qu'elles-mêmes, qui leur fait perdre la tête. Elles ne voient plus que les apparences, s'enivrent de leur pouvoir sur leur entourage, rêvent de laisser une empreinte immortelle et refusent d'envisager qu'elles puissent avoir un maître. Pour celles qui reconnaissent son existence, l'illusion d'être elles-mêmes des personnes temporelles les incitent à croire que Kṛiṣṇa puisse aussi avoir été non manifeste et soit devenu manifeste (śloka 24). Elles pensent que le Brahman impersonnel est non manifeste et qu'il manifeste une personne matérielle du nom de Kṛiṣṇa ou que ce dernier est un avātara temporaire de Viṣṇu.

On retrouve la même idée que dans le śloka 7.13 à la différence que yoga-māyā était remplacé par son effet dans Prakṛiti: tri-guṇa-maya-bhāva.

26. veda-aham samatītāni vartamānāni ca-arjuna |
bhaviṣyāni ca bhūtāni mām tu veda na kaścana ||

O Arjuna, Je sais tout des créatures passées, en cours et à venir mais personne ne Me connaît.

C'est l'opposition entre l'existence temporelle ("passé, en cours et à venir", ou pour reprendre les termes du śloka 2.20 "devenue, devenant ou à devenir") et celle de la personne intemporelle, non-née et immortelle, cachée par le pouvoir de yoga (yoga-māyā), qui est encore une fois soulignée ici. La plupart ne peuvent Le connaître tel qu'Il est car ils entretiennent l'illusion que tout est temporel. Comment as-tu pu enseigner le yoga à Vivasvat demande Arjuna? Et Kṛiṣṇa lui répond: nous sommes nés de nombreuses fois toi et moi, mais toi tu ne t'en souviens pas (śloka 4.5). Pourquoi cela? Parce qu'en naissant Arjuna a oublié qui il est vraiment. Quelle est la source de cette "possession" par la māyā divine qui altère l'intelligence de la personne incarnée. Ce sont les sensations nous dit le śloka suivant.

27. icchā-dveṣa-samutthena dvandva-mohena bhārata |
sarva-bhūtāni sammohaṁ sarge yānti parantapa ||

O Bhārata, fléau des ennemis, toutes les créatures à leur venue au monde sont induites en confusion par l'erreur de la dualité ayant pour origine le désir et l'aversion.

Le texte n'utilise pas le mot naissance (janma) mais création (sarga); les mots "venue au monde" couvrent les deux situations qui sont de même nature. Ce śloka et le suivant sont un peu mystérieux. Que faut-il entendre exactement par les mots erreur/illusion de la dualité (dvandva-moha)? Toutes les dualités ont-elle pour origine celle du désir et de l'aversion? N'est-ce pas au contraire le désir ou l'aversion qui résulte de l'illusion d'éprouver une sensation plaisante ou pénible (chaud ou froid selon son degré d'intensité par exemple) ? Le mot différence (prithaktva) serait peut être plus juste. Si nous n'étions pas affectés par ce que ressentent nos sens, nous ne serions pas amenés à prendre conscience d'une différence entre nous-même en tant qu'individu avec un ego et notre entourage et à rechercher ce qui nous donne du plaisir, ainsi qu'à éviter ce qui est inconfortable. Mais c'est le principe même de la māyā d'être impliqué dans les sensations.

28. yeṣāṁ tv-anta-gataṁ pāpaṁ janānāṁ punya-karmaṇāṁ |
te dvandva-moha-nirmuktā bhajante mām dṛḍhavrataḥ ||

Mais ces personnes qui ont cessé de pécher et ont une activité méritoire sont affranchies de l'illusion des contraires et s'engagent résolument dans mon service dévotionnel.

On ne devient pas vertueux par dévotion mais le contraire. Lorsqu'on est libéré de la dualité, qu'on a cessé d'agir pour satisfaire ses désirs et son besoin de posséder les choses, qu'on n'agit plus que vertueusement (punya), alors on est prêt pour s'engager dans la dévotion. En quoi l'implication dans les sensations et leur dualité est-elle contraire à l'engagement dans le service dévotionnel? L'un des effets adverses est que les sensations monopolisent l'attention de notre mental et altèrent notre intelligence.

29. jarā-maraṇa-mokṣāya mām-āśritya yatanti ye |
te brahma tad-viduḥ kṛtsnam-adhyātmam karma ca-akḥilam ||

Ceux qui, pour se libérer de la vieillesse et de la mort, font des efforts en se réfugiant en Moi, ils savent tout du Brahman, de l'action et de l'Ame Suprême.

La plupart des traducteurs (Indiens possédant bien le saṁskṛit) préfèrent lire adhy- ātmanam (accusatif de adhy-ātman) et le traduire par "propre de soi incarné", ce qui à mon sens prête à confusion avec jīva et ne correspond ni au sens littéral du substantif "ce qui est supérieur au propre de soi", ni à son genre qui ici est neutre (contrairement à ātman), ni à la définition qui en est donnée dans le śloka 8.3. Mais cette traduction qui semble faire l'unanimité se doit d'être rapportée ici. L'idée est que l'essence de soi-même est une fraction du Brahman. Cela transcende l'individu auquel on a tendance à s'identifier: on peut donc le traduire aussi par transcendance

Par ailleurs si les personnes dont il est question cherchent refuge en Kṛṣṇa pour se libérer de la mort, c'est qu'elles savent que Vāsudeva est Tout (śloka 19), qu'Il est au-delà (adhi) d'elles-mêmes, en amont même du Brahman.

30. sa-adhibhūta-adhidaivam mām sa-adhiyajñam ca ye viduḥ |
prayāṇa-kāle'pi ca mām te vidur-yukta-cetasah ||

Ceux qui Me connaissent en même temps comme Ce qui est derrière les créatures, les dieux et les sacrifices, dont la conscience est engagée en Moi, Me connaissent aussi au moment de la mort.

Ce qu'on nomme Adhyātmam est aussi en amont de la création des créatures (adhibhūtam), des énergies et des pouvoirs régissant l'univers (adhi-daivam) et du soutien de l'univers par le sacrifice (adhi-yajña) et c'est une Personne, Kṛṣṇa. Savoir qui est cette Personne au moment de la mort est essentiel car c'est à ce quoi on pense alors qu'on est destiné. Ceux qui pensent à une autre divinité vont à elle aussi (śloka 23) et ceux qui regrettent déjà les plaisirs reviendront y goûter, ainsi qu'aux désagréments qui les accompagnent. La section qui suit est entièrement consacrée à la description des conditions à remplir pour atteindre cette Suprême Personne au moment de la mort.

Section 8
L'accès à la suprême demeure

अधिभूतं क्षरो भावः पुरुषश्चाधिदैवतम् ।
अधियज्ञोऽहमेवान्न देहे देहभृतां वर ।
(śloka 4)

Arjuna uvāca / Arjuna dit:

1. kim tad-brahma kim-adhyātman kim karma puruṣottama |
adhi-bhūtam ca kim proktam-adhidaivam kim-ucyate ||

O Suprême Personne, qu'est ce que ce Brahman, cet Adhyātman et cette activité? Qu'appelle-t-on Adhibhūtam et qu'est-ce qui est dit Adhidaivam?

2. adhiyajñaḥ katham ko'tra dehe'smin-madhusūdana |
prayāṇa-kāle ca katham jñeyo'si niyata-ātmabhiḥ ||

Cet adhiyajña, qui est-il et comment se trouve-t-il en ce corps, O Madhusūdana? Et comment dois-tu être connu par celui qui se contrôle à l'heure de la mort?

Arjuna est moins ignorant qu'il ne veut le paraître car il sait parfaitement que l' adhiyajña est situé dans le corps de chacun et d'emblée il a appelé Kṛiṣṇa Puruṣottama car il sait aussi que tous ces épithètes désignent la Suprême Personne. En fait c'est un style littéraire traditionnel des Upaniṣad's et surtout des Purāṇa's que l'orateur prononce un nouveau mot ou cite une nouvelle personne en éludant la présentation pour que l'interlocuteur qui reçoit un enseignement pose la question: Qu'est-ce ou qui est-ce? Qu'a-t-il fait? O Maître, il t'incombe de tout me raconter à ce sujet.

Śrībhagavān-uvāca / Śrī Bhagavān dit:

3. akṣaram brahma paramam sva-bhāvo'dhyātman-ucyate |
bhūta-bhāv-odbhava -karo visargaḥ karma-sañjitaḥ ||

Brahman est le Suprême Inaltérable et la Présence en Lui est appelée Adhyātman. La création consistant à produire la manifestation des créatures est reconnue comme une action.

Comme son nom l'indique, le Brahman s'étend à l'infini dans toutes les dimensions, dont celle du temps, et sa seule caractéristique est d'être unique (advaita), indivisible, indissoluble sous la forme d'éléments séparés, inaltérable (akṣara). Qu'est-ce que le Brahman dit le Bṛihad-āranyaka Upaniṣad? Ce qui est plein et reste plein quoi qu'on en retire ou qu'on y ajoute (Bṛihad. section 5.1). Cela contient tout et ne peut changer. Qu'est-ce que le Brahman? "Janmādyasya yataḥ": Ce dont procède ceci que nous voyons, Ce qui lui a donné naissance (janma), est-il dit dans le deuxième Brahma sūtra. La Réalité (Prakṛiti) n'est pas figée, des transformations se produisent en Elle: l'univers est apparu, il subit des transformations et il est appelé à être dissout (kṣara ou pralīna), car l'observation nous enseigne que c'est le sort de tout ce qui est apparu un jour. "Sāstrayonitvāt": Ce dont procèdent aussi toutes les règles, dit le Brahma sūtra numéro trois. En effet il est peu probable que ces transformations se produisent sans qu'une intelligence les supervise et il est encore moins probable que la matière génère la conscience. Le Brahman est à la fois sat et asat: permanent et inconstant, spirituel et matériel, le concept du sacrifice, le beurre qui est offert, le feu qui reçoit l'offrande, l'officiant, l'action et le destinataire (śloka 4.24). Le Brahman est donc aussi l'action et l'archétype de l'action du Brahman est la création. Mais le Brahman est avant tout cette essence spirituelle, cette conscience ineffaçable, cette connaissance non apprise, pleine

et absolue, de tous les concepts, susceptible entre autres de créer. Lorsque le Chândogya Upaniṣad (6.9.4) dit: "Tat tvam asi", il n'est pas exactement question de l'Absolu Inaltérable qui englobe toute chose mais de cette essence spirituelle du Brahman, l'ātman. Lorsqu'il est dit dans un Upaniṣad, dont la Gītā (śloka 6.27), qu'une personne qui a fait abstraction de son ego et de tout désir est devenue le Brahman, encore une fois il est question de son essence spirituelle, l'ātman. Mais le Brahman est impersonnel. On est donc amené à concevoir une Personne en amont, supérieure (adhi) au Brahman, qui soit de l'essence du Brahman et qui se manifeste au travers lui, une présence en lui: sva-bhāva. qu'on appelle le Para-brahman ou l'Adhyātman. Pour confirmation, Kṛiṣṇa nous dit dans le śloka 15.27: "brahmano hi pratishṭāham" -Je suis le siege du Brahman. Le Parama-ātman est un autre concept, bien que désignant un aspect de la même Personne qui ne peut être qu'unique puisqu'elle est suprême. Le Parama-ātman est le témoin de l'ātman, Celui qui connaît (est conscient de) à la fois la créature matérielle et la personne qui l'habite et qui supervise l'activité de cette dernière (śloka 13.22), celle qui entre dans les trois mondes et les maintient en existence (śloka 15.17). Le terme bhāva n'en est pas moins troublant puisqu'il est souvent utilisé dans le sens de manifestation matérielle, en particulier dans la deuxième moitié du présent śloka. Mais la question a déjà été débattue à de multiples reprises (śloka's 2.5, 2.7, 2.12, 2.16, 5.14): bhāva est avant tout la présence et souvent la condition d'existence (mat bhāva – shloka 4.10). D'autre part Kṛiṣṇa utilise volontiers les jeux de mots pour nous inciter à réfléchir à leur sens, comme l'indique le sens ambiguë de ce śloka et du suivant.

En fait la traduction littérale de "svabhāvaḥ adhyātmanam ucyate" est: sa condition ou sa présence est ce qui dépasse le soi. Le mot ātmam est un substantif du genre neutre au nominatif dans ce śloka et à l'accusatif dans le śloka 7.29, alors qu'ātman est masculin (il s'énonce au nominatif ātmā et à l'accusatif ātmanam). Donc la nature du Brahman est le dépassement de soi, ce qu'on appelle la transcendance. Ce mot décrit en fait parfaitement ce qu'on entend par Brahman: avant tout la Conscience impersonnelle et sans limite, l'Energie sans limite qui anime cet univers en perpétuel mouvement (jagat) et perpétuelle création, l'Univers lui-même qui par définition s'étend jusqu'au bout de ce qui existe. Om bhūḥ bhuvāḥ svaḥ, Brahma sadasat ucyate (shloka 13.13), tout cela forme un Tout excluant l'individualisme. Etre une créature du Brahman signifie faire abstraction de soi en tant qu'individu. La traduction du mot ātman par "soi-même" quand il s'agit de cet "idam" éternel, insécable, incombustible, indestructible, incroyable, indescriptible dont parle Kṛiṣṇa dans la section 2 est en fait impropre parce qu'on a tendance à pointer le doigt vers sa poitrine en le prononçant et à penser précisément à soi-même en tant qu'individu, à son corps, à son mental.

4. adhibhūtam kṣaro bhāvaḥ puruṣaś-ca-adhidaivatam |
adhiyajño'ham evātra dehe deha-bhṛtām vara ||

O toi le meilleur des êtres incarnés, Je suis la Personne (Suprême) en amont des manifestations matérielles qui changent constamment, en amont du divin et dans ce corps en amont du sacrifice.

De même qu'ātman, bhāvaḥ est un substantif du genre masculin parce qu'il désigne un être actif et que presque systématiquement ce qui est actif est masculin en saṁskṛit. Or adhibhūtam, adhidaivatam, tout comme adhyātman sont par contre des substantifs du genre neutre. La traduction littérale des deux premiers pieds du śloka est en fait: Ce qui est en amont de la créature est sa condition impermanente, ce qui est en amont de la divinité (au sens générique de "les dieux") est la Personne. . La traduction ci-dessus tient compte du fait que Kṛiṣṇa a dit précédemment que tous ces "adhi" se rapportaient à Lui. La traduction

littérale n'en est pas moins significative car elle évoque un autre śloka (15.16 dans lequel Kṛiṣṇa nous dit qu'il y a deux types de personnes en ce monde: celles qui s'identifient aux créatures dont la nature est impermanente et celles qui s'identifient à l'inaltérable transcendantal.

Je n'ai fait aucun commentaire jusqu'à présent sur la condition divine (daivi, daivata). Il en sera question au début de la section 16 par opposition à la condition démoniaque (asuri). Toutes deux sont immatérielles, spirituelles, mais néanmoins affectées par l'individualité, les guṇas, la dualité. Disons que ce sont des idées personnifiées avec pour noms le feu, le souffle vital, le désir, le jour, la nuit, la mort. Ils sont générés par Brahmā et cessent d'être quand la création est dissoute, car ils n'ont plus de raison d'exister. Le mot deva es tissu du verbe div qui veut dire jouer. Div ou Dyu est Dieu du ciel, diva est le jour, le ciel au sens commun, et divya ce qui est intrinsèquement divin, d'essence divine. Grammaticalement le mot deva désigne ce qui appartient à Div ou est issu de Div. C'est une créature divine, un (demi-)dieu, la personnification d'une forme d'essence divine, aux caractéristiques limitées, une fonction de la Personne Cosmique qu'on appelle Virat ou Puruṣa-uttama, un de ses organes. Daiva est ce qui appartient aux deva's, daivata tout ce qui se rapporte à eux et adhi-daivata ce qui transcende la condition divine, ce qui domine en elle comme ce qui domine dans la créature est son essence éphémère. On peut donc traduire le deuxième pied de ce śloka par: (i) ce qui domine dans la nature divine est son essence spirituelle qu'on appelle puruṣa; ou (ii) ce qui domine les demi-dieux est la Personne Cosmique.

Dans le corps matériel il y a deux personnes (śloka's 5.15, 13.22 et autres), l'une exécute le sacrifice et l'autre le reçoit. A ce titre, cette dernière est appelée adhiyajña ou tout simplement Yajña parce qu'Elle préside au sacrifice. Ce qui domine dans le sacrifice est la Personne Suprême qui siège dans le cœur de chacun et qui le motive.

En résumé, l'essence des créatures (adhibhūtam) est leur impermanence. L'essence de ce qui se rapporte au divin (adhidaivatam) est la Personne (Suprême), l'essence du sacrifice (adhiyajña) est Sa présence en ce corps. L'Essence Suprême (adhyātman) est la Personne présente dans le Brahman. Il me semble intéressant de mentionner encore une autre lecture de ces trois termes adhyātma adhibhūta adhidaiva trouvée dans le Bhāgavata Purāṇa (XI.22.31). "La création est de 3 natures (essences): adhyātma, adhidaiva et adhibhūta. Par exemple la vue est adhyātma, la forme ou la couleur perçue est adhibhūta et la parcelle d'Āditya dans l'œil est adhidaiva."

5. anta-kale ca mām-eva smaran-muktvā kalevaram |
yaḥ prayāti sa mad-bhāvaṁ yāti na-asty-atra saṁśayaḥ ||

Celui qui part en se souvenant de Moi alors qu'il est libéré de son corps à la fin de son temps de vie, il atteint mon essence. Il n'y a aucun doute à ce propos.

6. yaṁ yaṁ vā-api smaran-bhāvaṁ tyajaty-ante kalevaram |
taṁ tam-evaiti kaunteya sadā tad-bhāva-bhāvitaḥ ||

Ceci ou cela, quelque forme d'existence en fait dont on se souvienne en abandonnant son corps à la fin de la vie, cette forme-même on la devient toujours, O fils de Kuntī.

On vit dangereusement et lors des derniers instants il faut se montrer particulièrement prudent: surtout ne pas porter les yeux sur une créature répugnante. Les Purāṇa's racontent à ce sujet l'histoire du roi Bharata qui, alors que sa vie avait été exemplaire, se prit d'affection pour un jeune daim abandonné par sa mère et porta les yeux sur celui-ci avec compassion à l'instant de sa mort. En conséquence, il dû s'incarner encore deux fois comme daim, puis comme brāhmaṇa avant l'atteindre la libération du saṁsāra (Bhāgavata Purāṇa V.8). Il convient de prendre cet avertissement au second degré bien sûr. Si au moment de sa mort on

pense à la fortune qu'on laisse derrière soi, on peut avoir à renaître écureuil, abeille ou quelque chose du même genre. Si on pense à ceux qu'on abandonne, on n'est pas encore suffisamment détaché des liens familiaux et une renaissance dans une famille nombreuse en Hindustan est le meilleur sort qu'on puisse espérer. Il importe donc de se préparer longtemps à l'avance pour être sûr de penser à la bonne Personne sans avoir à faire pour cela d'effort particulier au moment opportun. Les membres de la Société Hare Kṛiṣṇa (International Society for Kṛiṣṇa Consciousness ISKCON) préconisent de ne prendre aucun risque et de chanter en permanence: Hare Krishna , Hare Rāma.

7. tasmāt-sarveṣu kāleṣu mām-anusmara yudhya ca |
mayy-arpita-mano-buddhir-mām-evaiśyasy-asamśayah ||

Donc, souviens-toi de Moi à chaque instant et combats. En ayant ton esprit et ton intelligence fixés sur Moi, c'est Moi que tu atteindras sans aucun doute.

Kṛiṣṇa confirme ce qu'il disait dans le śloka 5 et précise qu'il est préférable de toujours penser à Lui pour être sûr de ne pas penser à un autre état d'existence au moment de la mort. Il est un cas particulier mentionné dans les Purāṇa's qui souligne la logique indéfectible des règles du karma et du saṁsāra: celui de Rāvaṇa, de Hiraṇyakaśipu ou de Śiṣupāla dont la haine pour Kṛiṣṇa était telle qu'elle dura jusqu'à leur dernier instant et fut considérée comme une forme de dévotion. Contre toute attente ils atteignirent cet état que d'autres convoitent toute leur vie sans y parvenir. Pourquoi s'en offusquer? Il est bien connu que de l'amour à la haine il n'y a qu'un pas.

8. abhyāsa-yoga-yuktena cetasā na-anya-gāminā |
paraṁ puruṣaṁ divyaṁ yāti pārtha-anucintayan ||

Par la pratique répétée de l'engagement dans le yoga et avec une conscience ne déviant vers rien d'autre, celui qui se souvient de la Suprême Divine Personne la rejoint, O Pārtha.

9. kavim purāṇam-anuśāsītāram-aṅor-aṅīyāmsam-anusmared-yah |
sarvasya dhātāram-acintya-rūpa-āditya-varṇaṁ tamaśaḥ parastāt ||

Il convient de se souvenir d'Elle comme de la plus ancienne Personne, inspirée et contrôlant tout, si minuscule qu'Elle est indiscernable, Celle qui maintient toute chose, à la forme inconcevable, ayant l'apparence d'un soleil transcendant l'obscurité.

Voici semble-t-il un autoportrait de cette Personne Suprême en des termes assez mystérieux. Kavi (mot déjà utilisé dans le śloka 4.16) est le sage prescient, éclairé, inspiré et le poète est aussi appelé kavi. Ici Kavi est l'inspiration personnifiée, source de toutes les inspirations. Cette Personne très ancienne et très sage est aussi qualifiée de anuśāsitrī: celui qui gouverne, qui applique les lois, qui punit. Le mot est dérivé du verbe anu-śas : montrer la voie à suivre et est apparenté à śastra: le précepte, la loi. Le préfixe anu qui signifie après, finalement, est employé deux fois dans ce vers (anusmaret: il doit finalement se souvenir) et dans le vers précédent (anu-cintayan: pensant finalement), comme une sorte de moyen mnémotechnique et bien sûr pour rimer avec aṅu (minuscule –voir ci-dessous). Cette Personne dont il convient de se souvenir fait preuve de créativité mais édicte aussi des lois pour que sa création ne devienne pas chaotique et Elle les fait respecter. Elle n'a ni les traits du beau Śyāma (synonyme de Kṛiṣṇa doux à prononcer), du bienveillant et bien-aimé roi Rāma, de Viṣṇu en majesté avec ses emblèmes de pureté, de rassemblement et de châtement. Tant pis pour les idolâtres de tout poil! (śloka 4.7) Elle est plus minuscule (aṅu) que tout ce qui paraît extraordinairement petit (aṅīyāmsa), plus petite que l'atome donc ou qu'un millionième de cheveu disait-on autrefois. Elle est le soutien (dhātṛi au masculin comme la terre est dhātṛi au

féminin) de la création, au cœur des choses, et c'est pour cela qu'elle se doit d'être subtile (minuscule) puisque si on regarde dans le cœur des créatures on ne la trouve pas. Or c'est là que se tient le propriétaire des lieux (comme l'atteste par exemple le śloka 18.61: hṛid-deśa). Elle est plus brillante que l'astre du jour, abolissant l'obscurité et l'ignorance par sa présence. L'astre du jour étant souvent comparé à son œil, celui qui éclaire la vérité (dans les Upaniṣad's et la Gāyatrī), l'image "āditya-varṇaṁ tamasaḥ parastāt" évoque un œil qui s'ouvre sur le chaos de l'ignorance et illumine tout de son savoir universel, dispersant les ténèbres.

10. prayāṇa-kāle manasā'calena bhaktyā yukto yoga-balena caiva |

bhruvor-madhye prāṇam-āveśya samyak sa taṁ paraṁ puruṣam-upaiti divyam ||

Celui qui au moment de partir, est uni par la dévotion et par la force du yoga, avec l'esprit calme, en fixant le souffle qu'il exhale parfaitement au milieu entre les deux sourcils, celui-là va à cette Personne Suprême et Divine.

11. yad-akṣaraṁ veda-vido vadanti viśanti yad-yatayo vīta-rāgāḥ |

yad-icchanto brahmacaryaṁ caranti tat-te padaṁ saṅgrahaṇa pravakṣye ||

Je vais te présenter brièvement ce lieu de résidence dont ceux qui connaissent les Vedas parlent comme de l'inaltérable, dans laquelle entrent ceux qui on écarté la passion et qui se contrôlent, que désirent ceux qui pratiquent le célibat.

Pada (du verbe pat: entrer, tomber dans, résider) est à la fois un pas, un pied, un élément d'un vers, et une résidence. Mais ici et dans de nombreux autres vers de la Gītā, il convient de l'interpréter comme un but à atteindre: "Ye mam prapadyante" dans le śloka 4.11 signifie ceux qui cherchent refuge en moi. Ce havre de paix est Cela qui est inaltérable, dont parlent les Veda's, qu'on appelle aussi Brahman. Il n'y a bien entendu aucune contradiction avec les vers précédents puisque la Personne Suprême est Celle en qui siège le Brahman : "brahmaṇo hi pratiṣṭhā-aham" (śloka 14.27)

12. sarva-dvārāṇi saṁnyamya mano hṛdi nirudhya ca |

mūrdhny-ādihāya-ātmanaḥ prāṇam-āsthito yoga-dhāraṇām ||

Contrôlant toutes les portes (du corps), confinant l'esprit dans le cœur, établissant le souffle vital au sommet du crâne, ainsi se tient assis celui qui se maintient dans le yoga.

Ce śloka énonce la règle essentielle pour s'engager dans le yoga, la "posture" (dhāraṇā) qui ne se résume pas à une façon de s'asseoir (āsana, āsthita) mais consiste aussi dans un état d'esprit. Il arrive que l'esprit soit perturbé, notamment si l'on ne pratique pas le matin. Alors se réciter mentalement quelques vers de la Gītā ne peut qu'aider à se concentrer.

13. aum-ity-eka-akṣaraṁ brahma vyāharan-mām-anusmaran |

yaḥ prayāti tyajan-dehaṁ sa yāti paramām gatim ||

Celui qui part abandonnant son corps en prononçant la Syllabe de l'Absolu inaltérable Aum et en se souvenant de Moi, il atteint la destination suprême.

La syllabe Om ou Aum est appelée akṣara (l'inaltérable), tout comme le Brahman dans le śloka 11 car la prononcer c'est invoquer le Brahman, qui est l'Absolu éternel et indivisible. C'est le plus simple d'entre tous les mantra's. Le Brahman est la destination (gati) suprême, ce lieu de résidence (pada) dont il est question dans le śloka 11.

Cette syllabe, il faut la faire vibrer en sortant la voyelle a du fond de l'estomac, en la faisant enfler avec les lèvres en un u sonore puis en la rendant cérébrale avec un anusvāra: d'où ses autres noms de udgita –celle qui monte – et praṇava – celle qui gronde. Mais certains disent

que le troisième caractère est double; il s'agirait d'un m suivi d'un demi son (anusvāra), faisant de la lettre devanāgarī unique ॐ une syllabe de 3 ½ lettres après translitération en alphabet latin. On peut noter au passage que la lettre devanāgarī ॐ pour AUM, qui certes n'a que 1300 ans mais existait sous une forme similaire en brāhmī ancien, a trois lobes et ressemble étrangement au chiffre 3 (chiffre magique) qu'on retrouve dans trimūrti, triṅga, bhūḥ bhuvah svaḥ ... Quoi qu'il en soit la lettre ॐ est l'akṣara à double titre puisque akṣara signifie aussi lettre. La première section du Chandogya Upaniṣad est intarissable au sujet de l'oṃkāra: "faire Om" comme ahamkāra est "faire moi". Le verbe vyāhṛ qui suggère l'expansion d'un son est particulièrement bien choisi concernant l'invocation du Brahman et les mots eka-akṣara rappellent indirectement l'unicité de l'Absolu indivisible .

14. ananya-cetāḥ satataṃ yo mām smarati nityaśaḥ |
tasya-aham su-labhaḥ pārtha nitya-yuktasya yoginaḥ ||

Pour celui qui en permanence n'a d'autre pensée que se souvenir de Moi, pour ce yogin constamment connecté Je suis facile à atteindre, O Pārtha.

Cette condition qui est loin d'être aussi facile que cela à remplir s'adresse à celui qui s'apprête à partir au cours du quatrième âge de la vie.

15. mām-upetya punar-janma duḥkha-ālayam-aśāsvatam |
na-apnuvanti mahātmānaḥ saṃsiddhiṃ paramām gatāḥ ||

Les grandes âmes qui ont atteint la perfection suprême, lorsqu'elles arrivent à Moi, ne sont plus destinés à une renaissance à laquelle s'attache la souffrance et qui est temporaire.

16. ābrahma-bhuvanāl-lokāḥ punar-āvartito'ṛjuna |
mām-upetya tu kaunteya punar-janma na vidyate ||

Des hautes sphères jusqu'à celle de Brahmā on revient encore, Arjuna, mais celui qui est arrivé à Moi, fils de Kuntī, ne connaît pas la renaissance à nouveau.

Les sphères ou mondes (loka) englobent plusieurs concepts différents:

1) Bhūr bhuvar svar qui sont la terre, l'atmosphère et l'espace où résident les dieux (sura donnant svar) ou plus symboliquement la terre en tant que sphère matérielle, l'atmosphère en tant que sphère d'énergie et de prospérité des dieux (Vāyu typiquement), et la sphère suprême d'existence spirituelle;

2) Les sept mondes supérieurs de Soma, Indra, Surya, ...Brahmā et celui de Viṣṇu portant les noms de Vaikuṅṭha, Vṛindāvan ou Go-loka;

3) Les sept mondes inférieurs des naga's et asura's, aux noms de Pātāla, Rasātala et autres (voir Udyoga Parva sections 100-105).

17. sahasra-yuga-pary-antam-ahar-yad-brahmaṇo viduḥ |
rātriṃ yuga-sahasra-antām te'ho-rātra-vido janāḥ ||

Ceux qui savent que la journée de Brahmā dure un millier de yugas et sa nuit un autre millier de yugas, ces gens-là savent ce qu'est un jour et une nuit.

Plus précisément les âges de la création qui sont dans l'ordre de leur succession le kṛita, le tretā, le dvāpara et le kali yuga forment un caturyuga (quadruple yuga) ou mahā-yuga. En incluant les durées des 4 transitions entre chaque yuga, un caturyuga dure 12000 années divines (4000+3000++2000+1000+ 4 intervalles saṃdhyā's durant 500 ans) et chaque

journee divine dure une annee humaine (6 mois pour le jour et 6 mois pour la nuit). Le kali yuga dure 432 000 ans pour les creatures terrestres, le dvāpara deux fois plus et ainsi de suite, le caturyuga durant par consequent 4320 000 ans. Mais la journee de Brahmā (kalpa) dure 1000 caturyuga, soit 4,32 milliards d'annees humaines. C'est à peu près l'âge du système solaire. Pour ajouter au vertige, selon le Matsya Purāṇa, Brahmā entamerait actuellement sa 51^{ème} année. Il aurait donc vécu 79 millions de millions d'annees humaines. Encore autant puis Nārāyana le résorbera en Lui et ira se reposer quelque temps. On peut se poser la question de la signification philosophique de ces petits et de ces grands cycles de la manifestation de la vie, si l'on n'est pas convaincu par la parole de Kṛiṣṇa. Les âmes suivent un cycle de réincarnations appelé saṁsara et l'univers suit un cycle semblable appelé kalpa (étymologiquement le projet journalier de Brahmā). C'est loin d'être une simple vue de l'esprit inspirée par le paradigme corps-univers. La terre subit des cycles de glaciations, qui apparemment suivent le cycle du soleil à travers la galaxie et à chaque glaciation la population de ses habitants disparaît ou presque. Les Purāṇa's ne racontent pas autre chose à propos de ce qui se passe à la fin de chaque kali-yuga. Platon en avait une idée encore plus étonnante où il était question d'une inversion du sens de rotation des astres autour de la terre et de vie à l'envers des créatures (dans le Phédon). Or l'expérience ne nous dit-elle pas que ce que l'esprit humain imagine finit par se réaliser? Pourquoi en douter puisque: "mamāṁśa jīvaloke jīvabhūta sanatana" (śloka 15.7).

18. avyaktād-vyaktayaḥ sarvāḥ prabhavanty-ahar-āgame |
rātry-āgame pralīyante tatr-aiiva-avyakta-sañjñake ||

De non-manifestes toutes les sphères deviennent manifestes à l'orée du jour et elles se dissolvent dans ce qui est appelé le non-manifeste à la tombée de la nuit.

Il s'agit bien sûr du jour et de la nuit de Brahmā. Tous les 10 milliards d'annees s'entend un grand bang! et Brahmā procède à la création secondaire des créatures à partir des éléments et des guṇa's. Si l'on considère ce jour et cette nuit au premier degré, il est logique que les choses soient manifestes quand il fait clair et non manifestes quand on n'y voit rien. Il est aussi logique que Brahmā se repose une nuit comme le font les créatures sur terre et comme le fait la Nature durant l'hiver qui est la nuit des deva's.

19. bhūta-grāmaḥ sa eva-ayam bhūtvā bhūtvā pralīyate |
rātry-āgame'vaśaḥ pārtha prabhavaty-ahar-āgame ||

Ce même ensemble de créatures redevenant sans cesse manifeste, est dissout à la tombée de la nuit et apparaît inéluctablement à l'orée du jour, O Pārtha.

Le but de ce śloka est de faire ressentir mieux l'inéluclabilité (avaśya) de cette production (prabhava) et de cette dissolution (pralaya), notamment en répétant "bhūtvā bhūtvā" (étant devenu). Il n'y a pas de notion d'évolution au sens Darwinien de perfectionnement de l'adaptation au milieu de vie dans les textes védiques. La nature des créatures évolue certes au cours d'un caturyuga de la pureté à la raison et à la corruption qui l'accompagne, comme celle de chaque individu au cours de son existence, mais après une quasi-extinction durant l'intervalle (Matsya Purāṇa chapitre 144), elles redeviennent identiques à ce qu'elles étaient au début du cycle précédent. De plus après mille de ces cycles et une nuit de repos, au matin Brahmā recrée les mêmes. Les histoires qu'on lit dans les Purāṇa's ne sont pas arrivées une fois mais une infinité. Dans 10 milliards d'annees Arjuna aura à nouveau un passage à vide et Kṛiṣṇa lui redonnera courage. On est tenté de penser que les mêmes événements se passent ailleurs avec un décalage dans le temps, comme les hommes s'éveillent à tour de rôle sur cette terre, tandis que l'ensemble reste immuable.

20. paras-tasmāt-tu bhāvo'nyo'vyakto'vyaktāt-sanātanaḥ |
yaḥ sa sarveṣu bhūteṣu naśyatsu na vinaśyati ||

[Mais il existe un autre état transcendant cela, qui de non-manifeste reste non-manifeste éternellement et qui n'est pas détruit lorsque toutes les créatures le sont.

21. avyakto'kṣara ity-uktas-tam-āhuḥ paramām gatim |
yam prāpya na nivartante tad-dhama paramam mama ||

Cet état non manifeste est dit inaltérable. On déclare que c'est la destination suprême, celle dont on ne revient pas une fois qu'elle est atteinte, Ma résidence suprême.

22. puruṣaḥ sa paraḥ pārtha bhaktyā labhyas-tv-ananyayā |
yasya-antaḥ sthāni bhūtāni yena sarvam-idam tatam ||

C'est la Suprême Personne, O Partha, accessible seulement par une dévotion sans partage, à l'intérieur de laquelle se tiennent toutes les créatures, par laquelle tout ceci est imprégné.

Le mot important est seulement (tu). Quant au pronom ceci (idam), il désigne ce que tu vois autour de toi. La destination suprême n'est pas un lieu de villégiature mais un état: celui de la même essence spirituelle que la Suprême Personne, Celle qui génère en elle-même les créatures et imprègne leur manifestation. La destination suprême est la pleine conscience.

23. yatra kāle tv-anāvṛttim-āvṛttim caiva yoginaḥ |
prayātā yānti tam kalam vakṣyāmi bharata-ṛṣabha ||

Je vais maintenant t'expliquer, taureau des Bhāratas, quand reviennent ou non les yogins qui ont quitté ce monde à un moment donné.

24. agnir-jyotir-ahaḥ suklaḥ ṣaṇ-māsā uttara-āyaṇam |
tatra prayātā gacchanti brahma brahma-vido janāḥ ||

Les gens qui connaissent le Brahman vont vers le Suprême lorsqu'ils passent dans la lumière du feu ou du jour, les nuits ou brille la lune, les six mois où le soleil passe au nord.

25. dhūmo rātris-tathā kṛṣṇaḥ ṣaṇ-māsā dakṣiṇa-āyanam |
tatra cāndra-masaṁ jyotir-yogī prāpya nivartate ||

Lorsque le yogin passe dans la fumée, la nuit, la quinzaine sans lune, les six mois où le soleil voyage par le sud, il atteint la lumière de la lune et revient.

26. sukla-kṛṣṇe gatī hy-ete jagataḥ śāsvate mate |
ekayā yāty-anāvṛttim-anyaya-āvartate punaḥ

De l'avis éternel (des Veda's), ce sont les deux sorties du monde dans la lumière ou dans l'obscurité. Par l'une il n'y a pas de retour et par l'autre on revient encore.

Il ne suffit donc pas de penser à une destination au moment du départ mais encore de partir dans la lumière ou dans l'obscurité selon ce à quoi on aspire. Les Purāṇa's, les smṛiti's et les sections rituelles (brāhmaṇa's) des Veda's ne manquent pas de ce genre de "mode d'emploi". Pourquoi Kṛiṣṇa qui dénonçait l'interprétation des propos fleuris des Veda's pour satisfaire ses fins dans le śloka 2.42 y a-t-il recours à son tour? Précisément parce qu'il prononce ces paroles avec une intention politique, celle de valoriser la solution qu'il a déjà proposée à Arjuna et qu'il réitère dans le śloka qui suit. Pourquoi prendre le risque de mourir pendant son sommeil ou suite à une maladie à un moment qu'on n'a pas choisi? La dévotion sans partage éloigne d'un tel soucis. Il a sans doute aussi à l'esprit le départ prochain de Bhīṣma,

qui, mortellement blessé au cours d'une bataille se déroulant fin novembre ou début décembre, devra attendre patiemment jusqu'au solstice d'hiver (quand le soleil quitte son orbite le long de l'équateur pour voyager plus au nord: *uttara-āyana*) pour rendre l'âme à un moment approprié. La mention de ce yogin qui atteint la lumière de la lune quand par erreur il est parti dans l'obscurité peut être considéré comme un trait d'humour: à double titre puisque, les gens croyaient autrefois que la lune est dans la lumière du soleil seulement 15 jours par mois puis qu'elle se cache dans l'obscurité. Un séjour temporaire dans le domaine du Seigneur de la Lune (Soma/Candra) avant de retomber sur terre ou en enfer est souvent mentionné dans les Purāṇa's. L'un des Upaniṣad's dit aussi que ceux qui sont destinés aux hautes sphères passent par la lune puis par le soleil, donc en pleine lumière avant d'atteindre l'Indra-loka ou le Brahma-loka. Sans doute avec le dessein de souligner que le sort du calculateur qui veut choisir sa destinée est aléatoire, Kṛiṣṇa l'appelle yogin quand il tire le mauvais numéro et jana (littéralement quelqu'un qui est né, un être vivant) quand il tire le bon. Il n'infirme pas la règle énoncée dans les Veda's car dans le śloka 23 le verbe *yānti* est à l'indicatif et non pas au potentiel *yāyuḥ*, mais Il laisse néanmoins planer un doute en spécifiant que c'est le point de vue des Veda's. (*śāśvate mate*). La raison en est qu'il ne faut pas prendre à la lettre ce mode d'emploi des cycles de lumières. La lumière c'est l'intelligence.

27. naite sṛtī pārtha jānan yogī muhyati kaścana |
tasmāt-sarveṣu kaleṣu yoga-yukto bhava-arjuna ||

Connaissant ces deux voies, le dévot n'est pas désorienté. Aussi, Arjuna sois à tout moment engagé dans le yoga.

28. vedeṣu yajñeṣu tapaḥsu caiva dāneṣu yat-puṇya-phalaṁ pradīṣṭam |
atyeti tat-sarvam-idaṁ viditvā yogī paraṁ sthānam-upaiti ca-adyam ||

Sachant que les bénéfiques indiqués des activités pieuses tels que l'étude des Veda's, les sacrifices, les austérités et la charité, sont tous surpassés par cette position suprême et originelle, c'est celle-ci qu'atteint le yogin.

Les conditions à remplir pour atteindre la Suprême Personne qui sont décrites dans ce chapitre peuvent en fait se résumer en un mot: la dévotion. Connaissant les règles énoncées dans les Veda's (śastra) et les bénéfiques de chaque acte de piété, le bhakta-yogī ne craint pas de commettre une erreur parce qu'il es toujours dans la lumière (buddhi-yukta). Echapper au cycle des renaissances n'est pas un but (artha) auquel on œuvre. Avoir la bonne pensée au bon moment ne peut être le fait d'un choix. C'est le résultat d'une pratique permanente de l'oubli de son intérêt, de l'indifférence à son sort et de l'abandon de toute association, i.e. du yoga. Or comment appeler cet état d'esprit permanent, accompagnant chaque pensée, chaque parole et chaque action sinon de la dévotion?

Section 9
la voie de la dévotion

पत्रं पुष्पं फलं तोयं यो मे भक्त्या प्रयच्छति ।
तदहं भक्त्युपहृतम श्नामि प्रयतात्मनः ।
(śloka 26)

Śrībhagavān-uvāca / Śrī Bhagavān dit:

1. idaṁ tu te guyatamaṁ pravakṣyamy-anasūyave |
jñānaṁ vijñāna-sahitaṁ yaj-jñātvā mokṣyase'subhāt ||

A toi qui n'es pas en désaccord, je vais révéler la connaissance la plus confidentielle et sa signification, en possession de laquelle tu te libéreras de l'infortune.

Anasū, qui est une double négation, du verbe sū signifiant accepter et concrétiser, exprime donc l'absence de réticence, d'argument contre, de soupçons ou d'hésitation, sinon d'hostilité ouverte. A quoi? A la Vérité enseignée par Kṛiṣṇa. Qu'est-ce que la Vérité en effet? Une chose évidente et inconditionnelle dont la négation est par définition un mensonge. Souvent c'est une chose directement perçue et qui vient d'elle-même (pratyakṣa-avagama) comme dit le śloka suivant à propos de la vertu (dharmya). La Vérité est une chose qui se passe de preuve mais dont l'acceptation demande une disposition favorable, une intelligence dirons-nous ou, pour ceux qui se veulent des rationnels irréductibles, la foi. Il est inutile d'argumenter avec celui qui n'est pas dans cette disposition. Celui qui n'est pas ouvert à la notion de yoga ne peut comprendre qu'on puisse lui demander d'avoir en permanence à l'esprit sa relation au divin, d'oublier tout le reste au risque de s'exposer aux infortunes du sort. Curieusement, la personne pragmatique et prévoyante croit à la destinée, aux hasards du sort, et elle prend son parapluie pour se prémunir contre l'infortune. Par précaution aussi elle fait de bonnes actions et elle attend une protection en récompense: "ne fais pas à autrui ce que tu ne veux pas qu'on te fasse" dicte la morale pragmatique. Mais sa rationalité ne la prédispose pas particulièrement à la bienveillance envers toutes les créatures, à la modestie, à la franchise et autres qualités qui seront définies dans les sections 13 et 16. Sa raison lui dicte d'être individualiste et elle ne conçoit pas la dévotion ou la libération du monde matériel. Mais Kṛiṣṇa sait que son élève et cousin est confiant et que son esprit est favorablement disposé (anasū) à entendre ce qui suit.

2. rāja-vidyā rāja-guhyāṁ pavitrām-idaṁ-uttamam |
pratyakṣa-avagamaṁ dharmyaṁ susukhaṁ kartum-avyayam ||
C'est la connaissance royale, le roi des secrets, le plus purificateur, en considération duquel faire ce qui est vertueux est perçu comme une joie impérissable.

Dharmya est ce qui se rapporte au dharma, ce qui est vertueux, religieux et le śloka dit qu'on le fait (kartum, infinitif du verbe kṛi) aisément avec grand plaisir (su-sukham). La deuxième ligne peut aussi être traduite, sans trahir le sens de l'original, par: cette voie de la religion vient comme une évidence et est suivie avec grand bonheur.

3. āsradda-dhānāḥ puruṣā dharmasya-asya parantapa |
aprāpya māṁ nivartante mṛtyu-saṁsāra-vartmani ||

Les personnes qui n'ont pas foi dans ce devoir sacré, O châtieur de tes ennemis, sans m'atteindre reviennent s'engager dans la succession des morts et renaissances.

4. mayā tatam-idam sarvaṁ jagad-avyakta-mūrtinā |
mat-sthāni sarva-bhūtāni na ca-yaṁ teṣv-avasthitāḥ ||

Tout cet univers est imprégné par Ma forme non-manifeste. Toutes les créatures sont situées en Moi mais Je ne descends pas en elles.

5. na ca mat-sthāni bhūtāni paśya me yogam-aīśvaram |
bhūta-bhṛn-na ca bhūta-stho mam-ātmā bhūta-bhāvanāḥ ||

Cependant les créatures ne résident pas en Moi. Vois la toute puissance de mon yoga! Mon ātmā est la cause et le support de l'existence des créatures mais Il n'est pas en elles.

C'est ainsi que Kṛiṣṇa résout les problèmes de sémantique qu'Il considère en dehors des compétences (de la compréhension) des hommes. Lorsqu'Il parle de yoga en ce qui Le concerne un autre mot vient immédiatement à l'esprit, celui de māyā. Vois mon pouvoir souverain d'illusion! Certains esprits tristes lui reprocheraient sans doute d'essayer de s'en tirer par une pirouette: invoquer l'opulence du pouvoir (aīśvara) du Tout Puissant (Īśvara) pour expliquer un phénomène c'est de la sémantique à l'Indienne, ne manqueraient-ils pas de dire. Ils auraient raison en cela que c'est une sémantique d'une grande sagesse. Il faut être Einstein ou Heisenberg pour comprendre des principes bien plus simples, tels que celui de l'équivalence entre la matière en mouvement et l'énergie, la relativité du temps et la relativité de la position des corps dans l'univers quantique. Il donne cependant à ces esprits rationnels une réponse qui leur convienne mieux dans le śloka qui suit. Comme cette répartie de l'acteur Irrfan Khan dans le film "l'odyssée de Pi": "Ils n'ont pas voulu croire à cette histoire vraie. Alors je leur ai raconté une histoire plus réaliste pour leur faire plaisir." Il n'est pas sûr que la comparaison à un phénomène physique plus ou moins tangible soit plus proche de la vérité que la magie. Cela a le mérite de satisfaire l'esprit rationnel en lui donnant une idée des choses et il a l'impression d'avoir compris. Mais a-t-il vraiment compris? Les comparaisons sont des outils puissants pour expliquer des concepts dont la compréhension dépasse l'entendement de l'auditoire. Mais elles ne doivent être acceptées comme démonstration que de la part d'une autorité morale. Sinon elles peuvent s'avérer très dangereuses. De nos jours elles ont communément utilisées en publicité, pour mentir.

Eclaircissons déjà un point: mat est la forme que prend le pronom personnel ma/mad, désignant la première personne au singulier, dans les mots composés lorsqu'il précède les consonnes k, p, t, ṭ, s ou ṣ, tandis qu'il se prononce et s'écrit mad devant les consonnes b, g, d ou encore man, mam devant une autre consonne nasale: mat-karma-kṛit mad-bhaktāḥ mad-yājī man-manā (śloka's 9.34, 18.65, 11.55 entre autres). Il n'est pas décliné dans un mot composé. Le mode locatif est mayi et mat est aussi la forme du mode ablatif. Mat-sthāni ne signifie donc pas "elles sont localisées en moi" mais "elles existent sous une forme stable à partir de moi". Le verbe sthā signifie ici se tenir au sens figuré et le préfixe ava vers le bas, dedans. (śloka 9.4)

6. yathā-akāśa-sthito nityaṁ vāyuḥ sarvatra-go mahān |
tathā sarvaṇi bhūtāni mat-sthāni-ity-upadhāraya ||

Tiens comme établi que, comme le puissant vent soufflant partout reste dans l'atmosphère, toutes les créatures restent en Moi.

La difficulté conceptuelle de ce "mat-sthāni" (śloka's 4 et 6) "na ca mat-sthāni" (śloka 5) réside à peu près en ceci: le vent consiste en une activité dans l'atmosphère, il procède de l'atmosphère, mais n'est pas l'atmosphère. Īśvara crée et maintient l'existence des créatures (bhūtabṛit). Il maintient leur manifestation, un peu comme (pour adopter une autre

comparaison très schématique) les forces d'interaction physiques et chimiques entre les atomes maintiennent la cohésion des corps qu'ils composent, celle de la planète terre via la pesanteur et tout le reste. Mais Il ne "descend pas" (na ava-sthā) en elles, Il ne se matérialise pas en elles, elles ne sont pas ses avatāra's.

7. sarva-bhūtāni kaunteya prakṛtiṃ yānti māmikāṃ |
kalpa-kṣaye punas-tāni kalpa-adau visrjāmy-aham ||

O fils de Kuntī, toutes les créatures se fondent dans Ma Nature primordiale à la fin de la journée de Brahmā et au début d'une nouvelle journée Je les recrée.

Prakṛiti est la Nature non-manifeste donc informe, existant éternellement en tant que potentiel d'expression (sens premier de pra-kṛit) de la Personne Suprême. On peut remarquer au passage que Kṛiṣṇa souligne le fait qu'elle est sienne (l'épouse). Il est donc raisonnable de traduire "elles entrent dans Ma Prakṛiti" (yānti māmikāṃ prakṛitiṃ) par elles se fondent dans ma Nature primordiale. Dans le même ordre d'idée le kalpa est au premier degré un projet, une possibilité, et c'est devenu le nom de la journée de Brahmā. Puisqu'il est question de "toutes les créatures" (sarva-bhūtāni), elles sont effacées à la fin de la journée de Brahmā et recrées par lui à son réveil. Mais Kṛiṣṇa peut dire "Je les recrée" (sous la forme de Brahmā) puisque Brahmā émane de Nārāyaṇa sur un lotus sortant de son nombril comme un symbole de la procréation. A moins que le kalpa en question soit le grand projet de création de toutes choses à l'orée du grand jour qui va durer une vie entière pour Brahmā. Ce projet qu'Il exprime ainsi dans le Chāndogya Upānishad: "Soyons nombreux!" Auquel cas il suffit de remplacer "journée de Brahmā" par "Ma journée de création" dans la traduction.

8. prakṛtiṃ svām-avaṣṭabhya visrjāmi punaḥ punaḥ |
bhūta-grāmam-imaṃ kṛtsnam-avaśaṃ prakṛter-vaśāt ||

Sur la base de Ma Nature primordiale, Je crée encore et encore tout cet ensemble de créatures qui est automatiquement assujetti à cette Nature.

Dans le śloka 4.6 les termes employés étaient "prakṛitiṃ svām adhiṣṭhāya" mais le sens du verbe ava-ṣṭambh utilisé ici est à peu près le même: se tenir au dessus au sens figuré, avoir recours à, superviser. Kṛiṣṇa n'entre pas plus à l'intérieur (au sens propre) de la Nature pour créer qu'Il ne siège à l'intérieur des créatures une fois qu'elles sont créées pour les maintenir en existence, même si c'est l'image qui vient à l'esprit en pensant à Viṣṇu. C'est par la conscience (cit), propriété intrinsèque à l'ātmān que Viṣṇu, le Parama-ātman ou l'Adhy-ātman "imprègne" le monde réel (śloka 4: tata). Il est le "connaisseur" de tous les champs d'activités (kṣetra-jña), comme cela sera expliqué dans la section 13; l'incarnée (jīva) est de même nature mais ne connaît (n'est consciente de) que le champ d'activité limité de son corps.

9. na ca mām tāni karmāṇi nibadhnanti dhananjaya |
udāsīnavad-adāsīnam-asaktaṃ teṣu karmasu ||

O Dhananjaya, ces activités ne Me lient pas, restant neutre, sans lien avec elles.

Ud-āsina veut dire littéralement "assis au dessus", i.e. trônant, mais on le traduit généralement par siéger à part en restant indifférent ou neutre, d'autant plus qu'ici le texte répète "ud-āsina-vat āsina": assis dans un état neutre comme celui qui trône. Il n'est pas lié (asakta) par ces actions, agissant sans motivation personnelle et n'ayant pas de préférence (sama) pour l'une ou l'autre de ces créatures.

10. mayā-adhyakṣeṇa prakṛtiḥ sūyate sa-cara-acaram |

hetunā-anena kaunteya jagad-viparivartate ||

Sous Ma supervision La Nature concrétise le mobile et l'immobile. Pour cette raison, fils de Kuntī, l'univers procède à sa révolution.

Kṛiṣṇa emploie le même verbe sū que dans le premier śloka de cette section pour exprimer l'idée que Prakṛiti obtempère à son désir de création et la matérialise, la concrétise ou la manifeste. Prakṛiti prend souvent les traits d'une femme, celle qu'on nomme Śakti ou Pārvatī: celle qui personnifie la capacité de faire (śak). Les deux noms Prakṛiti et Śakti expriment l'implication dans l'action du Puruṣa (sans intérêt personnel puisque son corps est l'univers entier). Il conçoit les principes et les lois d'interaction entre les choses, Prakṛiti les concrétise et elles se mettent en mouvement: ce qui bouge fait un tour complet (jagat vi-pari-vartate) ou "tourne manège" comme on dit.

11. avajānanti mām mūḍhā mānuṣīm tanum-āśritam |
paraṁ bhāvam-ajānanto mama bhūta-maheśvaram ||

Les sots me méprisent lorsque J'ai recours à une forme humaine, ignorant que Je suis le Seigneur Suprême de tout ce qui vit.

Les exemples ne manquent pas dans la vie de Rāma, Kṛiṣṇa ou celle du Christ. Qu'on considère l'un ou l'autre comme une incarnation divine ou un prophète peu importe, leurs ennemis leur manquèrent de respect. C'est une réaction naturelle pour celui qui est égaré (mūḍha) par son implication dans la matérialité de se moquer de ceux qui lui parlent de spiritualité, car il n'a pas une haute opinion de lui-même et ne supporte pas que les autres en aient une meilleure. Il cherche à rabaisser celui qui prétend être d'essence divine et il n'y a pas plus intolérant que celui qui se dit athée.

12. mogha-āsā mogha-karmaṇo mogha-jñānā vicetasah |
rākṣasīm-āsurīm caiva prakṛitīm mohinīm śritāḥ ||

Ayant eux-mêmes recours à une nature illusoire, malicieuse et malfaisante, ces esprits égarés nourrissent de vains espoirs, cultivent de vaines activités et de vains savoirs.

Ce qui est vain (mogha) est basé sur l'illusion (moha) et il n'y a donc pas à s'étonner que cela ne mène à rien. On peut également dire que c'est une fausse prétention (autre sens du mot vain). Les noms que Kṛiṣṇa donne à ces personnes égarées (vi-cetasah) ont tous un rapport avec l'illusion. Un rākṣas est celui dont il faut se garder (rakṣ) car il a recours à l'illusion pour parvenir à ses fins. Les ogres du Rāmāyana et du Mahābhārata ne cessent de changer de forme pour effrayer leurs proies. On peut dire d'eux qu'ils sont malicieux. Quant à l'asura il est l'antithèse de la personne de nature divine (sura) résidant dans les cieux (sva) et œuvrant au bien (sū): c'est donc une personne malfaisante et résidant aux enfers. Attention cependant! Il ne fait pas le mal pour le principe de faire le mal. Ce concept manichéen est probablement issu du courant d'idées de l'Avesta (religion du prophète Zaratoustra, dont le manichéisme est une hérésie professée par un certain Mani), qui a indubitablement influencé les idées qu'on trouve dans la Bible. Il arrive aux sura's de subir l'influence de leur ego et d'agir mal (Indra, Brīhaspati notamment) et à des asura's d'être vertueux (Bali et Prahlāda). L'archétype de l'asura malfaisant est vaniteux et ambitieux (voir section 16). C'est pour arriver à ses fins qu'il nuit, mais il se berce d'illusions. Il est avant tout un ignorant.

13. mahātmānas-tu mām pārtha daivīm prakṛtīm-āśritāḥ |
bhajanty-ananya-manaso jñātvā bhūta-ādim-avyayam ||

Mais les grandes âmes qui ont recours à une nature divine, O Pārtha, Me vouent une vénération sans partage, Me connaissant comme la source inaltérable de tout ce qui vit.

C'est le même participe āśrita (traduit par qui a recours) qui revient dans les derniers śloka's, mais on peut aussi le traduire par résider dans le śloka 11, s'établir ou chercher protection dans les śloka's 12 et 13 (un āśrama est un abri). Une grande âme (mahātmā) est de nature divine (daivī), pure et vraie (sāttvika) et par opposition une âme de nature démoniaque (asura) est ignorante (tāmasa) et s'ignore elle-même; on pourrait dire qu'elle se fait petite. Sur le plan linguistique on peut noter aussi que Kṛiṣṇa utilise le mot prakṛiti au sens de bhāva: condition divine ou démoniaque. Mais en fait il n'existe de bhāva qu'en prakṛiti et c'est plutôt lorsqu'il emploie les mots "mama bhāva" au sens de mon essence divine qu'on pourrait s'étonner (par exemple dans le śloka 13.18).

14. satataṁ kīrtayanto mām yatantaś-ca dṛḍa-vratāḥ |
namasyantaś-ca mām bhaktyā nitya-yuktā upāsate ||

Glorifiant toujours Mon nom et s'engageant avec détermination dans le contrôle d'elles-mêmes, me rendant hommage, perpétuellement connectées à Moi avec dévotion, elles me vénèrent.

Parmi les verbes qui peuvent se traduire par vénérer, upa-ās signifie littéralement être assis aux pieds d'une personne, prosterné devant elle. On emploie plutôt upa-sid pour exprimer l'action de s'asseoir à ses pieds, comme dans upa-ni-ṣad.

15. jñāna-yajñena ca-apy-anye yajanto mām-upāsate |
ekatvena pṛaktvena bahudhā viśvato mukham ||

D'autres aussi, m'offrant en sacrifice la culture de la connaissance, Me vénèrent dans l'unité, la dualité, la multiplicité ou sous la forme universelle.

Les monistes qui croient essentiellement au Brahman, Absolu impersonnel et indivisible, lui vouent un culte en se considérant eux-mêmes comme faisant partie de ce qu'ils vénèrent: c'est l'unité (eka-tva). Cette unité n'a rien à voir avec le fait de vénérer un seul Dieu, qui est une conception duale, appelée ici différence ou séparation (pṛithak-tva). Ceux qui se prosternent tour à tour devant toutes les statues du temple en s'efforçant de se montrer respectueux envers toutes les manifestations du divin, vénèrent Kṛiṣṇa comme si Il était établi dans la multiplicité (bahu-dhā); ils sont donc polythéistes tout en étant conscient qu'il n'y a qu'Un Dieu Suprême. De même ceux qui se réjouissent de Le voir partout en toutes choses et chaque chose en Lui, et qui sont susceptibles de manifester du respect à un arbre ou une vache, vénèrent la forme universelle (viśva-rūpa ou viśva-mukha). Mais ils ne sont pas panthéistes comme les créatures du film Avatār, la distinction étant le propos des śloka's 9.4 à 9.6. Contrairement aux précédentes, cette conception panthéiste ou culte de la Nature est irrecevable car elle amène trop facilement à considérer que rien n'existe dans l'absolu ou que tout est transitoire, donc à tout désacraliser et verser dans l'athéisme. Mais elle constitue un premier pas vers la spiritualité qu'il ne convient pas de traiter avec mépris comme incite à le faire le nom de "païen" (péquenaud en latin). Les païens ont au moins un grand respect pour la "bio-diversité".

16. ahaṁ kratuḥ-ahaṁ yajñāḥ svadhā-ahaṁ-ahaṁ-auśadham |
mantra'ham-ahaṁ-eva-ājyam-ahaṁ-agnir-ahaṁ hutam ||

Je suis l'action rituelle, le sacrifice, la nourriture qu'on offre aux ancêtres, l'herbe médicinale, le mantra, le beurre clarifié, le feu et l'offrande dans le feu.

Kratur est le nom de l'un des fils conçus spirituellement par Brahmā sans procréation sexuée; il naquit de sa main (Bhāgavata Purāṇa III.12.23) et était donc voué à l'action comme son nom l'indique puisqu'il a pour racine le verbe kṛi. Ces fils spirituels de Brahmā sont les sapta-riṣi's et les praja-pati's. Leurs actions sont spirituelles et Kratu personnalise le rituel. Par ailleurs il est le père des Vālakhilya's, ces saintes personnes qu'on peut voir sous la forme de poussière dans les rayons du soleil (Bhāgavata Purāṇa IV.1.39): leur forme visible est symbolique du fait qu'elles baignent dans la vérité. Est appelé ājya ce qui est fondu et clair, qui sert à oindre ou d'offrande (havar -śloka 4.4), donc le beurre clarifié ou ghee. Lorsque le brāhmaṇa fait une offrande au feu il prononce toujours une courte formule appelée mantra telle que svāhā, ou svadhā. Om est le mantra par excellence. Svadhā (sva-dhā: sa propre position ou su-dhā: position confortable) exprime qu'on fait cette offrande aux ancêtres pour leur plaisir tandis que svāhā (su-āhā) est une formule de reconnaissance de Celui qu'on invoque: en vérité je déclare que c'est bon, salutation à Toi. La raison pour laquelle cette liste inclut les herbes médicinales est peut-être qu'elles servaient d'offrande (moins systématiquement aujourd'hui): leur nom signifie ce qui brûle. Certains textes disent que du feu naît l'eau dont naissent les plantes médicinales et d'elles naissent les hommes (qui comme chacun sait font des sacrifices).

17. pitā-aham-asya jagato mātā dhātā pitā-mahaḥ |
vedyaṁ pavitram-oṅkāra ṛk-sāma yajur-eva ca ||

Je suis le père de cet univers, la mère, le concepteur et le créateur, ce qui doit être connu, le purificateur, l'Oṅkāra, le Ṛig Veda, le Sāma Veda et le Yajur Veda.

Il est question ici des Veda's qui contiennent les fondements (dhā) de l'univers, auxquels réfère aussi ce titre de dhātṛi (nominatif dhātā) que se donne Kṛiṣṇa (le fondateur, le concepteur, le support). Ces fondements incluent notamment les guṇa's, les mahābhūta's, l'identité, l'action individuelle et le sacrifice, le désir, la volonté et les passions, les grands champs de force physique... etc. Leur création est à distinguer de celle des créatures individuelles à laquelle réfère le titre de pitāmaha (le grand-père, qui désigne généralement Brahmā, l'ancêtre de toutes les créatures). De cet univers nous dit-Il, Il en est le procréateur, la matrice, le concepteur, auxquels il ajoutera la graine éternelle (bija avyaya) dans le śloka suivant. Par ailleurs, ce śloka ainsi que celui qui précède ont une relation directe avec les śloka's 3.10 à 3.15 qui parlaient de l'importance fondamentale du sacrifice comme soutien de l'univers et de son inscription dans les Veda's. Or, nous dit Kṛiṣṇa, Il est les Veda's, i.e. la sagesse universelle, Il est ce qui est à savoir, ce qui purifie, et le mantra par excellence (Aum). Ce qui purifie inclut notamment le sacrifice, l'austérité et l'étude de soi-même.

Concernant les 3 principaux Veda's, il est d'usage de les différencier en fonction du prêtre qui les prononce au cours des sacrifices: les sections du Ṛig Veda étant prononcées par l'officiant principal qui verse les offrandes dans le feu, celles du Sāma Veda étant chantées par l'udgāṭṛi (udgāṭṛi est le son qui va vers le haut, la syllabe Aum), celles du Yajur Veda lors de rituels spécifiques (yajur vient du verbe yaj: procéder à un sacrifice). Chacun des Veda's se compose de ces hymnes ou mantra's (ṛik, ṛic ou ṛig est l'hymne, la louange), ainsi que de textes philosophiques, appelés Upaniṣad's, et de préceptes expliquant les mantra's et rituels, appelés Brāhmaṇa's. Le Kena et le Chāndogya Upaniṣad font partie du Sāma Veda, l'Iṣā, le Taittirīya et le Brihadāranyaka du Yajur Veda et l'Aitareya du Ṛig Veda.

18. gatiḥ-bhartā prabhuḥ sākṣī nivāsaḥ śaraṇaṁ suhṛit |
prabhavaḥ pralayaḥ sthānaṁ nidhānaṁ bījam-avyayam ||

Je suis le but, le soutien, le maître, le témoin, la résidence, le refuge et l'ami bienveillant. Je suis la source de la création et de la dissolution, le support, le réceptacle et la graine universelle.

La deuxième partie reprend les mots des śloka's 7.6 et 7.10: le préfixe pra exprime la mise en avant, la production et prabhava est la source des manifestations, tandis que pralaya est la source de leur dissolution. Kṛiṣṇa nous dit ici qu'Il est le siège des choses dans tous les sens du terme: le fondement (dhāna, ādhi), le lieu de séjour (vāsa), le site (sthāna), celui qui supporte (bhartṛi - du même verbe bhṛ donnant bhārata). Il y manquerait éventuellement dhartṛi ou dhṛitvan (celui qui supporte au sens de préserver et gouverner) s'il n'y avait prabhu (le maître des lieux). Ces différents qualificatifs se rapportent tous au domicile et, comme pour le rendre accueillant, Kṛiṣṇa ajoute qu'Il est aussi le refuge (śaraṇa), Celui qui est bienveillant (su-hṛit). Un message qui ne peut manquer de frapper l'esprit des habitants du Bharata-varṣa qui ont un sens de l'hospitalité particulièrement développé.

19. tapāmy-aham-aham varṣam nigrhṇāmy-utsrjāmi ca |
amṛtam caiva mṛtyuś-ca sad-asac-ca-aham-arjuna ||

Je donne la chaleur, produis la pluie ou la retiens. Je suis l'immortalité et la mort, ce qui reste et ce qui est évanescent, Arjuna.

La chaleur et l'eau sont les deux ingrédients essentiels pour que la terre donne de la nourriture à ce qui vit, puisque la vie est le thème du śloka. "Sat asat" se déclinent sur tous les modes de ce qui est dans l'absolu et ce qui va et vient sans être vraiment, comme la vie, le monde matériel, ce qui est manifeste, le réel (opposé au vrai), ce qui peut être considéré comme une pure cause car c'est éternel ou comme un pur effet car c'est temporaire (dans les textes sāṅkhya's et par exemple dans le śloka 13.21).

20. traividhyā mām somapāḥ pūta-pāpā yajñair-iṣṭvā svar-gatiṁ prārthayante |
te puṇyam-āsādyā sur-endra-lokam-aśnanti divyān-divi deva-bhogān ||

Ceux qui connaissent les trois Veda's, boivent le soma et se purifient par des sacrifices, M'adressent des prières en espérant l'accession à un paradis. Ayant atteint la sphère pieuse du dieu Indra, ils jouissent des plaisirs célestes des dieux dans les cieux.

Le verbe pū (appliqué ici aux souillures du péché) est intéressant car il exprime une idée complexe: celle du nettoyage par un fluide qui pénètre et lessive. Pavan est un des noms de Vāyu, celui qui nettoie en aérant. On ne peut comprendre l'Hindouisme sans un minimum de culture sur les associations d'idées qui le portent. L'eau est source de pureté, le feu purifie aussi par le sacrifice, et pourtant Celui que les Purāṇa's associent le plus au processus de purification est Vāyu, le Vent, le Souffle. Faut-il y voir un rappel de cette idée exprimée par Kṛiṣṇa dans les sections 3 et 4 (śloka's 3.20, 4.32 entre autres): paradoxalement on se purifie par l'action. Le propos tenu par Kṛiṣṇa est légèrement acidulé. En fait ces personnes pieuses et néanmoins calculatrices (j'en prends pour témoin le fait qu'elles ont un "artha" puisqu'elles prient pour cela: "pra-artha"), elles "consomment" (aś) leur quota de paradis acquis par de bonnes actions. Sous quelle forme se présente ce paradis? Des plaisirs. Où, comment? En bonne compagnie cela va de soi, puisque c'est chez sura-Indra, et dans un endroit divin et céleste ou résident ceux dont cela semble être l'activité principale: "divyan divi deva bhogān". Cet Indra a entre autres la réputation d'être un grand consommateur de soma, si j'en crois les propos de Nārada dans le Śānti Parva (section XXIX). Rendons lui cette justice néanmoins: il n'est pas un cas isolé. Le soma qui était sensé être consommé pour stimuler l'inspiration spirituelle au cours de sacrifices, tenait en fait lieu de spiritueux aux kṣatriya's

qui y présidaient. Lakṣmaṇa se met en colère dans le Rāmāyana lorsqu'il constate que le roi des singes se soûle en compagnie de ses épouses et concubines au lieu de se préparer à partir à la recherche de Sītā. Or les singes de cette tribu sont des incarnations divines! Dernière petite pique, à l'égard des Veda's cette fois: ces personnes poursuivant un objectif personnel sont des lecteurs assidus des Veda's. Ces Veda's sont certainement les trésors de sagesse donnés par Brahmā à ses créatures au début de la création. Mais la plupart des dites créatures en font un usage très pratique, que ne peut manquer de critiquer Kṛiṣṇa.

21. te taṁ bhuktvā svarga-lokaṁ viśālaṁ kṣīṇe puṇye martya-lokaṁ viśanti |
evaṁ trayī-dharmam-anuprapannā gata-agataṁ kāma-kāmā labhante ||

Lorsqu'ils ont épuisé le mérite de leurs pieuses activités en jouissant de l'abondance de ce lieu céleste, ils viennent séjourner dans le monde des mortels. C'est ainsi que ceux qui suivent les préceptes des trois Veda's en recherchant à assouvir leurs désirs n'obtiennent que d'aller et venir.

L'humour et la poésie contribuent aussi à la qualité de l'enseignement et seule une lecture du texte saṁskṛit permet de jouir de tous les jeux de mots et rimes suggestives. Ces personnes pieuses vont et viennent entre le karma-bhūmi où ils accumulent des bons points de piété et le svarga-loka où ils les consomment. Ce sont de pieux serviteurs du dieu Kāma, aussi Kṛiṣṇa les appelle des kāma-kāmā.

22. ananyāś-cintayanto mām ye janāḥ paryupāsate |
teṣāṁ nitya-abhiyuktānām yoga-kṣemaṁ vahāmy-aham ||

A ceux qui Me vénèrent sans avoir d'autre objet de pensée et qui sont perpétuellement connectés à Moi, j'apporte la protection du yoga.

Dans le śloka 2.45 yoga-kṣema signifie l'attachement et la protection, ce qui a été traduit par la périphrase: l'idée d'acquérir et conserver des choses. De nombreux traducteurs (dont K.M. Ganguli, Svāmī Prabhupāda et Svāmī Vireśvarānanda) optent pour une traduction voisine dans ce śloka: j'apporte ce dont ils ont besoin et protège leurs biens. Cette lecture de "yoga-kṣema" paraît appropriée si on se réfère à la parabole du Bhāgavata Purāṇa sections 10.80-81, racontant le traitement accordé par Kṛiṣṇa à un brāhmaṇa vivant dans la plus grande pauvreté qui lui rendit visite à Dvārakā. Un autre śloka (4.11) dit aussi: "ye mām prapadyante tani bhajamy-aham". Mais ce que cherchent les personnes qui pratiquent le yoga et qui vénèrent Kṛiṣṇa assidûment n'est pas l'assurance de leur prospérité, (si tant est qu'ils cherchent quelque chose). Ce qui par contre est évident est que leur engagement dans le yoga les protège de toute crainte. Pourquoi promettre à une personne une protection matérielle après lui avoir enseigné l'indifférence aux contraires, même si de fait on la lui assure?

23. ye'py-anya-devatā bhaktā yajante śraddhayā-anvitāḥ |
te'pi mām-eva kaunteya yajanty-avidhi-purvakaṁ ||

Ceux qui sacrifient à d'autres dieux avec foi et dévotion ne sacrifient à nul autre que Moi, fils de Kuntī, bien que cela ne soit pas selon les règles traditionnelles.

L'usage veut qu'on dise nommément à qui s'adresse chaque offrande au cours d'un sacrifice. Or ils préfèrent demander à Indra de leur apporter la pluie, à Lakṣmī la richesse, à Soma la santé.... Si on leur demandait pourquoi ils ne s'adressent pas directement à Dieu et préfèrent demander à "ses saints" ils diraient sans doute qu'ils ne veulent pas déranger.

24. ahaṁ hi sarva-yajñānām bhoktā ca prabhur-eva ca |

na tu mām-abhijānanti tattvena-ataś-cyavanti te ||
Je suis Celui qui jouis de tous les sacrifices et Celui qui y prédomine. Mais ceux qui ne parviennent pas à Me connaître vraiment échouent.

Prabhu est la personne dont la présence est prépondérante, le maître (dans le śloka 9.18), le seigneur mais il est préférable parfois de donner aux mots leur sens premier. Quant au sens premier du verbe cyu c'est celui d'être ébranlé, instable et par extension de chuter, sur terre en l'occurrence. Mais pourquoi ne pas le traduire par échouer puisque ce verbe est synonyme de chuter et c'est bien d'un échec à parvenir à le connaître qu'il s'agit.

25. yānti deva-vratā devān-pitṛn-yānti pitṛ-vratāḥ |
bhūtani yānti bhūt-eyjā yānti mad-yājino'pi mām ||
Ceux qui se sont placés sous la tutelle des dieux vont aux dieux, ceux qui se sont placés sous celle des ancêtres vont parmi les ancêtres, les adorateurs des esprits vont parmi les esprits et ceux qui Me vouent un culte viennent à Moi.

26. patraṁ puṣpaṁ phalaṁ toyaṁ yo me bhaktyā prayacchati |
tad-aham bhakty-upahṛtam-aśnāmi prayata-ātmanaḥ ||
Une feuille, une fleur, un fruit, de l'eau même, quoi qu'on m'offre avec dévotion, ce don dans la dévotion de cette âme pieuse, Je l'accepte.

Prayata-ātmanaḥ signifie de soi-même offert, donné, dans la dévotion; suivant "tad bhakty-upahṛtam" (ceci offert avec dévotion) une seule traduction s'impose en fait: ce qui est offert comme un don de soi-même. La fleur, le fruit, ou quoi que ce soit ne sont que des symboles du don de soi. D'ailleurs le même verbe (pra-yam) est employé pour parler de cette offrande. Quant au verbe aś, traduit ici par accepter, son sens premier d'un point de vue matérialiste est manger, consommer, acte qui en français peut aussi être exprimé par accepter de la nourriture. C'est le même verbe qui est utilisé dans le śloka qui suit et je préfère lui garder le sens figuré d'accepter puisqu'il est aussi question d'offrir (en sacrifice notamment) et de donner (en obole aux brāhmaṇa's). Dans toute religion il est commun de remercier Celui qui pourvoit à notre confort du repas qu'on va prendre. Kṛiṣṇa demande de faire mieux: Lui offrir avant de le consommer au nom du propriétaire de ce corps et de tous les corps. Il s'agit là aussi d'un geste symbolique destiné à renforcer la conscience d'être partie d'un même Ātmā.

27. yat-karoṣi yad-aśnāsi yaj-juhoṣi dadāsi yat |
yat-tapasyasi kaunteya tat-kuruṣva mad-arpaṇam ||
Quoi que tu fasses, que tu acceptes, que tu offres (en sacrifice) ou que tu donnes et quelque austérité que tu pratiques, fils de Kuntī, offre-le-Moi.

Les verbes saṁskṛit exprimant l'idée d'offrande ne manquent pas. On a déjà rencontré le verbe hu et la forme causative arpaṇa du verbe ṛ (aller) dans le śloka 4.24. Hu est utilisé exclusivement pour parler d'offrande dans le feu: huta est l'oblation que brûle l'officiant appelé hotṛi (mot issu du même verbe) ou, à certains stades du rituel, celui pour lequel il est pratiqué. Dans cette phrase le verbe dā exprime l'idée de don charitable à un personne méritante et le verbe kṛi celui d'action pieuse. Certains ne manqueront pas de remarquer que Kṛiṣṇa a précisé dans un autre śloka (5.15) qu'Il n'acceptait ni les bonnes ni les mauvaises actions (su-kṛita niṣkṛita), mais il s'agissait de leur fruit. Ici il s'agit de Lui vouer tous ses gestes.

28. śubha-aśubha-phalair-evam mokṣyase karma-bandhanaiḥ |

ṣannyāsa-yoga-yuktātmā vimukto mām-upaiśyasi ||
De l'asservissement par les actions et de leurs résultats heureux ou malheureux tu
t'affranchiras en t'engageant spirituellement dans l'abandon de ceux-ci par le yoga.
Complètement libéré, tu viendras à Moi.

29. samo'ham sarva-bhūteṣu na me dveṣyo'sti na priyaḥ |
ye bhajanti tu mām bhaktyā mayi te teṣu ca-apy-aham ||
Je suis également disposé envers toutes les créatures. Nul ne m'est cher ou odieux. Mais ceux
qui me vénèrent avec dévotion sont en Moi et Je suis en eux.

Que chacun vive heureux autant qu'il le peut en suivant la voie qu'il a choisie. Il n'est l'ennemi de personne et aucun ne Lui est particulièrement cher. Que ceux qui ont choisi (vṛi - comme on choisit en mariage) ou plus exactement qui prêtent obéissance (vrata participe du même verbe vṛi - dans le śloka 9.25) à Indra ou à Soma fassent un heureux séjour en Indraloka ou Somaloka. Que ceux qui ont choisi de se marier à la magie noire et font des offrandes à des créatures surnaturelles (des bhūta's: esprits, fantômes - śloka 9.25) y trouvent satisfaction. Que ceux qui croient qu'ils sont mortels vivent le temps qui leur est imparti et meurent sans se plaindre (śloka 2.26 et 2.27) et s'ils ne font aucun sacrifice qu'ils mangent le fruit de leurs péchés (śloka 3.13). Quant à ceux qui Le vénèrent avec dévotion, de quel autre traitement spécial auraient-ils besoin que de savoir que "mayi te teṣu ca-apy-aham". Qu'ils Lui dédient tous leurs actes et tandis qu'ils agissent qu'ils pensent que c'est une offrande (śloka 9.27). Une question m'a préoccupé en lisant cela: si on éprouve un plaisir à accomplir une action qui soit éligible comme offrande, peut-on tout de même l'offrir? Sans aucun doute, car on éprouve du plaisir à faire son yoga et si on cuisine de la nourriture insipide ou qui a mauvais goût elle n'est pas compatible comme offrande.

30. api cet-sudurācāro bhajate mām-ananya-bhāk |
sādhur-eva sa mantavyaḥ samyag-vyavasito hi saḥ ||
Même si c'est une personne se conduisant très mal qui Me vénère avec une dévotion sans
partage, il doit être considéré comme un saint homme car sa résolution est correcte.

Le propos est volontairement provoquant et les termes emphatiques. C'est un saint (sādhū) même si actuellement il est en train de commettre un meurtre ou un vol. S'il est un dévot sincère, il doit y avoir une raison pour que cette mauvaise action soit exécutée. Que celui qui a lu la Bible pense à Abraham s'apprêtant à sacrifier son fils. De même Kṛiṣṇa demande à Arjuna de tuer son grand-père et son précepteur, son oncle maternel et tous ses cousins, sans parler de Karṇa dont il ignore qu'il est son demi-frère. S'il est résolu à agir avec dévotion quoi qu'il arrive, "sa résolution est correcte". Il se peut aussi qu'il ait laissé ses sens guider son intelligence pendant un instant, comme tous ces ṛiṣi's auxquels Indra envoie une nymphe pour les séduire. Ce qui importe est sa détermination à long terme, car

31. kṣipraṁ bhavati dharma-ātmā śaśvac-chāntim nigacchati |
kaunteya pratijānīhi na me bhaktaḥ praṇaśyati ||
Il revient très vite dans le chemin du devoir et atteint une paix durant éternellement. O fils de
Kuntī, admets pour certain que celui qui se dévoue à Moi n'est jamais perdu.

32. mām hi pārtha vyapāśritya ye'pi syuḥ pāpa-yonayaḥ |
striyo vaiśyās-tathā sūdrās-te'pi yānti parām gatim ||

O Pārtha, ceux qui cherchent refuge auprès de Moi atteignent la destination suprême, même s'ils sont nés dans une famille de pécheurs, parmi les femmes, les artisans, les cultivateurs ou les serviteurs.

Puisque les mots vaiśya et śūdra sont effectivement utilisés ici, qu'est-ce qu'un vaiśya ou un śūdra? Kṛiṣṇa le définira brièvement dans la section 18.44. Une explication un peu plus détaillée n'est cependant pas inutile. Le vaiśya est un individu appartenant à un territoire, un village, une communauté résidant (du verbe viś: résider) en un lieu. Donc toute personne sédentaire exécutant un travail dans les champs, un commerce ou un atelier d'artisanat est vaiśya. Dans le jargon de la société française organisée en castes proclamées au 18^{ème} siècle, c'est un membre du tiers état et dans celui du 21^{ème} siècle c'est un entrepreneur. Le mot śūdra n'a pas de racine évidente et pourrait être emprunté à un langage tribal (ce n'est pas un nom de tribu car aucun nom propre ne s'en rapproche dans les Purāṇa's) puisque sur le plan social c'est un serviteur ne possédant ni terre ni commerce et ne faisant pas partie des "deux fois nés" (dvija), i.e. des Āryens connaissant la morale. Dans la société contemporaine c'est pourtant la grande majorité de la population.

33. kim punar-brāhmaṇāḥ puṇyā bhaktā rājarśayas-tathā |
anīyam-asukhaṁ lokam-imaṁ prāpya bhajasva mām ||

Que dire alors des brāhmanas purs et des rois sages et dévots? Ayant trouvé place pour un temps en ce monde de misères, sers-moi avec dévotion.

34. man-manā bhava mad-bhakto mad-yājī mām namas-kuru |
mām-evaiśyasi yuktv-aivam-ātmānaṁ mat-parāyaṇaḥ ||

Que tes pensées me soient dédiées, sois Moi dévoué, révérencieux, vénère Moi par des sacrifices. En unissant ainsi ton âme à Moi comme ton but final, c'est à Moi effectivement que tu viendras.

Il ne faut pas se dire que l'exigence est excessive ou que c'est trop difficile et qu'on n'a aucune chance d'y parvenir, car le but envisagé est aussi extrême. Il n'est même pas question d'ambition, car c'est le plus sûr moyen d'échouer. C'est une question d'éducation et d'évolution vers un état d'esprit adéquat. La situation a été clairement établie au départ: celui qui n'envisage même pas une telle dévotion (asūya) n'est pas concerné par ce qui est dit dans cette section. Nombreux sont ceux qui n'ont pas suffisamment foi en cet idéal ou en eux-mêmes. Si ce n'était le cas l'univers serait bientôt vide. Mais l'attraction des satisfactions individuelles est telle qu'il ne cessera jamais de tourner: gata-agatam kāma-kāmā labhante. Gardons nous de conclure en lisant ceci que Kṛiṣṇa est un Dieu jaloux. Ce qu'il recommande dans ce śloka et réitère à la fin de la section 18 ne doit être considéré que comme un conseil d'une parfaite logique. Ce que nous sommes intrinsèquement (ātman) est une présence consciente. Cette conscience n'a pas d'ego. Comme Il nous le dira dans le śloka 15.7: "l'âme incarnée est une fraction de Moi-même". C'est son choix de s'impliquer (pravṛitti) dans l'activité matérielle, celle des guṇa's, qui lui fait commettre l'erreur de croire qu'elle a une identité.

Section 10
L'opulence du yoga divin

अहमात्मा गुडाकेश सर्वभूताशयस्थितः ।
अहमादिश्च मध्यं च भूतानामन्त एव च ।
(śloka 20)

Śrībhagavān-uvāca / Śrī Bhagavān dit:

1. bhūya eva mahābāho śṛṇu me paramaṁ vacaḥ |
yat-te'haṁ prīyamāṇāya vakṣyāmi hita-kāmyayā ||

Ecoute encore, O toi au bras puissant, l'instruction la plus importante que Je vais te donner pour ton bien, à toi qui M'es très cher.

2. na me viduḥ sura-gaṇāḥ prabhavaṁ na maha-rṣayaḥ |
aham-ādir-hi devānāṁ maha-rṣīṇāṁ ca sarvaśaḥ ||

Ni les membres de l'assemblée des dieux ni les grands sages ne Me connaissent d'origine. Sous tous rapports Je suis leur source.

Cette traduction s'impose étant donné que le śloka suivant abonde en ce sens, sinon on serait tenté de traduire "na me viduḥ prabhavam" par: ils ne savent pas que l'origine de la manifestation (de tout) est de moi. Bien que d'essence principalement sātṭvika (spirituelle, intelligente, instruite et pure), les dieux font preuve d'une grande ignorance quand leur gloire est remise en cause. La section 2 du Kena Upaniṣad (celui qui pose la question "par qui tout cela a-t-il été fait?") met en scène une rencontre entre les dieux et leur créateur qu'ils ne reconnaissent pas et qu'ils cherchent à vaincre car il est un défi à leur puissance. C'est Umā (alias Pārvatī la fille de la montagne, la Femme, la Nature) qui leur ouvre les yeux car elle ne peut manquer de savoir.

3. yo mām-ajam-anādiṁ ca vetti loka-maheśvaram |
asammūḍhaḥ sa martyeṣu sarva-papaiḥ pramucyate ||

Celui qui Me connaît comme le non-né, sans origine, le Seigneur Tout Puissant des mondes, lui seul parmi les mortels est sans fausses illusions et délivré de tous les péchés.

4. buddhir-jñānam-asammohaḥ kṣamā satyaṁ damaḥ śamaḥ |
sukhaṁ duḥkhaṁ bhavo'bhāvo bhayaṁ ca-abhayaṁ-eva ca ||

Intelligence, savoir, clairvoyance, indulgence, véracité, apaisement des sens et de l'esprit, bonheur et malheur, présence notable et insignifiance, peur et intrépidité aussi;

5. ahimsā samatā tuṣṭis-tapo dānaṁ yaśo'yaśaḥ ||
bhavanti bhāvā bhūtānāṁ matta eva pṛthag-vidhāḥ ||

Non-violence, équanimité, contentement, austérité, générosité, honneur et infamie, sont les états d'existence distribués de façons différentes aux créatures par Moi.

Bien qu'il s'agisse des conditions d'existence des créatures, Kṛiṣṇa ne prend en considération rien qui concerne leur état matériel (tel que le développement des facultés intellectuelles et physiques, la position dans la chaîne alimentaire, la position sociale pour les humains...). Ici il s'agit uniquement de l'état d'existence spirituelle des créatures et principalement des qualités qui contribuent à la sagesse. A-sammoha (auquel correspond l'adjectif a-sammūḍha dans le śloka 3) est l'absence de confusion mentale engendrée par l'illusion, ce qui en

français s'appelle clairvoyance. Dama est la domination, la maîtrise, la domestication, l'apaisement et s'emploie donc de préférence en parlant d'un animal rétif ou des sens. Śama est un autre type d'apaisement, plus ou moins synonyme de śantī (mots issus tous deux du verbe śam), c'est-à-dire celui de l'esprit qui a cessé de s'agiter. Tuṣṭi est aussi une forme de paix, celle qui résulte de l'absence de désirs, du contentement de ce qu'on a; on utilise plus volontiers le mot satisfaction mais ce mot est un faux ami en français. Dāna est simplement le don mais j'éviterai soigneusement de le traduire par le mot charité, contrairement aux traducteurs indiens qui n'ont sans doute pas compris la connotation Chrétienne d'apitoiement qu'a ce terme. J'ai donc choisi le mot générosité. Au risque de me répéter, la charité n'est pas recommandée car elle répond à une passion et elle s'adresse à une personne en particulier, elle a des préférences... Dans le Śānti Parva, Bhīṣma explique clairement à son petit-fils Yudhiṣṭhira qu'il faut donner aux personnes qui le méritent moralement, donc à priori les brāhmaṇa's, ou aujourd'hui aux organisations qu'ils dirigent. En fait, sans condamner les activités des ONG laïques qui viennent au secours des démunis sans jugement de valeurs, aucune religion n'approuve l'absence d'incitation de leurs assistés à la moralité. Bhīṣma dit par exemple: si tu aides un mendiant ignorant, il arrivera à te reprocher de ne pas t'être montré assez généreux, car c'est dans sa nature. De nombreuses autres formes d'aides telles que le traitement médical des drogués, voire la distribution de seringues stériles parfois, l'aide aux rapports sexuels sans risques de maladie... sont justifiées pour sauver des vies, mais d'un intérêt contestable pour le progrès de la condition de vie de l'assisté si elles ne sont accompagnées d'un conseil moral. L'équilibre ou équanimité (samatā) est bien entendu celui de l'esprit indifférent au froid et au chaud, au bonheur et au malheur, celui dont le śloka 2.48 dit qu'il est synonyme de yoga.

Les mots bhavo'bhāvo méritent une attention particulière car leur traduction est ambiguë. Bien que le sujet ait déjà été abordé à plusieurs reprises, rappelons que: bhava est l'existence actuelle, la production, le devenir en tant que tel; bhāva est ce qui s'y rapporte, la qualité de cette existence, son essence, sa nature (c'est le sens qui lui est donné dans les śloka's 10.6, 10.9), ou le lieu où elle se manifeste (dans le cas du śloka 10.11), bhavat est une personne présente (nominatif bhavān, vocatif bhavan) et bhāvana ce qui est la cause de l'apparition (qu'on retrouve dans le śloka 10.15). Comme le sujet de la présente tirade de qualités est la le niveau de conscience spirituelle, a-bhāvaḥ ne peut être l'inexistence au sens propre d'absence du monde matériel, mort, non-naissance; c'est l'insignifiance de l'existence sous une forme sans intérêt.

6. maha-rṣayaḥ sapta pūrve catvāro manavas-tathā |
mad-bhāvā mānasā jātā yeṣāṃ loka imāḥ prajāḥ ||

Les sept grands sages, les quatre qui les ont précédés ainsi que les Manus, qui sont de mon essence, sont nés de Mon esprit, et d'eux ces progénitures dans le monde.

Les quatre grands sages qui ont précédé les Sapta-rṣi's sont les premiers nés de Brahmā: Sanaka, Sananda, Sanātana et Sanatkumāra, qui décidèrent de renoncer à toute action. Ils étaient sans doute destinés à renaître au cours de cette journée de Brahmā pour représenter dans sa création la "catégorie sociale" de ceux qui ont atteint un très haut niveau de sattva, au delà même de celui des êtres accomplis nommés siddha's ou sādhya's. Selon la tradition, ils ne participent pas directement à la production d'une progéniture (prajā) car ils conservent un état infantile et restent célibataires (kumarā). Après eux, au début de sa journée créative, Brahmā généra toujours mentalement les Sapta-rṣi's: Angiras, Atri, Kratu, Marīci, Pulaha, Pulastya et Vasiṣṭha. Brahmā généra mentalement aussi les Prajāpati's Bhrīgu et Dakṣa, le sage errant Nārada et Svayambhūva Manu, ainsi que Dharma, le tout puissant Kāma et le grand destructeur Rudra. Ici Brahmā n'est pas mentionné nommément, non plus que Rudra,

car avec Viṣṇu ils forment les trois émanations de Kṛiṣṇa corrélées aux guṇa's (les vyūha's - Vāsudeva, Saṅkarṣana, Pradyumna et Aniruddha - étant quatres aspects successifs corrélés au processus de création). Les progénitures (prajāḥ) sont ce que les Purāṇa's et le Mahābhārata appellent les tribus, chacune correspondant généralement à une matrice féminine: Śatarūpā l'épouse de Svayambhūva Manu générant les hommes, les 14 épouses de Kaśyapa (fils de Marīci qui épousa 14 des filles de Dakṣa) dont Aditi mère des Āditya's, Danu et Diti mères des Asura's, Surabhi mère des vaches, Kadrū mère des serpents, Vinatā mère des aigles etc... On remarquera que c'est la matrice féminine qui détermine les guṇa's de la progéniture et non pas leur géniteur.

7. etāṁ vibhūtiṁ yogaṁ ca mama yo vetti tattvataḥ |
so'vikampena yogena yujyate na-atra saṁśayaḥ ||

Quiconque est convaincu de l'opulence de mon pouvoir d'investissement s'engage sans rémission ni doute dans la dévotion.

Vibhū est l'Omniprésent Viṣṇu et vibhūti est l'adjectif traduisant son pouvoir d'imprégner tout, et par extension son opulence, son grand pouvoir. Notons qu'il existe un autre adjectif (vibhava) traduisant la richesse d'expression ou le pouvoir de se manifester sous de multiples formes, qui est moins employé. Associée au mot yoga, cette opulence de son pouvoir de yoga (eshaḥ vibhūti yoga) dont parle Kṛiṣṇa évoque l'extraordinaire extension de son investissement spirituel dans l'univers qu'Il a créé. Kṛiṣṇa parle également à plusieurs reprises dans la Gītā de sa "yoga-māyā" (śloka's 7-25, 8-10, 11-47), qu'on traduit généralement par son extraordinaire pouvoir d'illusion, ou de "aiśvara yoga" (śloka 9.5) qui est la toute puissance de son yoga. Lorsque les dieux demandent à Viṣṇu de s'incarner dans le monde des hommes pour tuer Rāvaṇa (Rāmāyana Balakanda XV.11), ils lui disent: "Investis Toi grand Viṣṇu pour la satisfaction des mondes dans cette tache (tvam niyokṣyā maho viṣṇo lokanām hitakāmyaya). C'est par cet investissement de sa conscience que Kṛiṣṇa crée et maintient en existence l'univers entier et qu'Il reste en permanence connecté à tout. Du point de vue du principe son yoga ne diffère pas de celui du yogin qui s'investit par la conscience dans le divin, sinon que l'extension du niveau de conscience de ce dernier est limitée. Dans la section 11, Kṛiṣṇa évoque un autre aspect de ce pouvoir de connexion lorsqu'il dit à Arjuna que c'est par le yoga qu'il va lui faire voir sa forme universelle; cela suggère qu'il fait rentrer les images dans sa tête. Pour les âmes incarnées que nous sommes le yoga est (la source de) l'équilibre, l'art dans l'action, la libération de l'asservissement, l'art de la méditation... Peut-être aussi se disent certains l'accès à de super-pouvoirs divins? D'ailleurs, dans le svar-loka, les siddha's ne sont-ils pas les détenteurs du pouvoir mystique de yoga? Mon opinion est que l'avidité humaine n'a pas de limites. Si une condition du développement du yoga est de se libérer de l'attachement, de l'ego et de la possessivité, ce n'est pas pour arriver à posséder plus par le yoga.

8. ahaṁ sarvasya prabhavo mattaḥ sarvaṁ pravartate |
iti matvā bhajante mām budhā bhāvasamanvitāḥ ||

Je suis l'origine de tout. A partir de Moi tout procède. Pensant cela les sages me vénèrent de tout leur être.

De Moi tout procède (pra-vṛit). Que signifie ce verbe procéder? Que cela émane (ce qui est déjà exprimé précédemment par "aham prabhava") mais aussi que cela suit son cours, se déroule et se développe, couvrant tous les domaines d'activités. D'autre part le sage est appelé l'éveillé (budha) et qualifié de "pleinement doté d'existence". C'est donc en tant que tel qu'il faut considérer qu'il vénère le Seigneur: "de tout son être".

9. mac-citā mad-gata-prāṇā bodhayantaḥ paras-param |
kathayantaś-ca mām nityam tuṣyanti ca ramanti ca ||

Me vouant leurs pensées et leur souffle vital, partageant leur compréhension de Moi et conversant toujours à Mon propos, ils sont satisfaits et se réjouissent.

10. teṣām satata-yuktānām bhajatām prīti-pūrvakam |
dadāmi buddhi-yogaṁ taṁ yena mām-upayānti te ||

A eux qui sont toujours engagés dans la dévotion et qui me vénèrent avec amour, Je donne ce yoga de l'intelligence qui les conduit à Moi.

Ces personnes sont "toujours engagées dans le yoga" et puisque de plus elles sont engagées dans la vénération (bhajant) avec amour, le mot yoga est synonyme ici de dévotion. Par contre, dans la deuxième partie du śloka, buddhi-yoga a le même sens que dans la section 2: la conscience du divin qui confère l'équilibre à l'intelligence, le discernement et l'art d'agir avec détachement et renoncement.

11. teṣām-eva-anukampa-artham-aham-ajñāna-jaṁ tamaḥ |
nāśayāmy-ātma-bhāva-stho jñāna-dīpena bhāsvatā ||

A titre de grâce par sympathie pour eux, Je réside dans leur cœur et dissipe l'obscurité née de l'ignorance avec la lampe resplendissante du savoir.

La tradition veut que l'ātman réside dans le cœur et le śloka 18.61 le confirme: "Īśvara hr̥d-deśe tiṣṭhati". En vérité ici il est désigné comme le siège de la présence de l'âme (ātma-bhāva). L'obscurité et son lien étroit avec l'ignorance sont amplement discutés dans la section 14 et le śloka 14.8 répétera mot pour mot la nature de ce lien: "tamas ajñāna-ja". En fait le tamas est souvent assimilé à l'ignorance mais ce śloka ne se contente pas d'exprimer par une image poétique que Kṛiṣṇa dissipe leur ignorance. Dire que le tamas naît de l'ignorance rappelle que le tamas est plutôt un mode de comportement: celui de la créature qui agit sans réflexion en réponse à ses pulsions matérielles, en raison de son ignorance.

Arjuna uvāca / Arjuna dit:

12. param brahma param dhāma pavitraṁ paramaṁ bhavān |
puruṣaṁ śāsvataṁ divyam-ādidevam-ajaṁ vibhum ||

Tu es le Suprême Brahman, la Suprême Demeure, la Suprême Personne, pure, éternelle, transcendante, le Dieu Originel, non né et omniprésent.

En fait, comme il présente ses respects (namas), Arjuna emploie le "vous-ici-présent" respectueux (bhavān), auquel correspond en italien "la signora" et en ancien français "votre seigneurie". Mais dès le śloka 13 il revient au tu (tvam). Le premier qualificatif "param brahma" signifie que Kṛiṣṇa est la personne du Suprême Brahman, l'Absolu personnifié. Pour évoquer le Brahman on dit souvent Om Tat Sat (śloka 17.23): Il est tout cela qui existe, ce qui est vrai. Donc personnellement je suis tenté de lire: Tu es la Suprême Vérité. Mais Arjuna est perspicace, car ce qu'il dit à Kṛiṣṇa peut aussi s'exprimer ainsi: Tu es le Tout, le Réceptacle de ce Tout et la Personne pure et éternelle qui anime ce Tout, qui existait avant toute manifestation et qui imprègne le Tout.

13. āhus-tvām-ṛṣayaḥ sarve devarṣi-nāradas-tathā |
asito devalo vyāsaḥ svayaṁ caiva bravīṣi me ||

Tous les grands sages, le sage divin Nārada, Asita Devala et Vyāsa, disent cela de Toi et Tu me le declares aussi.

Asita Devala est une seule personne, un sage qui aurait contribué à la compilation et la rédaction des Veda's, comme Vyāsa l'illustre auteur de tout ce qui mérite d'être lu (selon ses propres dires dans l'introduction du Mahābhārata). Nārada outre qu'il est un grand bavard est considéré comme le plus grand des dévots. Il est donc une bonne référence pour sa connaissance de Kṛiṣṇa, car la science du divin est de préférence révélée (śloka's 10 et 11 ci-dessus et surtout śloka 11.54). Pour la petite histoire, lorsque Nārada rend visite à une personne dans les Purāṇas c'est pour l'informer de ce qui se passe dans l'univers le concernant, de ce qu'on attend de lui qu'il fasse et de ce qui va lui arriver. Il est la Pythie des Purāṇas. Parfois, pour plaisanter, le narrateur lui reproche d'inciter les personnes visitées à sacrifier leur intérêt personnel et devenir un sadhu errant comme Nārada (Tulsidas dans Śri-rāma-carita-mānasa, Balakanda entre autres). Mais si Nārada figure parmi les premiers nés de Brahmā, c'est à n'en pas douter en raison de la grande sagesse qu'il a acquise au cours des naissances précédentes.

14. sarvam-etad-ṛtaṁ yan-mām vadasi keśava |
na hi te bhagavan-vyaktim vidur-davā na dānavāḥ ||

O Keśava, je pense que tout ce que tu m'as dit est la pure vérité. Ni les dieux ni les démons n'ont connaissance de ta manifestation, O Bhagavan.

Na vidur te vyaktim peut aussi être traduit par ils n'ont pas révélation de toi, car il ne suffit pas qu'une apparition divine ait lieu pour qu'elle soit connue de tous. En fait nombre de personnes dans le Mahābhārata ou le Bhāgavata Purāṇa ne reconnaissent pas Kṛiṣṇa comme le Tout Puissant et peut-être même ignorent son existence. D'autre part, bien que vyaktim soit au singulier, il s'agit de toutes les manifestations, notamment celles précédemment évoquées par Kṛiṣṇa: la génération des prajapati's, l'imprégnation de la création, la génération des guṇa's. Ṛita est la vérité exprimée, ce qui est juste, correct, ce qui va dans la bonne direction. Notons aussi au passage que Bhagavan ne prend pas de ā dans la syllabe finale au vocatif.

15. svayam-eva-ātmanā-ātmanam vettha tvam puruṣottama |
bhūta-bhāvana bhūt-eśa deva-deva jagat-pate ||

Toi seul certainement sais par Toi-même qui Tu es, O Personne Suprême, cause de toute manifestation, Seigneur des créatures, Dieu des dieux, Seigneur de l'Univers.

Arjuna peut par moment paraître concerné principalement par son intérêt et un peu buté, mais il a un grand bon sens. Ayant entendu que ni les dieux ni les grands sages ne Le connaissent, il ne doute pas un instant que seul Celui qui est à la source de toutes choses (prabhāva, bhāvana) est susceptible de Se connaître Lui-même. Son style est moins fleuri que celui d'un Sañjaya ou d'un Nārada mais il trouve toujours les mots justes, comme ici Puruṣottama: Personne Suprême.

16. vaktum-arhasy-aśeṣeṇa divyā hy-ātma-vibhūṭayaḥ |
yābhir-vibhūtibhir-lokan-imaṁs-tvaṁ vyāpya tiṣṭhasi ||

Il T'incombe de me parler sans rien omettre de Ton opulence divine, par laquelle Tu imprègnes tous les mondes.

Vibhū est l'omniprésent qui imprègne tout, vibhūti est son opulence (voir commentaire du śloka 7 ci-dessus) et ici Arjuna utilise même le mot au pluriel, mais c'est encore par une autre façon de le dire qu'il conclut: "imaṁs-tvaṁ vyāpya tiṣṭhasi", littéralement tu te tiens en possession complète de tous. Le verbe posséder (āp) prend dans ce cas le sens que l'on

connait pour un esprit s'emparant d'un corps, comme lorsque le démon Dvāpara s'empare de Nala dans le Vana Parva (Mahābhārata). Il façonne l'univers pour s'en faire un corps, qui est sa manifestation. Arjuna demandera à voir ce corps universel dans la section suivante.

17. katham vidyām-aham yogims-tvām sadā paricintayan |
keṣu keṣu bhāveṣu cintyo'si bhagavan-mayā ||

O Yogin, comment dois-je te connaître toujours en pensant à propos de Toi? Dans lesquelles de tes manifestations dois-je te voir par la pensée, O Bhagavan?

Dans l'absolu la question est délicate en effet, étant donné ce qui vient d'être dit sur Sa présence en toutes choses. L'idolâtre avoué en chaque Hindou se réjouit de se prosterner devant chacune des icones du temple: Viṣṇu, Rāma, Kṛiṣṇa, Śiva, Durga, sans compter tous les autres. Il n'a pas de raison de craindre de commettre une offense en se prosternant devant un "Autre" (contrairement aux Chrétiens, Musulmans, Juifs ou Parsis). L'Hindou peut se prosterner devant la tombe d'un saint sufi ou devant la croix du Christ car tous sont des manifestations divines. Le yogin qui n'est pas convaincu par les images (murti) conventionnelles des temples publics ou domestiques peut trouver l'inspiration dans (keṣu bhāveṣu): un ciel étoilé, le chant des oiseaux au lever du soleil, les nuages qui voyagent dans le ciel, le va-et-vient de la mer sur la plage, voire même (bien que cela ne favorise guère la concentration) la foule souriante et bruyante de l'Inde. Mais dans le cas précis d'Arjuna la question semble un peu futile. Comment avec toute la concentration du monde pourrait-il penser à Lui autrement que sous la forme où il le connaît depuis des années? Qui ne l'envierait pas d'avoir sous les yeux l'original? En fait ce qu'il veut vraiment, il va nous le dire tout de suite.

18. vistareṇa-ātmano yogaṁ vibhūtiṁ ca janārdana |
bhūyaḥ kathaya tṛptir-hi śṛṇvato na-asti me'mṛtam ||

O Janārdana, raconte-moi encore en détail l'opulence de Ton pouvoir de yoga. Je ne peux vraiment être rassasié d'entendre ce nectar.

Śrībhagavān-uvāca / Śrī Bhagavān dit:

19. hanta te kathayisyāmi divyā hy-ātma-vibhūtayaḥ |
prādhānyataḥ kuru-śreṣṭha na-asty-anto vistarasya me ||

D'accord! Je vais te parler de Mes opulences divines, O meilleur des Kurus, celles qui prédominent car il n'y a pas de limite à leur extension.

Il ne s'agit pas d'une manifestation d'autosatisfaction en réponse à la flatterie d'Arjuna. Kṛiṣṇa aime répondre à la lettre aux questions qu'il lui pose et Arjuna a employé le mot vistara (tout du long, i.e. en détail) ce qui ne peut manquer de susciter la réponse: cette longueur est sans fin.

20. aham-ātmā guḍākeṣa sarva-bhūta-āśaya-sthitaḥ |
aham ādiś-ca madhyaṁ ca bhūtānām-anta eva ca ||

Je suis l'âme siégeant dans le cœur de tout ce qui vit, O Gudākeṣa, le début, le milieu et la fin de tout être.

Guḍā-keṣa est celui à l'abondante crinière ou dont les cheveux forment une boule (frisée?): littéralement celui qui a une balle de cheveux. Keśin était un démon ayant la forme d'un gigantesque cheval envoyé par Kaṁsa pour tuer Kṛiṣṇa pendant sa jeunesse à Vṛindāvan. Sa queue dispersait les nuages, ses sabots labouraient la terre et ses hennissements effrayaient

toutes les créatures. Le surnom Keśava est resté à Kṛiṣṇa soit pour avoir débarrassé la terre de Keśin soit à cause de sa chevelure (keśa) longue comme celle d'un cheval. Mais le sobriquet Guḍākeśa désigne Arjuna, qui avait donc aussi sans doute une abondante chevelure, peut-être frisée. Les anciens aimaient bien les jeux de mots et on trouve dans le Mahābhārata une autre explication du nom Guḍākeśa dont l'étymologie reste un mystère: le conquérant du sommeil (Guḍāka-iśa). Arjuna méritait ce sobriquet soit pour son esprit éveillé soit pour son intense activité (il est le fils d'Indra). Dans le śloka 11 le cœur était désigné par la périphrase "lieu de manifestation de l'âme", ici il est le lieu de résidence préféré, le foyer, le nid (āśaya) de la créature, puisque chez la plupart des créatures vivantes la vie est associée à ses battements et c'est leur arrêt qui en marque la fin. La formule ādi-madhya-anta est la plus classique des Upaniṣad's pour évoquer la naissance, le cours de la vie et la mort ou la création, le cours de l'évolution et la destruction nécessaire qui conclut le cycle.

21. ādityānām-aham viṣṇur-jyotiṣām ravir-amśumān |
marīcir-marutām-asmi nakṣatraṇā-aham śaṣṭī ||

Des Ādityas Je suis Viṣṇu, de toutes les sources de lumière Je suis le Soleil radieux, des
Maruts Marīci et des constellations Je suis la Lune.

Ayant posé comme limite à l'exposé de ses opulences qu'Il ne ferait mention que des prédominantes, Kṛiṣṇa nomme donc le principal dieu solaire, le principal lumineux dont on dit qu'il incarne la vérité, le principal des vents violents incarnant la force, le maître de maison des constellations qui est aussi la source de vie. Les Āditya's sont au nombre de douze comme les mois solaires et Viṣṇu "naît" d'Aditi sous la forme du nain Vāmana qui reconquiert l'univers venu en possession du Daitya Bāli, en obtenant de lui qu'il lui donne ce qu'il peut couvrir de trois pas. Il rend ainsi l'univers à celui qui est son aîné en tant que fils d'Aditi: Indra. Ce genre de considération ne sert qu'à souligner l'indivisibilité des choses car celui qu'on nomme Sūrya (le divin, le sage), Vivasvān (le lumineux), Savitṛi (celui qui stimule, qui fait se lever), Ravi (celui qui crie, qui fait crier ou chanter les oiseaux, le douzième mois, le dimanche), Amśumān (celui qui émet des rayons), est aussi le porte-flambeau des Āditya's, le symbole solaire par excellence. Les 49 Marut's sont des vents, des forces indomptées, des tueurs (leur nom est issu de mṛi: mourir) alors que Vāyu est un des Vasu's (les très bons et très forts). N'y voyez pas un manque de cohérence: le vent a plusieurs aspects. Il est à la fois la vie, celui qui purifie, l'action du toucher, et le Terrible dont Bhīma est le digne fils. Vāyu et les Marut's sont symboles d'action et c'est l'action qui justifie l'existence de ce monde, tandis que le soleil éclaire l'action et la stimule et que Viṣṇu omniprésent les contrôle. Soma, alias Candra ou Śasin, est un dieu généreux qui dispense la vie, les fluides, une lumière douce et l'époux des 27 Nakṣatrās (constellations et jours lunaires). Dhaumya dit à Yudhiṣṭhira qui s'inquiète de pouvoir nourrir tous ceux qui le suivent dans la forêt au début du Vana Parva (section 3): prie Soma et Āditya. L'un est le seigneur du monde végétal, qui fera germer les graines que tu sèmeras et les arrosera de rosée, l'autre leur apportera la lumière pour les faire pousser. Les Nakṣatrās ont cependant quelque raison de se plaindre de leur époux car il est aussi un séducteur, le dieu du mental sous son aspect jouisseur (tandis qu'Indra est celui du mental dans son rôle de contrôleur des dieux des sens ainsi que des Marut's, des Vasu's et des Āditya's). Marīci est un sage divin né du cerveau de Brahmā et qui donna naissance au prajāpati Kaśyapa, mais qui ne fait pas parti des Marut's ni ne leur donna naissance puisqu'ils sont issus de Rudra. Leur lien avec eux n'est pas très clair pour moi. Kṛiṣṇa voudrait-il dire que le grand sage Marīci est l'aïeul des Marut's parce qu'ils portent un nom de même origine? Pour une raison qui m'échappe, le nom de Marīci ainsi que celui des Marut's est souvent associé à l'idée d'éclat de lumière. Il faut sans doute la rechercher dans les écrits des Bhuddistes puisqu'ils en ont fait un de leurs saints. Dans ce śloka l'usage du génitif traduit

différents types d'appartenance: un des membres, le symbole, le maître, le porte-nom. S'il y a a un point commun entre ces émanations de Kṛiṣṇa, c'est la lumière.

22. vedānām sāma-vedo'smi devānām-asmi vāsavaḥ |
indriyāṇām manaś-ca-asmi bhūtānām-asmi cetanā ||

Des Veda's Je suis le Sāma, des dieux Je suis le chef Vāsava, des sens Je suis le mental et des êtres vivants Je suis la conscience.

Là encore le génitif exprime divers types de relations. Le Sāma est le Veda des cantiques, le plus beau auquel s'apparente la Gītā et l'Udgītha. Vāsava est l'un des noms d'Indra, le Vāsu de la sphère céleste, celui qui gouverne les dieux, en particulier les Marut's qui sont ses compagnons de combat dans sa guerre permanente contre les démons. Indra est aussi, comme l'indique son nom l'ātman du chef des sens (indriya's), i.e. de l'organe cervical (manas). La conscience (cetanā) est le "truc" mental disait Vivekananda, ce qui attire l'attention (verbe cit dont cetanā est le moyen d'action) du cerveau et de l'intelligence. Bien que stimulant l'activité mentale, cetanā est si je ne me trompe située dans le cœur puisqu'il s'appelle cetas. Cetanā est donc l'état d'éveil et le souffle de vie, ce que les grecs appelaient psyche et les latins anima et qui pour eux était aussi l'âme (le propre de soi, l'essence de l'existence). Il y a un point commun évident entre ces émanations de Kṛiṣṇa: la connaissance, qui se dit Veda, qui est le propos des sens, de l'éveil et de la conscience .

23. rudrāṇām śaṅkaraś-ca-asmi vitt-eśo yakṣa-rakṣasām |
vasūnām pāvakaś-ca-asmi meruḥ śikhariṇām-aham ||

Des Rudra's Je suis Śankara, des yakṣa's et rākṣasa's Je suis le seigneur des richesses Kuvera, des Vasū's Je suis le Feu purificateur et de toute les montagnes Je suis le mont Meru. Śam-kara (*littéral. Celui qui produit la tranquillité*) est le bienveillant, de bon auspice, veillant à la prospérité et à la paix de l'esprit, un des principaux noms de Śiva, qui comme chacun sait est aux Rudra's ce que Sūrya est aux Āditya's. Les yakṣa's et rākṣasa's sont des créatures "surnaturelles", descendant du sage divin Pulastya. Ils ont de grands pouvoirs mais ne sont pas purs comme les deva's; leur guṇa est tamasa car ils s'intéressent surtout aux pouvoirs matériels et les rākṣasa's sont des ogres féroces. Kubera le seigneur des richesses, né de Viśrāvan, est l'un d'entre eux. On peut ne pas être un dieu et néanmoins avoir un immense pouvoir sur les hommes et autres créatures avides, puisque son véhicule est le dos d'un homme. Comment Kṛiṣṇa peut-Il dire qu'Il est un yakṣa? C'est qu'il ne fait pas de distinction entre les créatures. Leur âme est par essence bonne et leur nature n'est jamais entièrement mauvaise. La tradition veut que Kubera fut élevé au rang de demi-dieu et son demi-frère Vibhīṣaṇa (dont le nom signifie l'effrayant) se désolidarisa de son frère aîné Rāvana pour rejoindre les rangs de l'armée de Rāma. Le Feu Agni, alias Pāvaka à titre de purificateur, est un Vasū puisqu'il préside à un domaine de l'univers, comme Indra aux cieus et Vāyu aux souffles. Pour un physicien Vāyu est la force et Agni est l'énergie. On dit que l'or est la forme solide du feu, celle qu'on trouve au fond de l'eau, et l'eau coule des montagnes qui sont aussi les sources de toutes les pierres précieuses. Combien elles brillent de tout leur or pur dans les Purāṇa's! Meru est le seigneur de toutes les montagnes puisqu'il est le pistil du lotus terrestre, trônant en son milieu (au nord du Bhārata-varṣa) et culminant au moins à 1000 km selon les Purāṇa's. Si le mont Meru et autres éléments de la géographie purāṇique relèvent de l'affabulation pour les sceintifiques moderne, c'est sans doute qu'il leur manque la faculté d'abstraction: Meru est l'axe autour duquel tourne la toupie terrestre. Les temples hindous ont la forme d'un śikhara (*littéralement une pointe*) et les personnages qui ornent les parois du toit pointu représentent les habitants des divers loka's.

24. purodhasām ca mukhyaṃ mām viddhi pārtha bṛhaspatim |
senāninām-ahaṃ skandaḥ sarasām-asmi sāgaraḥ ||

Sache Pārtha, que de tous les prêtres Je suis leur chef Bṛhaspati, de tous les chefs d'armées
Skanda et de toutes les masses d'eau l'océan.

Le puro-dhāsa est le prêtre principal d'un roi et celui du roi des cieux est Bṛhaspati (le noble seigneur ou hautain seigneur). Skanda (la semence de Śiva) est celui qui naquit pour sauver les dieux du Daitya Tāraka; sa naissance et ses exploits sont racontés par exemple dans le Matsya Purāṇa sections 158-160 et le Śiva Purāṇa section 4 - Kumārakhaṇḍa. Après une gestation compliquée, il grandit très vite et devint le général en chef des armées d'Indra. Ils sont les plus grands, de même que l'océan est la plus grande étendue d'eau.

25. maha-rṣiṇām bhṛgur-ahaṃ girām-asmy-ekam-akṣaram |
yajñānām-japa-yajño'smi sthāvarāṇām himalayaḥ ||

Parmi les grands ṛṣi's Je suis Bhṛigu, de toutes les invocations le monosyllabe Aum, de tous
les sacrifices le murmure de prières et des choses inamovibles l'Himalaya.

Bhṛigu n'est généralement pas considéré comme l'un des grands sages (maha ṛṣi's) qui sont au nombre de sept comme les étoiles de la grande ourse. Cependant le Bhāgavata Purāṇa (3.12.22) et le Viṣṇu Purāṇa (1.7.5) intègrent les sept maha ṛṣi's (sapta-rṣi's) au groupe des dix fils conçus mentalement par Brāhma, en disant qu'ils devinrent les grands géniteurs (prajā-pati's) de la population du monde. Ces dix fils sont: Marīci, Atri, Aṅgiras, Pulastya, Pulaha, Kratu, Vasiṣṭha, Bhṛigu, Dakṣa et Nārada. Ce dernier, qualifié de deva ṛṣi dans le śloka qui suit, n'a pas procréé qui que ce soit à ma connaissance et la qualification de prajā-pati s'applique bien mieux à Brahmā Lui-même ou à son autre fils Manu. Mais ce n'est pas de prajā-pati's qu'il est question ici. Le choix de Bhṛigu plutôt que de "l'excellent" Vasiṣṭha ou de Marīci, qui selon les textes modernes est la plus brillante des sept étoiles, peut s'expliquer comme suit. De lui est issu le sage Ṛciṅka qui prépara deux portions de caru (gâteau de riz au lait) pour son épouse et sa belle-mère, l'épouse du roi Gadhi, afin qu'elles donnent naissance à des fils. Mais elles les échangèrent et la première mit au monde Jamadagni, qui engendra Paraśurāma, l'incarnation guerrière de Viṣṇu qui débarrassa la terre de tous les kṣatriya's devenus une peste. La deuxième mit au monde le raja-rṣi Viśvāmitra, qui dut convaincre Vasiṣṭha et Brahmā qu'il était digne d'être brāhmaṇa (voir par exemple Anuśāsana Parva section 4). Ainsi Viṣṇu se manifesta une fois sous la forme d'un descendant de Bhṛigu.

26. aśvatthaḥ sarva-vṛkṣāṇām deva-rṣiṇām ca nāradaḥ |
gandharvaṇām citrarathaḥ siddhānām kapilo muniḥ ||

De tous les arbres Je suis le banian, des sages divins Nārada, des gandharvas Citraratha et des
êtres accomplis le sage Kapila.

Les gandharva's sont des créatures vivant dans la sphère atmosphérique (Bhuvar) et construisant des châteaux dans les nuages. Ils chantent divinement bien et Citraratha est leur roi. On ne soulignera jamais assez l'importance accordée au chant et à la musique parmi les autres arts dans la culture védique. "Je suis le Sāma Veda, la syllabe Om, la récitation à voix basse de prières, le meilleur parmi les bardes divins."

Après les 10 prajā-pati's, Brahmā conçut encore mentalement Dharma, le tout-puissant Kāma et quelques autres moins notables dont Kardama (né de l'ombre de Brahmā). Kardama épousa Devahūti et ils engendrèrent maritalement le sage Kapila, l'auteur de l'analyse logique (sāṃkhya), considéré comme une incarnation de Viṣṇu (un rayon de son astre- amśa), notamment dans le Bhāgavata Purāṇa (II.7.3).

Parmi les ficus produisant beaucoup de racines aériennes, deux tiennent une place importante: le banian et le pīpal (pippala en saṃskṛit –ficus religiosa pour les botanistes). Le développement du banian (ficus bengalensis) en colonie arboricole avec de nombreux troncs est plus spectaculaire. L'un de ses noms saṃskṛit est aśvattha, car il se tient fermement sur ses jambes (aśva-stha) et un autre de ses noms est vaṭa car il entoure et même étrangle ceux qui lui servent de support. C'est incontestablement de cet arbre dont parle Kṛiṣṇa dans la section 15 comme un symbole du monde des activités avec ses ramifications: "avec des racines vers le haut et des branches vers le bas... dont on ne peut percevoir le début et la fin..l'aśvattha qu'il faut couper avec l'arme du détachement" Parmi les arbres du Bharata-varṣa c'est incontestablement le plus grand. Mais l'auteur du plus célèbre dictionnaire de traduction du saṃskṛit en anglais, Monier Williams, sans doute sur le témoignage des écrits Buddhistes, donne le nom d'aśvattha au pīpal, qui protégea de son ombre notamment Siddharta Gautama Buddha, sans parler de la cour de très nombreux temples hindous contemporains.

27. uccaiḥśravasam-aśvānām viddhi mām-amṛt-odbhavam |
airāvataṃ gaj-endrānām narāṇām ca nara-adhipam ||

Connais-Moi aussi comme Uccaiḥśrava parmi les chevaux, issu du nectar d'immortalité,
comme Airāvata parmi les éléphants divins, et comme le roi parmi les hommes.

En fait Airāvata est sorti de la mer de lait après son barattage par les dieux et les démons, en même temps que le cheval Uccaiḥśrava ("à la voix puissante"), en prélude à l'apparition de Lakṣmī et du dieu de la médecine portant l'élixir d'immortalité (mais l'adjectif udbhavam est au singulier). En atteste son nom puisque ira-vat signifie constitué d'un fluide nutritif tel que le lait. Airāvata sert parfois de véhicule à Indra et il est un des quatre éléphants supportant la terre.

28. āyudhānām-aham vajraṃ dhenūnām-asmi kāmadhuk |
prajānaś-ca-asmi kandarpaḥ sarpaṇām-asmi vāsukiḥ ||

Des armes Je suis la foudre, des vaches Je suis Kāmadhuk. En tant que cause de la procréation
Je suis Kandarpa et des serpents Je suis Vāsuki.

Des deux noms servant à désigner la vache, celui utilisé ici est "celle qui donne du lait" (dhenu), car on sait le rôle important du lait dans l'alimentation et les sacrifices. Kāma-dhuk est la vache d'abondance, dispensatrice des plaisirs et la mère de Nandinī la vache chère à Vasiṣṭha et l'objet de la convoitise des Vasu's et de Viśvāmitra (entre autres d'après l'Adi Parva). Kandarpa est celui qui enflamme, autrement dit Kāma, foudroyé par Śiva et re-né comme Pradyumna, fils de Kṛiṣṇa. Mais Pradyumna (le plus puissant) est aussi un des quatre aspects successifs de Nārāyana lors de la création et Hṛiṣīkeśa (le seigneur des sources de plaisir) un de ses autres noms.

Vāsuki n'est pas le naja (nāga) servant de lit de détente à Nārāyana mais un "vrai serpent" (sarpa) de la tribu issue d'une autre épouse de Kaśyapa. Les serpents occupent une place à part dans la création, car ils possèdent des trésors et donnent la mort rapidement, si bien que dans les récits de batailles la morsure des flèches est comparée à celle de serpents. Pour une raison que j'ai oubliée, donnant la mort ils sont associés à la vie. On en trouve une évidence dans la symbolique occidentale sous la forme du serpent qui servait d'enseigne aux pharmacies. Les Hindous et les Buddhistes les respectent et évitent de les tuer.

29. anantaś-ca-asmi nāgānām varuṇo yādasām-aham |
pitṛṇām-aryamā ca-asmi yamaḥ saṃyamātām-aham ||

Je suis aussi Ananta pour les najas, Varuṇa pour les créatures aquatiques, Aryaman pour les ancêtres, Yama pour ceux qui imposent des règles.

Dans l'ensemble il est préférable de ne pas traduire tous les génitifs de cette liste d'opulences par l'expression de l'appartenance à un genre "parmi les", même si sur le plan grammatical ce mode est plus approprié que l'ablatif. Dans ce cas précis le génitif exprime plutôt l'essence, l'ātman des choses citées. On en a ici un bon exemple puisque:

-Ananta ou Śeṣa, alias Balarāma, est l'éternel résidu de la création et le fidèle serviteur de Nārāyaṇa.

-Varuṇa, celui qui couvre, n'est pas une créature aquatique mais un des plus anciens noms du Tout Puissant aux temps védiques. Il est devenu le propre de l'Océan simplement parce que ce dernier recouvre les terres et est bleu comme le ciel. Varuṇa châtie les coupables en les traînant garrottés par le cou avec son nœud coulant jusqu'au domaine de Yama.

-Aryaman est le nom d'un des Āditya's, donc un des aspects solaires du divin. On dit que ses fils sont les Carṣaṇi's, nom désignant les hommes et particulièrement les cultivateurs parce qu'ils travaillent. Arya-man est le géniteur de ces mānava's qui sont ārya's, dont on attribue aussi la pérennité à son frère Surya (śloka 1 de la section 4). Lorsqu'ils meurent ils deviennent des ancêtres (pitṛi's) auxquels les Veda's prescrivent de rendre un culte.

-Yama est ce fils de Surya qui joue le rôle de loka-pala dans l'antichambre où restent ceux qui attendent leur transfert dans un nouveau corps. Il occupe le rôle peu enviable de contrôleur ou agent de rétorsion (sam-yama).

30. prahlādaś-ca-asmi daityānām kālaḥ kalayatām-aham |
mṛgāṇām ca mṛg-endo'haṁ vainateyaś-ca pakṣiṇām ||

Des Daitya Je suis aussi Prahlāda, des lois Je suis le Temps, des animaux le lion, et des oiseaux Garuda.

Prahlāda (celui qui exprime sa joie), est le fils du démon Hiraṇyakaśipu (coussin d'or). Précédemment sous les noms de Jaya et Vijaya, Hiraṇyakaśipu et son frère Hiraṇyākṣa (œil d'or) étaient gardes à l'entrée de la résidence de Viṣṇu, et ils furent condamnés à renaître 3 fois dans la famille de Diti pour avoir fermé la porte aux Viśvedeva's venus visiter Viṣṇu. Le jeune Prahlāda ne cessait de faire l'éloge de Viṣṇu, ce qui ne pouvait manquer de mettre son père en fureur, jusqu'au jour où pour le protéger Viṣṇu dut s'incarner en Narasiṁha (l'homme-lion) pour déchirer Hiraṇyakaśipu de ses griffes. En effet Brahmā, qui distribue ses grâces avec équité (samatva) avait fait à Hiraṇyakaśipu celle de ne pouvoir être tué par aucune créature créée par Brahmā, ni sur le sol, ni en l'air, ni dans l'eau. Qu'à cela ne tienne, il le sera entre ciel et terre par un être extraordinaire décida Viṣṇu (voir Bhāgavata Purāṇa section VII chapitres 3 à 10).

Le Temps n'est pas un deva, même si les secondes, les heures et autres des ses divisions sont des déesses au svar-loka. Kṛiṣṇa prononce suffisamment de fois les mots "Je suis le début, le milieu et la fin" pour qu'il soit clair que Kāla débute avec le début de la manifestation (prabhava) et s'arrête avec la dissolution (pralaya). Le temps d'un homme s'arrête le jour de sa mort et celle-ci n'est pas plus une calamité que sa naissance (même si Mṛityu est un Daitya): toutes deux régulent (yam) la vie.

Garuda, alias Vainata fils de Kaśyapa par Vinatā, est l'aigle ennemi juré des serpents et le véhicule de Viṣṇu. C'est le "kṣatriya ailé", belliqueux et vaniteux à ses heures, comme son alter-ego le lion (siṁha alias mṛiga-indra) chez les animaux sauvages à quatre pattes considérés comme des gibiers potentiels (mṛiga).

31. pavanaḥ pavatām-asmi rāmaḥ śastra-bhṛtām-aham |
jaṣāṇām makaraś-ca-asmi srotasām-asmi jāhnavī ||

De tout ce qui purifie je suis le vent, de tous ceux qui portent une arme Je suis Rāma, des gros poissons le makara et des rivières Gaṅgā.

Il a déjà été mentionné qu'un des noms de Vāyu est le purificateur (pavana), présience de son rôle dans le sang des organismes vivants ou parce qu'il est le souffle de vie et l'action par excellence et, à ce titre, le symbole du rôle de la vie et de l'action dans la purification de l'âme (śloka 5.11). Faisant pendant à Vāyu si l'on peut dire, Gaṅgā (alias Jāhnavī) est la fille d'Himalaya au cours rapide et à l'eau purificatrice. Toute source sacrée est une résurgence de Gaṅgā, prendre un bain dans son eau ou naître à Bénarès est un visa pour le svar-loka et pas moins de 100 millions de personnes prennent un bain dans ses eaux lors de la kumbhamela. On y trouve quelques crocodiles (du type garval) mais son véhicule est cet animal fabuleux appelé makara avec une tête de dragon tibétain et un corps intermédiaire entre ceux d'un poisson et d'un crocodile. Comme presque toutes les rivières de l'Inde Gaṅgā est une déesse; seul Brahmaputra est un garçon et Sindhu est des deux genres. L'attribution du genre masculin à Gangā par les Anglais et Français, alors qu'ils donnent des noms féminins à leurs rivières, témoigne de leur manque d'intérêt pour la culture indienne. Dans le cas de Gaṅgā l'erreur est grave car la pureté ne saurait être qu'une jeune fille et toutes les rivières de l'Inde (et autres endroits où vivent des Indiens de par le monde) sont des résurgences de Gaṅgā. De Rāma dont la pensée réjouit (ram) le cœur des croyants et qui agit toujours conformément à la vérité, le pilier du dharma (Ayodhyākānda 109.13 par exemple), Kṛiṣṇa choisit de présenter l'image du châtieur des malfaisants. C'est le rôle qu'il entend jouer à Kurukṣetra et celui aussi de Narasimha.

32. sargaṇām-ādir-antaś-ca madhyaṁ caiva-aham-arjuna |
adhyātma-vidyā vidyānām vādaḥ pravadatām-aham ||

O Arjuna, de tout ce qui est créé Je suis le début, le milieu et la fin. Des sciences Je suis la métaphysique et de toutes les argumentations Je suis la conclusion.

Quelle autre conclusion en effet pourrait-on trouver à une argumentation dont le sujet par excellence est la nature de Dieu et de ses activités? Il n'y a pas de mot signifiant exactement science ou métaphysique en saṁskṛit mais quelles meilleure définitions en donner que "connaissance approfondie" (vidyā) et "connaissance de l'essence de l'existence" (adhy-ātma-vidyā)? Ce qu'est l'adhy-ātma a été défini dans le śloka 8.3. L'Inde est le berceau des religions et un refuge pour les adeptes de celles nées ailleurs qui ont fait l'objet de persécutions (Juifs, Chrétiens, Parsis). Ce n'est pas pour autant que ses habitants n'ont pas l'habitude de remettre en question les dogmes établis. "Par qui tout cela?" dit le Kena Upaniṣad. "Je n'en sait trop rien mais cela ne m'est pas tout à fait étranger." "Le sait-Il Lui-même?" dit par boutade un hymne du Ṛig Veda en parlant du créateur ("Nāsadīya sukta", Ṛig Veda X.129). Kṛiṣṇa n'alimente-t-il pas la polémique en disant: "Les ignorants qui cherchent avant tout le profit se gargarisent des paroles fleuries des Veda's" (śloka 2.42), "Quand tu auras traversé le marécage de l'illusion tu pourras rester indifférent à ce qu'on a dit et ce qui est encore à entendre" (śloka 2.52), "Quand ta compréhension ne sera plus égarée par les śruti's des Veda's" (śloka 2.53)? Il n'y a pas de dogme inébranlable. Au nom de la vérité, si l'on a un doute il faut l'exprimer. Rien n'est pire que l'hypocrisie. Qu'est ce que le Brahman demande le Bṛihadāraṇyaka? Pour répondre: "na iti . na iti. satyasya satyam iti." Ni ceci ni cela, mais l'essence de la vérité. (2.3.6). "N'accepte que les idées que tu auras testé par toi-même" dira Siddarta Gautama Buddha. Le Rāmāyana et le Mahābhārata mettent en scène des personnages matérialistes qui prêchent de cultiver le plaisir et les intérêts

personnels. Mahāvira, le prophète Jain, prêchait la non-violence mais croyait que Prakṛiti est l'unique cause des choses et que l'âme est un atome. Pourtant les Jains sont considérés par beaucoup (y compris parmi eux-mêmes) comme des membres de la communauté Hindoue. Kṛiṣṇa ne condamne ni les ignorants ni les croyances erronées (yo yo yam yam tanum bhakta - śloka 7.21); il s'indigne seulement des envieux qui essaient de tourner la religion en dérision (śloka's 16.18 et 16.19).

33. akṣarāṇām-akāro'smi dvandvaḥ sāmāsikasya ca |
aham-eva-akṣayaḥ kālo dhāta-aham viśvato-mukhaḥ ||

Dans l'alphabet Je suis la lettre A et dans les mots composés le mot dualité, et certainement Je suis aussi le temps inépuisable, Brahmā le créateur faisant face aux quatre directions.

L'alphabet saṁskṛit commence aussi par la voyelle a, considéré comme le son le plus simple qu'on puisse émettre, au point que lorsqu'il est combiné à une consonne on n'écrit que la consonne qui le modifie. Le saṁskṛit utilise principalement une centaine de racines verbales et une vingtaine de préfixes à partir desquels sont composés des milliers de mots aux nuances subtiles. Le mot dvan-dva est une répétition du nombre deux (la répétition est un outil rhétorique du saṁskṛit) qui résume tous les dilemmes, les paires d'opposés: chaud et froid, bonheur et malheur, possesseur et possédé, soi et les autres, agir ou renoncer... Le monde de l'action (des mortels) est un dilemme permanent, une série de choix plus ou moins catastrophiques, dans lequel l'art est le yoga (yoga karmasu kauśalam -śloka 2.50), i.e. l'union dans l'indivisible excluant tout choix. Celui qui ne cherche pas à posséder mais abandonne tout au Brahman, a écrit Rabindranath Tagore, celui-là possède tout.

Brahmā, dit-on, lorsqu'il eut créé la femme Śatarūpā, pour que ses créatures puissent continuer son œuvre en procréant, en tomba amoureux (preuve qu'il avait bien travaillé). Ses fils lui en firent le reproche et il "abandonna son corps". Les quatre points cardinaux le recueillirent et de ce jour de nombreuses choses allèrent par quatre: les quatre jambes de dharma, les quatre āśrama's, les quatre varṇa's, les quatre Veda's qu'il prononça par ses quatre bouches... On peut aussi envisager qu'il regarde dans les quatre directions parce qu'il est confus d'avoir regardé avec trop d'insistance dans celle de sa fille.

Quant au Temps, Il est ce qui détruit tout (kṣayati) et ce qui seul ne peut être détruit (akṣayaḥ), "le grand destructeur des mondes", comme le définira Kṛiṣṇa dans le śloka 11.32. En fait le verbe kṣi a un double et même un triple sens, selon le mode de conjugaison: gouverner, séjourner et détruire. Il n'est pas si étranger au verbe kal qui lui veut dire inciter, conduire, persécuter, emporter. Le Temps n'est pas un élément subtil (tanmātra) comme l'espace, mais l'Instigateur Lui-même de l'action, la graine qui perturbe les guṇa's.

34. mṛtyuḥ sarva-haraś-ca-aham-udbhavaś-ca bhaviṣyatām |
kīrtiḥ śrī-vāk-ca nārīṇām smṛtir-medhā dhṛtiḥ kṣamā ||

Je suis la mort qui emporte tout et l'origine de tout ce qui est à venir. De tout ce qui est féminin, Je suis la gloire, la prospérité, la parole, la réminiscence, la sagesse, la résolution et l'indulgence.

Śrī est celle qui attire (śri), qui fixe l'attention par sa beauté, son lustre, ses marques de bon auspice, la fortune, la prospérité, le nom de Lakṣmī. Medhā est la capacité mentale d'avoir des idées (dhī), la sagesse, et comme tout pouvoir (śākti) dans le panthéon hindou c'est une femme: l'épouse de Dharma. Śākti la dépositaire du pouvoir divin (le ministre de la maison comme on dit en Hindi, celle qui en tient les clés) a trois visages selon le Mārkaṇḍeya Purāṇa: Śrī, Pārvatī et Sarasvatī. L'énergie est de 3 natures comme les guṇa's et les mondes. Mais Kṛiṣṇa ne semble pas souscrire à cette idée féministe originaire de l'Inde du sud, puisqu'il ne

prononce pas son nom. Vāk la parole est Sarasvatī, celle qui inspire Brahmā lorsqu'il prononce les Veda's, Vālmīki et Vyāsa lorsqu'ils composent leurs poèmes. Elle est le son dans l'éther, Gāyatrī, la lettre A, la syllabe Om et la musique du Sāma Veda.

35. bṛhat-sāma tathā sāmnam gāyatrī chandasām-aham |
māsānam mārḡa-sīrṣo'ham-ṛtūnam kusuma-ākaraḥ ||

Des hymnes védiques Je suis le Bṛihat-Sāma, des chants en vers Je suis la Gāyatrī. Des mois de l'année Je suis Mārḡasīrṣa et des saisons celle qui apporte la floraison.

Il n'est guère utile d'épiloguer sur la poésie saṃskṛit'e en tant que telle car entendre ou réciter un vers gāyatrī, un śloka ou un bṛihatī correctement requiert une certaine éducation de l'oreille et des cordes vocales que les Français n'ont pas. Le bṛihatī est un vers de 36 (4x9 ou 8+8+12+8) syllabes (akṣara's) et 4 pieds (pada's), le śloka est un vers de 4x8 syllabes et le gāyatrī n'en contient que 3x8. Il existerait un hymne d'une grande beauté composé dans le rythme bṛihatī et du nom de Bṛihat-Sāma, mais je dois avouer que je ne l'ai pas trouvé dans les publications du Sāma Veda. La prière matinale portant le nom de Gāyatrī est composée dans le rythme gāyatrī comme il se doit. La première invocation "Om Bhūr Bhuva: Sva:" n'est pas incluse dans le mètre. La suite de la Gāyatrī exprime l'espoir que la méditation sur la splendeur de la lumière solaire éclaire les pensées du croyant et les élèvent vers le divin.

Mārḡasīrṣa est le 9^{ème} mois de l'année lunaire placé sous l'auspice de la constellation Mārḡasīra (Orion le chasseur et mṛḡa-sīra est la tête d'un daim), débutant à la pleine lune qui suit Dīpavali en novembre jusqu'à celle proche de Noël. Pourquoi ce choix? Celui qui précède est plus brillant puisqu'il inclut les deux fêtes de Vijayā Daśamī (aussi connue sous les noms de Daśaharā et Navarātra) et Dīpavali. Mais Mārḡasīrṣa est aussi appelé Agrahāyana (nouvel an). C'est le mois du solstice, où les moissons sont finies et la terre repose, le mois au cours duquel Kṛiṣṇa prononce la Gītā à Arjuna sur le champ de bataille de Kurukṣetra. Je suis le printemps dit Kṛiṣṇa, or on sait que le printemps est complice de Kāma dans ses entreprises de séduction. L'expédition des deux compères pour tenter Śiva est une des plus belles pages du Śrī-Rāma-Carita-Mānasa de Tulsidas (Bālākanda 83-86). Tout en vilipendant Kāma comme la source de tous les maux, Kṛiṣṇa est Pradyumna et joue Holi avec les gopī's. Holi est le festival de pleine lune de printemps, le jour où Kṛiṣṇa perd la tête.

36. dyūtām chalayātām-asmi tejas-tejasvinām-aham |
jayo'smi vyavasāyo'smi sattvaṃ sattvavatām-aham ||

De toutes les fraudes Je suis le jeu, de tout ce qui brille Je suis la splendeur. Je suis la victoire, la détermination, l'essence de tout ce qui est pur et vrai.

Celui qui est le temps et la mort est évidemment l'auteur de la plus grande supercherie: le jeu de la vie. Mais on doit lui rendre grâce que ce ne soit qu'une tromperie. Les verbes div et dyut expriment l'idée complexe de briller, se manifester brillamment, jouer et pour diut surtout de parier (comme dans le jeu de dés cher aux Indiens). Mais cette racine est aussi celle des mots diva (les cieux), deva (le dieu) et Dyu, le premier dieu védique du ciel devenu un membre des Vasu's. L'association d'idée pour Kṛiṣṇa est évidente puisqu'il enchaîne sur tejas (l'éclat, la brillance, l'incandescence, la splendeur). Pour illustrer cet aspect ludique dans son opulence ne fait-il pas contraster dans un même śloka les mots chala (fraude) et sattva (l'essence de l'existence, de la pureté, de la spiritualité et du bien). Les Purāṇa's et le Mahābhārata soulignent à l'occasion le comportement ludique de Kṛiṣṇa, contrastant avec le sérieux de Rāma. Il aime les fleurs, les bijoux, faire honneur aux dames et prendre ses ennemis à leur propre piège. Il accomplit des exploits tels que soulever la colline de Govardhana, semble-t-il uniquement pour le plaisir des villageois et pour donner une leçon d'humilité à Indra.

Parallèlement, il s'inquiète peu de passer pour insensible aux malheurs des siens (tel que dans le Mausala Parva) ou d'être accusé de favoritisme vis-à-vis des Pāṇḍava's, ou des deva's dans leurs combats avec les démons (l'histoire de l'élixir). C'est un thème classique dans toutes les religions, en réponse aux plaideurs: "les voies du Seigneur sont impénétrables".

37. vṛṣṇīnām vāsudevo'smi pāṇḍavānām dhanañjayaḥ |
munīnām-apy-aham vyāsaḥ kavīnām-uśanā kavīḥ ||

Parmi les descendants de Vṛṣṇi Je suis Vāsudeva et des Pāṇḍavas Je suis Dhanañjaya. Des sages philosophes Je suis Vyāsa et de ceux qui sont inspirés Uśanā.

La distinction entre ṛiṣi, muni, kavi a déjà été expliquée. Vyāsa en tant que quintessence de l'écrivain et compilateur des Veda's est un muni. Uśanā, alias Śukra fils de Bhṛigu, prêtre des Daitya's, est réputé comme un brillant politicien dans les sphères supérieures et peut être qualifié de maṇiṣi ou kavi.

38. daṇḍo damayatām-asmi nītir-asmi jigīṣatām |
maunaṁ caiva-asmi gūyānām jñānaṁ jñānavatām-aham ||

Des moyens de contrôle corporels Je suis le bâton, de ceux qui veulent gagner Je suis la moralité, des secrets Je suis le silence et des lettrés Je suis la connaissance.

Mauna, qui est une des qualités du muni, est la retenue dans la divulgation de ce qu'on sait, i.e. une nature taciturne. Plus tard dans la section 17 (17.16) elle figurera parmi les marques d'austérité de l'esprit. Contrôler sa langue est le meilleur moyen d'éviter de nuire sans mentir lorsque l'information n'est pas explicitement sollicitée. Pour celui qui se lance dans une entreprise, le moyen de contrôle est la référence à la morale. Enfin pour celui qui n'a pas tenu sa langue ni sa tendance à nuire pour satisfaire ses ambitions, il reste le bâton.

39. yac-ca-api sarva-bhūtānām bījaṁ tad-aham-arjuna |
na tad-asti vinā yat-syān-mayā bhūtaṁ cara-acaram ||

Enfin, Arjuna, Je suis la graine de toutes les créatures. Il n'est rien qui soit parmi les créations mobiles et immobiles qui existe sans Moi.

40. na-anto'sti mama divyānām vibhūtīnām parantapa |
eṣa tu-uddeṣataḥ prokto vibhūter-vistaro mayā ||

O tourment des ennemis, il n'existe pas de limite à Mes opulences divines et ce que J'en ai dit était une illustration de leur extension.

41. yad-yad-vibhūtimat-sattvaṁ śrīmad-ūrjitam-eva vā |
tat-tad-eva-āvagaccha tvaṁ mama tejo'mśa-sambhavam ||

L'existence de tout ce qui est une manifestation d'opulence, de fortune ou de puissance, tiens pour acquis que c'est un rayon issu de ma splendeur.

42. athavā bahun-aitena kiṁ jñātena tava-arjuna ||
viṣṭabhya-aham-idaṁ kṛtsnam-eka-amśena sthīto jagat ||

Mais que t'apporte la connaissance de tout cela dans le détail, Arjuna? En l'imprégnant d'une parcelle de Moi-même Je maintiens cet univers entier.

Section 11

Vision de la forme universelle

त्वमादिदेवः पुरुषः पुराणस् त्वमस्य विश्वस्य परं निधानम् ।

वेत्तासि वेद्यं च परं च धाम त्वया ततं विश्वमनन्तरुप ।

(śloka 38)

Arjuna uvāca / Arjuna dit:

1. mad-anugrahāya paramaṁ guhyam-adhyātma-saṁjñitam |
yat-tvay-oktaṁ moho'yaṁ vigato mama ||

La révélation de cette connaissance confidentielle et suprême de l'Ame de l'Univers dont Tu m'as fait la faveur a dissipé ma confusion.

Arjuna parle de l'Adhy-ātma qui a été défini par Kṛiṣṇa dans le śloka 8.3 et dont Il vient de décrire l'opulence.

2. bhava-apyayau hi bhūtānāṁ śruto vistaraṣo mayā |
tvattaḥ kamala-patra-akṣa māhātmyam-api ca-avyayam ||

O Toi aux yeux en forme de fleurs de lotus, j'ai entendu exposés par Toi-même pleinement et en détail l'apparition et la disparition des créatures et Ta grandeur inépuisable.

Le mot māhātmya définit la qualité d'une grande âme (mahātman) et en même temps sa puissance, sa gloire, son intelligence cosmique (mahā ou mahat). Il semble insuffisant de parler de grandeur d'âme à propos de Celui qui est l'Adhy-ātman de tout ce qui existe et le Parama-ātman en chacun, l'Essence de l'essence de toute chose, le Seul qui existe vraiment.

3. evam-etad-yathā-āttha tvam-ātmānaṁ param-eśvara |
draṣṭum-icchāmi te rūpam-aiśvaraṁ puruṣottama ||

O Suprême Seigneur Tout Puissant, Tu T'es décrit Toi-même. Je forme maintenant le vœu de voir Ta forme toute puissante, O Personne Suprême.

Uttama est un suffixe servant à exprimer le superlatif: le plus grand, le plus haut, le principal, le meilleur. Parama est aussi un superlatif, spécial pour l'adjectif para: le plus distant. Le mot Īśvara a pour racine vṛi, verbe qui a deux sens voisins de couvrir et choisir selon le mode de conjugaison (varati, vrinoti). Vara veut dire aussi bien ce qui couvre ou englobe (tel que l'espace) que ce qui choisit (le mari notamment). Donc Īśvara est le Seigneur (Īś), i.e. Celui qui possède, le maître des lieux, et Celui qui domine et décide tout (Vara), le Tout Puissant. Mais, alors qu'il reconnaît que Kṛiṣṇa s'est décrit Lui-même (tvam ātmānam), il demande néanmoins à voir la forme ou l'apparence (rūpa, du verbe rūp pour montrer visuellement) de cette Personne qui par essence est spirituelle. Pour s'assurer qu'on a bien compris il insiste dans le śloka qui suit pour que Kṛiṣṇa lui montre l'Ātman. On ne sait comment traduire le mot, tant la requête paraît déraisonnable: voir une présence consciente immatérielle indescriptible et omniprésente (avyakta acintya sarva gata... śloka's 2.24, 2.25), qui plus est celle du Brahman infini. Pourquoi les hommes demandent-ils toujours à voir? Il faut bien avouer que la vision tient une place prépondérante parmi nos sens, au point que nous lui associons la connaissance et qu'à l'intelligence nous associons la lumière. La Gāyatṛī en atteste, ainsi que notre vocabulaire et nos mythes: le fait que Dhṛitarāṣṭra soit aveugle par exemple. Parallèlement nous sommes conscient que ce sens est aussi le plus trompeur, du fait même de la confiance que nous lui accordons: les apparences sont trompeuses, est-il commun de dire. Pour en revenir à Arjuna, sa requête ne doit pas être interprétée comme le besoin d'une preuve que Kṛiṣṇa est la Cause de toutes les causes et son pouvoir sans limite. En fait

Arjuna a présent à l'esprit ce qu'il vient d'entendre sur l'opulence du yoga de Kṛiṣṇa (vibhūti yoga – śloka 10.7 et 10.18) lorsqu'il la formule et il ne manque pas de perspicacité lorsqu'il s'adresse à Lui sous le nom de yoga-īśvara dans le śloka qui suit. Le Maître du yoga a le pouvoir de nous faire voir ce que bon lui semble, en l'occurrence de paraître sous une forme universelle et en même temps localisée (comme il se doit pour une forme). Arjuna a une bonne raison de demander cela: il n'a pu manquer d'entendre dire que Yaśodā a vu un jour l'univers entier dans la bouche du chérubin qu'elle nourrissait et que Kṛiṣṇa a aussi montré une forme universelle à son cher cousin Duryodhana pour le dissuader de déclarer la guerre aux Pāṇḍava's.

4. manyase yadi tac-chakyaṁ mayā draṣṭum-iti prabho |
yog-eśvara tato me tvaṁ darśaya-ātmānam-avyayam ||

Si Tu penses que Cela peut être vu par moi, O Maître, O Seigneur Tout Puissant du yoga, montre-moi Ton Ātman éternel.

Śrībhagavān-uvāca / Śrī Bhagavān dit:

5. paśya me partha rūpāṇi śataśo'tha sahasraśaḥ |
nānā-vidhāni divyāni nānā-varṇā-kṛtīni ca ||

O Pārtha, vois Mes apparences variées par la fonction, la forme et la couleur, par centaines et milliers.

Kṛiṣṇa a naturellement très bien compris ce que demandait Arjuna. Arjuna a demandé à voir une forme. Mais s'agissant d'un univers, il ne peut avoir que des formes innombrables. La description qu'en donne Arjuna dans le texte qui suit est criante de vérité: "nombreuses nombreuses" (aneka aneka) répète-t-il et puis "brillantes éblouissantes comme des millions de soleils".

6. paśya-adityān-vasūn-rudrān-aśvinau marutas_tatha |
bahūny-adrṣṭa-pūrvāṇi paśya-āścaryāṇi bhārata ||

Vois les Āditya's, les Vasu's, les Rudra's, les Aśvin's, les Marut's et bien d'autres merveilles encore jamais vues, O Bhārata.

7. ih-aika-sthaṁ jagat-kṛtsnaṁ paśya-adya sa-cara-acaram |
mama dehe guḍākeśa yac-ca-anyad-draṣṭum-icchasi ||

Contemple aujourd'hui même, Guḍākeśa, ici rassemblé tout entier en mon corps, l'univers avec ses parties mobiles et immobiles, ainsi que quoi que ce soit d'autre que tu puisses désirer voir.

8. na tu mām śakyase draṣṭum-anen-aiva sva-cakṣuṣā |
divyaṁ dadāmi te cakṣuḥ paśya me yogam-aiśvaram ||

Mais tu ne peux Me voir avec tes propres yeux. Aussi Je te donne une vision divine. Constate la toute puissance de Mon yoga.

Il n'est pas dans l'habitude de Kṛiṣṇa de parler gratuitement. S'il prononce ces mots c'est pour faire comprendre à Arjuna que ce n'est pas avec ses yeux physiques qu'il aura cette vision, mais avec les yeux de l'esprit dans sa tête. Il l'a d'ailleurs invité avec une pointe de moquerie à voir dans cet univers tout ce qu'il désirerait y voir. N'est-ce pas ainsi qu'on crée en fin de compte? Pour imprimer cette vision dans sa tête Il utilise la puissance de son yoga, dit-Il en réponse à l'adresse que lui a fait Arjuna sous le nom de yoga-īśvara). Le mot yoga prend ici le

double sens de pouvoir divin d'implication dans l'univers et de pouvoir de communication d'Ātman à ātman.

Sañjaya uvāca / Sanjaya dit:

9. evam-uktvā tato rājan-mahā-yog-eśvaro hariḥ |
darsayam-āsa pārthāya paramaṁ rūpam-aiśvaram ||

Ayant dit cela, O roi, immédiatement Hari, le Suprême Seigneur au grand pouvoir de yoga, montra à Pārtha sa forme toute puissante et suprême,

Sañjaya rapporte chaque soir ce qu'il a vu au cours de la journée au roi Dhṛitarāṣṭra, qui n'assiste pas à la bataille puisqu'il est aveugle. On le sait parce que dans certaines scènes Sañjaya participe aux combats et dans son récit journalier il anticipe régulièrement sur les mauvaises nouvelles: aujourd'hui nous avons perdu untel et untel, tout cela par la faute de ta mauvaise gouvernance, O roi. Mais il n'emploie pas un temps du passé ayant un lien direct avec le présent, pas plus d'ailleurs que lorsque Vyāsa écrit: Sañjaya "dit". C'est une des possibilités assez somptueuses du saṁskṛit de posséder un passé et un futur conjoncturels, qui reflète la notion relative du temps de ceux qui l'emploient. En français dans un récit intemporel on utilise le présent en prenant soin au préalable de préciser à l'auditeur par rapport à quoi ce présent se situe. Par exemple: à ce moment là de la Gītā, Hari montre à Arjuna sa forme universelle. Sañjaya revoit lui-même la scène dans sa tête alors qu'il raconte et on peut supposer qu'il ferme les yeux. D'autant plus qu'il n'était pas à proximité et qu'il y a assisté par le même pouvoir de yoga.

10. aneka-vaktra-nayanam-aneka-adbhuta-darśanam |
aneka-divya-ābharaṇaṁ divya-anek-odyata-āyudham ||

Offrant à la vue d'innombrables aspects surnaturels, avec d'innombrables yeux et bouches, d'innombrables ornements divins et armes divines,

11. divya-mālyā-ambara-dharaṁ divya gandha-anulepanam |
sarva-āścaryam-ayaṁ devam-anantaṁ viśvato-mukham ||

Portant des vêtements et guirlandes divins, enduite de parfums divins, le tout de composition merveilleuse et céleste, avec des faces omniprésentes à l'infini.

12. divi sūrya-sahasrasya bhaved-yugapad-utthitā |
yadi bhāḥ sadṛśī sā syād-bhāsas-tasya maha-ātmanaḥ ||

Si des milliers de soleils apparaissaient simultanément dans le ciel, leur clarté sans doute serait comparable à celle que répandait cette grande Personne.

13. tatr-aika-sthaṁ jagat-kṛtsnaṁ pravibhaktam-anekadhā |
apaśyad-deva-devasya śarire paṇḍavas-tadā ||

Le fils de Pāṇdu voyait alors se tenant là, dans le corps du Dieu des dieux, l'univers tout entier divisé en de nombreux éléments.

Comme on peut le constater, cette vision partagée par Arjuna et Sañjaya est non seulement extraordinaire à voir (adbhuta darśanam), mais aussi très indienne car ils ne perçoivent pas qu'une profusion de formes, mais aussi de parfums, de décorations, de guirlandes. C'est la profusion du banyan védique (aśvatthama), un feu d'artifice de lumières et de parfums. Je suis étonné qu'il n'y ait pas de son.

14. tataḥ sa vismaya-āviṣṭo hr̥ṣṭa-romā dhanañjayaḥ |

prañamya śirasā devaṁ kṛta-anjalir-abhāṣata ||
Puis, submergé par l'émerveillement qui faisait dresser les poils sur son corps, Dhanañjaya,
inclinant la tête et joignant les mains en signe de révérence devant la divinité, s'exprima
comme suit.

Arjuna uvāca / Arjuna dit:

15. paśyāmi devaṁs-tava deva dehe sarvaṁs-tathā bhūta-viśeṣa-saṅghān |
brahmaṇam-īśaṁ kamala-āsana-stham-ṛṣīmś-ca sarvān-uragāmś-ca divyān ||
O Seigneur, je vois tous les dieux dans Ton corps, ainsi que toutes les créatures vivantes
assemblées par espèces, Seigneur Brahmā assis sur le lotus, les grands sages et tous les
serpents divins.

Lorsqu'il émane du corps de Nārāyana allongé sur les eaux cosmiques (ou selon d'autres versions de l'œuf d'or cosmique Hiraṇyagarba entre deux eaux - l'or étant la forme aquatique du feu), Brahmā est assis sur le pistil d'une fleur de lotus dont le pédoncule sort du nombril de Nārāyana. Lorsqu'il s'agit de ceux qui se meuvent sur le ventre (uragā), cela inclut les serpents normaux et les naga's, qui on peut le constater tiennent une place non négligeable au panthéon. Le principal est bien sûr Śeṣa, le résidu de l'univers quand il n'est pas entièrement résorbé dans le non-manifeste (le Brahman est éternel et la création n'a jamais lieu à partir du néant), qui présente la forme d'un naga et ne quitte pas Nārāyana.

Comme dans la section 2, Arjuna s'exprime en vers triṣṭubh de 4x11 syllabes dans la suite de cette section, pour rendre le rythme plus dramatique. Sañjaya et Śrī Kṛiṣṇa gardent ce rythme dans leurs interventions.

16. aneka-bāhu-udara-vaktra-netraṁ paśyāmi tvāṁ sarvato'nanta-rūpam |
na-antaṁ na madhyaṁ na punas-tava-ādiṁ paśyāmi viśv-eśvara viśva-rūpa ||
O Seigneur Omniprésent, dans Ta forme universelle je vois de nombreux bras, ventres,
bouches et yeux, de tous côtés, à l'infini, sans fin ni milieu ni non plus de commencement.

Le mot viśva-rūpa signifiant forme omniprésente (résidant partout) est utilisé ici pour la première fois et pour faire bonne mesure Arjuna l'accompagne de viśva-īśvara, Seigneur Tout Puissant Omniprésent.

17. kirīṭinaṁ gadiṇaṁ cakriṇaṁ ca tejo-rāśiṁ sarvato dīptimantam |
paśyāmi tvāṁ durnirīkṣyaṁ samantād-dīpta-anala-arka-dyutiṁ-aprameyam ||
Je Te vois de toutes parts avec le diadème, la masse, le disque, formant une masse d'une clarté
éclatante. Ta forme est difficile à regarder avec cette clarté immense de brasier solaire partout.

18. tvam-akṣaraṁ paramaṁ veditavyaṁ tvam-asya viśvasya paraṁ nidhānam |
tvam-avyayaḥ śāśvata dharma-goptā sanātanas-tvaṁ puruṣo mato me ||
Tu es l'inaltérable et suprême objet de connaissance, Tu es le réceptacle suprême de cet
univers, Tu es l'impérissable protecteur de l'éternel devoir moral, Tu es l'éternelle Personne.
Tel est mon opinion.

19. anādi-madhyā-antam-ananta-vīryam-ananta-bāhuṁ śaśi-sūrya-netram |
paśyāmi tvāṁ dīpta-hutāśa-vaktraṁ tvat-tejasā viśvam-idaṁ tapantam ||
Sans commencement, milieu ni fin, infinie est Ta vigueur, infinie la portée de ton bras. Le
soleil et la lune sont Tes yeux. Je Te vois avec un brasier éblouissant sortant de Ta bouche
embrasant tout cet univers avec son éclat.

20. dyāv-ā-pṛthivyor-idam-antaram hi vyāptam tvay-aikena diśaś-ca sarvaḥ |
drṣṭvā-adbhutam rūpam-ugram tav-edam loka-trayaṁ pravayathitam maha-ātman ||
O Grande Ame, à Toi seul Tu couvres entièrement l'espace entre le ciel et la terre dans toutes
les directions. En voyant cette forme extraordinaire et terrible de Toi, les trois mondes sont
saisis d'agitation.

En fait, seuls Arjuna et Sañjaya, qui ont acquis une "vision divine" selon les termes mêmes de Kṛiṣṇa, peuvent voir viśva-rūpa. Si les trois mondes la percevaient aussi, la māyā divine serait dissipée. Entre autres les soldats présents sur le champ de bataille poseraient les armes et la bataille de Kurukṣetra n'aurait pas lieu. Aussi doit-on supposer qu'Arjuna imagine voir les habitants des trois mondes perturbés en assistant au spectacle. Il voit ce qu'ils feraient s'ils y assistaient.

21. amī hi tvām sura-saṅghā viśanti kecid-bhītaḥ prāñjalayo gṛṇanti |
svasti-ity-uktvā maha-ṛṣi-siddha-saṅghāḥ stuvanti tvām stutibhiḥ ||
L'ensemble des dieux entre en Toi. Certains effrayés récitent tes louanges en joignant les
mains. "Tout est bien" dit le groupe des grands sages et des êtres accomplis. Ils chantent des
hymnes abondants à Ta gloire.

L'exclamation "sv-asti" (donnant par ailleurs sv-asti-ka, ce symbole de bienvenue si mal interprété par les nazis) veut dire textuellement c'est bien! c'est heureux! et par extension: paix! ainsi soit-il! Les grands sages divins (mahā-ṛiṣi's) et les êtres accomplis (siddha) n'ont pas lieu d'être perturbés car ils partagent une pleine conscience de leur essence divine et éternelle.

22. rudrā-ādityā vasavo ye ca sādhyāḥ viśve'śvinau-marutaś-coṣmapās-ca |
gandharva-yakṣa-asura-siddha-saṅghā vīkṣante tvām vismittāś-caiva sarve ||
Les Rudra's, Āditya's, Vasu's, Sādhyā's, Viśvedeva's, Aśvin's, Marut's et les ancêtres,
gandharva's, yakṣa's, asura's et les êtres accomplis Te regardent tous avec émerveillement.

Il arrive comme ici que des êtres divins parfaitement accomplis et justes appelés Sādhyā's (du verbe sādhi qui est une forme transitive du verbe sidh) soient distingués des siddha's, séjournant eux aussi au Svar loka, ainsi que des sādhu's séjournant dans la sphère des mortels (Bhūr loka). Il en est fait mention aussi dans le Rāmāyana et Monier-Williams dit qu'ils sont les membres d'une lignée particulière, mais sans donner de référence. Leur histoire doit être voisine de celle des Viśvedeva's, ces premiers fils de Brahmā si peu intéressés par les possibilités offertes par l'univers matériel qu'ils refusèrent de s'engager dans l'action. Les Siddha's ne font guère plus parler d'eux que les Sādhyā's dans la littérature saṁskṛit'e, pour la bonne raison sans doute qu'agir en leur nom propre est contraire à leur nature. Uṣma-pa désigne littéralement un être qui se nourrit de vapeur ou d'écume. Certains textes font référence aux pitṛi's sous ce nom et les gens en concluent qu'il s'agit d'une classe particulière de mânes se présentant sous la forme de flammes. Il est plus probable qu'il s'agisse d'un trait d'humour parce que les mânes se nourrissent des vapeurs de la nourriture qui leur est offerte dans le feu. Cette vision, je te la donne par le pouvoir de yoga, a dit Kṛiṣṇa en préambule. Vois ce que tu voudras. Si Arjuna reconnaît dans la foule les Āditya's, les Vasu's, les Marut's, les Aśvin's et les Viśvedeva's, dont la plupart des lecteurs Indiens seraient bien incapables aujourd'hui d'énoncer la liste et les attributs respectifs, il ne faut pas s'en étonner car leur aspect est probablement ancré dans son esprit. Il a pour cela une raison personnelle: au cours du séjour des Pāṇḍava's en exil dans la forêt, il a été invité par son père Indra dans la sphère céleste (Svar loka) et il a rencontré toute cette élite. On voit très rarement des

représentations d'Agni, Vāyu, Sūrya, Kāma, Varuṇa, Kubera ou Yama dans les temples de nos jours mais ils continuent à faire partie de notre univers en tant que concepts. Pour Arjuna et nombre de personnes vivant à son époque, ces dieux sont beaucoup plus présents (bhavan) avec un aspect concret.

23. rūpaṁ mahat-te bahu-vaktra-netraṁ mahā-bāho bahu-bāhu-ūru-pādam |
bahu-udaraṁ bahu-damṣṭrā-karālaṁ dr̥ṣṭvā lokāḥ pravayathitās-tathā-aham ||
O Toi au bras puissant, toutes les sphères et moi aussi sommes effrayés par la vision de Ta grande forme avec toutes ces faces, yeux, bras, cuisses, pieds, ventres et terribles dents.

Arjuna voit aussi une multitude de bras, de jambes et de pieds, de bouches terrifiantes aux crocs menaçants. Il faut sans doute interpréter cette vision comme l'expression de la profusion d'activités d'une multitude de créatures, traduite par le pouvoir de yoga pour des yeux humains. Kṛiṣṇa lui en fait voir une image effrayante pour marquer son esprit.

24. nabhaḥ-spr̥ṣaṁ dīptam-aneka-varṇaṁ vyātta-ānanaṁ dīpta-viśāla-netram |
dr̥ṣṭvā hi tvāṁ pravayathita-antara-ātmā dhṛtīm na vindāmi śamaṁ ca viṣṇo ||
O Vishnu, en Te voyant ainsi touchant le ciel, incandescent, de toutes sortes de couleurs, avec des bouches béantes, de grands yeux brûlants, je suis terrorisé à l'intérieur et mon âme ne peut trouver ni stabilité ni équilibre.

25. damṣṭrā-karālāni ca te mukhāni dr̥ṣṭv-aiva kāla-anala-sannibhāni |
diśo na jāne na labhe ca śarma prasīda deveśa jagan-nivāsa ||
O Seigneur des dieux, O demeure des mondes, sois miséricordieux envers moi. Je perds le sens de l'orientation et ne parviens pas à me sentir à l'aise en voyant toutes ces faces semblables au feu de la mort et ces mâchoires béantes.

26. amī ca tvāṁ dhṛtarāṣṭrasya putrāḥ sah-aiva-avani-pāla-saṅghaiḥ |
bhīṣmo droṇaḥ sūta-putras-tathā-asau saha-asmadīyair-api yodha-mukhyaiḥ ||
Et tous ces fils de Dhritarāṣṭra, ainsi que tous ces rois de la terre assemblés, Bhīṣma, Drona, le fils de sūta et aussi les principaux chefs de guerre de notre camp,

27. vaktrāṇi te tvaramāṇā viśanti damṣṭrā-karālāni bhayānakāni |
kecid-vilagnā daśana-antareṣu sandr̥ṣyante cūrṇitair-uttama-aṅgaiḥ ||
Ils entrent hâtivement dans Tes bouches aux mâchoires béantes et terrifiantes. J'en vois certains qui restent attachés entre Tes dents avec leurs têtes écrasées.

28. yathā nadīnaṁ bahavo'mbuvegāḥ samudram-eva-abhimukhā dravanti |
tathā tava-amī nara-loka-vīrā viśanti vaktrāṇy-abhivijvalanti ||
Tout comme les flots de nombreuses rivières se précipitent droit vers l'océan, de même ces héros du monde des hommes entrent en s'embrasant dans Tes bouches.

29. yathā pradīptaṁ jvalanaṁ pataṅgāḥ viśanti nāśāya samṛddha-vegāḥ |
tath-aiva nāśāya viśanti lokāḥ tava-api vaktrāṇi samṛddha-vegāḥ ||
Comme les phalènes courent à leur destruction en se précipitant dans les flammes d'un brasier, tous ces gens se précipitent délibérément dans Tes bouches pour leur destruction.

30. lelihyase grasamānaḥ samantāt lokān-samagrān-vadanair-jvaladbhiḥ |
tejobhir-āpūrya jagat-sagramāṁ bhāsas-tav-ogrāḥ pratapanti viṣṇo ||

O Viṣṇu, de toutes parts Tes bouches embrasées lèchent tous ces gens en les dévorant.
Emplissant l'univers entier de leur éclat, Tes rayons terribles brûlent tout.

31. ākhyāhi me ko bhavān-ugra-rūpo namo'stu te devavara prasīda |
vijñātum-icchāmi bhavantam-ādyaṁ na hi prajānāmi tava pravṛttim ||
Je me prosterne devant Toi, O Dieu Suprême. Fais-moi la grâce de m'expliquer qui Tu es, Toi
dont l'aspect est si terrible. Je désire Te connaître, manifestation primordiale, car je ne
comprends pas ce que Tu as entrepris de faire.

Arjuna prononce les questions et les réponses, comme bien souvent. La description peu engageante qu'il vient de faire de la forme universelle que lui a montré Kṛiṣṇa, conviendrait assez bien à celle de la Faim dans la deuxième section du Bṛihadāranyaka Upaniṣad, figure symbolique du désir de création car elle trouve plaisir à agir et à dévorer (posséder) tout ce qu'elle crée. D'ailleurs, Arjuna prononce le mot de "pravṛitti" (l'engagement dans l'action) en prétendant ne pas comprendre. Cette description est naturellement aussi celle de la Mort dévorant les populations de tous les mondes ou du Grand Destructeur consumant ces mêmes mondes au moment de la dissolution. Les détails sanglants de cette description sont aux goûts des auditeurs du Mahābhārata et du Rāmāyana. Ils rappellent la description de l'ogre Kumbhakarṇa dévorant l'armée des singes, et quelques ogres au passage car rien ne pouvait le rassasier, dans le chapitre des combats (Yuddha-kānda) du Rāmāyana. Pas plus que la Faim de l'Upaniṣad, Kumbhakarṇa n'incarnait le Mal au sens biblique du terme. Avoir faim était dans sa nature et il combattait pour satisfaire son frère Rāvaṇa. Notons que si ce dernier ou Duryodhana, le fils aîné de Dhritarāṣṭra, faisaient le mal en étant motivés par l'égoïsme et par leur avidité de tout posséder, ils ne l'incarnaient pas non plus. Le Mal en tant que principe primordial et indépendant serait inexplicable et il n'existe pas.

Śrī-bhagavān-uvāca / Śrī Bhagavān dit:

32. kālo'smi loka-kṣaya-kṛt-pravṛddho lokān-samāhartum-iha pravṛttaḥ |
rito'pi tvāṁ na bhaviṣyanti sarve ye'vasthitāḥ pratyanīkeṣu yodhāḥ ||
Je suis le Temps, le grand destructeur des mondes, présentement engagé dans la destruction
de tous ceux rassemblés ici. Excepté toi, tous les combattants qui sont rassemblés ici de part
et d'autre n'ont pas d'avenir.

La formule " kālo'smi loka-kṣaya-kṛit" a l'effet d'un couperet impitoyable sur l'esprit de celui qui l'entend et pourtant cette activité (pravṛitti) ne doit navrer personne. Comme la faim de l'Upaniṣad précédemment citée, la mort est un maillon indispensable du cycle de vie des créatures. C'est en tant que principe souverain du Temps, contrôlant tout ce qui par essence est temporaire que Kṛiṣṇa vient de se montrer sous une forme hideuse dévorant les combattants de Kurukṣetra et toutes les autres créatures, divines y compris. Ce n'est pas dans le cadre de la mission qu'il s'est fixée de détruire les kṣatriya's qui ont oublié le sens moral et sont devenus un fléau qu'Il prend cette forme. Ce n'est pas non plus dans le cadre d'un sacrifice cosmique évoqué par Nārada dans le Sabha Parva (section 35), similaire à celui entrepris par Rāma auparavant, même si le sacrifice est un principe moral essentiel décrit dans la section 3 et l'élimination des éléments corrompus également. C'est dans le cadre du grand sacrifice de la vie.

33. tasmāt-tvam-uttiṣṭha yaśo labhasvā jitvā śatrūn-bhuṅkṣva rajyaṁ samṛddham |
may-aiv-aite nihataḥ pūrvam-eva nimitta-mātraṁ bhava savyasācin ||

Aussi, lève-toi, conquiers la gloire, vaincs tes ennemis et jouis d'un royaume florissant. Ils ont déjà été tués par Moi en fait. Deviens le moyen instrumental (de leur mort), O toi qui es expert de la mauvaise main.

Dans son engagement à faire combattre Arjuna, Kṛiṣṇa l'invite à combattre pour jouir d'un royaume "florissant" (samṛiddha). Son élève avait utilisé le même adjectif avec un sens un peu différent (excessif, complet) en parlant de la hâte avec laquelle les phalènes se précipitent dans le feu et les guerriers dans la gueule de la mort, comme si c'était pour leur bien. De fait, c'est effectivement leur plus cher désir de mourir au champ d'honneur pour accéder au paradis d'Indra. Le ton de ce śloka est un peu sarcastique, avouons-le, en conformité avec l'image de fatalité que Kṛiṣṇa cherche à imprimer dans l'esprit de son élève. Le Grand Destructeur des Mondes a planifié d'emporter tous les combattants ici présents, à l'exception de celui qui lui sert de bras. En fait sept survivront sur quatre millions (18 akṣauhini's).

Arjuna a appris à se servir de sa main gauche pour tirer à l'arc et est capable d'atteindre une cible en la regardant dans un miroir: c'est ce qu'on appelle être "savya-sācin". Voici l'occasion de tirer parti de cette expertise lui fait remarquer Kṛiṣṇa. Laisse-moi utiliser ton bras.

34. droṇaṁ ca bhīṣmaṁ ca jayadrathaṁ ca karṇaṁ tathā-anyan-api yodha-vīrān |
mayā hatāms-tvaṁ jahi mā vyathiṣṭhāḥ yudhyasva jetāsi raṇe sapatnān ||
Drona, Bhīṣma, Jayadratha, Karna et aussi les autres grands guerriers ont tous été déjà tués par Moi. Toi, fais les périr et ne sois pas bouleversé. Bats-toi et par ce combat tu vaincras tes ennemis.

Saṅjaya uvāca / Saṅjaya dit:

35. etac-chrutvā vacanaṁ keśavasya kṛta-añjalir-vepamānaḥ kirīṭi |
namas-kṛtvā bhūya eva-aha kṛṣṇaṁ sagadgadaṁ bhīta-bhītaḥ praṇamya ||
Ayant écouté les paroles de Keśava, Kirīṭin, tremblant et le saluant en joignant les mains, s'adressa à Kṛiṣṇa en bégayant, craintivement et avec révérence.

Arjuna uvāca / Arjuna dit:

36. sthāne hr̥ṣīkeṣa tava prakīrtiḥ jagat-prahr̥ṣyaty-anurajyate ca |
rakṣāmsi bhītāni diśo dravanti sarve namasyanti ca siddha-saṅghāḥ ||
O Hṛiṣīkeṣa, à juste titre l'univers se réjouit de Ta gloire et se prend d'affection pour Toi. Les créatures malfaisantes effrayées s'enfuient dans toutes les directions et l'ensemble des êtres accomplis te présentent leurs hommages respectueux.

Arjuna ne manque pas d'aplomb. Saṅjaya a beau présenter celui qu'il appelle le couronné (kirīṭin) comme étant "gad-gada bhīta-bhīta" (répétitions humoristiques dont les Indiens sont friands) devant cette forme terrifiante dévorant les mondes à belles dents, Arjuna s'adresse à Kṛiṣṇa en l'appelant "Seigneur des organes de réjouissance". Puis, alors que dans le śloka 25 les mondes étaient bouleversés par Son aspect terrible, il constate maintenant qu'ils sont réjouis de Sa gloire et éprouvent de l'amour pour Lui. C'est qu'en lui-même se produit progressivement un changement d'attitude, la frayeur faisant place à la vénération et à l'exaltation. Le mot "sthane" (littéral. en cette position, ou cette situation, qui suggère l'immobilité) par lequel commence le śloka contraste curieusement avec "jagat" (ce qui bouge), qui est la métaphore classique pour désigner l'univers. Les créatures malfaisantes dont il faut se préserver sont les "rakṣas", tel que Rāvana (celui qui fait crier).

37. kasmāc-ca te na nameran-mahātman gaṛīyase brahmaṇo'py-ādikartre |

ananta deveṣa jagan-nivāsa tvam-akṣaram sad-asat-tat-param yat ||
Pourquoi ne Te salueraient-ils pas respectueusement Grande Ame? Toi qui es plus grand
même que Brahmā, l'acteur originel, infini, le Seigneur des dieux, le foyer de l'univers,
l'inaltérable qui transcende esprit et matière.

38. tvam-ādi-devaḥ puruṣaḥ purānas-tvam-asya viśvasya param nidhānam |
vettā-asi vedyam ca param ca dhāma tvayā tataṁ viśvam-ananta-rūpa ||
Tu es le Dieu originel, la plus ancienne Personne, l'ultime réceptacle de cet univers, Celui qui
sait et Ce qui est à savoir, l'ultime refuge. Par Toi tout l'univers est imprégné, O Toi à la forme
infinie.

Arjuna reprend les qualificatifs choisis par Kṛiṣṇa lui-même dans la section 9, śloka's 18 et 19 en particulier: le foyer de l'univers, son réceptacle, transcendant "sat" et "asat". La différence entre dhāman (le lieu où on se pose, la demeure), nivāsa (le lieu de résidence), nidhāna (le lieu dans lequel on range, le réceptacle) ou śarana (l'abri, le refuge) employés au sens figuré est peu évidente. Pour celui qui veut chanter ses louanges 1008 noms (nombre magique multiple de 12 et de 18) ne suffisent pas mais son vocabulaire est limité.

39. vāyur-yamo'gnir-varuṇaḥ śaṣa-aṅkaḥ prajāpatis-tvaṁ prapitāmahaṣ-ca |
namo namas-te'stu sahasra-kṛtvaḥ punaś-ca bhūyo'pi namo namas-te ||
Tu es Vayu, Yama, Agni, Varuna, Śaśānka, Prajāpati, l'ultime Aïeul. Je te salue
respectueusement, que respect te sois rendu en me prosternant un millier de fois, à nouveau et
encore respect, respect à Toi.

Śaśa-anka (celui portant la marque d'un lièvre - śaśa) est un des noms de Soma, Cāndra, i.e. l'aimable dieu de la vie qui dans le cosmos prend la forme de l'astre lunaire, l'époux des étoiles. Cette marque sur la face du dieu Lune est attribué à la phtisie qui l'affecte 15 jours par mois, suite à une malédiction de Dakṣa pour avoir délaissé ses épouses. La reconnaissance d'un lièvre dans cette marque n'est pas évidente mais a néanmoins fait le tour des pays d'Asie sous l'influence des moines Buddhistes. Prajāpati (le grand géniteur) dans une liste où figurent le Vent, le Gardien des morts, le Feu, l'Océan et le dieu Lune, suivi de l'ultime Aïeul, ne peut être que Brahmā. Namas et pra-ṇam sont les mots qu'on prononce symboliquement en joignant les mains devant la poitrine, en guise de salutation respectueuse, à moins de joindre le geste à la parole en se courbant, en se prosternant face au sol (sens du verbe nam).

40. namaḥ purastād-atha pṛṣṭhatas-te namo'stu te sarvata eva sarva |
ananta-vīrya-amita-vikramas-tvaṁ sarvaṁ samāpnoṣi tato'si sarvaḥ ||
"Nama" de face et de derrière, de tous les cotés, à Toi qui en fait est tout. Ta prouesse est sans
limite et ta valeur sans mesure. Tu embrasses tout et donc Tu es tout.

Cette expression touchante de respect n'est pas sans arrière pensée, celle d'en avoir par trop manqué dans le passé, comme va l'avouer Arjuna. En prenant soudain conscience, il ne sait de quel côté se tourner pour l'exprimer puisqu'il est en présence de la viśva-rūpa du Seigneur. Devant, ou derrière, de tous côtés puisque Tu es partout! Tu possèdes tout (verbe āp), qu'il faut interpréter au sens d'occuper, habiter, hanter. En fait Tu es tout. En bref Arjuna Lui dit: Salutation à Toi la Personne du Brahman.

41. sakh-eti matvā prasabham yad-uktaṁ he kṛṣṇa he yādava he sakh-eti |
ajānatā mahimānaṁ tav-edam mayā pramādāt-praṇayena vā-api ||

Te considérant comme un ami, en fanfaronnant je me suis adressé à Toi en disant: "O Kṛiṣṇa, O Yādava, O l'ami", sans savoir l'extension de Ta gloire, par insouciance et par marque d'affection.

Sakha n'est pas l'ami par principe ou simple bienveillance (mitra, suhṛit) mais le compagnon dans toutes les entreprises, ce qui est d'autant plus naturel lorsqu'on est cousins et beaux-frères. Afficher un air vainqueur (prasabha) en rencontrant un ami de son âge est aussi une marque très naturelle d'ascendance animale. Ne pas confondre: praṇam l'expression de respect, praṇī (donnant praṇayena dans le mode instrumental) avancer et manifester son affection, et prāṇa le souffle de vie qui peut aussi être utilisé pour dire "tu es ma vie".

42. yac-ca-avahāsa-artam-asat-kṛto'si vihāra-śayyā-āsana-bhojaneṣu |
eko'thavāpy-acyuta tat-samakṣam tat-kṣāmāye tvām-aham-aprameyam ||

Que je t'ai manqué de respect par plaisanterie au cours de nos distractions, de nos temps de repos assis ou couchés et des repas pris ensemble, alors que nous étions seuls ou même en public, de cette énormité je T'en demande pardon, O Toi qui es inébranlable.

43. pitā-asi lokasya cara-acarasya tvam-asya pūjyaś-ca gurur-garīyān |
na tvat-samo'sty-abhyadhikaḥ kuto'nyo loka-traye'py-apratima-prabhāva ||

Tu es le père de ce monde, de ce qui se meut et ce qui est immobile, l'objet d'adoration, le plus grand maître spirituel. Nul ne t'égale. Comment un autre pourrait-il te surpasser, O Toi dont la majesté est sans égale dans les trois mondes?

44. tasmāt-praṇamya praṇidhāya kāyaṁ prasādaye tvām-aham-īsam-īḍyam |
pit-eva putrasya sakh-eva sakhyu priyaḥ priyayā-arhasi deva soḍhum ||

Aussi je me prosterne devant Toi avec tout mon corps touchant le sol et j'implore Ta grâce, O Seigneur adorable. Il T'appartient d'être indulgent, O Dieu, comme un père envers son fils, un ami envers son ami, un amoureux envers son aimée.

45. adrṣṭa-pūrvam hrṣito'smi drṣṭvā bhayena ca pravyathitam mano me |
tad-eva me darśaya deva rūpaṁ prasīda dev-īśa jagan-nivāsa ||

Je suis heureux d'avoir vu ce que nul n'avait vu auparavant, mais mon esprit est bouleversé par la peur. O Dieu, fais-moi voir cette forme (divine), O Seigneur de dieux, O refuge de l'univers.

46. kirīṭinaṁ gadinam cakra-hastam icchāmi tvām draṣṭum-aham tath-aiva |
ten-aiva rūpeṇa catur-bhujena sahasra-bāho bhava viśva-mūrte ||

Je désire Te voir sous cet aspect avec la couronne, la massue et le disque à la main. Deviens cette forme à quatre bras, O forme universelle aux mille bras.

Cette forme majestueuse à quatre bras, au teint "bleu comme les nuages" et portant une tiare est celle de Viṣṇu. Chacune de ses mains tient une masse d'arme, un disque, une fleur de lotus et une conque. Le lotus est pour le sattva et la conque pour le sacrifice. En dépit de ses protestations de respect, Arjuna n'a pas mis longtemps à retrouver tout son aplomb et oser demander qu'On lui présente une forme plus agréable.

Śrībhagavānūvāca / Śrī Bhagavān dit:

47. mayā prasannena tava-arjun-edam rūpaṁ param darśitam-ātma-yogāt |
tejo-mayaṁ viśvam-anantam-ādyam yan-me tvad-anyena na drṣṭa-pūrvam ||

En raison de ma bonne disposition à ton égard, Arjuna, et par mon pouvoir de yoga, t'a été montrée cette forme suprême, pleine d'éclat, universelle, sans limite, primordiale, que nul à part toi n'avait vue auparavant.

48. na veda-yajña-adhyayanair-na dānaiḥ na ca kriyābhir-na tapobhir-ugraiḥ |
evam-rūpaḥ śakya ahaṁ nṛ-loke draṣṭuṁ tvad-anyena kuru-pravīra ||

Ni par des sacrifices, ni par l'étude des Vedas, ou la charité, ou des activités pieuses, ou encore de sévères austérités, il n'est possible à personne en ce monde des hommes de me voir ainsi sous cette forme, excepté toi, O héros des Kurus.

49. mā te vyathā mā ca vimūḍha-bhāvo dr̥ṣṭvā rūpaṁ ghoram-īdr̥ṇ-mam-edam |
vyapeta-bhīḥ prīta-manāḥ punas-tvaṁ tad-eva me rūpam-idaṁ prapaśya ||

Ne sois pas bouleversé et confus en voyant cette forme de Moi à l'aspect terrible. Libéré de la peur et l'esprit apaisé, vois-Moi à nouveau sous cette (autre) forme.

Sañjaya uvāca / Sañjaya dit:

50. ity-arjunaṁ vāsudevas-tath-oktvā svakaṁ rūpaṁ darśayām-āsa bhūyaḥ |
āśvāsayām-āsa ca bhītam-enaṁ bhūtvā punaḥ saumya-vapur-mahātmā ||

Ayant adressé ces mots à Arjuna, Vāsudeva lui montra sa propre forme puis, changeant encore pour reconforter celui qui était effrayé, cette Grande Ame recouvra sa belle forme de bon auspice.

Nul autre qu'Arjuna et Sañjaya, auquel a été accordée cette grâce par Vyāsa (ce qu'il confirme dans les śloka's 18.75, 18.77), n'est doté de la vision divine nécessaire pour voir viśva-rūpa. La pratique du yoga, de sacrifices ou autres activités pieuses ne peuvent apporter cette faculté. Le dévot peut avoir une vision intérieure de Celui qu'il vénère, mais c'est lui qui la crée. Que nous enseigne en fait cette section? En un instant Kṛiṣṇa montre à Arjuna une forme universelle changeante et hideuse, puis une forme divine et une forme humaine. N'est-ce pas pour dire à tous ceux qui attachent trop d'importance à la forme devant laquelle ils se prosternent que ce qui compte est la Personne qui se manifeste sous cette forme ou sous une autre (asrita) et non la forme elle-même.

Arjuna uvāca / Arjuna dit:

51. dr̥ṣṭv-edaṁ mānuṣaṁ rūpaṁ tava saumyaṁ janārdana |
idānīm-asmi saṁvṛttaḥ sa-cetāḥ prakṛtiṁ gataḥ ||

En voyant cette forme humaine de bon auspice, O Janārdana, j'ai maintenant retrouvé pleine conscience et mon état normal.

Śrībhagavānuvāca / Śrī Bhagavān dit:

52. sudurdarśam-idaṁ rūpaṁ dr̥ṣṭavān-asi yan-mama |
devā apy-asya rūpasya nityaṁ darśana-kāṅkṣiṇaḥ ||

Cette forme de Moi que tu as vue est très difficile à voir. Même les dieux aspirent toujours à la voir.

53. na-ahaṁ vedair-na tapasā na dānena na cejyayā |
śakya evaṁ vidho draṣṭuṁ dr̥ṣṭavān-asi mām yathā ||

Il n'est possible de Me voir sous cette forme, telle que tu l'as vue, ni par les Vedas, ni par l'austérité, ni par la charité, ni par la vénération.

54. bhaktyā tv-ananyayā śakya ahaṁ-evaṁ-vidho'rjuna |

jñatum draṣṭum ca tattvena praveṣṭum ca parantapa ||

Mais il est possible par une dévotion sans partage, O Arjuna, de me connaître, de me voir et en vérité d'entrer en Moi, O châtieur de tes ennemis.

55. mat-karma-kṛn-mat-paramo mad-bhaktaḥ saṅga-varjitaḥ |
nirvairah sarva-bhūteṣu yaḥ sa mām-eti pāṇḍava ||

O Pāṇḍava, celui qui travaille pour Moi, dont Je suis le but suprême, qui M'est dévoué, qui s'est débarrassé de l'attachement et n'éprouve d'inimitié pour aucune créature, celui-ci vient à Moi.

"Saṅga varjitaḥ" est un peu redondant avec "mat-karma-kṛit" puisque cela signifie ne pas avoir d'intérêt personnel dans l'activité qu'on exécute comme un devoir. Mais associé à l'idée suivante "nirvairah sarva bhūteṣu", cela met l'accent sur l'abandon des intérêts et goûts individuels. Une condition pour transcender l'association à la vie matérielle et s'élever à la condition de Brahma-bhūta est de devenir impartial. Toutes les formes sont issues de viśva-rūpa et toutes retournent à elle. Cette conclusion de la section introduit bien entendu la question suivante d'Arjuna.

Section 12
Les différentes formes de la dévotion

अद्वेष्या सर्वभूतानां मैत्रः करुण एव च
निर्ममो निरहंकारः समदुःखसुखः क्षमी ।

(śloka 13)

Arjuna uvāca / Arjuna dit:

1. evaṁ satata-yuktā ye bhaktās-tvām pary-upāsate |
ye ca-apy-akṣaram-avyaktaṁ teṣāṁ yoga-vit-tamāḥ ||

De ces dévots constamment engagés dans le yoga qui Te vénèrent et de ceux qui vénèrent l'inaltérable non manifeste, lesquels ont la meilleur connaissance du yoga?

Etre yoga-vit, Veda-vit ou Gītā-vit ne se résume pas à une parfaite connaissance livresque, mais implique la compréhension et la mise en pratique. Aussi on trouve souvent la question d'Arjuna formulée ainsi: lesquels sont les plus avancés dans le yoga? D'autant plus que le yoga est souvent perçu comme une discipline avec de nombreuses branches techniques. Mais ici le yoga est purement l'engagement dans l'univers spirituel et la question d'Arjuna équivaut à demander: qu'est-ce qui demande le plus grand avancement dans la prise de conscience spirituelle: la vénération de la Personne du Brahman ou l'immersion dans le Brahman impersonnel.

Śrī-bhagavān-uvāca / Śrī Bhagavān dit:

2. mayy-āveśya mano ye mām nitya-yuktā upāsate |
śraddhayā paray-opetās-te me yukta-tamā matāḥ ||

Ceux qui, s'installant par la pensée en Moi, toujours engagés dans le yoga, me vénèrent, investis d'une foi suprême, je les considère comme plus avancés dans le yoga.

Le verbe viś et à plus forte raison ā-viś (le préfixe confirmant l'action) n'est pas la simple action d'entrer en un lieu, mais celle de s'y installer. De lui dérive l'adjectif viś-va (ce qui imprègne. Employé ici à propos du mental (manas), dans le śloka 7 à propos de la conscience (cetas), et encore dans le śloka 8 en parlant de l'intelligence, la plupart des traducteurs) se contentent de le rendre par un tiède: esprit fixé sur Moi. Je pense qu'il faut le ressentir plutôt comme une installation à bord d'un navire, ce même navire qui dans le śloka 6 emporte le dévot hors de l'océan de la vie matérielle.

3. ye tv-akṣaram-anirdeśyam-avyaktaṁ paryupāsate |
sarvatra-gam-acintyaṁ ca kūṭa-stham-acalaṁ dhruvam ||

Mais ceux qui vénèrent l'Inaltérable, l'Indéfinissable, non manifeste, imprégnant tout, inconcevable, transcendante, immuable et constant,

4. sanniyamy-endriya-grāmaṁ sarvatra sama-buddhayaḥ |
te prāpnuvanti mām-eva sarva-bhūta-hite ratāḥ ||

Et qui contrôlent parfaitement l'ensemble de leurs sens, envisagent tout ce qui les entoure pareillement, et se réjouissent (en œuvrant) au bien-être de toutes les créatures, ceux-ci M'atteignent aussi.

Les adjectifs qualifiant le Brahman par des négations de ce qu'il n'est pas (na iti na iti satyasya satyam iti- Bṛihadāranyaka 2.3.6) ont des sens souvent voisins. Akṣara est le plus

connu car ce mot désigne aussi la lettre de l'alphabet et la syllabe Aum invoquant le Brahman. Anirdeśya a ceci d'intéressant que sa racine diś (pour montrer, présenter) donne aussi deśa (le pays): c'est quelque chose qu'on ne peut situer, comme un apatride par exemple. Kūṭa est un sommet, une place forte, une position d'excellence et "kūṭa-stha", expression qui revient à plusieurs reprises dans la Gītā, évoque une situation dominante, unique et dont on ne peut déchoir, que rien ne peut ébranler. Je l'ai trouvé deux fois traduit par invariable ou immuable, mais ces qualificatifs sont redondants avec l'adjectif acala, qui signifie ce qui ne peut bouger et dhruva ce qui est fixe (comme la détermination). Je l'ai donc traduit simplement par transcendantal comme dans le sloka 15.16: " kūṭa-stho'kṣara ucyaate".

.5. kleśo'dhikataras-teṣām-avyakta-āsakta-cetasām |
avyaktā hi gati-duḥkhaṁ dehavadbhir-avāpyate ||

La difficulté est bien supérieure pour ceux dont l'esprit est attaché au non manifeste, car l'accès au non manifeste est pénible pour ceux qui sont dotés d'un corps.

Le mot kleśa exprime quelque chose de plus pénible qu'une difficulté, tel qu'un tourment. Mais s'il est qualifié de très supérieur à celui des dévots de la Personne divine, faut-il en conclure que ceux-ci ont aussi à souffrir? En accordant moins d'importance à la syntaxe, l'esprit du texte est peut-être mieux rendu par: Ceux dont l'esprit est plus ouvert au Brahman non manifeste s'infligent un tourment supplémentaire car la destination qu'ils envisagent est bien plus difficile à concevoir pour une personne dotée d'une enveloppe matérielle. Mais il n'est pas question seulement de la destination. La vénération d'un Brahman impersonnel qui y mène (gati est à la fois le chemin et la porte d'accès) est elle-même plus difficile à "concrétiser". Tout est là. Ce dont nous sommes conscient nous l'exprimons par des mots et faisons suivre les pensées de gestes. "Nama par devant et par derrière, de tous côtés puisque Tu es partout" dit Arjuna. Mais que dire lorsque l'objet de vénération n'est plus un autre (pṛitak - sloka 9.15), qu'il est le même que celui qui vénère (eka) et en fin de compte pas même un objet?

Le grand poète Tulsidas nous offre une belle phrase à ce propos dans le Śrīrāmacarita mānasa, Balakanda, doha 105: "Il n'y a pas de différence entre la divinité dotée de qualités et l'inqualifiable Brahman. Ainsi l'ont déclaré les sages, les purāṇas et les vedas. Ce qui est sans attributs et sans forme, imperceptible et non manifeste, devient qualifié sous l'influence de l'amour du dévôt."

6. ye tu sarvāṇi karmāṇi mayi sannyasya mat-parāḥ |
ananyen-aiva yogena mām dhyāyanta upāsate ||

Mais pour ceux qui Me dédient tous leurs actes, qui se placent sous mon autorité et qui, engagés dans un yoga sans partage, méditent à mon sujet et me vénèrent,

7. teṣām-ahaṁ samuddhartā mṛtyu-saṁsāra-sāgarāt |
bhavāmi na cirāt-pārtha mayy-āveśita-cetasām ||

Pour eux dont la conscience est investie en Moi, Je deviens sans délai celui qui les emporte hors de l'océan des morts et des renaissances, O Pārtha.

Jusqu'à présent j'ai toujours traduit le mot saṁsāra par renaissance, aussi est-il intéressant de donner une fois son sens littéral: l'errance "avec" (quoi?). L'âme emporte avec elle son bagage d'expériences et surtout d'impressions qui construisent sa conception d'elle-même. Elles peuvent être précises et constituer un carcan tel que l'âme n'aura jamais conscience d'elle-même. Elles peuvent aussi lui paraître comme une forêt où elle se perd ou comme un océan où elle se noie. Auquel cas la conscience de Kṛiṣṇa est pour elle le canot de sauvetage.

8. mayy-eva mana ādhatsva mayi buddhiṁ niveśaya |
nivasīṣyasi mayy-eva ata ūrdhvaṁ na saṁśayaḥ ||

Fixe donc tes pensées sur Moi, consacre Moi toute ton intelligence, et à partir de là tu résideras en Moi, cela ne fait aucun doute.

C'est la voie de la dévotion sans partage, qui entraîne implicitement que, en tant que conscience, on réside dans l'objet de sa dévotion puisqu'on s'est donné à Lui. Mais cette dévotion n'est-elle pas une forme sublimée du désir? Les Upaniṣad's disent en effet qu'on devient l'objet de ses désirs. Lorsqu'une personne consacre son énergie à atteindre un objectif, on dit aussi qu'elle s'investit (ni-viś) dans son projet, qu'elle se donne à lui et que cela polarise son esprit (ādhātum manaḥ). Son esprit devient cet objectif puisqu'il est occupé par celui-ci. Comme dit si bien Kṛiṣṇa: "l'homme a par essence foi en des idées et cela en quoi il a foi cela-même il est" (śloka 17.3). Tous n'ont pas la détermination nécessaire pour se donner entièrement ou bien leur esprit baguenaude, papillonne, sans se poser (ā-dhātum). Kṛiṣṇa leur propose les alternatives suivantes.

9. atha cittam samādhātum na śaknoṣi mayi sthiram |
abhyāsa-yogena tato mām-icchā-āptum dhanañjaya ||

Si tu ne parviens pas à fixer complètement et fermement tes pensées sur Moi, désire m'atteindre par la pratique du yoga, O Dhanañjaya.

10. abhyāse'py-asamartho'si mat-karma-paramo bhava |
mad-artham-api karmāṇi kurvan-siddhim-avāpsyasi ||

Si tu n'es pas suffisamment motivé pour t'impliquer dans cette pratique, consacre-toi à des activités à mon bénéfice et ce faisant tu atteindras la perfection.

11. ath-aitad-apy-aśakto'si kartum mad-yogam-aśritaḥ |
sarva-karma-phala-tyāgam tataḥ kuru yata-ātmavān ||

Et si bien même tu es incapable d'agir ainsi, alors agis à l'abri du yoga et en faisant l'effort de te contrôler toi-même, en M'abandonnant les fruits de toutes tes actions.

12. śreyo hi jñānam-abhyāsāj-jñānād-dhyānam viśiṣyate |
dhyānāt-karma-phala-tyāgas-tyāgāc-chāntir-anantaram ||

La connaissance est meilleure que la discipline, la méditation est encore préférable à la connaissance et l'abandon des fruits des actions à la méditation. De cette renonciation résulte la paix continue.

Les activités au bénéfice de Kṛiṣṇa dont il est question dans le śloka 10 sont des activités rituelles, des sacrifices, des austérités telles que le jeûne périodique, la bienfaisance... Quant à la perfection ou l'accomplissement (siddhi) c'est, sinon la libération, du moins une étape franchie vers elle. Le mot traduit par discipline dans le śloka 12 est en fait la pratique (abhyāsa) du yoga pour atteindre la concentration et la capacité de méditer, le même type de yoga dont il est question dans le śloka 9. On retrouve la même progression que dans l'exposé des sacrifices, de la connaissance à la méditation et de la méditation à l'offrande des actions. De même aussi, il n'y a pas un chemin d'excellence et des alternatives à plus longue échéance pour ceux qui sont moins doués. La voie à suivre est simplement fonction de sa nature (sva-bhava). Parfois la méditation n'est pas chose aisée, parce qu'on souffre de la faim, de douleurs dues à l'âge ou en raison de soucis familiaux, ou simplement par caractère. Mais le détachement des fruits de l'action est toujours possible.

13. adveṣṭā sarva-bhūtānām maitraḥ karuṇa eva ca |
nirmamo nirahaṅkāraḥ sama-duḥkha-sukhaḥ kṣamī ||

Dépourvu d'hostilité, amical et même compatissant envers toutes les créatures, dénué de possessivité et d'ego, imperturbable dans la peine et le plaisir, indulgent,

14. saṁtuṣṭaḥ satataṁ yogī yata-ātmā dṛḍha-niścayaḥ |
mayy-arpita mano buddhir-yo mad-bhaktaḥ sa me priyaḥ

Satisfait, toujours engagé dans le yoga, se contrôlant lui-même avec une détermination inflexible, Me consacrant son esprit et son intelligence, tel est le dévot qui M'est cher.

La compassion, bien qu'elle fasse partie des marques de bienveillance, est en principe une faiblesse, car elle constitue une entorse à l'équanimité (samatva). Etant par nature une passion, elle présente plusieurs facettes. N'est-il pas étonnant en effet que ceux qui la considèrent comme une vertu soient également capables d'éprouver ce désordre mental qu'on appelle la haine? A défaut de haine, celui qui éprouve de la pitié pour ceux qui souffrent éprouve aussi bien souvent de l'indignation et de la colère. Les opposés s'attirent dit-on. Aussi est-il préférable d'être simplement bienveillant envers tous. Réussir à se débarrasser de toute hostilité envers ceux qui nous ont fait du tort, quand on n'a plus à s'en protéger, est une plus grande performance. Sītā après être restée un an en but aux vexations des ogresses de Laṅka, dit à Hanuman qui lui propose de la venger: "Une âme noble (ārya) devrait montrer de la compassion (karuṇa) envers les pécheurs autant qu'envers les gens biens, car qui n'a jamais été coupable d'offense envers autrui?" (Yuddhakāṇḍa 113.45). Sītā donne ici au mot compassion son sens noble, en évitant le piège de la condescendance.

Cette liste de qualités du dévot idéal établie ici par Kṛiṣṇa est le programme de toute une vie. Qui ne commet une infraction à au moins l'un des alinéas sinon tous chaque jour? La satisfaction (tuṣṭi), la patience (kṣamā) et l'indifférence (samatva) envers ce qui échoit à chacun sont des vertus voisines. Mais kṣamā s'applique aussi bien envers l'entourage qu'envers les aléas du sort. Dans notre société on parle souvent de la liberté de chacun et on en fixe les limites à un certain degré d'inconvénient pour les autres. Cette philosophie se généralise et devient un principe aussi en Inde. Celle prévalant dans le passé, qui enseignait que chacun fait partie de la société et doit s'accommoder de l'intérêt général, n'était-elle pas préférable? Cela se discute car elle a donné lieu à de nombreux abus: il est impératif que chacun se sente moralement obligé d'accomplir son devoir pour que cela fonctionne et .. avec le temps le dharma dépérit (śloka 4.7). Il n'en reste pas moins que toutes les règles qu'on pourra établir pour fixer les bornes de la "liberté" (la licence en fait) ne remplaceront jamais l'indulgence. Sans elle il n'y a pas de vie en société possible. Ce que décrit le śloka qui suit est précisément cette sociabilité, qu'on appelle aussi la civilisation. Elle doit être considérée comme une vertu védique par excellence: agir en brahma-bhūta au bénéfice de l'harmonie collective n'est pas autre chose.

15. yasmān-nodvijate loko lokān-nodvijate ca yaḥ |
harṣa-amarṣa-bhay-odvegair-mukto yaḥ sa ca me priyaḥ ||

Celui qui n'afflige pas les autres et n'est pas affligé par eux non plus, qui est libéré des manifestations de joie et de mécontentement, de la peur et de l'anxiété, lui aussi M'est cher.

16. anapekṣaḥ śucir-dakṣa udāsīno gata-vyathaḥ |
sarva-ārambha-parītyāgī yo mad-bhaktaḥ sa me priyaḥ ||

Ce dévot sans attente, pur, capable, libéré des attachements et bouleversements affectifs, qui a abandonné toute entreprise, M'est cher.

Ce śloka passe en revue toutes les formes d'indifférences, autres que l'imperturbabilité face aux contraires déjà citée (samatva). Apekṣa (regarder au loin) est la prudence, la prévoyance et le dévot doit en être dépourvu, i.e. indifférent au futur, sans attente. Il doit avoir écarté tout bouleversement affectif actuel ou en puissance: ce que tu as tu le perdras, donc ne t'attache pas. Le saṁskṛit a un mot assez suggestif pour l'attachement affectif: āsina (s'asseoir, s'installer dans). Il n'est pas question d'être indifférent au sort des autres et surtout de ses proches mais de ne pas être dépendant du confort de leur compagnie. Lorsque nous les perdons, c'est sur notre sort que nous pleurons. Comble d'irresponsabilité diront certains, le dévot cher à Kṛiṣṇa doit aussi ne pas avoir de projet personnel. N'est-ce pas irrecevable de la part d'un citoyen du 21^{ème} siècle dont on attend, semble-t-il, qu'il ait un projet d'avenir, des aspirations personnelles, un besoin de "se réaliser"?

17. yo na hr̥ṣyati na dveṣṭi na śocati na kāṅkṣati |
śubha-aśubha-parityāgī bhaktimān yaḥ sa me priyaḥ |

Celui qui n'éprouve ni jouissance ni aversion, ni désir ni chagrin, qui renonce aussi bien à ce qui se présente comme une bonne fortune ou une infortune, qui est doté de dévotion, celui-ci
M'est cher.

Ici ce sont les différents stades du plaisir et du déplaisir qui sont passés en revue: dans l'ordre inverse du śloka ce qui se présente comme prometteur ou "de bon auspice" (śubha), ce qu'on attend ou espère (kāṅkṣā), ce dont on jouit (hr̥ṣi). Éprouver le plaisir est une chose naturelle et le refuser serait une faute. Mais exulter et lui accorder de l'importance c'est se préparer un avenir sombre, et se déclasser comme dévot.

18. samaḥ śatrau ca mitre ca tathā māna-apamānayoḥ |
sīt-oṣṇa-sukha-duḥkheṣu samaḥ saṅga-vivarjitah ||

Celui qui ne fait pas de distinction entre ses amis et ses ennemis, entre l'honneur et le déshonneur, entre le chaud et le froid, entre les événements plaisants et déplaisants, qui est
imperturbable et libéré de l'association,

19. tulya-nindā-stutir-maunī saṁtuṣṭo yena kenacit |
aniketaḥ sthira-matir-bhaktimān-me priyo naraḥ ||

Indifférent aux éloges et aux blâmes, taciturne et satisfait de tout ce qui lui échoit, sans
demeure, avec une détermination ferme, cet homme doté de dévotion M'est cher.

Il est inévitable que certaines personnes jugent mal ce qu'on fait car les échelles de valeurs dépendent de la nature (guṇa's) de chacun et les intérêts divergent ou sont conflictuels. Un ami traité sans égard particulier, une personne qui se considère importante et à laquelle on ne prête pas assez d'attention car on a d'autres centres d'intérêt, un amateur de bavardages qui considère la retenue (un caractère taciturne) comme un signe d'asociabilité, on ne peut manquer de leur déplaire et de s'attirer des critiques. Respectivement ce sont bien souvent les petits défauts qui attirent l'amitié, sans doute parce qu'il est rassurant de s'entourer de gens imparfaits. Le sādhu qui n'a d'autre sujet de conversation que la Gītā ou la gloire de Rāma est accueilli avec un sourire bienveillant mais il sait et n'en a cure qu'on le considère comme simplet et un peu ennuyeux.

20. ye tu dharmya-amṛtam-idaṁ yath-oktaṁ pary-upāsate |
śraddhānā mat-paramā bhaktās-te'tīva me priyāḥ ||

Mais ceux qui s'investissent complètement dans la religion dont on dit qu'elle est un nectar, avec foi en Moi comme le Suprême, ces dévots Me sont extrêmement chers.

Nul doute que la tiédeur, la pondération ne sont pas de mise en dévotion: le sādhu est "en odeur de sainteté". L'exubérance dans son expression est de très bon ton en Inde, aussi bien chez les Musulmans que chez les Hindous. Le sufi n'a de cesse que de chanter et danser et le bhakta lave son idole et lui prépare à manger. Avant même d'atteindre au nirvāṇa, à Vaikuṇṭha ou au paradis d'Allah, le dévot vit sa dévotion comme un nectar. Ceux qui ont une aversion prononcée pour la religion y trouvent sans doute sujet à rire mais dans l'ensemble les gens observent cette exubérance avec respect et un petit frisson d'envie.

Section 13
Le champ d'activité et la connaissance du champ

ध्यानेनात्मनि पश्यन्ति केचिदात्मानमात्मना ।
अन्ये सांख्येन योगेन कर्मयोगेन चापारे ।
(śloka 25)

Arjuna uvāca / Arjuna dit:

1. prakṛtiṁ puruṣaṁ caiva kṣetraṁ kṣetra-jñāṁ eva ca |
etad-veditum-icchāmi jñānaṁ jñeyaṁ ca keśava ||

La Nature et la Personne, le champ et le connaisseur du champ, la connaissance et ce qui est à connaître, tout cela j'aimerais le comprendre, O Keśava.

La question d'Arjuna manque dans certaines transcriptions. A-t-elle été ajoutée? Elle paraît en tout cas indispensable car le sujet de l'enseignement de Kṛiṣṇa change totalement dans les six sections qui suivent par rapport aux précédentes et Kṛiṣṇa commence par donner des définitions dans le śloka 2, comme à chaque fois qu'Arjuna demande ce qu'est telle ou telle chose. Le mot pour champ est kṣetra comme la terre cultivée (par exemple Kurukṣetra est le champ du roi Kuru) et Arjuna fait sans doute référence à des termes qu'il a entendu en d'autres circonstances car les mots kṣetra et kṣetra-jñā n'ont pas été utilisés auparavant par Kṛiṣṇa. Au sens figuré l'univers est le champ d'activité du Puruṣottama, et à une échelle plus réduite le corps est le champ d'activité du puruṣa (ou de jīva). Cette personne (ou cette âme) est embarquée sur une drôle de machine sous le pouvoir d'illusion (śloka 18.61) ou joue à se faire peur comme dit Vasiṣṭha dans le Śanti Parva. Le karma-bhūmi (la terre, sphère du karma) est son terrain de jeu où la scène où se produisent les artistes (sic Premchand dans son roman "Raṅgbhūmi").

Comme le fait remarquer Swami Prabhupāda, les six premières sections de la Gītā traitent de l'existence et du yoga et les sections 7 à 12 parlent de l'opulence divine et de la dévotion. Dans les sections qui suivent il est plus question de la nature humaine, des traits de caractère et comment ils affectent les comportements dans tous les domaines, y compris l'intelligence et la foi.

Śrī-bhagavān-uvāca / Śrī Bhagavān dit:

2. idaṁ śarīraṁ kaunteya kṣetram-ity-abhidhīyate |
etad-yo vetti taṁ prāhuḥ kṣetra-jñā itī tad-vidāḥ ||

Ce corps est défini comme le champ et celui qui le connaît est appelé le connaisseur du champ par les experts, O fils de Kuntī.

Quel autre champ d'activité pourrait-il y avoir pour jīva en fait? Elle est incarnée en lui et souvent s'identifie à lui.

3. kṣetra-jñāṁ ca-apī māṁ viddhi sarva-kṣetreṣu bhārata |
kṣetra-kṣetra-jñāyor-jñānaṁ yat-taj-jñānaṁ mataṁ mama ||

Sache aussi, O Bhārata, que Je suis le connaisseur du champ dans tous les champs. Connaître à la fois le champ et le connaisseur du champ, c'est la (vraie) connaissance à mon opinion.

Il sait mieux que nous même ce que nous sommes. Il sait sans les ressentir quelles sont nos joies et nos peines, toutes les joies et toutes les peines simultanément, celle de la proie et du prédateur. Il sait ce que c'est qu'être un essaim d'abeilles, un ban de poissons, une escadre

d'oies sauvages, une foule humaine pendant la kumbha-mela, ce qu'on ressent en volant, nageant, rampant, sautant ou en poussant comme un arbre. Il a inventé la sensation, le sens et le principe physico-chimique d'interaction entre le sens et son objet.

4. tat-kṣetraṁ yac-ca yādṛk-ca yad-vikāri yataś-ca yat |
sa ca yo yat-prabhāvaś-ca tat-samāsenā me śṛṇu ||

Ecoute en bref ce qu'est ce champ, quelle est son apparence quelles sont ses modifications et leur provenance, ainsi que qui est la présence aux commandes.

La "présence aux commandes" (prabhāva) est celui qu'on nomme prabhu: le maître des lieux, celui dont la présence importe et celui qui crée le corps qu'il va habiter. En l'occurrence il s'agit de jīva.

5. ṛṣibhir-bahudhā gītaṁ chandobhir-vividhaiḥ pṛthak |
brahma-sūtra-padaiś-caiva hetumadbhir-viniścitaiḥ ||

Cela a été chanté par les sages de différentes manières dans les hymnes védiques et les causes ont été établies de différentes façons dans les aphorismes des Brahma-sūtras.

Les connaissances qui importent concernant l'existence, l'univers et tous les principes qui y président sont l'objet des Veda's et en particulier des Upaniṣad's. La Gītā est l'Upaniṣad le moins hermétique, prononcé par le Concepteur à une époque où les hommes sont devenus raisonnables. Parallèlement à cela, un certain Bādarāyaṇa, qui dit-on ne peut être que Vyāsa (puisque celui-ci est l'auteur divin de "tout ce qui vaut d'être lu" - sic Vyāsa lui-même dans l'Adi Parva), a écrit une synthèse des théories exposées dans les Upaniṣad's sous la forme de sūtra's. Comme il a été déjà dit dans le commentaire du śloka 2.53, le mot sūtra, qui est dérivé du verbe coudre (siv), est au sens propre un brin filé tel qu'on en utilise en couture ou pour le tissage, un cordon servant à unir un collier, souvent composé de plusieurs brins individuels appelés guṇa's. Au sens figuré c'est une association de mots ne formant pas une vraie phrase et que les philosophes s'échinent depuis à interpréter. Ils les réarrangent selon leur goût pour former une suite logique (disons leur collier à eux). Mais sans les commentaires éclairés d'un Śankarācārya (philosophe moniste ayant vécu au 7^{ème} ou 8^{ème} siècle A.D. au Kerala) ou d'un Rāmānuja (philosophe bhakta né en 1027), on peut leur faire dire ce qu'on veut. Le philosophe moderne S. Radhakṛishnan en discute amplement dans le deuxième volume de son livre "Indian Philosophy". Personnellement je trouve la lecture des Upaniṣad's bien plus instructive.

6. mahā-bhūtāny-ahaṅkāro buddhir-avyaktam-eva ca |
indriyāṇi daś-aikaṁ ca pañca cendriya-go-carāḥ ||

Les grands éléments, l'ego, l'intelligence, le non-manifeste, ainsi que les onze sens, les cinq objets des sens,

7. icchā dveṣaḥ sukhaṁ duḥkhaṁ saṅghātaś-cetanā dhṛtiḥ |
etat-kṣetraṁ samāsenā savikāram-udāhṛtam ||

Le désir et l'aversion, le plaisir et la peine, le corps, la conscience, la volonté, tout cela est en résumé ce qu'on considère comme le champ et ses transformations.

Le śloka 6 donne la liste de l'agrégat des vingt-quatre composants de la Nature, qui figure dans tous les Purāṇa's, dans laquelle le non-manifeste (avyakta) est Prakṛiti elle-même. Cette liste ne constitue par la base de la théorie sāmkhya, mais en est un élément. L'essentiel de cette théorie est une analyse de ce qui est la Cause, par essence non manifeste et éternelle, de

tous les effets que nous pouvons observer dans l'univers réel ("Sāṁkhya", by N. Sinha, published in the series "the sacred books of the hindus", volume 11, Allahabad, 1915). Le développement des effets à partir de la Cause implique mahat et les guna's, dont il sera question dans une prochaine section. Les trois modes (guṇā's) dont la forme manifeste de la Nature est dotée ne sont pas inclus dans la liste des composants de cet agrégat, car tous les autres dérivent de leur combinaison. Comme cela a déjà été mentionné dans le commentaire du śloka 7.4, les éléments (mahābhūtāni) sont au nombre de cinq et l'espace (deśa) est celui ayant pour propriété spécifique le son. Les sens sont au nombre de 11 car ils comprennent les sens cognitifs et conatifs (ceux qui en saṁskṛit sont appelés les sens de l'action: karmendriyani), ainsi que le mental considéré comme le gestionnaire des sensations perçues et des réactions à opérer. Les objets des sens qui sont souvent qualifiés de "domaine d'activité" (viśaya) des sens sont ici leur "pâturage" (go-cara). Saṅgha ou saṅghāta est un assemblage de nombreux composants qui cessent de vivre ensemble (de tuer ensemble: samhan). Ces composants du corps seraient au nombre de 36 selon K.M. Ganguli (traducteur Bengali du Mahābhārata en anglais à la fin du 19^{ème} siècle) et incluent les membres, les systèmes respiratoire et digestif... Dhṛiti est la volonté, la détermination et elle ne figure pas dans la liste des qualités qu'il faut apprendre à développer, donnée dans le śloka 7. Elle fait partie du "truc mental" comme dit Shwami Vivekananda. Lorsque le cerveau (manas gérant les sens) a perçu l'environnement et transmis l'ensemble des informations à l'intelligence, celle-ci délibère, en fonction de son état du moment (le guṇa le plus influent – śloka s 18.30-32), et en réfère à la conscience (cetas ou cetanā: "la splendide qui siège dans le cœur"), qui décide. Alors la volonté d'agir (dhṛiti) donne l'ordre au cerveau de mettre en action le sens conatif adéquat. Les muni's aimaient beaucoup décortiquer les étapes de chaque processus. Un autre exemple est celui de la parole que le grammairien Pāṇini (6^{ème}-4^{ème} siècle BCE) analyse dans la succession de stades suivants: jīva décide de parler, le fait savoir au cerveau, qui active le feu du corps, lequel met en mouvement l'air dans les poumons, qui produit un son subtil, lequel est modulé par la bouche, qui finalement exprime ce que veut dire jīva.

8. amānitvam-adambhitvam-ahiṁsā kṣāntir-ārjavam |
ācāry-opāsanam śaucam sthairyam-ātma-vinigrahaḥ ||

Humilité, sincérité, non-violence, patience, rectitude, suivre l'enseignement d'un maître, pureté, persévérance, contrôle spirituel,

9. indriya-artheṣu vairāgyam-anahaṅkāra eva ca |
janma-mṛtyu-jarā-vyādhi duḥkha-doṣa-anudarśanam ||

Rejet des passions pour ce qui motive les sens, absence d'ego, perception de la faute qui est associée à la peine dans la naissance, la mort, la vieillesse et la maladie,

10. asaktir-anabhiṣvaṅgaḥ putra-dāra-grhādiṣu |
nityam ca sama-cittatvam-iṣṭa-anīṣṭ-opapattiṣu ||

Détachement, absence d'affection excessive pour le fils, l'épouse et le foyer, équilibre constant de l'esprit face aux évènements désirables ou indésirables,

11. mayi ca-ananya-yogena bhaktir-avyabhicāriṇo |
vivikta-deśa-sevitvam-aratir-jana-saṁsadi ||

Dévotion envers Moi sans la moindre défaillance dans un yoga sans partage, recherche de la solitude et aversion pour la compagnie,

12. adhyātma-jñāna-nityatvam tattva-jñāna-artha-darśanam |
etaj-jñānam-iti proktam-ajñānam yad-ato'nyathā ||

Constance dans la perception du Suprême Self, recherche de la vérité - Tout cela est ce qu'on appelle la connaissance et ce qui concerne autre chose est ignorance.

L'objet de connaissance du kṣetra-jñā n'est pas les éléments et leurs combinaisons dans l'univers, ni les sens et ce qui les motive (indriyāni, indriyārthā), en d'autres mots ce n'est ni la science des phénomènes ni celle du comportement humain, ni même les arts. Le vrai sujet d'apprentissage est la purification de la personne: l'humilité ou la modestie (amānitva) en est la tête de liste, suivie de près par la manifestation de la vérité dans le comportement (la sincérité) et la non-violence, i.e. les trois piliers de la vertu. Les qualités à développer listées dans le śloka 8 reviendront presque mot pour mot dans l'énoncé des austérités à cultiver dans la section 17 (śloka's 14 à 16). La différence entre la sincérité (adambhitva) et la rectitude (ārjava) est sans doute subtile. Dans le śloka 17.14 la rectitude est associée à la propreté (ou pureté: śauca) et à la non-violence en tant qu'efforts de contrôle sur son corps. Adhambha est l'absence d'hypocrisie, de volonté de nuire, de tromper, si l'on s'en réfère au sens du verbe dhamb. La non-violence (ahimsā) et l'indulgence (ou patience: kṣānti) sont également indissociables, la seconde étant la forme mentale de la première. S'asseoir aux pieds d'un maître (ācārya-upāsana) pour accepter son enseignement et ses ordres demande aussi de l'humilité et aide à la cultiver; le śloka 17.14 recommandera de manifester du respect envers son guru.

Dans les śloka's 9 et 10 Kṛiṣṇa expose ce qu'Il résume ailleurs par les mots "samatva" et "sangam tyaktum". Il faut apprendre à ne plus s'identifier au corps (ahaṅkāra) pour accepter les plaisirs sans s'émouvoir ni en devenir dépendant, accepter aussi les peines sans se plaindre comme des ingrédients normaux de la vie. Souvent les troisième et quatrième pieds du vers 9 sont traduits par: percevoir comme une misère et une faute la naissance, la mort, la vieillesse et la maladie. A mon avis il faut voir là un exemple de l'influence du Bouddhisme dans la culture Indienne moderne. Je ne pense pas qu'il faille traduire duḥ:kha-doṣa-anudarśana comme un mot composé mettant douleur et faute sur le même plan (composé dvanda) et précisant tous deux l'objet de la perception (formant avec darśana comme mot principal un composé tatpuruṣa). C'est purement un mot-tiroir: perception de la faute de la peine dans la naissance, la mort, la vieillesse et la maladie. La faute est de s'émouvoir de cette peine, de même que se passionner pour les objets des sens est une faute dans le plaisir. Sinon le mot faute serait superflu ou bien Kṛiṣṇa s'accuserait Lui-même d'avoir commis la faute de nous infliger une peine. Les mêmes termes seront repris dans le śloka 14.20, l'erreur (doṣa) étant remplacée par la libération (mukti). Dans la naissance c'est le séjour dans la matrice, "endroit répugnant où l'on souffre d'étouffement au milieu des excréments" selon les Purāṇa's, qui est cause de souffrance. Aspirer à renaître (saṁsāra) est une erreur de jugement (doṣa est non seulement la faute, le péché, mais plus généralement la pénombre, l'erreur, tout ce qui a un effet négatif). L'identification au corps (ahaṅkāra) est non seulement responsable de la perception des sensations plaisantes et déplaisantes comme siennes mais aussi de la volonté de s'approprier ce qui apparaît comme bénéfique: objets acquis ou personnes aussi bien. Se prendre d'affection avec excès (abhi-svañj) pour une quelconque personne, au point de s'identifier à elle, est une erreur tout à fait naturelle et pourtant la plus désastreuse pour l'équilibre mental. "Son fils, Son épouse, Ses parents, Son cœur, Son âme, sva-praṇa" autant de prises de propriétés qui un jour inévitablement seront balayées par la vie, soient qu'ils soient morts soient qu'ils soient partis ailleurs vivre leur vie. Au risque de leur paraître froids et de se le reprocher à soi-même, il faut apprendre dit Kṛiṣṇa à les aimer pour eux-mêmes, les protéger et leur donner ce qu'ils espèrent, sans les étouffer (sens figuré de abhi-svañj).

Respectivement Kṛiṣṇa recommande que le yoga et la dévotion qu'on éprouve pour Lui ne connaisse pas de répit. "Penser un peu à soi" comme on dit c'est l'aveu qu'on va se montrer égoïste. Le verbe sev exprime l'idée de se consacrer à quelque chose, servir, rester près de,

séjourner, pratiquer, cultiver, avoir l'habitude. L'expression "servir la solitude" serait compréhensible mais en français on dit plutôt qu'on recherche ou qu'on aspire à la solitude. C'est un peu redondant avec l'insatisfaction d'être en compagnie d'autrui qui figure juste après dans la liste des choses à apprendre. En fait ce goût pour la solitude vient naturellement du fait que les activités pratiquées en société visent généralement à satisfaire les plaisirs ou à accroître sa prospérité matérielle.

Enfin conclut le śloka 12, ce qui doit être connu en permanence est l'Adhyātman, la Présence Suprême dans le Brahman, et ce qu'on doit chercher à savoir est la vérité. Les mots exacts sont: l'observation dans le but de connaître la vérité (tattva). Le mot philosophie qui désigne l'amour de la sagesse est sans doute déplacé car dans l'esprit de Platon la sagesse réside dans la connaissance du monde et la philosophie telle que la conçoit Platon est un état d'esprit curieux, que précisément dénoncent le Bṛihadāraṇyaka Upaniṣad et la Gītā. Kṛiṣṇa rejette la connaissance phénoménologique comme ajñāna, car c'est celle de l'asat. De plus, toute étude demande un investissement, lequel disperse l'attention (ou la conscience) et peut mener à sa perte, comme celle de la rivière Sarasvatī dans les sables du Rajasthan. La curiosité du monde semble justifiée a priori, si on est sûr de ne pas y prendre goût, comme à la cigarette ou à l'alcool et d'en devenir accro. C'est la raison qui fait dire au sage dans le Bṛihadāraṇyaka Upaniṣad (4.4.10): "Jouir des plaisirs sans s'interroger c'est l'ignorance, s'interroger sur tout est pire ignorance encore." Le scientifique trouve du plaisir à augmenter sa connaissance de l'univers et ce plaisir ne diffère en rien de celui des sens car le cerveau est un sens comme un autre. Il le justifie avec l'argument que cette connaissance contribue à diminuer les peines matérielles et facilite la jouissance de la vie. Kṛiṣṇa ne condamne pas celui qui aime la vie: au début de la section 14 il définira la personne sattva comme celle qui a une propension à la connaissance et au bonheur. Mais cette personne est vouée à la transmigration (saṁsāra) et doit aussi l'accepter. Elle commet une erreur qu'il est préférable de dénoncer en qualifiant tout simplement son savoir d'ignorance, même si cela doit offenser son esprit rationnel. N'oublions pas que Kṛiṣṇa s'incarne précisément à l'aube de l'ère du rationalisme qu'on nomme kali-yuga et ce dont les hommes auront à se méfier le plus dans les temps à venir c'est leur avidité à gérer rationnellement l'univers à leur bénéfice (leur patrimoine comme ils disent aujourd'hui). Le rationalisme, que nombre de personnes considèrent comme l'acquis de l'homme vis-à-vis de l'animal est malheureusement dans bien des cas la justification de l'hypocrisie. Pour mémoire, à l'aube de l'ère antérieure nommée dvāpara-yuga les hommes ont appris à prier par intérêt et Rāma vient alors leur rappeler qu'ils doivent agir par devoir et non par intérêt. Cet enseignement reste d'actualité pour celui qui aspire à vivre dans le monde (pravṛitti).

13. jñeyam yat-tat-pravakṣyami yaj-jñātvā'mṛtam-aśnute |
anādimat-param brahma na sat-tan-na-asat-ucyate ||

Je vais maintenant te parler de l'objet du savoir, en connaissance de quoi tu goûteras l'immortalité. On dit que l'éternel et suprême Brahman n'est ni pure existence spirituelle ni apparence matérielle.

Ce qui est à connaître (jñeya) et qui en fait est voué à le rester parce que méconnaissable, indéfinissable, inépuisable est le Brahman . Etant l'Absolu, Il inclut le sat et l'asat (na sat na asat ucyate), i.e. la pure existence et l'apparence matérielle, perpétuellement en devenir (bhava).

14. sarvataḥ pāṇi-pādam tat-sarvato'kṣi-śiro-mukham |
sarvataḥ śrutimal-loke sarvam-avṛtya tiṣṭhati ||

Ayant partout des mains, des pieds, des yeux, des têtes et des bouches, partout des oreilles dans le monde, Cela se tient en englobant tout.

15. sarv-endriya-guṇa-ābhāsaṁ sarv-endriya-vivarjitaṁ |
asaktaṁ sarva-bhṛc-caiva nirguṇaṁ guṇa-bhoktṛ ca ||

Prenant l'apparence des modes de la nature dans tous les sens bien que totalement dénué de sens, sans attachement alors que pourvoyant à tout, dénué des modes bien qu'en ayant la jouissance.

Le mot jouissance est ici à prendre au sens juridique de propriété. Le substantif ābhāsa, s'il est souvent traduit par apparence, est formé à partir du verbe bhās qui signifie éclairer. Pourquoi dans ce cas ne pas traduire "sarva indriya-guṇa-ābhāsaṁ" par: cette lumière (au sens d'intelligence) ordonnant les fonctions de tous les sens? D'autant plus que, bien que la plupart des substantifs et adjectifs soient déclinés dans le mode neutre, les autres qualités énoncées se rapportent sans équivoque à la Conscience Suprême. Cette Conscience c'est aussi le Brahman, mais son siège est appelé Adhyātman (śloka 8.3) ou Parama-ātman ou Kṛiṣṇa: "brahmaṇo hi pratiṣṭhā-aham" (śloka 14.27)

16. bahir-antaś-ca bhūtānām-acaraṁ caram-eva ca |
sūkṣmatvāt-tad-avijñeyaṁ dūra-sthaṁ ca-antike ca tat ||

Cela est en dehors et au dedans des créatures, immobile et mobile aussi, méconnaissable car trop subtil, distant et proche.

17. avibhaktaṁ ca bhūteṣu vibhakta-iva ca sthitaṁ |
bhūta-bhartṛ ca taj-jñeyaṁ grasiṣṇu prabhaviṣṇu ca ||

Indivisible et (œuvrant) cependant comme s'Il était distribué dans toutes les créatures, stable et assurant la persistance des créatures, Cela doit être conçu comme ce qui crée l'apparition et qui l'absorbe.

Historiquement les hommes ont utilisé le verbe bhaj pour vénérer les dieux en leur offrant une part de leur sacrifice: cette distribution s'appelle vibhāga et ce qui est distribué est vibhakta. Ainsi vibhakti est la distribution alors que Kṛiṣṇa demande à Arjuna (et à nous autres) une dévotion (bhakti) sans partage. Ce qui est distribué dans toutes les créatures est la Présence ou l'Existence (bhāva - sic śloka 18.20). Elle est bhartṛi, c'est-à-dire qu'Elle les préserve, supporte, maintient, comme une mère ou une nourrice. S'agissant de la Personne du Brahman ou du Brahman impersonnel vis-à-vis de créatures qui par contre sont matérielles et temporelles, on peut traduire bhartṛi par: ce qui assure qu'elles ne se dissipent pas comme des mirages. Ce qu'on appelle la subtilité (sūkṣmat - dans le śloka 16) est cette propriété de l'air et de l'âme d'être si petits qu'on ne peut les voir. Mais on est obligé d'admettre leur existence pour expliquer le vent, la respiration, la vie, la conscience et la morale. Ils sont dedans et dehors. Si jīva n'a pas le don d'ubiquité, bien que certains prétendent y accéder par le yoga, l'Adhyātman est à la fois dedans et à l'autre bout de la galaxie, présent dans toutes les créatures. Est-il besoin de préciser que Kṛiṣṇa aime utiliser des mots qui frappent l'esprit. Ce qui dans d'autres sections de la Gītā est appelé prabhava pralaya (7.6 et 9.18) est ici "prabhaviṣṇu grasiṣṇu", autrement dit développant tout et dévorant tout, en employant le nom de l'omniprésent Viṣṇu. Il aime aussi faire des jeux de mots qui amènent à réfléchir sur leur sens: être omniprésent c'est être indivisible et partagé partout.

Revenons un instant sur le nom Bhagavān qui dans beaucoup de textes est traduit par Celui qui est opulent en tout, en ajoutant la liste suivante: beauté, force, gloire, richesse,

connaissance et austérité. Il faut comprendre que seul Lui peut partager cette opulence de bienfaits sans compter.

18. jyotiṣām-api taj-jyotis-tamaśaḥ param-ucyate |
jñānaṁ jñeyam jñāna-gamyam hṛdi sarvasya viṣṭhitam ||

Cela est la source de la lumière dans tous les luminaires et est appelé ce qui est au delà de l'obscurité, la connaissance, ce qui est à connaître et à acquérir par la connaissance et qui est situé dans le cœur de chacun.

Ce qui dans les śloka's précédents était présenté comme subtil, difficile à décrire, dedans et dehors, à connaître (jñeyam) comme ce qui maintient la cohésion de tout ce qu'il imprègne et pouvant le redissoudre, devient la source de lumière qui permet la connaissance et qui est en même temps l'objet à connaître. Le soleil est la lumière, source de la lumière de la lune et source de la vérité à laquelle aspire celui qui dit la Gāyatrī. Situé dans le cœur (hṛdi sthitam), Cela agit comme une source de lumière et par la même devient visible et rend visible ce qu'il importe de connaître. Kṛiṣṇa dit dans le śloka 26 que certains le vénèrent parce qu'ils ont entendu parler de Lui par d'autres; certains prétendent aussi répandre la foi en enseignant la vérité. Mais la vérité ne s'enseigne pas, elle ne se prouve pas avec des arguments. En fait elle se voit et se passe de preuves. Une fois la lampe allumée, elle éclaire le reste. L'enseignement apporté par les autres peut aider à la discerner, mais la conviction se trouve à l'intérieur en méditant.

19. iti kṣetraṁ tathā jñānaṁ jñeyam coktaṁ samāsataḥ |
mad-bhakta etad-vijñāya mad-bhāvāy-opapadyate ||

Ainsi se décrit en résumé le champ, la connaissance et son sujet. Ayant compris cela, Mon dévot atteint Mon état.

Le terme mat-bhāva peut aussi être traduit dans ce śloka par Ma condition. Après avoir défini le champ d'étude, la connaissance conduisant à la libération et ce qui est hors de portée de la connaissance (à connaître), on en revient au connaisseur du champ (kṣetra-jña). Dans ce qui suit il sera appelé puruṣa, en laissant planer un doute sur son identité comme il se doit puisque le puruṣa-bhakta est une parcelle du Puruṣa-uttama éligible à Sa condition..

20. prakṛtiṁ puruṣam caiva viddhy-anādī ubhāv-api |
vikārāṁś-ca guṇāṁś-caiva viddhi prakṛti-sambhavān ||

Sache que la Nature et la Personne n'ont tous deux pas de commencement. Sache aussi que les transformations et les modes sont produits par la Nature.

Le concept de guṇa sera développé dans la section suivante. Il en a déjà été dit, notamment dans le commentaire du śloka 2.45 que le guṇa est le brin de fibre qu'il faut torsader avec d'autres pour obtenir un fil continu qui puisse servir à coudre ou à tisser une trame. Prakṛiti à l'état non manifeste est implicitement dépourvue de caractéristiques. C'est le tri de la pelote de guṇa's au sein de Prakṛiti et leur tissage qui crée des entités manifestes différenciées. Prakṛiti qui est éternelle sous sa forme non manifeste (Pradhāna) peut donc être considérée comme la Cause, si ce n'est que le tri de la pelote de guṇa's est le fait de la Personne Suprême. Quant aux transformations dont il est question ici, ce ne sont pas seulement celle résultant du "tissage", comme par exemple la fabrication d'un pot à partir de terre glaise ou d'un corps vivant complexe à partir de cellules. Il s'agit aussi de celles de l'état d'esprit mentionnées dans le śloka 13.7. Elles sont aussi produites par la nature. Mais leur cause est la personne qui cherche à jouir des plaisirs qu'offre la nature.

21. kārya-kāraṇa-karṭṛtve hetuḥ prakṛtir-ucyate |
puruṣaḥ sukha-duḥkhānām bhokṭṛtve hetur-ucyate ||

On dit qu'en ce qui concerne la réalisation de l'action, ce qui est à faire et le moyen à mettre en œuvre la Nature est la cause et qu'en ce qui concerne la jouissance des plaisirs et des peines c'est la personne qui est la cause.

22. puruṣaḥ prakṛti-stho hi bhukṭe prakṛiti-jān-guṇān |
kāraṇaṁ guṇa-saṅgo'sya sad-asad-yoni-janmasu ||

En effet la personne située dans l'état matériel jouit des modes produits par la Nature. Cette association aux modes est la cause de la naissance dans une espèce bonne ou mauvaise.

Tout est une question de conscience. Lorsque la personne est consciente de sa vraie essence, elle n'est pas associée aux modes de la nature (ce qui constitue sa personnalité, son caractère et ses "états d'âme" du moment). Mais le plus souvent c'est le contraire. Alors, comme Descartes, elle est consciente d'être une personne qui pense et qui prend des décisions en "conséquence de cause". Comme il se doit, elle "jouit" des conséquences, aussi bien des plaisirs ou avantages que des désagréments. La conscience s'éduque comme l'a expliqué Kṛiṣṇa dans la section où il disait "ce dont tu es conscient en mourant ceci tu deviens." Donc celui qui est perpétuellement conscient d'être un individu pensant qui agit dans le monde matériel est effectivement dans cet état (bhāva dans le śloka 19) puisque c'est ce qu'il désire et il renaît en tant que tel.

Le verbe bhuj (bhukṭe à la troisième personne du présent de l'indicatif, dont dérive aussi le substantif bhokṭṛi ou bhokṭā au nominatif) est communément traduit par jouir ou posséder, mais dans ce śloka ainsi que dans le précédent et celui qui suit son sens plus proche de faire l'expérience.

23. upadraṣṭa-anumantā ca bhartā bhokṭā mah-eśvaraḥ |
param-ātm-eti ca-apy-ukto dehe'smin-puruṣaḥ paraḥ ||

On dit que la Personne Suprême, le Seigneur Suprême, l'Âme Suprême, est aussi dans ce corps, supervisant, permettant, le soutenant et faisant l'expérience.

C'est sur la base de ce śloka que se fondent ceux qui considèrent qu'il y a deux présences spirituelles parfaitement distinctes en chaque créature, pour dénoncer le courant de pensée moniste, dans lequel ils voient une erreur incompatible avec la dévotion. Mais parallèlement à cela ils ne voient aucun inconvénient à traduire bhokṭṛi dans ce śloka par "celui qui jouit de ce corps". J'ai préféré le traduire par "celui qui fait l'expérience". Le mot bharta qui le précède exprime déjà la notion de propriété, ainsi que celles de soutien et de maintien comme dans le śloka 13.15 (sarva-bhṛit guṇa-bhokṭṛi). Mais, si la Personne Suprême est présente dans le corps de la créature, la personne incarnée (jīva) doit-elle être considérée comme une personne distincte, identifiable? Elle est une parcelle de Moi dit Kṛiṣṇa dans le śloka 15.7), consciente de l'être ou au contraire se sentant seule maîtresse à bord (comme l'appelle le śloka 15.8 par dérision). Cette parcelle appelée jīva est de la même essence que le Parama-ātman et immatérielle. Il n'est pas blamable de penser que la Bhagavad Gītā, comme les autres Upaniṣad's, concilie le monisme du Brahman et le dualisme de la dévotion. Et pourquoi donc seraient-ils incompatibles? Cette Présence dans l'univers n'est-Elle pas à la fois la Suprême Personne (Puruṣa-uttama ou ici Puruṣaḥ paraḥ), l'Âme du Brahman (Adhyātman), l'Âme Suprême pour toutes les âmes (Parama-Ātman)? On peut lui rendre hommage "ekatvena pṛitaktvena bahudhā viṣvatomukham" (śloka 9.15). Mais la personne incarnée (jīva – celle dont il est question dans le śloka 22) est libre de se fourvoyer et l'Autre, dont elle émane,

l'observe avec bienveillance. Le Muṇḍaka Upaniṣad exprime cette idée (dans le chapitre 3, section 1) en parlant de deux oiseaux dans un arbre, dont l'un mange les fruits de l'arbre tandis que l'autre assiste à ses activités en spectateur impartial (suparṇa sakṣi). Si le "soi" (ātman), l'existence propre, est une essence sans dimension et sans identité, par contre, la présence ou la personne ne peut être fragmentaire: une personne est une entité et en français dans entité il y a entier. Le śloka 15.17 confirme qu'il convient de distinguer les deux personnes: uttamaḥ puruṣas-tv-anyaḥ - la Personne Suprême est autre. Si l'ātman est de même essence que le Suprême Ātman, le fragment en tant que présence ou personne n'est pas identique à la Suprême Personne. .

24. ya evaṁ vetti puruṣaṁ prakṛitiṁ ca gunaiḥ saha |
sarvathā vartamāno'pi na sa bhūyo'bhijāyate ||

Celui qui comprend ce que sont la Personne et la Nature avec ses modes, en quelque situation qu'il puisse être impliqué, il ne renaîtra pas à nouveau.

25. dhyānena-ātmani paśyanti kecid-ātmānam-ātmanā |
anye sāṅkhyena yogena karma-yogena ca-apare ||

Certains perçoivent l'Ātman en eux-mêmes par la méditation, d'autres par l'investissement dans la réflexion, d'autres encore en Lui vouant leurs activités.

26. anye tv-evam-ajānantaḥ śrutvā-anye bhya upāsate |
te'pi ca-atitaranty-eva mṛtyuṁ śruti-parāyaṇāḥ ||

D'autres cependant, parce qu'ils sont dépourvus de connaissance, Lui rendent hommage parce qu'ils en ont entendu parler par d'autres. Ceux-là aussi, qui accordent la plus haute importance à ce qu'ils entendent, vont au delà de la mort.

Le śloka 25 parle de ceux qui voient l'Ātman par l'intermédiaire de l'ātman méditant dans l'ātman, d'autres par l'investissement dans la philosophie analytique (sāṅkhya yoga), d'autres encore par le karma yoga. La vision est synonyme de révélation et voir l'Ātman est un niveau de connaissance supérieur à celui accepté par oui-dire. Le śloka 26 ne précise pas ce que ces personnes ignorantes ont entendu dire et ce qu'elles ont pu en retenir. Selon la tradition la parole du brāhmaṇa vaut de l'or (au point qu'il ne peut se rétracter disent les Purāṇa's) et l'Inde est un eldorado pour les guru's de tous acabit. Mais ceux qui les écoutent vont au delà de la mort parce qu'ils ont accepté l'idée que leur existence ne s'arrête pas à ce moment-là.

27. yāvat-sañjāyate kiñcit sattvaṁ sthāvara-jaṅgamam |
kṣetra-kṣetrajña-samyogāt-tad-viddhi bhārata-rṣabha ||

Sache, O taureau des Bhāratas, que l'existence de quoi que ce soit qui apparaisse, mobile ou immobile, résulte de l'implication du connaisseur du champ dans le champ.

En d'autres termes peut-être plus fidèles au contenu des paroles de Kṛiṣṇa: le véritable état (sat-tva) de tout ce qui naît ou prend forme (sam-jayate), que ce soit vivant ou inerte, est l'union ou l'investissement (sam-yoga) du connaisseur du champ et du champ manifeste. Toute entité est habitée, ce qui ne veut en aucun cas dire quelle soit consciente d'exister mais que sa persistance en tant qu'entité séparée dans le Brahman implique qu'une présence soit consciente d'elle. Lorsque Rāma cligne des paupières, dit Tulsidas, l'univers disparaît. Lorsqu'il les ouvre, l'univers se matérialise. Il en est un peu de même pour tout un chacun au réveil le matin. Si l'on s'investit dans un spectacle ou dans une lecture, tout se qui se passe autour disparaît et, si l'on souffre de rhumatismes, eux aussi. Viṣṇu ayant créé l'univers s'investit en lui, devenant l'Adhyātman. Puis lorsque Brahmā a créé la diversité des

créatures, le même Viṣṇu devient Parama-ātman. Ayant quitté un corps, l'ātman dit-on rassemble les matériaux qui lui sont nécessaires et se choisit une matrice pour renâître: c'est ce que Kṛiṣṇa appelle le sam-yoga du champ et du connaisseur. D'un point de vue pragmatique, pour les personnes qui s'étonnent que les animaux éprouvent du plaisir, de la peur, de la colère et des sentiments: la raison n'en est-elle pas simplement que l'existence de ces animaux résulte de l'association d'un connaisseur et d'un champ? Autrement dit qu'ils ont une âme. Il en est de même pour les plantes selon les Purāṇa's et les scientifiques modernes découvrent qu'elles doivent avoir une forme de conscience limitée puisque la musique les aide à pousser. Peut-on sérieusement imaginer que l'incroyable diversité de stratégies mises en œuvre aussi bien dans le monde végétal que dans le monde animal pour se reproduire et perdurer ne soit pas l'œuvre d'une conscience? L'activité coordonnée des communautés d'abeilles, d'oiseaux migrateurs ou des bancs de poissons n'indique-t-il pas l'implication d'une conscience collective dans ces organismes multiples? "Pourquoi s'arrêter là?" nous suggère Vyāsa dans le Mahābhārata? "A tel ou tel évènement d'importance universelle on vit arriver tout le gratin du svar-loka: les montagnes, les rivières, les saisons, les heures et les minutes, le plaisir, la colère et la peur... Je ne vais pas vous les nommer tous car je suis sûr d'en oublier." Toute entité tangible ou abstraite, dont on peut définir l'identité (ahaṅkāra), est la manifestation d'une idée et d'une présence spirituelle. "Animisme primitif!" s'offusquent ceux qui se disent monothéistes et qui méprisent ces pâens polythéistes. Alors pourquoi croient-ils au Mal et à la Mort? Pourquoi vénèrent-ils le Père, le Fils, le Saint Esprit, la Vierge Marie et tous les Saints.

28. samaṁ sarveṣu bhūteṣu tiṣṭhantaṁ param-eśvaram |
vinaśyatsv-avinaśyantaṁ yaḥ paśyati sa paśyati ||

Celui qui perçoit le Seigneur Suprême présent identiquement dans toutes les créatures, l'Impérissable dans le périssable, voit vraiment.

29. samaṁ paśyan-hi sarvatra samavasthitam-iśvaram |
na hinasty-ātmanā-ātmānam tato yāti parāṁ gatim ||

Voyant effectivement de la même façon le Seigneur présent également en tout lieu, il ne cherche pas à se porter atteinte lui-même par l'esprit et se dirige donc vers la destination suprême.

30. prakṛity-aiva ca karmāṇi kriyamāṇāni sarvaśaḥ |
yaḥ paśyati tathā-ātmānam-akartāraṁ sa paśyati ||

Les activités étant à tout point de vue réalisées par la Nature, celui qui perçoit l'ātman comme n'agissant pas, il voit (vraiment).

Une objection vient à l'esprit: la conscience (cetanā ou cetas), qui siège dans le cœur (cetas aussi), n'est-elle pas responsable des décisions qu'elle a prises? Jīva ne jouit-elle pas des plaisirs et des peines comme le dit le śloka 13.21? La réponse est que si elle se sent concernée, oui effectivement elle jouit et souffre. Mais, si elle se désolidarise de son enveloppe matérielle (asakta), elle n'éprouve rien et ne cherche pas à les ressentir à nouveau ou à les éviter (voir aussi śloka 14.22 à 14.25).

31. yadā bhūta-prthag-bhāvam-ekastham-anupaśyati |
tata eva ca vistāraṁ brahma sampadyate tadā ||

Quand quelqu'un perçoit les existences séparées des créatures comme ne faisant qu'une s'étant donc répandue (en elles), alors il trouve son accomplissement dans le Brahman.

Le verbe pad signifie prendre place, tomber dans et, lorsqu'il est renforcé par le préfixe sam qui rassemble, sampad peut être traduit par atteindre son but (plus que "yā gatim" dans le śloka 29). Ce but la personne en question l'atteint du fait même de concevoir l'existence comme une et indivisible, s'étendant partout dans toutes les dimensions et à tout point de vue jusqu'à l'infini, puisque c'est le sens même du mot Brahman. Mais ne voilà-t-il pas une déclaration qui prête à méditation après celle du śloka 23 qui affirme la présence (bhāva) de deux personnes en chaque créatures? Celui qui y voit deux personnes est un dévôt, celui qui y voit le Brahman est un moniste. Une fois encore, comme dit Tulsidas: "Ce qui est sans attributs et sans forme, imperceptible et non manifeste, devient qualifié sous l'influence de l'amour du dévôt." (qualifié d'être une personne)

32. anādityān-nirguṇatvāt param-ātmā-ayam-avyayaḥ |
śārīra-stho'pi kaunteya na karoti na lipyate ||

N'ayant ni commencement ni attribut de la nature, ce Suprême Ātman immuable, bien que situé dans le corps, n'agit pas ni n'est pollué, fils de Kuntī.

33. yathā sarva-gataṁ sauṣmyād-ākāśaṁ nopalipyate |
sarvatra-avasthito dehe tathā-ātmā nopalipyate ||

Comme l'atmosphère, de par sa nature subtile, pénètre dans tout sans devenir pollué, l'ātman situé partout dans le corps ne subit aucune contamination.

Le vers s'adresse à une personne n'ayant pas étudié la biologie et la chimie, pour laquelle l'image de l'air qui imprègne tout sans perdre son intégrité permet de se faire une idée de Viṣṇu omniprésent sous une forme subtile dans l'univers et dans le corps de chacun, sans en être affecté en aucune manière. Mais, même si la chimie nous enseigne que les corps vivants fabriquent du gaz carbonique à partir de l'air ou que l'eau qui les imprègne se charge en sels divers, lorsqu'ils sont extraits ces fluides retrouvent leur pureté. Ceci pour dire que jīva peut aussi être purifiée et redevenir pur ātman, identique dans son essence au Parama-ātman dont parle spécifiquement le śloka 32. Par humilité il est d'usage d'ajouter: oui mais pas identique en extension. Mais cette précision n'est guère utile en fait car l'état d'existence absolue (Sat) exclut l'individualité. Dans le Sat il n'y a qu'une seule Personne, Kṛiṣṇa. Si elles sont pour toujours multiples même après avoir été purifiées, comme le laisse penser le śloka 2.12, les Purāṇa's nous disent que les personnes peuplant la Sphère Suprême (Vaikuṅṭha) sont toutes semblables et que leur apparence est identique à celle de Kṛiṣṇa. Est-il nécessaire d'argumenter sur cette apparence d'une personne immatérielle, de nature subtile, émettant une lumière éblouissante dans un domaine où ne brille ni le soleil, ni la lune, ni aucun autre feu (śloka 15.6)?

34. yathā prakāśayaty-ekaḥ kṛtsnaṁ lokam-imaṁ raviḥ |
kṣetra kṣetrī tathā kṛtsnaṁ prakāśayati bhārata ||

Comme un seul soleil illumine le monde entier, l'âme illumine entièrement ce corps, Bhārata.

Kṛiṣṇa dit textuellement que c'est kṣetrī qui illumine le kṣetra: kṣetrī (nominatif de kṣetrin) est la personne du champ, son propriétaire, celui qui le cultive. Le champ est le corps pour dehin (jīva, ātman) et l'univers pour l'Adhyātman.

35. kṣetra-kṣetrajñayor-evam-antaram jñāna-cakṣuṣā |
bhūta-prakṛti-mokṣaṁ ca ye vidur-yānti te param ||

Ceux qui, par la vision de la connaissance, font la distinction en eux entre le corps et son propriétaire et savent ce qu'est la libération de la créature matérielle, se dirigent vers le Suprême.

Section 14
Les trois modes de la Nature

कर्मणः सुकृतस्याहुः सात्त्विकं निर्मलं फलम् ।

रजसस्तु फलं दुःखमज्ञानं तमसः फलम् ।

(śloka 16)

Śrī-bhagavān-uvāca / Śrī Bhagavān dit:

1. paraṁ bhūyaḥ pravakṣyami jñānānām jñānam-uttamam |
yaj-jñātvā munayaḥ sarve parāṁ siddhim-ito gatāḥ ||

Je vais te parler encore de cette connaissance transcendant toutes les autres, la suprême connaissance, en possession de laquelle tous les sages sont allés d'ici à la plus haute perfection.

Puisqu'il est précisé que les sages, partant d'ici (itaḥ), i.e. de ce monde des activités, sont allés (gatāḥ, participe du verbe gam: aller) vers la plus haute perfection (parā siddhi), cette perfection est le Sat. En fait le sujet de la section qui suit (ce que veut dire le mot encore) est le "itaḥ": l'état des choses en ce monde, la condition matérielle.

2. idaṁ jñānam-upāśritya mama sādharmaṁ-āgatāḥ |
sarge'pi nopajāyante pralaye na vyathanti ca ||

Ayant atteint le même état spirituel que Moi en s'appuyant sur cette connaissance, ils ne naissent pas au moment de la création ni ne sont dérangés lors de la dissolution (de l'univers).

Dharma est un adjectif signifiant moral, vertueux, légal, légitime et sādharma vaut pour sama-dharma: la similitude de statut et de conscience morale, donc d'état spirituel. Le mot est souvent traduit dans ce śloka par essence ou nature, ce qui n'est pas faux mais ne véhicule pas la même idée.

3. mama yonir-mahad-brahma tasmin-garbhaṁ dadhāmy-aham |
sambhavaḥ sarva-bhūtānām tato bhavati bhārata ||

Ma matrice dans laquelle J'apporte la fécondation est la puissance créatrice du Brahman. A partir de là se produit l'apparition de toutes les créatures, Bhārata.

Mahat est le "Grand Principe" sāṅkhya, puissant et exaltant (sens de la racine mah), i.e. la puissance créatrice ou l'intelligence créatrice produisant le bouleversement de la différenciation dans le Brahman (voir commentaire du śloka 7.4). On dit que mahat produit les guṇa's dans la Nature non manifeste, ou selon le Viṣṇu Purāṇa (1.2.33), qu'elle provoque une inégale distribution (guṇāsamyat) de ces guṇa's en Prakṛiti. Un concept scientifique moderne pour exprimer l'idée de mahat est potentiel, et en l'occurrence ce serait un potentiel d'ordre: les thermodynamiciens appellent entropie celui qui traduit l'ordre de configuration des molécules. Par ailleurs, les mots "mama yonir mahat brahma" sont tous placés sur le même plan (tous au nominatif) et peuvent être associés de diverses façons dans la traduction: mahat à yonir (matrice) ou mahat à Brahman (l'Absolu, le Suprême). Mais ce qui compte est que dans cette matrice suprême et apte à créer, Il "place" (verbe dhā) un "embryon" (garbha), à partir duquel la Nature joue son rôle de Mère et donne naissance aux créatures. Inutile de nier que l'image est patriarcale. Mais est-il possible de schématiser la création sans employer une image patriarcale? Un autre point intéressant à faire remarquer est que ce scénario de création est compatible avec l'évolution des espèces. En fait l'idée d'évolution existe déjà dans

l'histoire cyclique des quatre âges (yuga's), sauf qu'elle consiste en une dégénérescence morale. Hanuman nous dit dans le Mahābhārata (Vana Parva) que la taille des hommes diminue au cours des quatre âges.

4. sarva-yoniṣu kaunteya mūrtayaḥ sambhavanti yāḥ |
tāsāṃ brahma mahad-yonir-ahaṃ bīja-pradaḥ pitā ||

O fils de Kuntī, ces corps matériels qui prennent forme dans toutes les espèces, Brahman en est la matrice créatrice potentielle et Je suis le père qui donne la semence.

On peut remarquer qu'une fois encore Kṛiṣṇa définit mahat comme un attribut du Brahman, pas de Prakṛiti, bien que l'idée de matrice donnant naissance aux créatures suggère à nombre de traducteurs d'utiliser le mot Nature pour la désigner. C'est que contrairement à buddhi qui est soumise à l'influence des guṇa's (voir śloka's 18.30 à 18.32), mahat est ce principe d'ordre qui les crée ou plus exactement qui les révèle en Prakṛiti. Pour cette raison Prakṛiti n'intervient que dans le śloka suivant dans la description de la création. Mahat est l'étincelle, les guṇa's sont les maillons de l'ADN de l'Univers.

5. sattvaṃ rajas-tama iti guṇāḥ prakṛti-sambhavāḥ |
nibadhnanti mahā-bāho dehe dehinam-avyayam ||

O toi au bras puissant, les trois modes nommés sattva, rajas et tamas, qui sont générés par la Nature, entravent l'âme impérissable qui est incarnée dans l'un de ces corps.

On peut aussi formuler la même idée de lien en disant que ces modes (les guṇa's) conditionnent l'incarnée. Quant à leurs noms, ils font partie de ces mots qu'il serait préférable de ne pas traduire car dans chaque contexte ils prennent un sens légèrement différent, comme Brahman (l'Absolu, le Tout s'étendant à l'infini, inaltérable, non manifeste, la transcendance, l'univers spirituel, le vrai, l'existant...), ātman (âme, esprit, corps, soi-même), ou encore yoga (karma-yoga, jñāna-yoga, dhyana-yoga, bhakti-yoga, investissement personnel, méditation, contemplation...). Les définir revient à restreindre leur portée et les banaliser. C'est aussi le cas de sattva (mot du genre neutre s'écrivant sattvam au nominatif et accusatif singulier), rajas et tamas (mots du genre neutre s'écrivant rajaḥ et tamaḥ au nominatif et accusatif singulier). La meilleure façon de les expliquer (en évitant de les définir par un mot français plus banal) est, comme fait Kṛiṣṇa, de dire à quoi ils conditionnent et à quels concepts abstraits (pureté et clarté, désir et action, obscurité et inertie) ils s'apparentent. Mais les remplacer par tout autre mot servant à qualifier le caractère des personnes est par trop réducteur et conduit à des redondances dans la traduction des śloka's de cette section. La signification du mot sat a déjà été amplement discutée et le sera encore dans les śloka's 26 et 27 de la section 17. Sat est ce qui existe vraiment et la condition d'existence (sat-tva) est associée de manière biunivoque au Tat (Brahman). On trouve le mot sattva au sens général d'existence dans la Gītā elle-même. (śloka's 10.41, 13.27, 17.3, 18.40). Mais lorsque ce mot désigne le guṇa, son sens n'est pas ce qui par essence existe (Brahman, ātman), i.e. l'existence spirituelle, mais seulement ce qui en procède. Le sattva est la lumière et l'intelligence, la vérité, les trois inséparables positivités "bonté-beauté-bien", et dans l'univers le sattva est la sphère de lumière svar. Le tamas est presque l'opposé du sattva puisque le tamas est l'obscurité, le mensonge, la négativité, la passivité, la matérialité et dans l'univers la sphère terrestre bhūr. Le rajas est avant tout la propension à l'action, et par association d'idées la pénombre, le danger, l'impureté, la compromission, la couleur et la sphère des nuages bhuvan, celle du transit entre bhūr et svar. Très rarement bien et mal sont des traductions convenables pour sattva et tamas. La pensée brahmanique n'est pas compatible avec le manichéisme. Rien n'est fondamentalement mauvais. Rāvana n'est pas

l'incarnation du Mal, il est celle de l'Egocentrisme. Ainsi il est imbu de lui-même au point de se présenter à Sītā comme celui qui terrifie toutes les créatures, y compris les rivières et le vent, alors même qu'il tente de la séduire: "Là où je passe tout se tait par crainte de moi" (Rāmāyāna, Aranyakanda section 31 vers 22-28). Il n'a aucun respect pour les membres de sa famille et les envoie se faire tuer sans le moindre état d'âme. Mais il fait le mal avec un dessein: celui de satisfaire son goût immodéré du pouvoir. D'un point de vue historique, si les peuples Indien et Iranien sont étroitement apparentés comme le suggère leurs langages antiques, cette question de la bipolarité bien-mal de l'univers est la source de leur schisme. En effet le manichéisme est l'ingrédient de base de la conception de l'univers selon Zarathushtra, alors que la culture védique est définitivement unitaire (advaita) et l'univers matériel est tripolaire: bhūr- bhuvar- svar, tamas- rajas- sattva, et aussi le début, le milieu et la fin. La Personne Suprême se manifeste sous trois "formes" (murti dans le śloka 4) pour présider à ces trois aspects: Śiva, Brahmā et Viṣṇu. Pour en revenir aux associations d'idées autour du concept de sattva, il faut encore une fois insister sur le fait que bien que le mot sattva signifie existence, il est utilisé pour qualifier ce qui la caractérise (spiritualité, éternité, vérité) et la condition de ce qui dans la création en procède. S'il est une capacité de la personne sāttvika (celle ayant la qualité sattva) que n'ont pas les personnes tāmasa ou rājasa c'est d'être consciente de son existence spirituelle (sat-tva) et de se comporter en connaissance de cause: pureté, intelligence, absence d'individualisme avant tout. C'est parce qu'elle est dotée de la lumière de la connaissance que la personne sāttvika n'agit pas pour le principe de se manifester et de posséder comme la personne rājasa ou pour satisfaire ses impulsions sans réfléchir comme la personne tāmasa. Elle connaît les mécanismes d'asservissement par les sens et par l'ego et ne se laisse pas lier par eux. Elle sait aussi que la chaleur procure du plaisir essentiellement quand elle protège du froid, la nourriture quand elle assouvit la faim et tout à l'avenant. Elle est consciente (instinctivement sinon raisonnablement) d'être une partie inaliénable d'un Tout où l'individu n'a pas de place. Elle est donc dans des conditions favorables pour se désintéresser de l'enveloppe corporelle et se concentrer sur le sat qu'elle contient. Respectivement, si on considère une pierre comme une créature (bhūta), celle-ci est dépourvue de conscience et 100% tāmasa. Mais la meilleure définition des trois guṇa's reste celle du śloka 14.22 qui les résume - par trois propensions (pra), respectivement à la lumière, à l'activité et à l'erreur (l'illusion): prakāśa pravṛitti moha.

6. tatra sattvaṁ nirmalatvāt prakāśakam-anāmayam |
sukha-saṅgena badhnāti jñāna-saṅgena ca-anagha ||

O toi qui es sans faute, dans ce domaine, de par sa pureté le sattva est épanouissant et salubre.
Il conditionne au bonheur et à la connaissance.

Littéralement: le sattva, du fait qu'il est sans souillure, apporte la lumière et la santé (physique et morale); il "lie" (la personne) au bonheur et à la connaissance. Celui qui est conscient de sa vraie nature, pure et spirituelle, n'est pas porté à polluer son esprit par curiosité malsaine et il sait également prendre soin de sa santé physique pour qu'elle ne devienne pas une entrave à sa méditation. Etant doté de la connaissance, qui est la lumière en question (prakāśa), il est voué au succès, alors que les entreprises de l'ignorant sont vouées à l'échec. Ne serait-ce pas pour cela que Brahmā accorde sans arrière pensée la grâce de l'invincibilité aux ignorants à titre de récompense lorsqu'ils font un effort d'austérité? Même avec cet avantage, se dit-Il sans doute, ils sont sûrs de perdre s'ils s'en servent pour combattre des personnes plus instruites. La tradition enseigne que les démons remportent toujours la victoire dans leurs batailles contre les dieux, mais à la fin de l'histoire la vérité

l'emporte. De plus celui qui a la connaissance reste impassible en cas d'échec puisqu'il sait que l'asat (ce qui est matériel) n'est pas fait pour durer. Or cette paix intérieure dont il jouit est considérée comme le vrai bonheur. Qu'est-ce que la béatitude (ānanda) en fait? Certes pas la jouissance de plaisirs sans bornes. La béatitude réside dans la sérénité associée à la connaissance, l'absence d'incertitudes et de préoccupations d'une conscience pure, sans attache matérielle.

7. rajo rāga-ātmakaṁ viddhi tṛṣṇā-saṅga-samudbhavam |
tan-nibadhnāti kaunteya karma-saṅgena dehinam ||

Sache, fils de Kuntī, que le rajas, qui est essentiellement passionnel et qui naît de l'avidité et de l'attachement, conditionne l'âme incarnée à être attachée aux activités.

Ce rāga, qui est l'âme du rajas (rāga-ātma-ka) nous dit Kṛiṣṇa, a été défini dans le commentaire du śloka 2.64 comme le désir passionnel, ce qui colore (rañj) généralement le visage en rouge, contrairement à l'aversion (dveṣa) qui le fait pâlir. Le rāga est au haut de l'échelle du désir iccha-kāma-rāga; il fait bouillir le sang et pousse à agir (c'est aussi le nom de la musique profane qui comme chacun sait est un mode d'expression passionnel). La conséquence est la propension à s'impliquer dans une action, de celles auxquelles on s'associe (sam-gam) parce qu'on tient (sañj) à en cueillir les fruits. Mais la conséquence sous-jacente est qu'on est coloré (rajas), compromis, chargé d'un bagage de karma. Le rajas est aussi l'atmosphère parcourue par des vents violents et où éclatent des orages. Le rājan est un roi, qui se doit d'être un homme d'action et qui bien souvent est attaché au pouvoir et avide de s'emparer des terres de ses voisins.

8. tamas-tv-ajñāna-jam viddhi mohanaṁ sarva-dehinām |
pramāda-ālasya-nidrābhis-tan-nibadhnāti bhārata ||

O Bhārata, sache que le tamas, né de l'ignorance, est cet état de confusion de toutes les âmes incarnées, qu'il conditionne à l'intoxication par le plaisir, l'indolence et le sommeil.

Il est notoire que l'alcool rend l'esprit confus (verbe: muh, état: moha), excite et intoxique (pramad), puis provoque l'indolence (ālasya) et le sommeil (nidrā). En absorber est un comportement typiquement tamasa. Le comble est que le consommateur cherche précisément un état de confusion et d'inconscience (le mot moha peut aussi se traduire ainsi), i.e. une forme de perte de connaissance ou d'ignorance. Mais bien souvent l'incarnée (dehin) n'a pas besoin de ce type d'intoxication pour arriver au même résultat, puisque tant qu'elle s'identifie à l'ego corporel, elle est en état de confusion et d'inconscience d'elle-même. Dans notre société moderne où l'on prise le dynamisme, qui est dit-on la clé de la réussite, il est courant de reprocher aux laissés-pour-compte d'être indolents et de ne pas réagir pour se sortir de leur condition. C'est une réaction hypocrite pour leur faire porter la responsabilité de leur échec social, alors qu'ils n'ont souvent pas le bagage intellectuel nécessaire pour y remédier. S'ils réagissent on leur reprochera probablement de créer de l'agitation. Nombre d'humains, par vanité ainsi que pour ne pas se sentir coupables de leurs méfaits, préfèrent aussi se convaincre qu'ils sont les seules créatures dignes d'avoir une âme. Selon eux les animaux ne sont pas conscients, ne ressentent ni joie, ni douleur, ni souffrance, ni peur, ni colère. Ce doit être par réflexe qu'ils meuglent et bêlent à en fendre l'âme à l'approche de l'abattoir et que parfois même on leur voit verser une larme. Le seul reproche qu'on puisse faire aux animaux cependant est d'avoir une nature un peu plus tamasa que les humains dotés de moralité (vidyā-vinaya-sampanne, dit Kṛiṣṇa dans le śloka 5.18, est ce qui différencie le brāhmaṇa de la vache, de l'éléphant, du chien et du barbare). Leur tamas s'apparente à l'innocence, celui

des humains est souvent marié au rajas et diabolique. Ce qui est certain est que les animaux partagent avec les humains laissés-pour-compte la passivité face à ceux qui les persécutent.

9. sattvaṁ sukhe sañjayati rajaḥ karmaṇi bhārata |
jñānam-āvṛtya tu tamaḥ pramāde sañjayaty-uta ||

O Bhārata, le sattva cause l'adhésion au bonheur, le rajas aux actions, tandis que, voilant la connaissance, le tamas cause l'adhésion à la folie.

10. rajas-tamaś-ca-abhibhūya sattvaṁ bhavati bhārata |
rajaḥ sattvaṁ tamaś-caiva tamaḥ sattvaṁ rajas-tathā ||

Le sattva se manifeste lorsqu'il prédomine sur le rajas et le tamas, de même le rajas lorsqu'il prédomine sur sattva et tamas, ainsi que le tamas lorsqu'il prédomine sur sattva et rajas.

Que penser de ce propos sibyllin? Etant donné que Kṛiṣṇa emploie en fait les verbes bhū (apparaître, devenir) traduit par se manifester et abhi-bhū traduit par devenir prépondérant, il déclare que la créature matérielle, qui on le sait est inconstante (kṣara), passe d'un état à l'autre (bhū) en fonction des circonstances et des efforts qu'elle fait pour se contrôler. Il souligne par ailleurs que sattva tout autant que rajas et tamas sont des états de différenciation matérielle (créés par Mahat en Prakṛiti), affectant le mental et éventuellement la perception que l'incarnée a d'elle-même, mais en aucun cas sa vraie nature.

11. sarva-dvareṣu dehe'smin prakāśa upajāyate |
jñānam yadā tadā vidyād vivṛddhaṁ sattva-ity-uta ||

Quand la lumière de la connaissance jaillit par toutes les portes du corps, alors il faut savoir que le sattva se renforce.

Etant donné que les portes du corps sont les organes des sens, elles sont bien souvent sources de contamination de la conscience par des impressions incitant à l'action et à l'asservissement par les dualités. Tout au contraire lorsque le sattva se renforce (vivṛdh) dans le corps, elles deviennent des sources de connaissance. La lumière jaillit (upa-jan: naître, apparaître en se rapprochant, devenir visible) dans l'esprit par leur intermédiaire. Les yeux, les oreilles, les narines et autres orifices servent à percevoir la vraie nature des choses, leurs caractéristiques et leur portée. Aussi agréables (ou "bonnes") que soient les sensations qu'elles procurent, aussi "belles" que soient les pensées que ces sensations suscitent, elles n'apportent un "bien" que si elles sont instructives et contribuent à la purification. Les sens informent et servent à l'action. Or le yogin utilise l'action pour se purifier (śloka 5.11), entre autre par le sacrifice et par l'étude.

12. lobhaḥ pravṛttir-ārambhaḥ karmaṇām-aśamaḥ sṛbhā |
rajasy-etāni jāyante vivṛddhe bhārata-rṣabha ||

L'avidité, la propension à agir, l'ardeur dans l'activité et les aspirations sans répit naissent quand le rajas se renforce, O taureau de la race des Bhārata's.

Le taureau, archétype du mâle reproducteur en général (ṛsbha) est aussi appelé balin parce qu'il a de la force (bala) et s'en sert. Balarāma, frère de Kṛiṣṇa, était réputé pour sa force, ainsi que pour être porté à la violence et à l'ébriété, ce qui était naturel puisqu'il était l'incarnation d'Ananta (Śeṣa). Le mot bāla, qui nous l'avons vu désigne un adolescent ou jeune homme, offre un bon exemple de la subtilité de la composition des mots en saṁskṛit: la force est ce qui le caractérise, ce qui implique tacitement qu'il est certes vigoureux mais aussi impulsif et qu'il réfléchit peu. Kṛiṣṇa l'utilise dans plusieurs śloka's de préférence à mānuṣa

ou puruṣa lorsqu'il évoque les aspects bestiaux de l'homme. Il a dit dans le śloka 7 que le rajas est passionnel et génère la soif (tṛiṣṇa) des objets de jouissance ou de possession. Tṛiṣṇa, lobha et pravṛitti sont trois aspects différents de l'avidité, qui est elle-même le désir avec une nuance de violence. Tṛiṣṇa est la motivation, l'élan, lobha est l'égarement, la fébrilité qu'elle suscite et pravṛitti est la volonté d'agir pour l'assouvir. Quant à ārambha, traduit ici par ardeur, étymologiquement le mot suggère un rugissement et un comportement violent. Ce sont là des "qualités" qui conviennent parfaitement à un "Bharata-rṣabha".

13. aprakāśo'pravṛttiś-ca pramādo moha eva ca |
tamasy-etani jāyante vivṛddhe kuru-nandana ||

L'absence de clarté, la propension à l'inactivité, l'intoxication et même la confusion naissent quand le tamas abonde, O délice des Kurus.

"Kuru-nandana" ou fils chéri des Kuru's est l'épithète qui convient pour lui parler des caractéristiques qui accompagnent le simple abandon aux sens. Pra-kāś signifie devenir clairement visible, apparaître, briller, se manifester, donc a-pra-kāśa est l'absence de lumière révélant la voie à suivre, l'incertitude dans les choix à faire sur les chemins de la vie. Cette incertitude incite naturellement à reporter les décisions et à attendre que la destinée s'en charge (atermoyer). Ne pas prendre d'engagement se dit a-pravṛitti, laquelle propension à l'inactivité ne doit pas être confondue avec le choix délibéré de ne plus avoir de vie active du sannyasin, qui se dit ni-vṛitti.

14. yadā sattve pravṛddhe tu pralayaṁ yāti deha-bhṛt |
tad-ottama-vidāṁ lokān-amalān-pratipadyate ||

Lorsque l'hôte du corps se dirige vers la mort avec un sattva prépondérant, il atteint les sphères pures de ceux qui ont la connaissance suprême.

Dans ce śloka et le suivant sont envisagés les destinées de ceux qui vont à "la dissolution" (pralaya) en marchant dans la lumière ou dans l'obscurité. Dans la section 8 śloka s 25 et 26 la mort, qui se dit mṛityu, était qualifiée pudiquement de départ (prayāna). Ici elle est assimilée fort logiquement à la dissolution de l'univers, car le corps est l'univers pour l'incarnée. Il convient effectivement de le considérer comme l'univers propre à chacun car c'est à travers ses facultés que son hôte perçoit ce qui l'entoure: c'est ce corps qui est sāttvika, rājasa ou tāmasa. Ce corps est dissout en retournant à l'état d'éléments au moment de la mort et, au deuxième degré, chaque fois qu'on en perd conscience dans le sommeil. La destination, qui est "les sphères pures" est au pluriel parce qu'il existe autant de lieux de séjour que de divinités susceptibles d'accueillir le juste.

15. rajasi pralayaṁ gatvā karma-saṅgiṣu jāyate |
tathā pralīnas-tamasi mūḍha-yoniṣu jāyate ||

Lorsqu'il va vers la mort dans l'état rājasa, il renaît parmi ceux qui sont attachés aux activités. De même, quand il meurt dans l'état tāmasa, il renaît dans une espèce en proie à la confusion.

Le type de réflexions (ou d'associations d'idées qualifiées à tort ou à raison de méditations) que suggèrent un texte comme la Bhagavad Gītā dépend du mode de pensée sāttvika, rājasa ou tāmasa de son auteur et en particulier des idées pour lesquelles il milite. Personnellement je privilégie les commentaires sur les termes employés parce que je considère que leur choix est loin d'être anodin. Il serait intéressant aussi dans certains cas de discuter leur mode grammatical, parce qu'il est significatif: ainsi dans certains śloka's presque tous les mots sont dans le même mode (nominatif, accusatif, locatif, génitif...). Enfin la parole étant la forme

primordiale de l'action, il conviendrait d'en analyser toutes les composantes (śloka 18.13), i.e. de repenser à chaque śloka en fonction de son contexte, de la personne à laquelle il s'adresse et de son langage. Mais tenons-nous-en aux termes employés. Je pense que ce que cherche à nous enseigner Kṛiṣṇa plus particulièrement dans cette section sur les guṇa's et dans d'autres traitant d'analyse logique (sāṅkhya) est d'exercer notre raison à l'analyse des mots: faire des parallèles entre les situations matérielles qu'ils évoquent (telle que l'obscurité) et celles qui leur correspondent au sens figuré (l'ignorance) et envisager le bien fondé de diverses associations d'idées. Swami Prabhupāda, le commentateur de la Gītā le plus universellement connu de nos jours, parle à ce propos de "mots significatifs". Mais chacun y voit les siens! Dans ce śloka il est clair que: 1) être rājasa ou tāmasa implique la renaissance; 2) l'individu rājasa est conditionné à agir dans sa prochaine incarnation; 3) l'individu tāmasa est conditionné à rester passivement dans la confusion. La personne sātṭvika du śloka précédent ne renaît pas (ou tout du moins le mot n'est pas utilisé): elle parvient ou peut-être revient (ce que suggère le préfixe prati) à une position (pad) parmi ceux qui savent l'essentiel. Tout le discours est dans le mode locatif, car c'est effectivement de position qu'il est question: aussi bien la condition de départ (sattva rajas tamas) que le point de chute. Cette dernière constatation rappelle que le comportement est lié à des circonstances: on naît écervelé, hyperactif ou intelligent; on naît aussi dans une caste, dans un milieu social, dans un pays riche ou pauvre, sous un climat vivifiant ou prédisposant à la sieste... Il ne faut pas juger les gens sur leur mode de comportement (dicté par la nature soulignera à nouveau le śloka 19), mais s'il fallait à tout prix les juger, alors que ce soit sur leurs efforts pour se dominer.

16. karmaṇaḥ sukṛitasya-āhuḥ sātṭvikam nirmalam phalam |
 rajasas-tu phalaṁ duḥkham-ajñānam tamasaḥ phalam ||

Il est dit que le fruit de l'activité vertueuse est sātṭvika et sans conséquence néfaste, celui de l'activité rājasa est la misère et celui de l'activité tāmasa est l'ignorance.

Nir-mala est l'absence d'impureté, salissure et pour simplifier le premier membre de phrase est souvent traduit par: le fruit de l'activité pieuse est le bien et il est pur. Mais c'est ignorer ce qu'enseigne Kṛiṣṇa au sujet du fruit de l'action: au mieux il est inexistant pour celui qui se contente d'en être l'outil. Que le fruit de l'activité tāmasa soit l'ignorance sonne comme un pléonasmе, aussi Swami Prabhupāda suggère comme traduction: le fruit de l'activité dans le mode de l'ignorance est le non-sens.

17. sattvāt-sañjāyate jñānam rajaso lobha eva ca |
 pramāda-mohau tamaso bhavato'jñānam-eva ca ||

Du sattva émane la connaissance, tandis que du rajas émane l'avidité et du tamas l'égarement, l'illusion et le non-sens.

18. urdhvaṁ gacchanti sattva-sthā madhye tiṣṭhanti rājasāḥ |
 jaghanya-guṇa-vṛtti-sthā adho gacchanti tāmasāḥ ||

Ceux qui restent situés dans le sattva progressent vers le haut, ceux qui sont de nature rājasa restent dans le milieu et ceux qui étant de nature tāmasa restent enclins à la vilenie vont vers le bas.

Le verbe sthā qui nous l'avons vu au début de la section 9 exprime la localisation avec plus ou moins de permanence et de restriction a ici son sens fort d'être ancré dans. Si une personne tāmasa s'astreint à une vie réglée par des principes moraux, elle progresse vers le haut. Mais

elle a tendance à choisir la facilité. Aussi est-il probable qu'elle persiste à agir de manière amoral et qu'en conséquence elle descende la pente.

19. na-anyaṃ guṇebhyaḥ kartāraṃ yadā draṣṭā-anupaśyati |
guṇebhyaś-ca paraṃ vetti mad-bhāvaṃ so'dhigacchati ||

Quand une personne clairvoyante comprend qu'il n'y a pas d'autre acteur dans l'accomplissement des actions que les guṇas et sait que ce qui est de mon essence transcende les guṇas il atteint cet état.

20. guṇān-etān-atītya trīn-dehī deha-samudbhavān |
janma-mṛtyu-jarā-dukhair-vimukto'mṛtam-aśnute ||

L'incarnée, en dépassant ces trois modes de la nature dont la manifestation est fonction de son corps, est libérée de la naissance, la mort, la vieillesse et la misère et elle jouit de l'immortalité.

Arjuna uvāca / Arjuna dit:

21. kair-liṅgais-trīn-guṇān-etān-atīto bhavati prabho |
kim-ācāraḥ kathaṃ caitāms-trīn-guṇān-ativartate ||

Quels sont les symptômes de celui qui a transcendé les trois modes, O Seigneur? Quel est son comportement? Et comment progresse-t-il au delà des trois modes?

Cette question d'Arjuna à son guru est très pertinente car il lui a dit auparavant qu'on ne peut éviter d'agir sous l'influence des guṇa's. "Si tu ne veux pas combattre ta nature t'y forcera" a dit Kṛiṣṇa dans la section 2. Les propos qu'il vient de tenir dans cette section peuvent aussi laisser penser que le comportement d'un individu est prédéterminé par un mode prépondérant dès la naissance (śloka 15) et que ce sont eux seuls qui définissent le comportement puisqu'ils sont les acteurs dans toute action (śloka 19).

Śrī-bhagavān-uvāca / Śrī Bhagavān dit:

22. prakāśaṃ ca pravṛttim ca moham-eva ca pāṇḍava |
na dveṣṭi sampravṛttāni na nivṛttāni kāṅkṣati ||

O Pāṇḍava, celui qui n'a pas d'aversion pour l'illumination, la propension à l'activité et même pour l'illusion, quand elles se développent, ni n'aspirent à elles quand elles ont cessé;

23. udāsīnavad-āsīno guṇair-yo na vicālyate |
guṇā vartanta ity-eva yo'vatiṣṭhati neṅgate |

Qui, constatant que ce sont les modes de la nature qui sont impliqués, assiste avec indifférence sans en être perturbé intérieurement par eux ni réagir;

24. sama-duḥkha-sukhaḥ sva-sthaḥ sama-loṣṭa-aśma-kāñcanaḥ |
tulya-priya-apriyo dhīras-tulya-nindā-ātma-saṃstutiḥ ||

Qui est identique dans la peine et le plaisir, établi en lui-même, pour qui une motte de terre, une pierre et de l'or sont semblables, qui accorde la même valeur à ce qui est plaisant et à ce qui est détestable, au blâme et à l'éloge et est ferme dans ces dispositions;

25. māna-apamānayos-tulyas-tulyo mitra-ari-pakṣayoḥ |
sarva-ārambha-parityāgī guṇa-atītaḥ sa ucyate ||

Qui accorde aussi le même poids à la considération et au déshonneur, qui est également disposé envers l'ami et l'ennemi quand il faut prendre parti, qui a renoncé aux projets; de celui-là on dit qu'il transcende les modes de la nature.

Comme d'habitude Kṛiṣṇa répond point par point à la triple question de son élève, le mot clé étant l'indifférence: cette personne qui a transcendé les guṇa's ne manifeste aucune émotion du fait de leur activité, se contentant de constater qu'ils sont actifs et elle est parvenue à ce résultat en développant l'indifférence aux contraires. Dans le śloka 23 c'est le petit mot iti, qui généralement clôt une citation (de propos effectivement prononcés ou simplement pensés comme c'est le cas ici: "en fait ce sont les guṇa's qui sont impliqués dans l'action", sous-entendu: "pas moi"), qui indique que c'est parce qu'il sait cela que le sage reste imperturbable, sans même sourciller. Les śloka's 24 et 25 utilisent une autre option que l'adjectif sama (égal, identique) pour exprimer l'indifférence, celle du participe tulya (du verbe tul pour peser, estimer) signifiant qu'ayant pesé deux alternatives on leur accorde le même poids. Elle donne encore plus de valeur à cette disposition car elle exprime le fait qu'on y a réfléchi. En effet lorsqu'on lit qu'une personne est indifférente au chaud et au froid, au plaisir et à la douleur, on peut se demander s'il elle les ressent, si son corps est insensible ou si elle est inconsciente, ou bien encore si elle se résigne à accepter tous les traitements que le sort voudra bien lui faire subir. Ce n'est pas le cas si cette personne a évalué (tulya) les deux alternatives et qu'aucune ne pèse plus lourd que l'autre dans son esprit. L'amitié, l'inimitié, l'affection pour les membres de sa famille aussi, sont des penchants naturels, plus ou moins confortés par des relations vécues, mais qu'un juge pondéré ne doit pas prendre en compte dans un débat. Alors une personne qui a transcendé les trois modes, y compris celui qui apporte le discernement (une traduction très acceptable de prakāśa dans le śloka 22), et qui ne prise ni déteste l'un ou l'autre, ni ne s'inquiète de leur emprise, ne saurait prendre parti dans un débat en fonction de ses affinités, ni en fait porter grand intérêt à ce débat.

Qu'est-ce qui lui vaut cette impassibilité, que ceux qui en sont incapables sont enclins à considérer comme une tare? "C'est un monstre d'insensibilité ou bien un veau" concluent-ils volontiers, pour se dédouaner d'en être incapable ou parce que leur éthique est fondée sur un autre type d'équilibre, celui de l'équité de traitements et de droits. Le śloka suivant (numéro 26) donne la réponse: cette personne a fait abstraction de son identité, qui n'est autre que la combinaison des guṇa's en elle, et elle est devenue ce qu'il est convenu d'appeler une "créature du Brahman" (Brahma-bhūta). En fait Kṛiṣṇa utilise un verbe dérivé du mot kalpa, qui désigne le jour de Brahmā et plus généralement le projet, l'éventualité, la possibilité. Cette personne est apte, éligible, faite pour (kalpate) l'état d'existence (bhūya) dans le Brahman (Brahma-bhūya).

La créature du Brahman, libérée de son identité et des guṇa's, jouit de la paix du nirvāṇa. Il importe de bien comprendre que cette liberté (mokṣa) n'est pas un acquis personnel et que la béatitude du nirvāṇa n'est pas du type paradisiaque. Plus tard (śloka 15.16) Kṛiṣṇa dira qu'il existe deux types de personnes: celles qui se conçoivent comme des individus et celles qui dépassent cette conception et se perçoivent comme ātman immergé dans le Brahman (par le yoga). Le premier type de personne est celui qui est concerné par les trois objectifs mondains (kāma, artha, dharma) et par les Veda's qui statuent sur ces affaires. Ces personnes sont attentives à leurs droits, à la justice, à la reconnaissance de leur valeur et aux préjudices physiques ou moraux qu'elles peuvent subir tels que la calomnie (śloka's 24 et 25). Elles sont aussi susceptibles d'être récompensées de leurs efforts par l'accès au paradis (où l'on reste un individu). Le deuxième type de personne est celle qui s'efforce de conquérir son indépendance des guṇa's, des dualités et de l'association à l'action. Elle apprend progressivement à se satisfaire de ce qu'elle a, à prêter de moins en moins d'attention à ce qui est désagréable ou agréable (śloka 24 - ce qui en fait vient naturellement avec l'âge), à ne pas juger les autres et à ne pas se formaliser de leur jugement (śloka 25), à ne pas se juger elle-même en se reprochant par exemple d'avoir encore cédé à l'illusion du plaisir ou au goût pour l'activité (śloka 22). Cette tolérance à tous égards est la jauge de détachement vis à vis de l'ego: à quoi

sert de se juger ou de juger les autres si on n'a pas d'intérêts personnels à défendre? Les projets, les mauvaises pensées tarissent d'eux-mêmes si on pense à autre chose. Une fois qu'elle y est parvenue elle n'est plus à proprement parler concernée par la morale (dharmya) ou les règles de l'éthique: ce n'est pas elle qui se comporte moralement ou non, contrairement à la personne individualiste "du premier type". Naturellement, ou devrait-on dire en vertu de son statut spirituel indépendant de la Nature (sens du mot dharmya dans le śloka 14.2), cette personne pure et dénuée de motivation individuelle n'est pas concernée par la morale. Sa seule éthique est d'agir par dévotion envers le Brahman ou sa Personne.

26. mām ca yo'vyabhicāreṇa bhakti-yogena sevate |
sa guṇān-samatīty-aitān brahma-bhūyāya kalpate ||

Celui qui Me sert en étant uni à Moi dans la dévotion sans en dévier, transcende ces modes de la nature et est devenu apte à l'existence dans le Brahman.

27. brahmaṇo hi pratiṣṭhā-aham-amṛtasya-avyayasya ca |
śāśvatasya ca dharmasya sukhasy-aika-antikasya ca ||

Du Brahman immortel, immuable, du devoir éternel et du bonheur absolu, je suis le réceptacle.

Pratiṣṭhā est le lieu où on est fermement et définitivement établi, la résidence permanente, comme celle de Vāyu dans l'atmosphère (śloka 9.6), le réceptacle ou éventuellement le siège (qui se dirait plutôt padam). Cette conclusion de la section est celle qui s'impose après avoir dit que faire abstraction de son identité en s'affranchissant des guṇa's, pour faire partie intégrale du Brahman, implique en fait de servir Kṛiṣṇa dans un bhakti-yoga sans relâche. Le détachement est un comportement qui se cultive, soit, avec un peu de volonté, et avec le bénéfice direct de devenir progressivement moins sensible aux dualités. Mais qui peut prétendre abandonner son identité individuelle et définissable sans la remplacer par quoi que ce soit? Au profit d'un devoir moral élevé au statut de religion s'adressant à un Tout impersonnel? C'est un idéal un peu trop éthéré à l'âge de raison (le kali yuga suivant immédiatement l'incarnation de Kṛiṣṇa). Même l'amour, le bonheur et l'éternité ont besoin d'une coupe.

Section 15

L'activité de la Suprême Personne

यस्मात्क्षरमतीतोऽहम क्षरादपि चोत्तमः ।

अतोऽस्मि लोके वेदे च प्रथितः पुरुषोत्तमः ।

(śloka 18)

Śrī-bhagavān-uvāca / Śrī Bhagavān dit:

1. ūrdhva-mūlam-adhaḥ-śākhā-aśvatthaṁ prāhur-avyayaṁ |
chandāmsi yasya paṇṇāni yas-taṁ veda sa veda-vit ||

Il est dit-on un banian éternel, dont la racine est dirigée vers le haut, le branchage vers le bas et dont les feuilles sont les hymnes védiques. Celui qui sait cela est le connaisseur des Veda's.

2. adhaś-cordhvaṁ prasṛtās-tasya śākhā guṇa-pravṛddhā viśaya-pravālāḥ |
adhaś-ca mūlāny-anusantātāni karma-anubandhīni manuṣya-loke ||

Des branches de celui-ci, développées aussi puissamment par les modes de la nature, s'étendent vers le bas et aussi vers le haut, dont les pousses sont les objets des sens. Des racines s'étendent aussi vers le bas, liées aux activités dans le monde des humains.

Aśvattha est l'arbre sous lequel peut se tenir un cheval, autrement dit le banian (ficus benghalensis). En fait certains d'entre eux (comme celui du jardin botanique de Calcutta ou d'un village au sud de Bangalore) ont un diamètre de plusieurs centaines de mètres. Aśvattha est aussi appelé plakṣa et est de la même famille (celle des ficus) que le pippala (ficus religiosa), mais ce sont deux arbres différents et c'est le pippala qui est l'arbre sacré planté devant les temples. Le banian se prête parfaitement à la fable car c'est un épiphyte qui commence par pousser en hauteur aux dépens d'un arbre hôte (à partir d'une graine apportée là par un oiseau). Le spectacle d'un banian ou d'un pipal (orthographe hindi) étrange un autre arbre ou parfois un bâtiment construit par l'homme avec ses racines est d'ailleurs assez effrayant. Lorsqu'un banian a pris trop d'extension latéralement pour que la sève se propage dans ses branches, il pousse une nouvelle racine vers le bas directement à partir d'une branche. Celle-ci forme bientôt un étai pour cette branche en porte-à-faux puis un nouveau tronc. C'est ainsi que le banian peut s'étendre sur une centaine de mètres et qu'il devient difficile de définir où il a commencé de pousser.

J'ai qualifié ce banian d'éternel parce que cela sonnait mieux qu'immuable (avyaya) et l'adjectif n'est pas exagéré car cet arbre est celui des activités initialisées par la Personne Originelle (comme l'atteste le dernier pied du śloka 4). Même s'il est conseillé au sage d'en couper les racines avec la hache du détachement, l'activité se poursuivra pour tous les autres. On parle aussi de ce banian dans d'autres Upaniṣad's pour en dire que nul ne peut en trouver le haut et qu'on se perd en suivant ses racines et ses branches qui pointent dans tous les sens, car les personnes qui participent à cette activité sont innombrables. Les racines sont ce qui nourrit un arbre et ses branches ce qui porte ses feuilles et ses fruits. Le mot mūla (n) désigne une racine mais aussi une source, une origine ou un pied, et śākhā (f) ou śākha (m) est une branche au sens propre ou figuré. Dans le premier śloka ces mots sont au singulier, parce qu'il est question de l'activité divine venant d'en haut, dont le produit est les Veda's. Dans le deuxième śloka les deux mots sont au pluriel parce qu'il est question des activités humaines. C'est pour cela qu'il est précisé que ces dernières sont développées par les modes de la Nature et que les branches des actions sont projetées vers l'avant (prasṛta), en direction des pousses qui sont les objets de sens. A l'origine d'une action il y a une motivation et les racines du banian des activités sont donc ces motivations: devoirs et passions pour les

hommes, désir créatif pour l'Acteur originel. C'est pour cela qu'il est dit qu'il faut en couper les racines plutôt que les branches. Le fait que chaque hymne des Veda's soit une feuille sur les branches de ce banian nourries par le tronc venant d'en haut et que cet arbre soit éternel indiquent clairement que celui-ci est l'expression (la part asat) du Brahman. C'est donc non seulement l'arbre des activités mais aussi celui de la connaissance des lois qui régissent les activités divines et humaines. Ce sont des préceptes moraux et autres parcelles de vérité qui sont écrits sur chaque feuille du banian. L'idée diffère de celle représentée par l'arbre de la connaissance dans la Bible en cela qu'il n'est pas dit dans les Upaniṣad's que l'attrait pour l'activité et la connaissance soit un péché, même s'il le favorise. Il ne s'agit cependant pas de la connaissance de la Vérité (śloka 13.12), mais de vérités concernant les activités, de ces Veda's qui concernent les guṇa's (śloka 2.45). Le produit le plus durable d'une quelconque activité est l'expérience et toute connaissance phénoménologique acquise par l'expérience humaine (smṛiti) peut être ajoutée à celle des Veda's. Mais cette connaissance empirique n'est souvent qu'une diversion en faisant oublier de plus essentielles. Aussi est-elle qualifiée par Kṛiṣṇa d'ignorance et par la Bible de péché.

3. na rūpam-asy-eha tath-opalabhyate na-ante na ca-ādir-na ca sampratiṣṭhā |
aśvattham-enam su-virūḍha-mūlam-asaṅga-śastreṇa dr̥ḍena chittvā ||

En ce monde, ni sa forme, ni son début, ni sa fin, non plus que son extension ne peuvent être appréhendées. Ayant coupé résolument avec l'arme du détachement les racines si bien développées de ce banian,

4. tataḥ padaṁ tat-parimārgitavyaṁ yasmin gatā na nivartante bhūyaḥ |
tam-eva ca-adyaṁ prapadye yataḥ pravṛttiḥ prasṛtā purāṇī ||

Alors il faut chercher aux alentours ce lieu de résidence d'où l'on ne revient plus, (en disant) je cherche refuge auprès de Cette Personne originelle à partir de laquelle l'engagement dans l'activité matérielle s'est développé voilà bien longtemps.

5. nirmāna-mohā jita-saṅga-doṣā adhy-ātma-nityā vinivṛtta-kāmāḥ |
dvandvair-vimuktāḥ sukha-duḥkha-saṁjñair-gacchanty-amūḍhāḥ padam-avyayaṁ ||

Ceux qui sont sans orgueil ni illusions, qui sont venus à bout de l'erreur de l'association et se consacrent pour toujours au Suprême Self, qui ne sont plus envahis de désirs et sont libérés des dualités telles que plaisir et peine, ces sages atteignent ce havre éternel.

6. na tad-bhāsayate sūryo na śaśāṅko na pāvakaḥ |
yad-gatvā na nivartante tad-dhāma paramaṁ mama ||

Ni le soleil, ni la lune, ni le feu ne l'éclaire ce lieu dont on ne revient pas lorsqu'on l'a atteint, qui est Ma suprême demeure.

Le Soleil, la Lune et Le Feu sont appelés par des surnoms de ces divinités: Sūrya, Śaśāṅka et Pāvaka. Pāvaka signifie celui qui est pur tandis que Pāvana, celui qui purifie est un des noms de Vāyu, le Vent, le Souffle Vital. Concernant le sens à donner à ce śloka, une source de lumière physique paraît tout à fait inutile dans un "lieu" immatériel appelé Vaikuṅṭha, Goloka ou Vṛindāvana, aussi bien pour celui qui y est accueilli que pour l'Hôte de ce lieu puisqu'il est la source de toutes les lumières, spirituelles et matérielles, la Lumière originelle (prabhāsmi Śaṣi-Suryayo - śloka 7.8). Quiconque y séjourne n'a nul besoin de voir puisqu'alors une seule chose existe et qu'il en fait partie. Comme bien souvent dans la Gītā le vers qui suit constitue la clé pour interpréter ce qui vient d'être dit: "mama eva amṣa jīva", i.e

l'incarnée est un rayon de Ma Lumière (rayon étant une traduction poétique du mot amṣa pour évoquer le soleil, quand il s'agit d'une fraction de Viṣṇu).

7. mam-aiva-amṣo jīva-loke jīva-bhūtaḥ sanātanaḥ |
manaḥ-śaṣṭāni-indriyāṇi prakṛti-sthāni karṣati ||

C'est une fraction éternelle de Moi qui, en tant qu'âme incarnée dans le monde des vivants, conduit les six sens dont le mental qui appartient à la Nature.

8. śarīraṁ yad-avapnoti yac-ca-apy-utkramati-iśvaraḥ |
grhītv-aitāni samyāti vāyur-gandhān-iva-āśayāt ||

Le seigneur de ce corps, lorsqu'il en obtient un nouveau ou lorsqu'il s'en extirpe, part en emportant avec lui ce qu'il a saisi, comme le vent emporte les odeurs depuis leur réceptacle.

Serait-ce par dérision que jīva est appelé iśvara (littéralement le maître tout puissant des lieux) alors que dans le śloka suivant il "sert" les objets des sens (upasev: rester auprès d'une personne, l'assister, la vénérer et la servir) et dans le suivant encore il est sous l'emprise des guṇa's (guṇa-anvita)? Par contre dans le śloka 7 le même jīva fait travailler les sens à son compte, la signification première du verbe kṛiṣ étant trainer, tirer à soi et labourer. Kṛiṣṇa compare jīva au vent qui emporte les odeurs, ce qui ne peut manquer de rappeler qu'Arjuna se plaignait de son esprit qui vagabonde, emporté par les sens. On imagine aussi jīva tel un papillon ou une abeille qui butine des fleurs, en trouvant une nouvelle, lui volant son butin, puis s'en extirpant (ut-kram signifie littéralement progresser en sortant vers le haut) pour aller chercher ailleurs. Mais ce butin est un fardeau, non pas tant parce qu'il faut payer son larcin dans une vie future que parce qu'il colore en jaune l'abeille et qu'elle devient méconnaissable. Elle se prend pour un ballot de pollen et devra s'en libérer pour se retrouver elle-même. Ce faisant elle sert (upasev) le propos de la fleur. La nature abonde de ce genre d'interdépendance des créatures. Quant au vent, ce héros emblématique de l'action, loin d'emporter un air pur il est peut-être devenu malodorant.

Sur le plan technique c'est l'ahaṁkāra qui convoie d'une carcasse à une autre ces caractéristiques individuelles, ce mélange de guṇa's qu'on appelle la personnalité. Ces parfums emportés par jīva sont matérialisés de par sa volonté dans des gènes appropriés avec l'aide de l'évolution du fœtus. Dans le regard d'un enfant on surprend parfois un gouffre insondable, qui n'est autre que cet ahaṁkāra. Notons encore que lorsqu'il est question de parfum au sens figuré, le mot guṇa est aussi approprié que gandha, comme par exemple dans l'expression " guṇa-anvita" (śloka 10): sous le charme des parfums de sa personnalité.

Dans de nombreuses translations il est suggéré que ce sont les sens qui sont emportés par le Seigneur du corps, non pas les expériences de leurs objets et leur influence sur la personnalité. En effet le pronom etāni (ceux-ci) renvoie logiquement à des substantifs dans le śloka précédent (manaḥ-śaṣṭāni-indriyāṇi). C'est compatible avec le śloka suivant. Mais jīva ne pouvant emporter avec elle des organes matériels, ni les six devas associés à ces sens (le sens interne –manas - y compris) c'est plus probablement l'expérience des sons, des formes et des couleurs, des contacts, des goûts, des odeurs et des sentiments qu'elle emporte avec elle.

9. śrotraṁ cakṣuḥ sparśanaṁ ca rasanāṁ ghrāṇam-eva ca |
adhiṣṭhāya manaś-ca-ayaṁ viṣayān-upasevate ||

Présidant aux oreilles, aux yeux et autres organes du toucher, du goût, de l'odorat, ainsi qu'à l'organe des pensées, il "sert" les objets des sens.

10. utkrāmantāṁ sthitaṁ vā-api bhuñjānaṁ vā guṇa-anvitam |

vimūḍhā na-anupaśyanti paśyanti jñānacakṣuṣaḥ ||

Alors qu'ils le quitte (leur corps) ou bien qu'ils s'y tiennent et en jouissent, emportés par les guṇas, les esprits égarés ne parviennent pas à discerner ce que voient ceux qui ont les yeux de la connaissance.

La syntaxe d'une langue étrangère est souvent déroutante et un sujet d'étude intéressant du mode de pensée de l'utilisateur. Ainsi dans les deux premiers pieds du śloka l'hôte du corps est au singulier. Mais dans les deux pieds suivants les esprits clairvoyants ou égarés sont au pluriel, sans doute parce qu'au début de la section, il était question de personnes qui, ayant coupé les racines du banyan, ne revenaient pas et d'autres qui étaient désorientées. L'habitude nous a enseigné que les śloka's suivants apportent la réponse à ce genre d'énigme Ce qu'ils voient ou au contraire ne parviennent pas à voir c'est la parcelle divine (amśa) qui fait l'expérience du corps, et il n'y en a qu'une dans chaque corps. Quoi qu'il en soit dans la traduction les hôtes des corps ont été appelés esprits et mis au pluriel pour simplifier.

11. yatanto yoginaś-cainam paśyanty-ātmany-avasthitam |

yatanto'py-akṛtā-ātmāno nainam paśyanty-acetasah ||

Les yogins en exerçant un effort voient ce qui se tient à l'intérieur d'eux-même. Les personnes irréfléchies qui n'ont pas pris conscience d'elles-mêmes, bien que faisant aussi un effort, ne le voit pas.

Le verbe cit, nous l'avons vu, signifie percevoir, réaliser, penser au sens où l'employait Descartes, et cetat est le "truc mental" de Vivekananda, la lumière intérieure qui permet de voir, la conscience et son réceptacle, le cœur. Les deux termes akṛta-ātmanah et acetasaḥ qualifiant ceux qui sont dépourvus de vision intérieure sont en fait un peu équivalents: ils n'ont pas réalisé qu'ils ont une âme et n'y ont pas même pensé.

12. yad-āditya-gataṁ tejo jagad-bhāsayate'khilam |

yac-candra-masi yac-ca-agnau tat-tejo viddhi māmakam ||

Cette splendeur irradiant du soleil qui illumine le monde entier, celle de la lune scintillante et celle du feu, sache qu'elles sont Miennes.

La Gāyatrī exprime la foi dans le Brahman et ses trois formes de manifestations matérielles, énergétiques et spirituelles avant de formuler le vœu que, portée par cette clarté divine du soleil levant, l'intelligence du croyant s'élève vers la sphère spirituelle. Ce qui amène à poser la question comme dans le cas de la poule et de l'œuf: qui de la foi ou de la Lumière divine a révélé l'autre? Est-ce l'effort de méditation du yogin qui lui a donné la vision ou bien la lumière qui lui a fait prendre conscience de son âme? La Gāyatrī nous dit que c'est la combinaison des deux: méditer sur la splendeur divine de la lumière du soleil stimule notre intelligence et nous apporte la révélation. Il n'y a qu'une seule lumière diffusant sa splendeur au travers du soleil, de la lune, du feu ou de la conscience: "māmaka".

13. gām-āviśya ca bhūtani dhārayāmy-aham-ojasā |

puṣṇāmi cauśadhauḥ sarvāḥ somo bhūtvā rasa-ātmakaḥ ||

Entrant dans la terre, Je soutiens les créatures avec Mon énergie et devenant la lune qui anime la sève je nourris toutes les plantes.

Les śloka's qui suivent reviennent en quelque sorte sur la liste des opulences divines (yoga aiśvara) de la section 10 pour y ajouter celles des activités initiées par cette très ancienne Personne assise à l'écart du banyan védique. Le fil conducteur est l'énergie: tejas est l'énergie

rayonnée qui éblouit et brûle, ojas est l'énergie intérieure qui durcit, parfois heurte (ugra, vajra) et surtout soutient la vie, donne de la vigueur. Dans le śloka précédent le nom employé pour désigner le dieu de la lune sous sa forme rayonnante était Candra, mot qui peut aussi être utilisé comme adjectif pour désigner tout ce qui luit, et y était apposé en suffixe mas au mode locatif masi, qu'on peut imaginer évoquant la suie (masi ou maṣi), le kohl pour ombrer les yeux et le quartier de lune comparable à un œil enjôleur. Ici ce dieu sous sa forme soutenant la vie et donnant de la vigueur aux plantes est appelé Soma. Le mot soma (issu du verbe su, 3^{ème} personne du présent de l'indicatif sunoti: presser, distiller – à ne pas confondre avec le préfixe su: bien, bon) désigne avant tout un jus dont il est question dans nombre de cantiques des Veda's. C'est une boisson euphorisante (saumanasya) et hallucinogène (extraite de la plante herbacée nommée acid asclepias) qui est offerte aux dieux et consommée dans certains sacrifices. Ce rituel se trouve ici justifié en associant le nom de la boisson au concept de sève nourricière. Soma est la Personne Spirituelle président (ātma-ka) au principe nourricier des plantes sous la forme d'un jus (rasa) qui monte dans leur tige. Les jardiniers savent que la lune influe sur le cycle des plantes et il est recommandé de faire les semis pendant ses phases croissantes. La lune influe aussi sur bien d'autres cycles de la nature et est indéniablement l'essence de processus tāmāsa's. Soma entretient la vie et ceux qui vont à lui après la mort reviennent toujours. Il est énergie vitale (ojas), doux et agréable (saumya) et, les jeux de mots étant de rigueur en saṃskṛit, il est bon (su).

Les créatures, qu'elles soient animées ou non, sont faites de terre (et celles qui vivent sont irriguées de liquides nourriciers). La terre, nommée bhū en tant qu'élément, devient go (la vache) lorsqu'elle est mise à contribution pour engendrer les créatures. La fable du roi Pṛithu la trayant pour lui faire porter des plantes, suivi des dieux, des asura's, des gandharva's etc... , pour leur procurer l'abondance sous une forme ou une autre, est son titre de gloire.

14. ahaṃ vaiśvā-naro bhūtvā prāṇinām deham-āśritaḥ |
prāṇa-apāna-samāyuktaḥ pacāmy-annaṃ catur-vidham ||

Devenant la chaleur vitale résidant dans le corps de tous ceux qui respirent, en conjonction avec l'air qui sort et qui entre, Je digère les quatre sortes de nourriture.

Les quatre sortes de nourritures sont celles qu'on avale, mâche, lèche ou suce. La digestion est essentiellement une combustion des aliments (carburant) par l'air (comburant) et les anciens l'avaient bien compris puisque le verbe pac signifie aussi bien brûler que digérer ou même cuire. Pāka ou pācala est le feu domestique et un cuisinier, mais ce nom n'est pas utilisé comme pseudonyme de la divinité Agni. Les noms des principes naturels sont parfois des énigmes dont un śloka tel que celui-ci apporte la clé: chaleur vitale se dit "ce qui est commun à toutes les personnes"(vaiśvā-nara). Le Bṛihadāranyaka Upaniṣad, dont la section 1.2 commence par une histoire de Faïm prête à dévorer le monde, utilise les mêmes termes dans la section 5.9 pour qualifier le feu interne "commun à toute personne" vivante qui brûle la nourriture. "Tu ne dois pas mépriser la nourriture", dit aussi le Taittirya Upaniṣad, "car le corps est nourriture, les créatures naissent et subsistent par la nourriture et redeviennent nourriture". Le cycle de la nourriture est rappelons-le celui du sacrifice et Agni est celui qui convertit l'offrande en nourriture acceptable pour les dieux. Vaiśvā-nara est Celui qui nourrit les dieux président aux fonctions vitales.

Tout un chacun doté d'un esprit analytique (sāṅkhya) a pu observer que pour cuire de la nourriture il faut non seulement allumer un feu mais aussi un courant d'air pour le maintenir en activité. Dans le processus de digestion ce courant d'air est prāṇa-apāna: inspiration expiration.

15. sarvasya ca-aham hṛdi sanniviṣṭo mattaḥ smṛtir-jñānam-apohanaṃ ca |

vedaiṣ-ca sarvair-aham-eva vedyo vedānta-kṛd-vedavid-eva ca-aham ||

Je suis aussi installé dans le cœur de chacun. La mémoire, le savoir, ainsi que l'oubli lui viennent de Moi. Je suis ce qu'il y a à connaître par la lecture de tous les Veda's, l'auteur du Vedānta et le connaisseur des Veda's.

Les Vedānta-sūtra's sont ces mêmes Brahma-sūtra's évoqués dans le śloka 13.5. Ils ont été compilés dans un ordre logique par Vyāsa. Vy-āsa est en fait le nom de sa fonction, puisqu'il signifie littéralement celui qui divise, arrange et compile et celui qu'on nomme Vyāsa-deva, le plus prolifique de tous les auteurs, connu pour avoir compilé les Veda's, les sūtra's et composé le Mahābhārata, et pour s'être mis en scène dans cette histoire sous le nom de Kṛiṣṇa Dvaipayana Vyāsa (géniteur de Dhṛitarāṣṭra, Pāṇḍu et Vidura entre autres interventions, il oriente l'intrigue), est considéré comme une incarnation secondaire de Viṣṇu. La présence de la Personne Suprême en tant que Paramātmā dans le cœur de tous est rappelée dans le śloka 17. Ici il est question de sa présence sous la forme de la connaissance. Le siège de la connaissance est dans le cœur car c'est là que les auteurs des écrits védiques situent la pensée et corrélativement les facultés de mémoire et d'oubli.

16. dvāv-imau puruṣau loke kṣaraṣ-ca-akṣara eva ca |
kṣaraḥ sarvaṇi bhūtani kūṭa-stho'kṣara ucyaṭe ||

Il y a deux personnes en ce monde: la périssable et l'inaltérable. La périssable est toutes les créatures. Celle qui se situe au delà de cela est dite inaltérable.

La syntaxe curieuse de ce śloka où le substantif (puruṣa) est dans le mode dual, les adjectifs qui le qualifie (kṣara, akṣara, kūṭa-sthaḥ) sont au singulier mais toute créature (sarva bhūta) est au pluriel incite à réfléchir sur la signification de la pluralité. Il est naturellement question de deux "sortes de" personnes. Celle qui évolue et se détériore pour finir par "se dissoudre" est altérable (kṣara) tandis que celle qui existe sans subir de modification est l'inaltérable (akṣara). La personne qui se situe dans l'individualisme et la différence est plurielle. Celle qui se situe dans la transcendance est au sommet, au dessus (kūṭa-sthaḥ) et elle est au delà de la pluralité car elle a abandonné l'ego. L'existence inaltérable ne se dénombre pas (śloka 18.20): c'est le Brahman. La personne qui au contraire considère que chaque créature est dotée d'une existence propre différente de celle des autres a une compréhension rājasa de l'existence (śloka 18.21) et conformément à cette conception elle appartient au monde de l'action ou tout est périssable. Elle est plurielle à plusieurs titres: (i) assimilant l'existence à un mode de vie, elle considère que l'existence d'un homme ou d'une femme, d'un cultivateur ou d'un scientifique, d'un animal ou d'un arbre sont différentes; (ii) elle-même change à chaque instant passant par des stades d'enthousiasme et de désespoir, de spiritualité et d'animalité, d'énergie et de passivité... en fonction du guṇa prévalant à cet instant.

-

17. uttamaḥ puruṣas-tv-anyaḥ param-ātm-ety-udāhṛtaḥ |
yo loka-trayam-āviśya bibharti-avyaya īśvaraḥ ||

Mais il en est une autre, la Personne Suprême, Celle appelée l'Ultime Soi, le Seigneur Tout Puissant et Immuable qui entrant dans les trois mondes les maintient.

Ce śloka reprend les termes du śloka 13.23 et appelle les mêmes commentaires concernant la nuance entre uttama et parama et le fait que l'ātman situé dans la transcendance et le Paramātmā ont même essence n'empêche pas qu'il faille considérer que du point de vue identitaire deux personnes (puruṣa) sont présentes dans chaque corps. N'y a-t-il pas là une contradiction avec le commentaire du śloka précédent sur l'abandon de l'ego et l'unicité

d'existence de la personne qui ne s'identifie pas à son enveloppe matérielle? Non car c'est le statut de cette personne qui est unique: celui d'ātman dépourvu d'identité. Cela n'empêche pas d'admettre qu'à l'intérieur de cette enveloppe matérielle siège une présence spirituelle à la conscience limitée et une Présence Supérieure à toute autre (Puruṣa-uttama), Celle que le Muṇḍaka Upaniṣad (3.1.1) nomme aussi Suparṇa: le témoin, l'ami, le confident et le guru. C'est la même Personne Toute Puissante (Īśvara) qui maintient les trois mondes dans leur apparence temporaire en les imprégnant (Viṣṇu), qui est omniprésente, omnisciente, consciente de toutes les autres, qui connaît leurs vies passées et à venir et n'est pas sujette à l'illusion (qui résulte d'une conscience limitée).

18. yasmāt-kṣaram-atīto'ham-akṣarād-api cottamaḥ |
ato'smi loke vede ca prathitaḥ puruṣ-ottamaḥ ||

Parce que Je transcende ce qui subit des altérations, et que Je suis supérieur à tout ce qui est inaltérable, Je suis célébré dans le monde et dans les Vedas comme le Puruṣottama.

19. yo mām-evam-asammūḍho jānāti puruṣ-ottamam |
sa sarva-vid-bhajati mām sarva-bhāvena bhārata ||

Celui qui n'étant pas sujet à la confusion Me connaît comme le Puruṣottama connaît tout et Me vénère de toutes les façons, Bhārata.

20. iti guhya-tamaṁ śāstram-idam-uktaṁ mayā'nagha |
etad-buddhvā buddhimān-syāt-kṛta-kṛtyaś-ca bhārata ||

Ainsi, O toi qui es sans tache, t'a été dispensé par Moi l'enseignement le plus confidentiel. Celui qui sait cela est doté d'intelligence et tout ce qu'il a à faire est accompli, O Bhārata.

Kṛiṣṇa utilise ici le mot śāstra qui est plus impérieux qu'enseignement en français: c'est un précepte, une loi (dans l'étymologie du mot il y a le verbe châtier: śas) mais c'est aussi plus abstrait qu'un règlement à suivre et il est souvent question de "śāstra-vidhi" qui sont les ordonnances des écritures ou les ordonnances de la loi (śloka's 23 et 24 concluant la section qui suit).

Si j'essaie de faire la synthèse des enseignements des sections 13 à 15, leur point commun me semble précisément être les préceptes (śāstra's) régissant ce monde, le premier étant qu'il a pour origine la manifestation de la conscience du Puruṣottama au travers de sa Māyā ou en langage figuré "son mariage avec Prakṛiti". Le monde est le champ d'activité et la conscience est le connaisseur du champ. Mais en matière de connaissance il importe avant tout d'apprendre à se connaître soi-même et de consacrer son attention à connaître ce qui importe. Ce qui rend ce monde manifeste est l'action des guṇa's qui cristallisent l'énergie de Prakṛiti en objets ou créatures dotés d'une identité (ou ego) et ce qui le fait évoluer est toujours l'action "des guṇa's sur les guṇa's" (des identités respectives l'une sur l'autre). En conséquence de quoi, il germe et prospère comme un gigantesque banyan planté par le Puruṣottama et peuplé d'oiseaux qui en picorent les fruits sous le regard bienveillant de Suparṇa (Muṇḍaka Upaniṣad 3.1.1). Ces oiseaux emportent des impressions qui alimentent leurs rêves et oublient qu'ils sont pures consciences, en aucune façon concernés par cette fiction. Celui que le dernier śloka qualifie de buddhi-mān (nominatif de buddhimat, synonyme de budha ou buddha) est l'éveillé qui a perçu dans son cœur la lumière qui se suffit à elle-même. Cet état naturel (sattva) dans lequel il se trouve, il doit le développer en cherchant: 1) à s'abstraire des préférences et aversions envers ce qu'il ressent (sama, tulya, dvandva) et 2) à se retenir de s'impliquer volontairement dans l'action par intérêt (artha, rajas, pravṛitti) ou tout du moins à ne plus se sentir concerné (asakta). A supposer qu'on ait bien acquis ce

*"refrain" de la Gītā, on est (syāt - verbe être au mode conditionnel certes mais pas bhavet)
expert dans l'action: on fait parfaitement ce qu'il y a à faire et rien de plus (kṛita-kṛitya).*

Section 16
La distinction entre natures divines et démoniaques

अहंकारं बलं दर्पं कामं क्रोधं च संश्रिताः ।

मामात्मपरदेहेषु प्रदिषन्तोऽभ्यसूयकाः ।

(śloka 18)

Śrī-bhagavān-uvāca / Śrī Bhagavān dit:

1. abhayaṃ sattva-saṃsuddhir-jñāna-yoga-vyavasthitiḥ |
dānaṃ damaś-ca yajñaś-ca svā-dhyāyas-tapa ārjavam ||

L'absence de peur, la purification de son existence, la persévérance dans la recherche de la connaissance spirituelle, la générosité, la maîtrise des sens, le sacrifice, la récitation des Veda's, l'austérité, la rectitude;

2. ahiṃsā satyam-akrodhas-tyāgaḥ śāntir-apaiśunam |
dayā bhūteṣv-aloluptvaṃ mardavaṃ hrīr-acāpalam ||

La non-violence, la sincérité, l'absence de colère, le renoncement, la tranquillité, l'absence de perfidie, la sympathie pour toutes les créatures, l'absence de cupidité, la gentillesse, la modestie, la constance;

3. tejaḥ kṣamā dhṛtiḥ śaucam-adroho na-atimānitā |
bhavanti sam-padam daivim-abhijātasya bhārata ||

La vigueur, l'indulgence, la détermination, la propreté, l'absence de volonté de nuire et l'absence de vanité - ce sont, O Bhārata, les qualités acquises par celui qui est né avec une nature divine.

L'expression consacrée concernant la purification de la personne spirituelle envers l'emprise qu'exerce sur elle la matérialité est bhāva-saṃsuddhi. Ici Kṛiṣṇa lui préfère l'expression sattva- saṃsuddhi qui suggère que le but à atteindre est l'épuration de la composante sātṭvika de l'état d'existence matérielle (bhāva). Concernant cet aspect du contrôle de soi qu'on appelle dama voir le commentaire du śloka 10.4 et concernant la différence entre la rectitude (ārjavam) et la sincérité (ici satyam, ailleurs adambhitvam) voir celui des śloka's 8 à 12 de la section 13. Que faut-il entendre par perfidie? L'ogre (piśaca) qui mord volontiers et la mauvaise langue sont des personnes perfides (piśuna) qui préparent (verbe piś) des mauvais coups. La nuance entre la convoitise, l'avidité et la cupidité est minime: en saṃskṛit le verbe lubh exprime le désordre mental associé à cette passion et le verbe lup la spoliation d'autrui pour la satisfaire; c'est l'absence de cette forme de violence (aloluptva) qui est mentionnée dans le śloka 2. Teja est la brillance, l'ardeur d'un feu ou d'un ascète qui a accumulé du mérite par son austérité et aussi la virilité; l'ardeur suggérant la passion en français, le mot vigueur m'a semblé préférable pour qualifier l'acuité de l'énergie dépensée dans une activité vertueuse. La volonté de nuire ou hostilité (droha) n'implique pas nécessairement de la haine, qui est sans doute la pire perversion de l'esprit puisque c'est une dégradation de l'amour dans son contraire. L'hostilité perpétuelle des asura's envers les deva's, sujet de récits épiques dans les Purāṇa's, est le fruit de leur agressivité, de leur cupidité et surtout de leur égocentrisme. L'excès d'estime pour soi (ati-mānitā) peut être considéré au choix comme de la vanité, de la suffisance ou du mépris pour autrui, selon qu'on s'intéresse à l'aberration mentale ou à la forme d'agression qu'elle provoque. Son contraire (ici na-ati-mānita ou dans le śloka 13.8 amānitva) diffère cependant de la modestie (hrī), avec la même nuance que apaiśuna par rapport à mārḍava dans cette liste. Hrī, une des perfections de Lakshmī, qui a pourtant lieu

d'être fière car elle les cumule toutes, est cette touche de "faiblesse", considérée comme typiquement féminine, qui la rend encore plus précieuse: la personne modeste est aussi timide, honteuse de sa qualité. Cette énumération du pactole de qualités (sampad) manifestées par une bonne personne (au point qu'on ne peut s'empêcher de la trouver divine) ne suit pas d'ordre particulier. Les asura's ne sont pas aux antipodes des deva's, quoi que leur nom le suggère, car ils ne manquent ni d'énergie ni de vigueur, ni de persévérance dans l'effort, ni de courage. Seulement ils utilisent leurs pouvoirs à leur propre bénéfice (artha) et pour satisfaire leurs désirs (kāma), au lieu de s'intéresser à leur devoir (dharma) et à la connaissance de la vérité. Pour cela, comme il est dit dans le śloka qui suit, ils n'hésitent pas à se montrer durs, violents (paraṣa) et à user de la tromperie (dambha). Ce qui les oppose vraiment aux personnes de nature divine est la haute opinion qu'ils ont d'eux-mêmes et le mépris qu'ils ont des autres. Leur erreur (leur ignorance) est fondamentalement l'ego. Toutes les religions se rejoignent sur ce point.

4. dambho darpo'bhimānaś-ca krodhaḥ pārūṣyam-eva ca |
ajñānaṁ ca-abhijātasya pārtha sampadam-asurīm ||

Fausseté, arrogance, suffisance, colère, rudesse, et certainement ignorance - voilà, O Pārtha, le lot de celui qui est né avec une nature démoniaque.

5. daiṁvī sampad-vimokṣāya nibandhāya-āsurī matā |
mā śucaḥ sampadamṁ daiṁvīm-abhijāto'si pāṇḍava ||

On considère que des atouts divins prédisposent à la libération et des atouts démoniaques à la servitude. Ne t'inquiète pas, O fils de Pāndu, tu es né avec des atouts divins.

6. dvau bhūta-sargau loke'smin-daiva āsura eva ca |
daivā vistaraśaḥ prokta āsuram pārtha me śṛṇu ||

Il existe deux lignées de créatures en ce monde, avec une nature divine ou démoniaque. La première a été abondamment décrite. Ecoute-Moi maintenant, O Pārtha, à propos de la seconde.

Sarga est une émission, une création et par extension un flot, une lignée. Bien qu'il existe des exceptions notables tels que Prahlāda fils d'Hiranyakaśipu (voir śloka 10.30), on renaît dans une matrice correspondant à ses prédilections pour reprendre les mots de Kṛiṣṇa et nul au pays des castes ne saurait nier croire en l'hérédité. Donc deux lignées de créatures me semble traduire assez fidèlement "dvau bhūta-sargau", surtout après avoir félicité Arjuna pour son bagage de qualités (presque écaeurant pour un héros des temps modernes) qui sont révélatrices de son ascendance divine. Si cela peut contribuer à sa popularité dans un monde où la perfection n'est plus de mise, celui qu'on nomme aussi Jīṣṇu (le victorieux) partage avec son père Indra deux défauts: (i) une haute opinion de lui-même (dit Yudhiṣṭhira dans le Mahaprasthanika Parva, Mahābhārata); une tendance à la jalousie (d'Āśvatthāman et d'Eklavya dans l'Adi Parva).

Cette division des créatures en deux catégories "bonnes" et "mauvaises" est un peu dérangement car elle semble rejoindre la conception bipolaire de l'Avesta. Quoi d'étonnant en fait que les deux courants de pensée se rejoignent sur certains points car ils se sont développés à la même époque et les deux sociétés toutes deux d'origine aryenne (ārya) s'influençaient l'une l'autre. J'ai cru comprendre que le mot deva était synonyme de démon pour les Parsis. Leur culte de la Lumière (Ahuramazda ou Ormuz) et leur crainte de l'Obscurité (Ahriman) rejoint l'opposition entre sattva et tamas dans la théorie sām̄khya. Mais la différence fondamentale est que la distinction concerne les personnes physiques dans le discours de Kṛiṣṇa: l'ātman qui est une parcelle de Lui-même ne saurait être mauvais et jīva

est seulement dans l'erreur. Dans le śloka 15.16 Kṛiṣṇa nous parlait déjà de deux types de personnes: celles qui se considèrent comme matérielles et sont par nature individualistes et celles qui transcendent la matérialité et se situent au sommet (kuṭa-stha), lequel est par définition unique. En fait la distinction est la même: les premières sont induites en erreur par leur ego, ce qui les rend mauvaises; les deuxièmes sont instruites et s'en sont affranchies, ce qui les rend bonnes.

7. pravṛttim ca nivṛttim ca janā na vidur-āsurāḥ |
na śaucaṁ na-api ca-ācaro na satyaṁ teṣu vidyate ||

Les individus de nature démoniaque ne savent pas s'abstenir d'agir ni ce qu'il convient d'entreprendre. Il n'y a ni propreté, ni bonne conduite ni vérité en eux.

Il est facile de faire des faux-sens sinon des contre-sens dans la traduction des textes saṁskṛit's et les doubles sens semblent être souvent délibérés pour obliger le lecteur à réfléchir. On connaît le cas du verbe kṛi qui veut simplement dire faire mais qu'il faut traduire par "bien faire" dans certains cas (notamment lorsqu'il est opposé à vi- kṛi et a- kṛi dans le śloka 4.16) ou au contraire par "agir par intérêt" en s'exposant aux lois du karma dans bien d'autres cas. Ici les mots "pravṛttim ca nivṛttim na viduḥ" pourraient parfaitement être traduits par: ils ne connaissent pas ce qu'est l'engagement dans l'action et l'abstention de l'action, deux options éthiques propres à la personne rājasa et au sannyasin respectivement (comme il sera dit dans les śloka s 18.30 et 18.31). Mais on peut faire abstraction de sa culture et traduire plus prosaïquement comme le font d'autres traducteurs par: ils ne savent pas quand il convient d'agir et quand il est préférable de s'abstenir. Les deux traductions sont dans l'esprit du texte car a dit Kṛiṣṇa il est des actions dont on ne peut s'abstenir même si on a opté pour nivṛtti et le karma-yoga est la façon dont il convient de s'engager dans l'action. La propreté est loin d'être une préoccupation secondaire dans la religion hindoue. J'en ai dit quelques mots dans l'introduction et on en reparlera à propos des śloka's 16.16 et 17.14. La faute associée à la mauvaise action est assimilée à une tache, une salissure (kalmaṣa). Il faut éviter le contact des personnes qui se comportent mal car elles polluent nos pensées (un śloka de la Gītā en parle) et c'est pour conserver leur ingénuité qu'on interdit certains spectacles ou lectures aux enfants. Mais c'est ignorer le comportement tortueux de notre cerveau et son activité pendant nos rêves que de considérer que rien ne peut nous atteindre parce qu'on est adulte. Se prémunir de ces mauvaises fréquentations a bien entendu été à l'origine du rejet inacceptable des harijan's (euphémisme du Mahātma Gandhi pour hors-caste: enfant du Seigneur) au cours des siècles passés. Curieusement si vous aviez demandé à de nombreux Hindous ce qu'ils reprochaient à ces personnes anārya's ils auraient commencé souvent par leur saleté physique, leur alimentation composée de produits malsains, avariés, non végétariens et non consacrés par l'offrande avant de les consommer (śloka 3.13), avant de supposer que leur comportement d'ensemble ne pouvait être qu'amoral étant donné leur naissance dans une matrice ignorante. Indépendamment de ces jugements à l'emporte-pièce infondés et indignes, l'observance stricte du rituel de la toilette et des consignes concernant la nourriture est un bon test de sa sincérité dans la pratique de la religion. On dit aussi qu'un esprit sain réside dans un corps sain. Reste à savoir que la priorité est d'être vrai dans son comportement, afin de se conformer aux tabous alimentaires avec une certaine flexibilité en fonction de son état de santé et de ce qui est accessible (moyens financiers, climat, nourritures industrielles de composition indéterminée...).

8. asatyam-apraṭiṣṭhaṁ te jagad-āhur- anīśvaram |
aparas-para-sambhūtaṁ kim-anyat-kāma-haitukam ||

Ils disent que l'univers est un mensonge, sans fondement, sans Maître pour le diriger, construit sans plan d'ensemble, n'ayant d'autre origine et propos que le désir.

S'il est une qualité mise en exergue par les Upaniṣad's et Purāṇa's, à laquelle les religions bibliques semblent accorder moins d'importance que l'amour ou la justice par exemple, c'est bien la vérité. Etre matérialiste (asat) ou ignorer sa propre nature (sat) est ce mensonge qu'on se fait à soi-même et qui est impardonnable car c'est un comble de la perversion. Souvent la personne qui se dit athée prononce des paroles provocantes, qui trahissent sa conscience de mentir et, curieusement, cette personne a souvent peur du noir et des fantômes. Ce mensonge est plus destructeur qu'une arme pouvant blesser le corps car ce qu'il cherche à détruire est l'idéal qui donne un sens à la vie. Il s'agit donc d'une tentative de suicide de la personne spirituelle, le péché à mettre en haut de la liste. D'une manière plus générale, le mensonge ne se justifie jamais dit Nārada dans le Śānti Parva (section 330): "La générosité est la plus grande des vertus. L'indulgence est le plus grand des pouvoirs. La connaissance de soi est le plus grand des savoirs. Il n'est rien de plus grand que la vérité. Je tiens pour certain qu'il est toujours plus lourd de bénéfice de dire la vérité quoi qu'il y paraisse à priori". Un autre exemple de l'importance donnée à la vérité dans les Purāṇa's est qu'une personne ayant proféré une malédiction trop précipitamment refuse systématiquement de se dédire "parce que sa parole ne saurait être fausse". Tous ceux qui ont lu le Mahābhārata connaissent aussi l'histoire de Kuntī, qui lorsqu'un jour son fils Arjuna rentra à la maison en disant "j'ai ramené.." ne le laissa pas finir et répondit: "partage avec tes frères", avant qu'il ne finisse sa phrase par "une épouse". Ne pouvant faire mentir leur mère, ils s'exécutèrent. Le Mahātmā Gandhi disait "Dieu est la Vérité" et il est écrit jusque sur les billets de banque en Inde "Satyam eva jayate" – la vérité doit prévaloir.

Les termes "aparaspara-sambhūta", littéralement "devenus ensemble sans l'un envers l'autre", se prêtent à différentes interprétations. Ce qui se fait sans relations mutuelles peut être soit une accumulation au hasard, soit une négligence des intérêts mutuels, soit encore une absence de raison pour l'apparition de chaque chose. En français on dit qu'un édifice est construit en dépit du bon sens, sans plan d'ensemble, fait de bric et de broc.

Le dernier pied du śloka est en fait une question (kim – quoi? pourquoi?) : quelle autre raison faut-il y voir que le désir? Cela justifie à n'en pas douter le comportement de ces personnes āsura's (à leurs yeux). S'il n'y a pas de Maître (Īśvara), ni de vérité ayant motivé la création de ce "truc en mouvement" (jagat), ni de lois et principes dans sa construction, pourquoi les créatures qui y vivent auraient-elles un idéal? Pourquoi tiendraient-elles compte les unes des autres autrement que pour s'en défendre? Pourquoi envisageraient-elles l'avenir? Les gens qui pensent ainsi éprouvent un plaisir morbide à imaginer un monde issu du néant et voué à retourner au néant, à l'image de leur vie vide de sens. Quand ils sont obligés de constater qu'ils ont des pulsions morales, des tabous qui leur interdisent de faire tout ce que bon leur semble, ils leurs cherchent des origines chimiques, des inhibiteurs apparus au cours de l'évolution pour la survie de l'espèce. Mais si leur plaisir n'a lui aussi pas d'autre cause que des stimulations chimiques conçus pour préserver l'espèce, quel intérêt mérite-t-il?

Ce śloka résume d'une façon magistrale la réplique classique des personnes matérialistes lorsqu'on leur parle d'idéal et de religion.

9. etaṁ dṛṣṭim-avaṣṭabhya naṣṭa-ātmāno'alpa-buddhayaḥ |
prabhavanty-ugra-karmaṇaḥ kṣayāya jagato'hitāḥ ||

Ayant adopté cette vision, ces âmes perdues de peu d'intelligence et dont les activités sont violentes, hostiles, excellent à détruire le monde.

10. kāmam-āśritya duṣpūraṁ dambha-māna-mada-anvitāḥ |
mohād-grhītvā'sad-grāhān-pravartante'suci-vratāḥ ||

Attachés à leurs désirs insatiables, emportés par leur hypocrisie, leur vanité et leur excitation, incités par l'illusion à s'emparer de ce qui est impermanent, ils s'impliquent dans un mode de vie malpropre.

Ou, comme dit le śloka 16.16, ils sombrent dans l'enfer malpropre de ceux qui s'agitent pour oublier la vacuité de leur existence. Mada est dans certains cas utilisé dans le sens de vanité ou arrogance, qui est une forme d'intoxication parmi d'autres, mais je pense qu'ici il est question de celle causée par tous ces projets sans queue ni tête que ces personnes peu intelligentes envisagent (voir ci-dessous) ainsi que celle causée par leurs désirs. "Incités par l'illusion à s'emparer de ce qui est impermanent" signifie se fixer pour but à atteindre des chimères.

11. cintām-aparimeyām ca pralaya-antām upāśritāḥ |
kām-opabhoga-paramā etāvad-iti niścītāḥ ||

Fondant leur conduite sur des idées démesurées menant à la destruction, ayant fait de la jouissance des plaisirs leur but suprême, puisque c'est ce qu'ils ont conclu,

12. āśā-pāśa-śatair-baddhāḥ kāma-krodha-parāyaṇāḥ |
īhante kāma-bhoga-artham-anyāyena-artha-saṅcayān ||

Pris dans les collets de centaines d'espairs, voués aux désirs et à la colère, ils s'efforcent de satisfaire l'objectif de combler leurs désirs en accumulant illégalement des richesses.

13. idam-adya mayā labdham-imaṁ prāpsyē mano-ratham |
idam-asti-idam-api me bhaviṣyati punar-dhanam ||

Ceci je l'ai pris aujourd'hui et j'obtiendrai cela pour mon plaisir, et il y a cela et encore cela qui deviendra ma propriété.

14. asau mayā hataḥ śatrur-haniṣyē ca-aparān-api |
īśvaro'ham-ahaṁ bhogī siddho'haṁ balavān-sukhī ||

Cet ennemi a été tué par moi et je vais tuer aussi ces autres certainement. Je suis le maître, je suis le jouisseur, je suis un gagnant, fort et heureux.

15. ādhyo'bhijanavān-asmi ko'nyo'sti sadṛṣo mayā |
yakṣyē dāsyāmi modiṣya ity-ajñāna-vimohitāḥ ||

Je suis prospère et né dans une bonne famille. Qui peut se comparer à moi? Je ferai des sacrifices et la charité et je me réjouirai. Ainsi s'expriment ces personnes égarées par leur ignorance.

Etre opulent ou prospère (ādhyā) ne consiste pas à posséder uniquement de l'argent mais à avoir le moyen de réussir dans ses projets (artha). Dans le contexte de la société védique, cela implique d'être né kṣatriya et si possible dans une bonne famille (abhijanavān), condition nécessaire pour: gouverner sur un territoire et recevoir une part de toutes ses richesses, avoir le statut autorisant de faire des sacrifices ainsi que les moyens, pouvoir aussi se montrer généreux et ainsi gagner l'accès au paradis. Même si une personne est démoniaque cela peut aussi faire partie de ses projets car elle n'est pas à une contradiction près. Simplement ses sacrifices et sa charité sont intéressés: elle espère en retirer soit la réalisation d'une requête qu'elle a formulé et c'est alors un prêté pour un rendu (elle traite d'égal à égal avec la divinité qu'elle "sert"), soit la réputation d'être prospère et puissant. Les grands démons des Purāṇa's

sont aussi des experts de la pratique des austérités (tapas) dans le but (artha) d'acquérir de l'énergie spirituelle et des grâces de Brahmā les rendant invincibles. Cette contradiction non plus ne les effraie pas.

La dérision est évidente mais on sent également une pointe d'agacement dans cette tirade. Qui n'en ressentirait pas un peu devant la morgue et la grande bêtise de certaines personnes qui, parce qu'elles ont acquis un peu de pouvoir sur leurs semblables et tant d'argent qu'elles ne peuvent même plus le dépenser, se croient divins et s'arrogent tous les droits. Le développement des médias contribue malheureusement à leur folie et c'est une grande pitié.

16. aneka-citta-vibhrāntā moha-jāla-samāvṛtāḥ |
prasaktāḥ kāma-bhogeṣu patanti narake'sucau ||

Divaguant entre de nombreuses idées, empêtrés dans un réseau d'illusions, cramponnés à la jouissance des plaisirs, ils tombent dans l'enfer impur.

K.M. Ganguli traduit "narake'sucau" par "dans l'enfer des fous". C'est très pertinent car nous employons volontiers le terme "monde de fous" à propos de notre agitation frénétique. Mais pour comprendre le mot āsuca (impur, malpropre) et les associations d'idées qu'il implique il n'est pas inutile de revenir à sa source. Il faut savoir que le sens premier du verbe śuc est brûler, purifier par la flamme et que ses formes passives ou causatives sont employées pour exprimer la souffrance: śauca est la pureté et śoka la souffrance. De là l'idée qu'il faut souffrir pour se purifier et que l'enfer est l'endroit où les personnes impures doivent souffrir pour retrouver leur pureté. On sait qu'elle peut être dangereuse car certains trouvent un plaisir pervers dans la pénitence. Mais d'autres disent (dans le Bhāgavata Purāna notamment) que ceux qui vont en enfer se complaisent dans leur fange et qu'il ne faut pas chercher l'enfer ailleurs que sur cette terre.

Qui ne se sent pas concerné par les accusations de Kṛiṣṇa dans ce śloka, même si le qualificatif malpropre et la promesse de l'enfer nous paraissent cruels? Les termes en sont comme toujours parfaitement choisis, car ils évoquent à la fois les causes de la chute et la solution. Le processus de purification qui sauve de l'enfer est le détachement des plaisirs et autres objectifs causant l'errance de l'esprit (aneka citta vibhrāntā). Le hasard veut que le verbe français vibrer traduise assez bien le verbe saṁskṛit vibhṛi (se mouvoir dans toutes les directions, se disperser) dans le contexte de ce śloka et incite à faire des comparaisons. L'esprit vibre en effet comme un insecte bourdonnant entre de multiples (aneka) pôles d'attraction, sans pouvoir se fixer sur aucun. Autant d'illusions qui forment comme un filet (jāla) enveloppant la victime fascinée. Toute occupée à jouir de l'appât qui l'a piégée, elle tombe dans la poubelle. La Nature, qui est féconde en symboles, nous offre celui de la plante carnivore pour illustrer ce phénomène.

17. ātma-sambhāvītāḥ stabdhā dhana-māna-mada-anvitā |
yajante nāma-yajñais-te dambhenā-aviddhi-pūrvakam ||

Imbus d'eux-mêmes et inflexibles, mus par leur fascination pour la position et le prestige, ils accomplissent leurs sacrifices nominalement, avec hypocrisie et sans considération pour les règles établies.

En fait les deux adjectifs stabdha (rigide et par extension arrogant, obstiné) et ātma-sambhāvita (devenu concerné uniquement par lui-même) se complètent pour exprimer une idée: celle que ces personnes s'intéressent uniquement à elles-mêmes sans égards pour leur entourage. Lorsque les racines verbales ont une consonance voisine comme dhā (poser, placer) et dhan (faire courir, susciter l'activité), ce n'est certes pas pur hasard: ce qui fait courir est la richesse, le prix dans un tournoi mais aussi la position (dhā), et cette dernière

option semble une motivation plus de circonstance que la richesse (la traduction usuelle du mot dhana) pour une personne orgueilleuse. Le sacrifice qui devrait être purement désintéressé, a bien souvent pour propos une transaction commerciale avec les dieux ou celui d'affirmer sa supériorité sur les hommes: c'est en particulier le cas des grands sacrifices rājasūya et aśvamedha.

18. ahaṅkāraṁ balaṁ darpaṁ kāmaṁ krodhaṁ ca saṁsritāḥ |
mām-ātma-para-deheṣu pradviṣanto 'bhyasūyakāḥ ||

Ayant pour repères l'ego, la force, l'arrogance, les désirs et la colère, ils sont indignés et hostiles à Ma présence dans leur propre corps et dans celui des autres.

Le verbe śri exprime l'idée de se rattacher à quelque chose, rechercher la protection d'une instance supérieure, mais aussi d'un point de vue plus abstrait garder quelque chose en ligne de mire, comme ligne de conduite ou principe éthique. Le seul ennemi du démon est lui-même parce que son univers tourne autour de lui-même et qu'il a la vue courte. Une autre image qui peut aider à comprendre sa situation consiste à comparer son corps à une place forte "arrogante au sommet d'une colline" dans laquelle il s'abrite (śri) et qu'il défend féroce ment face à une Présence qu'il considère un envahisseur.

19. tān-ahaṁ dviṣataḥ krūrān-saṁsareṣu nara-adhamān |
kṣipāmy-ajasram-aśubhān-āsurīṣv-eva yoniṣu ||

Ceux-là qui sont hostiles et cruels, ces derniers des hommes de mauvaise augure, Je les fais renaître perpétuellement dans les ventres de créatures démoniaques.

20. āsurīm yonim-āpannā mūḍhā janmani jnamani |
mām-aprāpy-aiva kaunteya tato yānty-adhamām gatim ||

O fils de Kuntī, voyant le jour dans une matrice démoniaque naissance après naissance, sans jamais M'atteindre, ils s'acheminent vers la pire destination.

L'adjectif adhama (dernier, pire) qui revient dans ces deux śloka's a une origine incertaine (adhas ou dhama). Si l'on considère qu'il dérive du verbe dham exprimant le fait de souffler dans un instrument ou sur un feu pour l'aviver, la personne adhama est celle qui n'allume pas de feu: elle est donc anārya (immorale, barbare, non respectable). La pire destination est cet enfer qu'on appelle aussi les sphères ou étages inférieurs (tala's). A titre d'anecdote ils seraient au nombre de sept comme les étages supérieurs qu'on préfère appeler loka's. Rappelons pour atténuer la portée de cette peine, que la perpétuité (ajasra) est relative. Celui qui est tombé au fond de l'abîme ne peut que progresser vers le haut au cours des prochains milliards d'année.

21. tri-vidhaṁ narakasy-edam dvaram nāśanam-ātmanaḥ |
kāmaḥ krodhas-tathā lobhas-tasmād-etat-trayaṁ tyajet ||

Il y a trois portes d'entrée en enfer, destructrices de soi-même: le désir, la colère et l'avidité. Aussi faut-il se débarrasser de ces trois-là.

22. etair-vimuktaḥ kaunteya tamo-dvārais-tribhir-naraḥ |
ācarat-ātmanaḥ śreyas-tato yāti parām gatim ||

O fils de Kuntī, l'homme qui a échappé aux trois portes de l'ignorance, se conduit ensuite au mieux pour lui-même et s'achemine vers la destination suprême.

23. yaḥ śāstra-vidhim-utsrjya vartate kāma-kārataḥ |

na sa siddhim-avāpnoti na sukhaṁ na paraṁ gatim ||

Quiconque écartant les règles établies, mène une vie vouée aux désirs, n'atteint jamais la perfection, ni le bonheur, ni la destination suprême.

24. tasmāc-chāstraṁ pramāṇaṁ te kārya-akārya-vyavasthitau |
jñātvā śāstra-vidhān-oktaṁ karma kartum-iha-arhasi ||

Tiens-t-en fermement à la toise des écritures pour déterminer ce qui doit être fait et ce qui est interdit. Connaissant les règles qu'elles prescrivent, il t'appartient d'accomplir ta tâche en ce monde.

Comme il a été précisé antérieurement (commentaire du śloka 15.20) un śāstra (masculin) est un instrument tranchant, une arme blanche, et un śāstra (neutre) est au premier chef un texte enseignant la loi, soit parce qu'une loi a souvent une fonction punitive, soit parce qu'elle tranche entre plusieurs opinions sur un sujet de débat. Mais le mot śāstra est aussi employé au sens plus large de texte discutant de religion ou de morale. Le verbe vi-dhā exprime l'idée d'établir dans le détail, vidhāna (adjectif) ce qui est disposé par la loi et un vidhi (masculin) est une règle, une disposition de loi. Ces recueils de lois écrites sont l'objet des textes connus sous le nom de dharma-śāstra's ou smṛti's (ainsi appelés parce qu'ils n'ont pas le statut de paroles divines). Les célèbres lois de Manu (Manu-smṛiti), dont la version écrite remonte à 2200 ans sont encore aujourd'hui consultées par les juristes. On en trouve des fragments dans le Mahābhārata (notamment ce qui concerne les coutumes se rapportant au mariage) et dans les Purāṇa's (qui sont plus récents que le Mahābhārata et les smṛiti's), en particulier dans le Kūrma Purāṇa, chapitre Uttara-bhāga. Ces lois se rapportent à tous les domaines de ce qu'on qualifie dans un état laïc de code civil et code pénal. Elles sont complexes, parfois contradictoires mais bien souvent, pour celui qui n'a pas eu le temps ou l'occasion de les apprendre comme le brahmacarin de la bouche de son guru, un peu de bon sens fait l'affaire. Une attention toute particulière est portée à la propreté corporelle, à l'alimentation qui va de paire, aux austérités et aux rituels qui s'imposent, au respect d'autrui aussi. Certains symboles reviennent fréquemment, comme les points cardinaux, la pureté de l'eau, le rejet de la laideur, et les règles de comportement moral qui tiennent compte de ces symboles peuvent paraître parfois curieuses au lecteur moderne. Elles ne doivent pas être tournées en dérision pour autant car leur observance constitue des points de repère culturels, rappelant à la mémoire des concepts plus fondamentaux. Ainsi l'est est la direction du soleil levant, celle vers laquelle se tourner pour réciter la Gāyatrī, c'est à dire formuler le vœu que son intelligence soit orientée vers le divin et non pas vers des sujets d'intérêt plus matérialistes. En vertu de cela toute autre activité de bon auspice doit être effectuée de préférence face à l'est (direction de la connaissance) ou au nord (celle de la pureté, du lieu de séjour supposé de Nārāyaṇa sur cette terre). Se plier à ce rituel c'est signifier qu'on agit par sacrifice ou au nom du divin.

A ce propos on notera que si l'élève Arjuna revient régulièrement à la solution de facilité du sannyasa (il y reviendra au début de la section 18), qui lui éviterait de consulter à chaque instant le manuel des règles de comportement et de risquer de commettre une erreur, le Maître ne manque pas, quand l'occasion s'y prête, de rappeler à son élève ce que les dharma-śāstra's lui prescrivent de faire en tant que kṣatriya: il doit reprendre son arc et commencer à se battre.

On a pu remarquer aussi que le sujet de son enseignement a changé dans le śloka 21 du portrait robot de la personnalité démoniaque à l'enfer puis au respect des lois, introduisant la section qui suit revenant à celui des comportements humains en fonction des guṇa's.

Section 17

L'influence des trois modes sur le comportement religieux de chacun

मनः प्रसादः सौम्यत्वं मौनमात्मविनिग्रहः ।

भावसंशुद्धिरित्येतत्तपो मानसमुच्यते ।

(śloka 16)

Arjuna uvāca / Arjuna dit:

1. ye śāstra-vidhim-utsrjya yajante śraddhayā-anvitāḥ |
teṣāṃ niṣṭhā tu kā kṛṣṇa sattvam-āho rajas-tamaḥ |

Ceux qui, ayant écarté les règles établies, offrent un sacrifice de toute bonne foi, quelle est la nature de leur situation, O Kṛiṣṇa: sattva, rajas ou tamas?

Question on ne peut plus pertinente mais que l'élève semble poser complaisamment pour inviter son maître à poursuivre (figure de style courante dans les Purāṇa's), car il vient de donner la réponse lui-même. Notons qu'il n'est pas question d'ignorer les règles mais bel et bien de les écarter volontairement (ut-srij), dans les mêmes termes que ceux employés par Kṛiṣṇa auparavant. Néanmoins ils sont mus (anvita) par la foi (śraddha). La question concernant leur situation (niṣṭhā) peut être mal comprise. Elle n'introduit pas une comparaison de différentes formes de foi (au sens de conception de sa relation avec Dieu, soit de religion), mais des différentes façons de la vivre.

Śrī-bhagavān-uvāca / Śrī Bhagavān dit:

2. tri-vidhā bhavati śraddhā dehinām sā sva-bhāva-jā |
sāttvikī rājasī caiva tāmasī ceti tām śṛṇu ||

La foi est de trois types selon l'état dans lequel l'âme s'est incarnée: sāttvika, rājasa ou tāmasa. Ecoute à ce propos.

3. sattva-anurūpā sarvasya śraddhā bhavati bhārata |
śraddhā-mayo'yaṃ puruṣo yo yac-chraddhaḥ sa eva saḥ ||

La foi de chacun prend une forme selon sa condition d'existence, O Bhārata. Telle qu'est la foi dont cet homme est empli, tel il est.

Quoi de plus naturel en effet que la foi, qui est l'intelligence de ce qui ne se démontre pas, dépende de la nature de chacun puisque l'intelligence est un attribut de la créature matérielle. Comme Kṛiṣṇa l'expliquera dans la section 18, l'intelligence diffère d'une créature à une autre, au même titre que la connaissance, la détermination ou le bonheur. "Il n'est pas sur terre ni même au paradis des dieux de pure existence qui soit libre de l'influence des trois guṇa's nés de la nature" (śloka 18.40). Tout en est affecté y compris la foi et nul ne peut renier sa "vraie nature" qui en saṃskṛit comme en français prête à un jeu de mots: "sattva-anurūpā", littéralement la forme résultant de son état, qui peut être tout autre que la forme pure d'existence appelée aussi sattva. En verve de jeux de mots, Kṛiṣṇa enchaîne sur le suivant: cette personne qui est faite de foi (śraddhā-mayaḥ) ou emplie de foi, telle qu'est sa foi telle même elle est. On peut d'ailleurs inverser cette boutade en appliquant le suffixe "maya" (constitué de) à la foi : en quoi consiste la foi de cette personne te dit qui elle est. Ce en quoi nous croyons détermine nos valeurs et nos choix à chaque instant et nos croyances reflètent notre conscience.

La foi du charbonnier de Brassens n'a pas la même élaboration que celle du philosophe, mais toutes deux peuvent être pures et désintéressées, ou passionnées ou simples superstitions. Il a

déjà été dit que certains vénèrent des dieux ayant chacun un attribut spécifique et que leur foi est plus ou moins intéressée, que d'autres vénèrent la Personne du Brahman, et enfin qu'il y en a aussi qui se dévouent au Brahman impersonnel (śloka 9.15). Kṛiṣṇa soutient leur foi quelle qu'elle soit si elle est sincère (śloka 7.21), et même s'ils vénèrent les Daitya's, les Pitṛi's ou les Bhūta's, car c'est une première prise de conscience de la spiritualité. Mais leur manière de manifester leur foi peut être détestable. Chacun devrait s'interroger sur la forme de foi qui est la sienne, surtout s'il est enclin à rejeter celle des autres comme n'étant pas "la vraie foi". A moins que son existence soit dépourvue de guṇa's, nul n'a le droit de prétendre connaître la vérité.

4. yajante sātṭvikā devān-yakṣa-rakṣāṁsi rājasāḥ |
pretān-bhūta-gaṇānś-canye yajante tāmasā janāḥ ||

Ceux dont la nature est sātṭvika font des offrandes aux dieux, les personnes rājasa's vouent un culte aux démons et les personnes nées tāmasa's vénèrent l'esprit des morts et les fantômes.

Il conviendrait de remplacer le mot démon par une traduction plus rigoureuse de yakṣa et rakṣa (dont il a déjà été question dans le śloka 10.23). Une parabole revient dans plusieurs Purāṇa's expliquant qu'ils sont frères mais tandis que les uns jouissent de ce qu'ils possèdent les autres le gardent. Mais il s'agit encore d'un jeu de mots: yakṣa signifie être rapide, se presser d'où l'idée qu'ils sont gloutons, tandis que rakṣa peut être celui qui garde mais aussi celui dont il faut se garder (ou sur lequel il faut garder un œil). Quoi qu'il en soit, ils ont en commun un super-pouvoir: celui de se déguiser. Faudrait-il alors traduire par: les personnes rājasa's vouent un culte aux magiciens? Quoi qu'il en soit, cette distribution des cultes est schématique car qui dans le sous-continent indien ne rend pas à un culte à ses ancêtres, à l'occasion ne présente pas ses respects à un pipal tout en se rendant au temple régulièrement et en faisant sa puja tous les jours devant les images de divers deva's?

5. aśāstra-vihitaṁ ghorāṁ tapyante ye tapo janāḥ |
dambha-ahaṅkāra-samyuktāḥ kāma-rāga-bala-anvitāḥ ||

Les gens qui s'infligent des pénitences terribles qui ne sont pas prescrites dans les écritures, mus par l'hypocrisie et par leur ego, poussés par la force du désir ou d'une passion dévorante,

6. karṣayantaḥ śarīra-sthaṁ bhūta-grāmam-acetasāḥ |
mām caiva-antaḥ śarīra-sthaṁ tān-viddhy-āsura-niścayān ||

Ces inconscients qui torturent l'ensemble des éléments de leur corps et même Moi qui suis dans ce corps, comprends que leurs intentions sont démoniaques.

L'accusation de torture de la part de ces démons envers Lui-même est peut-on dire rhétorique et fait suite à celle de Lui être hostile dans le śloka 16.18. Ils torturent la parcelle divine qui est en chacun et qui commet l'erreur de s'identifier au corps dans lequel elle "se situe" (śarīra-stha). L'identité on le sait est une erreur et ici Kṛiṣṇa fait mine de se prêter au jeu.

7. āhāras-tv-api sarvasya tri-vidho bhavati priyaḥ |
yajñas-tapas-tathā dānam teṣāṁ bhedaṁ imaṁ śṛṇu ||

Les aliments favoris de chacun, les sacrifices, les austérités et les charités sont également de trois natures. Ecoute les différences entre elles.

Non seulement la nourriture, mais tout ce qui est affaire de goûts peut se prêter à une analyse en termes de guṇa's: la façon de se vêtir, les distractions, les goûts artistiques etc... La nourriture revêt néanmoins une importance existentielle soulignée dans plusieurs Upaniṣad's:

le corps se nourrit et il est une nourriture pour un prédateur éventuel; de là à dire que l'existence est nourriture il n'y a qu'un pas que les sages n'ont pas manqué de franchir (Taittirīya Upaniṣad, Brahmānanda valli section 2 et Bhṛgu valli section 7 entre autres)

8. āyuh sattva-bala-ārogya-sukha-prīti-vivardhanāḥ |
rasyāḥ snigdhāḥ sthirā hr̥dyā āhārāḥ sāttvika-priyāḥ ||

Les nourritures chères à celui qui est né sāttvika sont celles qui augmentent la vitalité, la pureté, la force, la santé, le bien-être et la satisfaction. Elles sont savoureuses, onctueuses, tiennent au corps et ont un goût plaisant.

9. kaṭv-amlā-lavaṇa-aty-uṣṇa-tīkṣṇa-rūkṣa-vidāhinaḥ |
āhārā rājasasy-eṣṭā duḥkha-śoka-āmāya-pradāḥ ||

Les nourritures agréables à celui dont le tempérament est rājasa sont caustiques, aigres, salées, trop épicées, astringentes, brûlent la langue ou brûlent l'estomac. Elles causent peines, troubles et maladies.

10. yāta-yāmaṁ gata-rasaṁ pūti paryuṣitaṁ ca yat |
ucchiṣṭam-apī ca-amedhyaṁ bhojanaṁ tāmāsa-priyam ||

Les nourritures dont se délectent celui dont le tempérament est tāmāsa sont celles cuites depuis des heures, sans saveur, malodorantes, décomposées, ainsi que les restes, ce qui est impropre à l'offrande.

En bref la nourriture sāttvika est celle qui nourrit vraiment (sthira: de manière durable, calorique, qui tient au corps), qui satisfait et qui donne des forces, tandis que la nourriture rājasa a des conséquences comme il se doit pour toute action égoïste, et la nourriture tāmāsa ne nourrit même pas car elle est impropre à la digestion. C'est simpliste car les nécrophages sont faits pour se nourrir de cadavres et en cas de disette tout ce qui ne nuit pas trop à la santé est consommable, mais cette distinction en fonction du trait dominant aide à classifier une quelconque nourriture lorsqu'on a un doute. Si l'on se penche sur la description détaillée de chacune, la nourriture de la personne sāttvika est sattva, ce qui est logique et elle prolonge bhāva. Ses ingrédients de prédilection sont sans aucun doute le riz et autres céréales, les lentilles et autres féculents et les produits laitiers. Son consommateur a bonne mine, euphémisme pour une légère tendance à l'embonpoint. D'après la description de la nourriture préférée des personnes rājasa's faut-il en conclure que c'est là un trait de caractère dominant chez toutes ces Indiens friands de masalas d'épices? Les Manu-smṛiti's proscrivent nommément la consommation d'oignons, d'ail et de poivre pour les brāhmaṇa's et on n'en trouve pas dans certains lieux saints (de pèlerinage). Uṣṇa (épicé, ce qui chauffe le sang) et tīkṣṇa (brûlant pour la langue) sont d'ailleurs les noms donnés à l'oignon et au poivre; il n'y avait pas de piment à l'époque en Inde. Quant à la nourriture française, il est fort à craindre qu'elle soit essentiellement tāmāsa avec ses fromages odorants, viandes fumées, confites, conserves en saumure et autres alcools vieillis en futs de chêne! La nourriture yāta-yāma est littéralement celle qui a été cuite 3h auparavant (durée d'un yāma, unité de temps d'1/8ème de journée, une "veille", soit 3h). Il va de soi qu'il est malsain de conserver de la nourriture sous les tropiques.

11. aphaḷā-kāṅkṣibhir-yajño vidhi-dṛṣṭo ya ijjate |
yaṣṭavyam-eveti manaḥ samādhāya sa sāttvikaḥ ||

Le sacrifice qui est offert sans en attendre de fruits, conformément aux instructions des écritures, l'esprit méditant que c'est un culte dû, est sāttvika.

12. abhisandhāya tu phalaṁ dambha-artham-api caiva yat |
ijyate bhārata-śreṣṭha taṁ yajñam viddhi rājasam ||

Mais celui qui a pour but d'en tirer quelque bénéfice ou qui est offert par ostentation, O meilleur des Bhārata's, sache que ce sacrifice est rājasā.

Tirant volontiers parti des contrastes pour frapper l'esprit de son élève, Kṛiṣṇa oppose abhisandhāya (tendant à mettre avec, autrement dit visant à) à sam-ādihāya (se joignant à ce qui transcende, dans la méditation). Le second est pratiquement synonyme de sāttvika et le premier de artha. L'un des sacrifiants s'oublie, l'autre ne cherche qu'à tirer profit de tout.

13. vidhi-hīnam-asṛṣṭa-annaṁ mantra-hīnam-adakṣiṇām |
śraddhā-virahitaṁ yajñam tāmasaṁ paricakṣate ||

Le sacrifice fait en écartant les règles, sans distribution de nourriture, ni hymne, ni rétribution d'un prêtre, dépourvu en fait de foi, est condamné en tant que tāmasa.

Le sacrifice digne de ce nom est pratiqué par un brāhmaṇa choisi en tenant compte de ses qualités propres pour servir au mieux le propos principal du sacrifice (pour vénérer un dieu en particulier, rendre hommage aux ancêtres...). La date et l'heure doivent aussi être appropriées, le lieu de l'offrande et ses ingrédients proprement préparés. Après avoir fait des offrandes dans le feu, une part doit être donnée aux officiants et, selon les cas, à des personnes conviées à assister au sacrifice tel que le guru, les parents, d'autres brāhmaṇa's. Enfin les officiants, généralement au nombre de trois, reçoivent un don appelé dakṣiṇa à titre d'experts (dakṣa) en sacrifice. Dakṣa est le nom de ce fils de Brahmā, qui peut être considéré comme le second des Prajapati's après son père, ses nombreuses filles étant devenues les épouses des grands ṛiṣi's et principaux dieux. Il présida à un grand sacrifice dit Bṛihaspati auquel il convia tous les dieux excepté Śiva (Bhāgavata Purāṇa section 4.3, Śiva Purāṇa sections 2.27 à 2.37). Sa fille Umā, épouse de Śiva, ne lui pardonna pas cet "oubli". Comme il avait transgressé les règles de respect envers les personnes vénérables (voir śloka qui suit), Śiva le condamna à renaître parmi les hommes.

14. deva-dvija-guru-prājñā-pūjanaṁ śaucam-ārjavam |
brahmacaryam-ahimsā ca śāriram tapa ucyaṭe ||

La marque de révérence aux dieux, aux brāhmaṇa's, au maître spirituel et aux sages, la propreté, la rectitude, le célibat, la non-violence sont ce qu'on appelle l'austérité du corps.

Les personnes prājñā, celles qui sont dotées de sagesse (de connaissances bien comprises, appelées prajñā), incluent à priori les parents, grands parents et oncles, dont on touche le pied de la main en arrivant en leur présence et dont on écoute surtout ce qu'ils ont à dire, ne prenant la parole que pour leur répondre (cela vaut encore dans de nombreuses familles). Démontrer son respect s'appelle pūj et l'acte pūja. De nos jours il consiste à brûler un bâton d'encens, offrir une fleur, un fruit... et réciter quelques mantra's devant une icône placée dans une alcôve à la maison, et dans certaines occasions au temple. Mais si c'est bien de pūja qu'il est question ici c'est le mot nama qui est utilisé pour le fait de se prosterner: "namo'stu te namas-te sahasra namaḥ sarvata sarva" dit Arjuna (śloka s 11.39-40). L'austérité n'est pas la pénitence (voir commentaire śloka 7.9). En quoi le respect, la modestie, l'honnêteté (vivre dans la vérité) ou la non-violence sont elles des austérités du corps? Ce sont des bases de la morale, des marques de propreté comportementale, donc se rapportant au corps au même titre que la propreté corporelle. Par rapport à cette austérité comportementale, l'austérité mentale concerne le contrôle de ce qu'on doit vraiment considérer comme soi-même (śloka 16 qui suit).

15. anudvega-karam̐ vākyam̐ satyam̐ priya-hitam̐ ca yat |
svādhyāya-abhyasanam̐ caiva vān-mayam̐ tapa ucyate ||

Les paroles qui expriment la vérité sans mettre mal à l'aise et sont empreintes de bienveillance, celles prononcées en étudiant les Vedas, constituent ce qu'on appelle l'austérité en matière de parole.

L'importance accordée à la vérité (satya ou tattva) a déjà été soulignée à propos des śloka's 16.3 et 16.8. Ce qui concerne Tat est Sat (Om Tat Sat - śloka 17.23). On raconte qu'un sage qui avait fait le vœu de toujours dire la vérité quoi qu'il arrive se crut obligé de dénoncer des personnes qui se cachaient de voleurs les poursuivant et causa leur mort. Cet exemple est cité dans les Upaniṣad's pour souligner que lorsque parler ne s'impose pas mieux vaut se taire. Dans le Mahābhārata, Kṛiṣṇa ajoute par boutade qu'on peut mentir pour flatter une femme ou pour plaisanter.

16. manah̐ prasādaḥ saumyatvam̐ maunam̐-ātma-vinigrahaḥ |
bhāva-samsuddhir-ity-etat-tapo mānasam-ucyate ||

La sérénité, la gentillesse, le silence, le contrôle de soi-même, la purification de sa nature, sont ce qu'on appelle l'austérité mentale.

Prasāda est ici employé dans son sens propre d'apaisement, d'éclairement, celui qui accompagne la reddition aux pieds du maître (pra-sad, upa-ni-sad) et, pour qu'il n'y ait pas d'ambiguïté, il est précisé qu'il s'agit de l'apaisement des fonctions mentales (manah̐). La deuxième forme d'austérité est littéralement l'état (tva) de ce qui décrit le dieu lunaire Soma (saumya-tva). La lune éclaire nos nuits de sa douce lumière, apaise notre crainte de l'obscurité, inspire les poètes et autres fous et active les fonctions vitales: Soma est douceur et gentillesse, accessoirement un séducteur. La troisième austérité est celle qui est propre au muni (maunam): celui qui réfléchit en silence, le philosophe. Ātma-vinigraha est tout un programme: s'emparer complètement de ce qu'on considère comme soi-même. Bhāva-samsuddhi est la purification de l'état d'existence matériel (bhāva). Si je précise une fois de plus de quelle existence il s'agit, c'est parce que le śloka 18.40 dira que l'existence en tant que telle (sattva) n'est pas indépendante des guṇa's tant qu'elle est en ce monde: elle est dans un état de devenir (bhāva). Tout cela constitue l'austérité mentale. Légalement en France (et ailleurs en ce monde je suppose), ce qu'une personne envisage de faire mentalement n'est pas passible d'une sanction pénale. Heureusement car maîtriser les égarements de notre mental est plus difficile que d'attraper un moustique qui nous harcèle, surtout lorsqu'on lui donne accès à toute les sources d'imagination des médias modernes. Mais si l'on veut qu'il se consacre à temps plein à s'emparer du self (ātma-vinigraha), qu'il cesse de s'identifier au corps et s'identifie à la personne spirituelle qui l'habite, nul doute qu'il faut le nettoyer de toutes les idées saugrenues et de tous les rêves qu'il peut faire (presque à notre insu). Du point de vue de la justice immanente, il est tout aussi coupable que l'organe de la parole et autres sens actifs: karmendriyāṇi saṁyamya ya āste manasā smaran ... (śloka 3.6). Les mauvaises pensées sont inscrites dans le casier judiciaire du karma même si elles ne le sont pas par le code pénal.

17. śraddhayā parayā taptam̐ tapas-tat-trividham̐ naraiḥ |
aphala-ākāṅkṣibhir-yuktaiḥ sāttvikam̐ paricakṣate ||

Cette austérité de trois types, lorsqu'elle est observée avec foi dans un idéal de transcendance par des hommes qui s'y sont attelés sans désirer en tirer bénéfice, est considérée comme sāttvika.

18. sat-kāra-māna-pūjā-arthaṁ tapo dambhena caiva yat |
kriyate tad-ihā proktaṁ rājasam calam-adhruvam ||

L'austérité qui est pratiquée avec hypocrisie, pour gagner le respect, la considération et la révérence en ce monde, , est ce qu'on appelle une austérité rājasa. Elle est instable et temporaire.

19. mūḍha-grāheṇa-ātmano yat-pīḍayā kriyate tapaḥ |
parasy-otsādana-arthaṁ vā tat-tāmasam-udāhṛtam ||

L'austérité qui est exercée en se torturant, pour des convictions erronées ou bien dans le but de détruire autrui, est celle qui est proclamée tāmasa.

De même que la nourriture, le sacrifice ou toute autre activité tāmasa, cette austérité est destructrice pour la simple raison qu'elle est asat: placée sous le signe de l'impermanent. Les démons font preuve de la plus grande ingéniosité dans les Purāṇa's quand il s'agit de s'infliger des tortures pour exercer un chantage sur Brahmā et obtenir de lui une grâce. Rāvaṇa, l'ogre aux dix têtes s'en coupa neuf avant que Brahmā lui pose la question fatidique: que veux-tu de moi?

20. dātavyam-iti yad-dānaṁ dīyate'nupakāriṇe |
deṣe kāle ca pātre ca tad-dānaṁ sāttvikam smṛitam ||

Ce don qui est fait en se disant que cela se doit d'être donné, sans le considérer comme un service, en lieu et temps approprié, à une personne desservant de le recevoir, est connu comme sāttvika.

De mémoire d'homme, ou dans les smṛiti's (mémoires) qui sont les écrits des sages, il est dit que ce don (dāna) est juste (sāttvika). Il est fait sans compassion ni autre forme d'émotion et surtout pas comme cela est préconisé par les philosophes grecs ou romains (cf. étiq̄ue à Nicomaque d'Aristote): à titre de "service" à une personne qui se considérera redevable. On sait à quelles extrémités cela mène: le clientélisme et la mafia. Si ce n'est dans ce but d'acheter une influence, il se peut aussi que celui qui donne espère qu'on lui rende plus tard ce qu'en fait il n'a fait que prêter. Dans les deux cas le "donateur" a fait un investissement profitable. La personne qui dessert de recevoir un vrai don désintéressé est littéralement celle qui porte un bol (pātra), tel que le vānaprastha ou le sannyāsin vivant à l'écart et dépendant des oboles (bhikṣā) pour survivre. Il est sensé attendre que l'on ait éteint le feu servant à cuisiner avant de se présenter à la porte en disant "bhikṣā" puis rester là sans rien ajouter "le temps de traire une vache" (Kūrma Purāna section 29). Les brāhmaṇa's d'une façon générale, notamment ceux qui séjournent à la cour des rois ou sont invités aux sacrifices sont aussi dignes de recevoir un don. Mais aujourd'hui, dans une société où les sādhu's ne sont plus légion et où les brāhmaṇa's ne s'activent plus aux sacrifices à la cour des rois, à qui donner? Puisqu'à notre époque les activités de chacun affectent les conditions de vie de l'ensemble des habitants de cette planète (humains et autres), étant donné aussi que les relations avec la communauté locale sont de plus en plus superficielles, notre responsabilité ne peut se limiter à subvenir aux besoins de ceux qui méritent l'intérêt par leur comportement dans notre entourage. Mais la charité par compassion aux personnes qui sont dans le besoin, indépendamment de leurs mérites, peut avoir de nombreux effets pervers, qui sont soulignés dans plusieurs textes du Mahābhārata. Le bénéficiaire peut notamment, par ignorance, développer une dépendance envers son donateur en même temps que de l'antipathie. Même si de nos jours la charité est devenue impersonnelle, elle reste trop souvent orientée par des affinités ou des facteurs affectifs qui n'ont rien à voir avec le mérite. Les causes populaires

font l'objet de "live shows" écœurants et amassent des cagnottes comme des gagnants de tombolas, tandis que les causes trop habituelles de souffrance ne font pas recette. Certaines ONG caritatives font même de leur assistance un outil politique. Elles choisissent souvent pour objet de compassion une catégorie de personnes par nature très égoïstes et faisant grand tapage autour de l'attention qui leur est "due". D'autres organisations humanitaires s'activent à aider de façon efficace et impartiale. Mais le mot efficace fait un peu frémir car il évoque le calcul et la recherche de la performance. Elles rendent compte de leur bilan à leur donateur et celui-ci sélectionne en conséquence une ONG qui lui semble devoir obtenir les meilleurs résultats. On ne saurait lui en faire le reproche mais, en toute rigueur, s'il "prend la cause à cœur" c'est contraire au principe d'indifférence au résultat qu'il se doit d'appliquer à toute activité. C'est pour cela qu'il est préférable qu'il pense: "cela devait être fait", puis qu'il cesse d'y penser. Quant à l'efficacité de cette ONG, pourquoi ne pas tout simplement faire confiance à des gens qui ont décidé de se consacrer à aider les autres, si leur profil est celui de gens compétents: religieux, médecins, enseignants? Par ailleurs il ne suffit pas de donner. Il vaut encore mieux éviter de plonger les autres dans le besoin par un comportement irresponsable. Tant qu'il y aura des profiteurs en ce monde il y aura de la misère, même si le progrès aidant la terre produit plus que le nécessaire. Mais cela ne sert à rien d'accuser les autres. Chacun inconsciemment est un peu coupable et il n'y a qu'en maîtrisant ses pulsions personnelles de possession et de violence qu'on en viendra à bout. Que signifie donner d'une main pour reprendre de l'autre? Le don est en fait une forme de sacrifice au Brahman, autrement dit un dū. "Ce sacrifice que constitue un don est considéré comme supérieur à tous les sacrifices, O fils" dit Bhīṣma à Yudhiṣṭhira dans la section LX de l'Anuśāsana Parva (Mahābhārata). Dans une autre section il lui dit aussi: "Celui qui ne distribue pas ce qu'il a acquis est un voleur". Kṛiṣṇa dit: "celui qui cuisine pour lui seul mange les fruits de ses péchés" (śloka 3.13).

21. yat-tu praty-upakāra-arthaṃ phalam-uddiśya vā punaḥ |
dīyate ca parikliṣṭaṃ tad-dānaṃ rājasam smṛtam ||

Ce qui est donné dans l'expectation d'une réciprocité, voire même en espérant en retirer un bénéfice, ou à contrecœur, est connu comme étant un don rājasa.

22. adeśa-kāle yad-dānam-apātrebhyaś-ca dīyate |
asat-kṛtam-avajñātaṃ tat-tāmasam-udāhṛtam ||

Cette charité qui est faite en lieu et temps inopportuns, à des personnes inappropriées, avec mépris et offense, est déclarée tāmasa.

Ce qui caractérise l'activité (yajña, tapas, dāna, āhāra...) c'est l'état d'esprit de l'homme qui la pratique. L'activité sātṭvika n'a pas de motivation personnelle, celle qui est rājasa est au contraire impulsive et motivée par l'ego. L'activité tāmasa est asat, violente et destructrice.

23. Om tat-sad-iti nirdeśo brahmaṇas-tri-vidhaḥ smṛtaḥ |
brāhmaṇās-tena vedās-ca yajñās-ca vihitāḥ purā ||

OM TAT SAT sont trois façons bien connues de désigner le Brahman. C'est avec ces mots que depuis longtemps il est procédé à la lecture des textes liturgiques et hymnes des Veda's et aux sacrifices.

Les brāhmaṇa's (le nominatif pluriel de ce mot s'écrit brāhmaṇāḥ en saṃskṛit, le ḥ devenant s devant un t) sont des textes liturgiques faisant partie des Veda's, qui sont utilisés par les personnes du même nom durant les sacrifices, expliquant les règles pour y procéder et les mantra's qu'il convient de prononcer. Un mantra commence toujours par Om, cette vibration

(praṇava) qui sort des entrailles et monte vers la tête (udghīta) dont la signification fait l'objet de méditations dans le premier chapitre du Chandogya Upaniṣad, dont le premier vers dit: "Aum iti etad akṣaram udghītam upāsīta". Aum (ou Om ou Aum) est le plus puissant des mantras, une arme utilisée par les dieux contre les démons (Chandogya 1.2.1) et l'objet même de leur vénération: Le Brahman. Aum est l'Absolu, l'Inaltérable (akṣara), qu'on désigne par Tat (Cela, qui est loin inaccessible, par opposition à ceci qui est proche, perceptible) parce qu'on ne sait le décrire, et par Sat parce que seul Il existe en vérité. La formule Om Tat Sat figure dans le Chandogya qui est un Upaniṣad très lyrique ainsi que cette autre formule bien connue: "Tat tvam asi" (Cela tu es -vers 6.9.4).

24. tasmād-om-ity-udāhṛtya yajña-dāna-tapaḥ kriyāḥ |
pravartante vidhān-oktāḥ satataṁ brahma-vādinām ||

Donc c'est après avoir prononcé "Om" que ceux qui parlent du Brahman entreprennent les activités de sacrifice, don ou austérité, conformes aux ordonnances.

25. tad-ity-anabhisandhāya phalaṁ yajña-tapaḥ kriyāḥ |
dāna-kriyāś-ca vividhāḥ kriyante mokṣa-kāṅkṣibhiḥ ||

En prononçant "Tat" sont accomplis les activités variées de sacrifice, d'austérité et de don n'ayant pas pour objet le profit par ceux qui recherchent la libération.

26. sad-bhāve sādhu-bhāve ca sad-ity-etat-prayujyate |
praśaste karmaṇi tathā sac-chabdaḥ pārtha yujyate ||

"Sat" est associé à ce qui concerne l'existence spirituelle ou l'existence juste du saint homme. Le mot "Sat" est associé de la même manière à une activité louable, O Pārtha.

La syntaxe saṁskṛit'e diffère fréquemment de la française, mais on peut les faire coïncider moyennant des tournures de phrase peu élégantes. C'est "cela qui est dans" la condition d'existence spirituelle (sat-bhāva, au mode locatif bhāve), dans l'existence du saint homme (sādhu: celui qui place les choses correctement), ou dans une activité digne de louanges, qui est associé au mot "sat": ce qui est, le vrai.

27. yajñe tapasi dāne ca sthitiḥ sad-ity-ucyate |
karma caiva tad-arthīyaṁ sad-ity-eva-abhidhīyate ||

La situation dans le sacrifice, l'austérité et le don est qualifiée de "Sat", et l'activité au bénéfice du "Tat" est certainement considérée comme "Sat".

Sachant que sat est le participe présent du verbe as, "ce qui est indubitablement", que l'adjectif pour qualifier ce qui est indubitablement est "vrai", en saṁskṛit satya, la situation (stithi) dans les activités (kriyā) de sacrifice, d'austérité et de don est dite (ucyate iti) "dans le vrai" (sat). Il s'agit de la situation de la personne qui exécute ces activités. D'autre part tat désigne le Brahman, donc l'acte accompli (karma) au service de tat est l'activité dans le Brahman, laquelle est aussi considérée comme vraie. .

28. aśradhayā hutam dattam tapas-taptaṁ kṛtam ca yat |
asad-ity-ucyate pārtha na ca tat-pretya no iha ||

Ce qui est offert au feu du sacrifice, donné par charité, exécuté comme austérité, ou quelconque autre acte accompli sans la foi est qualifié de "Asat" autant dans cette vie qu'après la mort, O Pārtha.

Littéralement c'est appelé "n'existant pas ni dans cette vie ni après être parti", mais la deuxième négation "ni" doit sauter en français. Le fait que cela soit inexistant après la mort sous-entend que c'est inutile. Ce qui n'existe pas désigne ce qui est matériel, non permanent (kṣara), illusoire.

Section 18
Résumé et conclusion

मच्चित्तः सर्वदुर्गाणि मत्प्रसादात्तरिष्यसि ।
अथ चेत्त्वमहंकारान्न श्रोष्यसि विनङ्क्ष्यसि ।
(śloka 58)

Arjuna uvāca / Arjuna dit:

1. sannyāsasya mahā-bāho tattvam icchāmi veditum |
tyāgasya ca hṛṣīkeṣa pṛthak-keśi-niṣūdan ||

O Toi au bras puissant, je voudrais comprendre la vérité à propos du renoncement et de la différence avec l'abandon aussi, O Hṛṣīkeṣa, pourfendeur du démon Keśin.

Keśin est ce démon "aux beaux cheveux" qui avait pris l'aspect d'un cheval pour semer la panique à Vṛindāvan, le lieu où Kṛiṣṇa passa son enfance, et par la même occasion dans les sphères célestes, en galopant tête baissée à travers les airs et en ruant dans les nuages.

Śrī-bhagavān-uvāca / Śrī Bhagavān dit:

2. kāmyānām karmaṇām nyāsaṁ sannyāsaṁ kavayo viduḥ |
sarva-karma-phala-tyāgaṁ prāhus-tyāgaṁ vicakṣaṇāḥ ||

Le renoncement est conçu par les sages inspirés comme le rejet des activités motivées par ce qui est désirable. Laisser le fruit de toute activité est ce que les personnes qui voient les choses clairement appellent l'abandon.

Comme bien souvent lorsqu'Arjuna lui demande d'expliquer un terme, Kṛiṣṇa en donne l'origine: nyāsa (de ny-as: rejeter ou reposer plus bas) est le geste que fait celui qui renonce (le sannyāsin). Cependant Kṛiṣṇa a plusieurs fois parlé du "vrai sannyāsa" dans le sens de tyaga: le fait de ne pas s'attribuer ni l'action ni ses fruits. Par rapport à nyāsa, tyaga c'est s'abstenir de se pencher pour ramasser le fruit, soit parce qu'on s'en désintéresse, soit parce qu'on en laisse le bénéfice à un autre. Quant au mot renonciation, s'il s'est glissé parfois dans mes commentaires, c'était un anglicisme. En bon français il a un sens exclusivement juridique et décrit en fait assez bien l'abandon du titre de propriété à une autre personne (tyaga).

3. tyājyaṁ doṣavad-ity-eke karma prāhur-manīṣiṇaḥ |
yajña-dāna-tapaḥ karma na tyājyaṁ-iti ca-apare ||

Certains philosophes disent que toute activité doit être abandonnée en bloc comme une faute, et d'autres que les sacrifices, les dons et les austérités sont des activités qui ne doivent pas être abandonnées.

Dans ces deux śloka s Kṛiṣṇa a utilisé successivement comme appellation imagée du sage les termes: personne inspirée (kavi, pouvant désigner aussi un poète), personne qui voit clairement (vicakṣan) et personne qui pense (manīṣin). Cette périphrase décrit plus précisément un philosophe, autrement dit un raisonneur adepte de l'analyse logique (sāṅkhya), auquel on donne aussi le nom de muni en saṁskṛit.

4. niścayaṁ śṛṇu me tatra tyāge bharata-sattama |
tyāgo hi puruṣa-vyāghra tri-vidhaḥ samprakīrtitaḥ ||

Ecoute ce qui à mon opinion est indubitable concernant l'abandon, O meilleur des Bhāratas. On mentionne trois types d'abandon, O tigre parmi les hommes.

Il n'y a pas de raison pour qu'il n'en soit pas ainsi, si tant est que le renoncement ou l'abandon sont aussi des dispositions naturelles innées ou acquises. La forme sāt̥tvika est à n'en pas douter (niscayam) l'abandon du fruit de toute activité (sarva-karma-phala-tyaga - śloka 2). Le renard de la fable qui dénigre les raisins est un abandonneur hypocrite qui ne veut pas s'avouer vaincu (rājasa) et le corbeau qui lâche son fromage un abandonneur involontaire trompé par sa vanité (tāmāsa). Plus sérieusement, l'abandon peut être motivé par la lassitude (disposition tāmāsa) ou pour faire un beau geste dont on soit fier (trait rājasa). Le renoncement en bloc (ekam) à toute activité de la part d'une personne âgée est typiquement motivé par les mêmes raisons. Seul le sannyasa d'une personne en fin de vie qui vient sans effort, par désintéressement et absorption dans la méditation, est sāt̥tvika et louable.

5. yajña-dāna-tapaḥ karma na tyājyaṁ kāryam-eva tat |
yajño dānaṁ tapaś-caiva pāvanāni manīṣiṇām ||

Les activités de sacrifice, de don ou par austérité ne doivent pas être abandonnées et même elles se doivent d'être accomplies car ces trois formes d'activité purifient même les philosophes.

6. eṭāny-api tu karmani saṅgaṁ tyaktvā phalāni ca |
kartavyāni-iti me partha niścitaṁ matam-uttamam ||

Cependant ces mêmes activités doivent aussi être accomplies sans s'y associer et en abandonnant les bénéfiques, comme un devoir. C'est mon jugement définitif, O Pārtha.

Cette pensée (mata), Kṛiṣṇa la livre à son élève en la qualifiant de suprême (uttama) et d'incontestable (littéralement ne donnant pas lieu à y penser plus), car c'est la troisième fois qu'Arjuna revient sur le sujet en espérant échapper à la tâche horrible qui l'attend: tuer son grand-père, son guru et tous ses cousins pour ne citer que les principaux. C'est une sorte de sacrifice qui lui est demandé pour la sauvegarde de la morale (qu'ils ont transgressé) et parce qu'un grand sacrifice impliquant l'incarnation des dieux et des asura's sous la forme de kṣatriya's a été décidée de longue date (Sabhā Parva section 35). Ce grand carnage de Kurukṣetra planifié dans les hautes sphères peut être perçu comme une activité ludique ou un simple prétexte pour la manifestation de Kṛiṣṇa et sa récitation de la Gītā. Il en est d'ailleurs de même pour la manifestation de Rāma et la bataille de Lanka entre les singes et les rakṣhasas. Ce n'est pas à nous d'en juger: "les voies de Dieu sont impénétrables" disent les Chrétiens. "Cela doit être fait" – kartavyam iti.

7. niyatasya tu sannyāsaḥ karmaṇo nopapadyate |
mohāt-tasya parityāgas-tāmāsaḥ parikīrtitaḥ ||

Mais il ne faut pas en venir à renoncer aux activités contrôlées. Il a été déclaré que cet abandon complet du fait d'un jugement erroné est tāmāsa.

Ce ne sont pas seulement les activités prescrites par les écritures telles que le sacrifice, le don et l'austérité qui sont en cause mais toutes celles qui sont ni-yata (sous contrôle). Toutefois la plupart des traducteurs interprètent ce "karma niyata" comme une activité prescrite car c'est d'elle qu'il était question auparavant. Peu importe en fait car celui qui se contrôle prend garde à ne pas s'impliquer dans des activités qui ne sont pas prescrites. Par contre dans le śloka 9 ci-dessous l'expression "karma niyata kāryam iti" (kāryam et kartavyam sont deux formes du gérondif du verbe kṛi, l'une active l'autre passive mais sensiblement équivalentes) peut se traduire par: activité (ou tâche, travail) contrôlée dont il a été déclaré qu'elle est "à faire ou prescrite".

8. duḥkham-ity-eva yat-karma kāya-kleṣa-bhayāt-tyajet |
sa kṛtvā rājasam tyāgam naiva tyāga-phalam labhet ||

Celui qui abandonne une tâche qu'il considère déplaisante parce qu'il craint qu'elle soit pénible pour son corps, ce faisant il abandonne sous l'emprise du rajas et certainement ne retirera aucun bénéfice de cet abandon.

9. kāryam-ity-eva yat-karma niyataṁ kriyate'ṛjuna |
saṅgam tyaktvā phalam caiva sa tyāgaḥ sāttviko mataḥ ||

Lorsqu'une tâche qui se doit d'être accomplie l'est en se contrôlant et en renonçant à se l'attribuer et à en cueillir le fruit, O Arjuna, cet abandon est considéré comme sāttvika.

10. na dveṣṭy-akuśalam karma kuśale na-anuṣajjate |
tyāgī sattva-samāviṣṭo medhāvī chinna-samśayaḥ ||

Il ne déteste pas la tâche qui n'est pas propice et ne s'attache pas à celle qui est propice celui qui, établi dans le sattva et doté d'intelligence, abandonne en ayant dissipé tous ses doutes.

11. na hi deha-bhṛtā śakyaṁ tyaktuṁ karmaṇy-aśeṣataḥ |
yas-tu karma-phala-tyāgī sa tyāgī-ity-abhidhīyate ||

Il n'est pas possible pour l'hôte incarné d'abandonner toute activité sans exception, mais celui qui abandonne leurs fruits est considéré comme un "abandonneur".

12. aniṣṭam-iṣṭam miśram ca trividham karmaṇaḥ phalam |
bhavaty-atyāginām pretya na tu sannyāsinām kvacit ||

Des fruits de leurs activités de trois types, désirables, indésirables ou mixtes, échoient après la mort à ceux qui ne les ont pas abandonnés mais en aucun cas au renoncateur.

Les fruits des activités, bons, déplaisants ou mixtes, ne sont cueillis que par celui qui a agi pour lui-même, soit à courte échéance soit après "être parti" (pretya) au royaume de Yama ou dans une sphère céleste. L'abandonneur (tyāgin) n'en attend aucun s'il est honnête et le sannyāsin ne peut espérer cueillir un fruit de l'inactivité, sinon la faute de ne pas avoir fait ce qui était prescrit (cf. śloka 4.17). Bien souvent le fruit de l'activité ne vient pas immédiatement parce que le fruit principal d'une activité est de provoquer une transformation de soi-même. On devient ce que l'on fait. De là à conclure que le karma est en fait cette transformation par l'acte il n'y a qu'un pas à franchir. Pour ce qui est fait il existe déjà le participe passé kṛta et pour le fait d'agir le mot kṛti (l'activité proprement dit).

13. pañc-aitāni mahā-bāho kāraṇāni nibhodha me |
sāṅkhye kṛta-ante proktāni siddhaye sarva-karmaṇām ||

Ils sont au nombre de cinq, O toi au bras puissant, comprends-moi bien, les facteurs qui selon les conclusions d'une analyse logique mènent à l'accomplissement de toutes les actions.

Les facteurs sont ce par quoi arrive l'action (kāraṇa), et sont plus ou moins synonymes des causes (hetu - mot employé dans le śloka 15). La liste de ces facteurs, qui suit dans le śloka 14, découle d'une simple analyse logique et est donc difficilement contestable. "Siddha sarva-karmaṇām" est l'accomplissement de toutes les activités, leur complète réalisation. Mais pour celui qui a mené à bien sa tâche, l'accomplissement est le succès et la perfection. On dit aussi de lui qu'il est siddha ou sādhyā dans ce sens. Sādhyā a en fait un double sens car on peut le dériver de sa-adhi: celui qui siège avec la Suprême Personne, dans une sphère supérieure au Brahmā-loka. Son étymologie est cependant comme pour siddha le verbe sādhi: atteindre la

cible, ce que fait le saint homme (sādhu) qui se consacre entièrement à la méditation. C'est un vainqueur, car comme dit Viṣṇu à Prahlāda (Vāmana Purāṇa 8.56): "Je suis satisfait de ta prière, O Daitya! Ta dévotion exclusive m'a vaincu". Le sādhu n'est pas un sannyasin, lequel aspire à la cessation de toute activité et décide de lui-même de s'en abstenir. Ce dernier devrait en fait apprendre à cesser d'aspirer à la réussite et d'endosser l'action (śloka 18.9) pour atteindre au statut de sādhu. Le sādhu attend la fin de la vie sans impatience, non pas comme une échéance, mais comme un achèvement, une perfection de l'existence.

14. adhiṣṭhānaṁ tathā kartā karaṇaṁ ca pṛthag-vidham |
vividhās-ca pṛthak-ceṣṭā daivaṁ caiva-atra pañcamam ||

Ainsi (ce sont) les circonstances, l'acteur, les instruments de différents types, ainsi que les différents types d'efforts, le divin étant le cinquième.

Adhi-ṣṭhā, selon le dictionnaire de Monier-Williams, signifie siéger sur une base, dominer la situation et adhiṣṭhāna est la position correspondante: "prakṛitiṁ svām adhiṣṭhāya" (śloka 4.6). Mais je pense qu'en l'occurrence adhiṣṭhāna est la situation (sthiti) qui domine (adhi) l'acteur, le cadre dans lequel il va prendre sa décision d'agir, les circonstances. La distinction entre les instruments (karaṇa: ce avec quoi on fait) et les facteurs (kāraṇa: ce qui se rapporte à la façon dont c'est fait) est au premier abord assez subtile. Cependant kāraṇa est selon Monier-Williams à la fois la cause, le motif, les conditions et l'instrument et Kṛiṣṇa remplace le mot kāraṇa par hetu dans le śloka qui suit. La distinction qu'il convient de faire entre la cause instrumentale directe et la cause fondamentale fait l'objet d'une jolie fable dans le Mahābhārata (Anuśāsana Parva section 1), où un certain Arjunaka veut tuer un serpent qui a mordu un jeune garçon et causé sa mort. "Je ne suis que l'instrument de la mort", proteste le serpent. "Elle m'a désignée pour accomplir sa tâche. C'est elle qu'il faut punir. Accuserais-tu la roue du potier d'avoir fait un pot?" La Mort (Mṛityu) intervient à son tour pour se défendre, accusant le Temps (Kāla). Ce dernier, tout aussi bon juriste que ses subordonnés, accuse le karma du garçon. "Finalement", conclut la mère de ce garçon, "mon fils est responsable de sa propre mort". Les mouvements ou efforts (ceṣṭa) sont l'ensemble des activités entreprises par l'acteur à long terme (son plan de vie), dans lequel doit s'inscrire celle en cours. Enfin le divin (daiva) est selon les points de vue le destin arbitraire, la justice immanente du karma, ou l'opportunité pour les dieux de faire progresser un projet de plus grande envergure en utilisant l'action en cours. En l'occurrence il était écrit que l'incarnation d'Indra (Arjuna) devait tuer celles du dieu Vasu Dhyu (Bhiṣma) et du prêtre divin Bṛihaspati (Drona) sur le champ des Kuru's. Ainsi Arjuna est le karaṇa de Kṛiṣṇa dans son projet divin d'épurer la gente kṣatriya au Bhārata varṣa, tandis que la lutte des Pāṇḍava's avec leurs cousins pour défendre le droit de Yudhiṣṭhira à un royaume et pour venger l'honneur de Draupadī sont des ceṣṭa. La défense de la morale en est un autre, ainsi que la résolution du héros de respecter ses aînés et de conserver blanche et pure comme neige (arjuna) sa liste de karma. Nul doute que le karma des Kuru's est bel et bien la cause fondamentale de la bataille de Kurukṣetra. A commencer peut-être par celui d'un certain roi Kuru qui jadis eu l'idée de labourer la terre à cet endroit (histoire racontée entre autres dans le Mahābhārata, Śalya Parva section 53, et dans le Vāmana Purāṇa section 22)?

15. śarīra-vāñ-manobhir-yat-karma prārabhate naraḥ |
nyāyaṁ vā viparītaṁ vā pañc-aite tasya hetavaḥ ||

Que l'action qu'une personne entreprenne avec son corps, par la parole ou par la pensée soit correcte ou au contraire s'écarte des lois, elle est causée par ces cinq-là.

16. tatr-aivaṁ sati kartāram-ātmānaṁ kevalaṁ tu yaḥ |

paśyaty-akṛta-buddhitvān-na sa paśyati durmatih ||

Ceci étant, celui qui se considère comme le seul acteur, parce que l'intelligence lui fait défaut, il raisonne mal et ne comprend rien.

Autrement dit: ne crois pas que tu es seul en cause. Tu as été placé au bon endroit au bon moment pour accomplir une action qui sied à ton karma et à celui de ton entourage.

17. yasya na-ahaṅkṛto bhāvo buddhir-yasya na lipyate |
hatvā-api sa imāḥlokān-na hanti na nibadhyate ||

Celui dont l'existence n'est pas égocentrique et dont intelligence n'est pas entravée, même s'il a tué tous ces gens, n'est pas lié à l'action et il n'a pas tué.

L'expression pour exprimer l'égocentrisme est assez savoureuse: son état d'existence ou son "ici-présent" (bhāva) ne fait pas "moi" (na aham kṛtaḥ). En conséquence de quoi, son intelligence n'est pas polluée, salie (verbe lip) donc elle est claire, sans entrave. Elle lui fait comprendre qu'il est l'acteur certes mais, puisqu'il n'est pas "ahaṅkṛtaḥ", il n'est pas l'auteur de ses actions. Ayant tué "ces populations" (imān lokān), qui en la circonstance sont les soldats présents sur le champ de bataille de Kurukṣetra, il n'est pas lié à son acte et oserai-je dire son casier est vierge. Il est certain que seul le juge suprême peut dire dans quel état d'esprit l'acte a été accompli et que les meurtriers en puissance ne s'en tirent pas tous comme le serpent de la fable.

18. jñānam jñeyam pariñātā tri-vidhā karma-codanā |
karaṇam karma kart-eti tri-vidhaḥ karma-saṅgrahaḥ ||

Le savoir, ce qui est à savoir et celui qui sait sont les trois motifs incitant à agir. L'instrument, l'action et l'acteur en sont les trois ingrédients.

Pour une raison qui m'échappe, le verbe employé pari-jñā insiste sur le fait que "celui qui sait" ne se contente pas d'être informé mais comprend très bien ce qu'il fait. Quoi qu'il en soit cette conclusion que l'origine de l'action est à rechercher dans le savoir nous ramène au champ et au connaisseur du champ. La quête de la connaissance est l'archétype de l'action: c'est elle qui incite à faire des expériences pour connaître des sensations, pour bien posséder son univers. La connaissance de ce qui est agréable ou profitable et vice-versa guide le choix des actions et c'est celui qui croit savoir qui "fait moi" et décide d'agir pour son compte.

19. jñānam karma ca kartā ca tri-vidh-aiva guṇa-bhedataḥ |
procyate guṇa-saṅkhyāne yathāvac-chr̥ṇu tāny-api ||

La connaissance, l'action et l'acteur sont répartis en trois catégories différenciées par les modes de la nature. Ecoute ce qu'ils sont selon une analyse logique en termes de modes.

20. sarva-bhūteṣu yen-aikaṁ bhāvam-avyayam-ikṣate |
avibhaktaṁ vibhakteṣu taj-jñānam viddhi sātṭvikam ||

Cette connaissance selon laquelle est perçue dans toutes les créatures une seule existence impérissable et indivisible dans sa multiplicité, sache qu'elle est sātṭvika.

L'ordre dans lequel sont arrangés les mots contribue au rythme poétique du śloka et fait ressortir les oppositions apparentes, telle que: avibhakta vibhakteṣu (indivisible dans leur division), sarva ekam (tous un). L'ordre qui mettrait en valeur les associations serait au contraire: ekam avibhaktam bhāvam avyayam sarva-bhūteṣu vibhakteṣu - cette présence unique, indivisible et impérissable distribuée dans toutes les créatures. Celui qui a compris

qu'elle seule existe a compris l'Hindouisme. La racine verbale signifiant distribuer est bhaj, la même donnant le mot Bhagavān: Celui auquel est due l'offrande ou si l'on préfère Celui qui distribue les parts, dont la distribution est la nature. Bhāva est la présence, l'apparition dans le temps et l'espace et bhūta est tout ce qui est apparu, soit un objet soit un être animé. Mais dans cette déclaration, comme dans bien d'autres cas en fait, le mot bhāva doit être compris au sens plus large de présence spirituelle dans une entité matérielle. Celui qu'on nomme Vibhū ou Viṣṇu est omniprésent dans toutes les choses immobiles ou mobiles (sarva-bhūteṣu). Il est leur créateur, i.e. Il assure leur apparition et leur rémanence spatio-temporelle. Mais Il est également leur essence (l'idée de leur existence) et des corps animés Il est le souffle vital, le feu intérieur, ainsi que la présence spirituelle qui les habite à double titre, individuelle et universelle. Au terme de dix-huit sections de la Gītā dans lesquelles Kṛiṣṇa parle tantôt de cette Présence à la troisième personne ou comme d'un Etre Impersonnel (Tat Brahman), tantôt comme de Lui-même Bhagavān, dont il convient d'être le bhakti pour échapper au piège de l'individualisme, l'apparente contradiction entre les dogmes monistes et dualistes devrait être résolue dans tous les esprits. La conscience est qualitativement unique même si comme l'espace, l'air ou l'eau, une partie peut être "mise en bouteille" et n'être pas consciente de tout.

Ce qui est appelé connaissance (jñāna) ici ainsi que dans le śloka suivant est au sens strict une conception des choses et se rapproche de l'intelligence, dont une analyse en termes de guṇa's sera également proposée plus loin. La conception hindoue "avibhakta vibhateṣu" de l'existence ne se limite pas à celle de l'Etre Suprême mais s'étend à celle de tout un chacun. Ainsi le croyant a une croyance inclusive qui l'incite à montrer du respect, voire à vénérer lui-même, les déités des autres cultes. On ne convertit pas un Hindou, il ajoute une corde à son arc. Le résultat est que ce qu'on nomme Hindouisme inclut des formes assez invraisemblables de déviations qui sont admises par la plupart avec bienveillance. Certains ont même essayé d'inclure l'Islam, comme en atteste le culte de Sai Baba et réciproquement des sufis musulmans, qui avaient baigné dans la culture hindoue, ont souvent fait profession de foi dans un advaita assez curieux de la part de ceux qui disent "il n'y a qu'un seul Dieu et son nom est Allah". Les membres d'une certaine secte ont poussé le syncrétisme jusqu'à conclure que renaître ou "miser tout sur une vie unique" était un choix. C'est ce qui amène souvent à conclure que l'Hindouisme n'est pas une religion mais une tournure d'esprit. Une autre manifestation de cette conception inclusive de l'existence est illustrée par certains propos de Swami Vivekananda (adepte du mouvement Brahma Samaj), que je me permets de résumer: puissé-je naître encore et encore et souffrir mille misères au service de l'humanité et pour vénérer le seul Dieu qui existe, le seul auquel je crois, Celui qui est la somme de toutes les âmes. Mon Dieu est le misérable, le malfaisant, le pauvre de toutes les races, de toutes les espèces et il est l'objet de ma dévotion.

21. prithaktvena tu yaj-jñānam nānā-bhāvān-prithag-vidhān |
vetti sarveṣu bhūteṣu taj-jñānam viddhi rājasam ||

Mais cette connaissance qui conçoit tout en termes de classification et qui distingue dans toutes les créatures des existences différentes de natures variées, sache qu'elle est rājasa.

Cette forme de connaissance qui comprend en faisant un tri (taj jñāna prithakvena vetti) est cette analyse logique (sāṅkhya) dont Kṛiṣṇa Lui-même fait usage lorsqu'il dit qu'il y a trois sortes de connaissances. Mais elle ne s'applique pas à l'existence. Cette connaissance catégorielle qui se dit zoologique identifie des communautés, des races, des couleurs, des nations, des religions, des civilisations, des espèces supérieures et inférieures, et son tri n'a aucune raison de cesser avant le stade de l'individu. Selon elle "les" existences végétale, animale et humaine se placent à des échelons différents: un être humain existe plus qu'un

animal parce qu'il a un appendice en plus qu'elle répertorie sous le nom d'intelligence et dont l'animal serait dépourvu. Elle va jusqu'à renier les ancêtres de l'homme en les étiquetant comme homo erectus, pithécanthropus etc.. A l'âge du colonialisme les Européens se posaient la question de l'existence de l'âme chez les indigènes et finirent par leur en reconnaître une de qualité inférieure. C'est cette connaissance catégorielle qui amène une larme à la paupière pour un individu parmi des centaines d'autres lors d'une catastrophe ou d'un accident, en vertu de sa nationalité ou de sa confession religieuse. C'est elle qui est prête à sacrifier toutes les existences "inférieures" pour le bien-être matériel de l'humanité. Car cette conception de l'existence est propre à l'individualiste qui considère aussi l'univers comme un champ d'expériences, composé d'objets à posséder (le principe de base du caractère rājasa). Même lorsqu'il prétend vouloir le partager avec ses semblables, il l'appelle patrimoine de l'humanité. Or on sait qu'un patrimoine peut être vendu. On notera au passage que ce même individualiste qui se considère comme supérieur et se propose de tout posséder, obnubilé par sa conception conflictuelle de sa relation avec autrui, ne manque jamais une occasion de faire valoir "ses droits". Mais le mot devoir ne fait pas partie de son vocabulaire.

22. yat-tu kṛtsnavad-ekasmin-kārye saktam-ahaitukam |
atattva-artha-vad-alpaṁ ca tat-tāmasam-udāhṛtam ||

Celle qui se consacre exclusivement à une seule tâche comme si elle était tout, bien qu'elle soit insignifiante, sans fondement et son propos dépourvu de vérité, est déclarée ignorante.

Dans ce cas précis, surtout que le mot jñāna a volontairement été omis (seul le pronom tat subsiste), tamas mérite d'être traduit par ignorance. On peut remarquer aussi qu'il n'est plus question de conception philosophique de l'existence mais d'une chose à faire (kārya) qui obnubile l'esprit, au point de l'occuper exclusivement (eka kṛtsna) et que rien d'autre ne compte. Elle est futile, mineure et ne rime à rien, mais on est enfermé dans une conception si matérialiste et exiguë de l'existence qu'elle paraît essentielle. C'est cette façon de voir les choses qui fait qu'un enfant bien souvent ne voit pas le danger. C'est elle aussi (et je suis bien placé pour le dire ayant fait de la recherche scientifique pendant 30 ans) qui fait dire à un scientifique que son domaine étroit d'étude est "fascinant" et "fondamental", au point de s'y absorber pendant toute une carrière en ignorant tout du reste. Oubliant volontairement que les idées de Galilée et autres ont longtemps été considérées comme révolutionnaires, le scientifique érige comme principe premier de ses croyances qu'il ne faut pas chercher d'autres causes aux phénomènes observés que celles déjà connues et il écarte comme des détails gênants toute question sur l'origine de l'univers, de la vie, de la morale, de l'idéalisme humain. Alors qu'il se considère comme un conquérant de la connaissance, son esprit est borné.

Pour résumer cette conception tāmāsa de l'univers (par le petit bout de la lorgnette), il n'est plus question de posséder cet univers comme dans le cas de l'individu rājasa mais de se laisser posséder par lui. Celui qui est doté d'un mode de (in)compréhension tāmāsa parle volontiers du destin et il succombe aux impondérables, qui bien souvent ne sont dus qu'à son manque de discernement. Les śloka s 20 à 22 sont à mon opinion un des points d'orgue de la Gītā. Combien de fois Kṛiṣṇa n'a-t-il pas dit que la connaissance est l'étape clé du yoga (l'aboutissement de l'acte - section 4 śloka's 19, 33).

23. niyataṁ saṅga-rahitam-arāga-dveṣataḥ kṛtam |
aphala-prepsunā karma yat-tat-sāttvikam-ucyate ||

Cette action exécutée sous contrôle, en ayant délaissé l'association, sans passion ni répugnance, sans non plus espérer atteindre un résultat, on dit d'elle qu'elle est sāttvika.

24. yat-tu kām-epsunā karma sa-ahaṅkāreṇa vā punaḥ |
kriyate bahula-āyāsam tad-rājasam-udahr̥tam ||

Mais l'action qui est exécutée avec un intense effort dans l'attente d'un plaisir ou encore une fois pour satisfaire son ego, celle-ci est appelée rājasa.

25. anubandhaṁ kṣayaṁ himsām-anavekṣya ca pauraṣam |
mohād-ārabhyate karma yat-tat-tāmasam-ucyate ||

Cette action qui est entreprise sous l'emprise de l'illusion, sans tenir compte des conséquences, et qui s'avère contraignante, destructrice, violente, personnelle, on dit d'elle qu'elle est tāmāsa.

26. mukta-saṅgo'naḥam-vādī dhṛty-utsāha-samanvitaḥ |
siddhy-assiddhyor-nirvikāraḥ kartā sāttvika ucyate ||

Libéré de l'association et de la prétention, pleinement pourvu de détermination et d'énergie, imperturbable face au succès aussi bien qu'à l'échec, de cet acteur on dit qu'il est sāttvika.

An-ahaṁ-vādi, littéralement celui qui ne parle pas de lui-même, n'est pas synonyme de an-ahaṁ-kāra (ou en respectant la syntaxe: an-ahaṁ-kṛitaḥ), celui qui est dépourvu d'ego, même si l'un implique l'autre. Ce śloka dresse un portrait synthétique de celui qui est engagé sincèrement dans le karma yoga: ne s'associant pas à ses actes, ne parlant pas de lui-même, déterminé, enthousiaste et énergique, ne s'inquiétant pas du résultat. Le mot acteur peut paraître malheureux mais il n'en est pas d'autre pour dire simplement celui qui commet une action, sinon exécuteur ou agent qui sous-entendent en plus que la personne agit sous l'autorité d'une autre. Or la personne intérieure qui aspire à se libérer de l'association et de la prétention ne veut justement pas être l'auteur de l'action, celui qui en a l'autorité. Svabhāvaḥ pravartate (śloka 5.14).

27. rāgī karma-phala-prepsur-lubdho himsā-ātmako'suciḥ |
harṣa-śoka-anvitaḥ kartā rājasaḥ parikīrtitaḥ ||

Ardent, attendant un résultat de son action, cupide, d'un tempérament violent, impur, enclin à se réjouir et à s'attrister, ainsi décrit-on l'acteur rājasa.

On traduirait volontiers "kartā rājasa parikīrtitaḥ" par telle est la réputation de celui qui agit sous l'emprise de la passion, car kīrti est la réputation, la gloire (et kīrti le diadème, Kīrtin un des surnoms d'Arjuna). Le premier mot du śloka (rāgin) résume à lui seul la définition. En le traduisant librement par ardent j'ai voulu mettre l'accent sur sa nature impulsive.

28. ayuktaḥ prākṛtaḥ stabdhaḥ śaṭho naiṣkṛtiko'lasaḥ |
viśādī dīrghasūtrī ca kartā tāmāsa ucyate ||

Non concerné, matérialiste, obstiné, trompeur, négligent, paresseux, découragé, remettant sa tâche au lendemain, on dit de cet acteur qu'il est tāmāsa.

La traduction la plus exacte pour chacun des qualificatifs est celle qui se rapporte à la personne tāmāsa dans le cadre d'une activité. Le premier adjectif, qui est le participe passé du verbe yuj assorti d'une négation (ayukta: non connecté) offre une large gamme d'interprétations depuis non concentré dans son activité, non intéressé par elle, agissant machinalement sans but, sans idéal, ne la consacrant pas au Brahman dans le karma-yoga. La dernière option est l'exact contraire de l'état d'esprit de l'acteur dans le śloka 26. Une traduction à priori séduisante de prākṛita est matérialiste, mais le mot peut aussi signifier ordinaire, sans imagination ou brouillon (entreprenant beaucoup de choses sans les finir). Śaṭha implique que par son action il va causer un préjudice: c'est ce qu'il aura fait qui sera

trompeur, décevant, mal fait. Naiṣkṛitika signifie littéralement "du genre à défaire, négliger, déguerpier" et ne doit pas être confondu avec naiṣkṛitika "du genre à abaisser, humilier, calomnier". La locution dīrgha-sūtrin décrit une personne qui "tisse un brin" (sūtra) après un délai (dīrgha), donc qui travaille un peu puis déclare que la suite peut attendre demain. Ayant analysé en termes de guṇa's la motivation, l'action et l'acteur, reste à étudier les instruments dont la compréhension de la situation et la volonté ne sont pas les moindres.

29. buddher-bhedam dhṛteṣ-caiva guṇatas-tri-vidham śṛṇu |
procyamānam-aśeṣeṇa pṛthaktvena dhanañjaya ||

Ecoute encore ce qui différencie l'intelligence et la détermination en trois types, exposé complètement de manière analytique en termes de guṇas, O Dhanañjaya.

Sthira est une position ferme, dhṛiti une prise ferme, et le trait de caractère marquant de Dhruva était d'être déterminé dans sa volonté d'obtenir une position supérieure et stable. Traduire dhṛiti par détermination ou par fermeté ne fait guère de différence quand il s'agit de tenir fermement un engagement, une décision ou une activité (ou un royaume comme Dhṛitarāṣṭra).

30. pravṛttiṁ ca nivṛttiṁ ca kārya-akārye bhaya-abhaye |
bandham mokṣa ca yā vetti buddhiḥ sā pārtha sāttvikī ||

La propension à s'engager dans l'activité ou à s'en abstenir, ce qui doit être fait et ce qui doit être évité, la peur et la quiétude, l'asservissement et la libération, l'intelligence de cela, O Pārtha, est sāttvika.

"Pra-vṛitti ca ni-vṛitti" peut être compris au sens de base: aller de l'avant ou s'arrêter, enclin à (pra) s'engager ou s'abstenir (ni) de le faire, selon que l'action est conforme à la morale ou lourde de conséquences. Mais, après avoir expliqué à Arjuna ce qu'est l'abandon, le renoncement, le karma-yoga, nul doute que ces mots prennent ici toute leur portée philosophique: faire le choix de la vie dans la sphère des activités ou s'en retirer pour jouir de la paix. Les termes qui suivent ne font que confirmer que ces mots ont ici le sens le plus large. L'une des options lie aux conséquences et les fait craindre, oblige à se poser constamment le problème "est-ce à faire ou à éviter?" L'autre affranchit de la crainte et libère.

31. yayā dharmam-adharmaṁ ca kāryaṁ ca-akāryaṁ-eva ca |
ayathāvat-prajānāti buddhiḥ sā pārtha rājasī ||

Celle par laquelle ce qui est moral ou immoral, ce qui doit être fait et ce qui ne doit pas l'être, sont compris imparfaitement, cette intelligence, O Pārtha, est rājasa.

La personne rājasa ne conçoit pas de rester inactive. La liberté, la paix et la retraite ne sont pas pour elle des options envisageables. Si elle est dotée d'une conscience et s'intéresse à son futur, il lui reste donc à savoir si ce qu'elle envisage de faire est moral (dharmya) et ce qu'elle devrait faire pour aller au paradis. Mais le problème est que tous les manuels de comportement conforme à la religion qui ont été proclamés par Dieu Lui-même sous tous les cieux du monde (Veda's, Torah, Evangiles, Coran ou autre) sont écrits avec des mots sujets à interprétation et les hommes ne cessent de les déformer à leur profit dans leurs smṛiti's. La conscience humaine est limitée et son jugement est très influençable: l'homme comprend ce qu'il veut bien et il rend un verdict différent selon les circonstances. Aussi dit Kṛiṣṇa il ne comprend pas les choses "telles qu'elles sont" (yathā-vat).

32. adharmam dharmam-iti yā manyate tamasā-āvṛtā |

sarva-arthān-viparītānś-ca buddhiḥ sā pārtha tāmāsī ||

Celle qui, obscurcie par l'ignorance, considère ce qui est immoral comme moral et de même tous les objectifs dans le sens contraire, O Pārtha, cette intelligence est tāmāsa.

Contrairement à son jugement sur la connaissance de la personne tāmāsa, Kṛiṣṇa n'omet pas le mot buddhi qui se retrouve qualifiée de tāmāsī, soit d'intelligence ignorante ou de compréhension obscurcie. Le fait est que toute créature vivante est pourvue d'une intelligence. Un réflexe est une forme d'intelligence et on dit d'un outil capable de faire un choix qu'il est intelligent, alors le moins qu'on puisse reconnaître à un animal doté d'une cervelle est d'être intelligent. Cela ne veut pas dire que son degré de compréhension atteigne celle d'un Mozart en musique, d'un Einstein en physique quantique ou d'un Arjuna en matière de relations familiales. Même les dieux de l'Olympe (svarga) commettent des erreurs de jugement. Une seule Personne a une intelligence infaillible et pour cause.

Selon Platon, nul ne fait le mal de son plein gré; c'est une lacune de son intelligence qui l'y pousse. Selon Kant c'est une perversité qui pousse à inverser les valeurs morales. Sur ce point ces philosophes rejoignent l'avis de Kṛiṣṇa: on agit mal par ignorance.

33. dhṛtyā yayā dhārayate manah prāṇ-endriya-kriyāḥ |
yogena-avyabhicāriṇyā dhṛtiḥ sā pārtha sātṭvikī ||

La détermination avec laquelle est soutenue l'activité du mental, du souffle de vie et des sens, sans en dévier grâce au yoga, cette détermination, O Pārtha, est sātṭvika.

34. yayā tu dharma-kāma-arthān-dhṛtyā dhārayate'rjuna |
prasaṅgena phala-ākaṅkṣī dhṛtiḥ sā pārtha rājasī ||

Mais cette détermination avec laquelle sont soutenus (les efforts servant) le devoir moral, la recherche du plaisir et de la prospérité, O Arjuna, à cause de l'association et par désir d'en cueillir les fruits, cette détermination, O Pārtha, est rājasa.

35. yayā svapnaṁ bhayaṁ śokaṁ viṣādaṁ madam-eva ca |
na vimuñcati durmedhā dhṛti sā pārtha tāmāsī ||

Celle avec laquelle un sot ne se départit pas de la somnolence, de la peur, de la tristesse, du découragement et de la folie, O Pārtha, cette ténacité est tāmāsa.

Le karma-yogin s'emploie à des activités qui ne le concernent pas personnellement et qui sont par conséquent comparables à celles qu'on a appris à exécuter par réflexe, tel que respirer, voir, entendre, sentir et gérer ces informations au moyen du cerveau. Elles sont propres à son enveloppe charnelle et il les relègue au second plan dans sa conscience. Par contre la personne qui vit "dans le siècle" exécute toutes les activités à son compte. Les écritures disent qu'elle doit conserver à l'esprit, sans en négliger aucune, quatre préoccupations: dharma, artha, kāma, mokṣa. La dernière concerne en fait le yogin tandis que les personnes ayant un degré de conscience inférieur visent l'accès à un paradis tel qu'elles l'envisagent. La personne tāmāsa fait preuve de ténacité dans la passivité et l'erreur plus que d'une vraie détermination, car ses facultés mentales elle s'en sert peu (dur-medhā).

36. sukhaṁ tv-idānīm tri-vidhaṁ śṛṇu me bharata-rṣabha |
abhyāsād-ramate yatra duḥkha-ante ca nigacchati||

Ecoute à présent ce que J'ai à te dire, O toi meilleur des Bhāratas, à propos des trois types de bonheur. (Celui dont) on jouit par la pratique et dans lequel on atteint la fin de la souffrance,

37. yat-tad-agre viṣam-iva pariṇāme'mṛt-opamam |
tat-sukhaṁ sātṭvikaṁ proktam-ātma-buddhi-prasāda-jam ||

Celui donc qui au début est comme un poison et à la fin comme le nectar suprême d'immortalité, ce bonheur issu de la bénédiction d'une intelligence orientée vers la spiritualité est celui qu'on dit sātṭvika.

Ce qu'en français on appelle bonheur est selon le Larousse un état d'esprit, "un état de satisfaction intérieur", tandis que la joie est l'émotion du bonheur. Sukha a exactement ce sens-là: le plaisir, le confort, le bien-être, l'aise; un état (bhava) avec un début, un milieu et une fin comme il se doit. L'étymologie du mot est peu flatteuse: un trou du corps (kha) qui est bien (su) ou mal (duḥ). Comme on s'en doute il y a aussi trois types de malheur, dont on se lamente en s'y installant (malgré soi) et dont on se réjouit de voir arriver la fin. Nul bonheur n'est éternel et nul malheur non plus, car sauf événement nouveau ils s'estompent dans l'oubli. La cruauté de la nature a des limites.

Le bonheur sātṭvika est né de la grâce d'une intelligence de l'ātman ou dans l'ātman (ātma-buddhi-prasāda-ja). Au début suivre des règles d'austérité qu'on s'impose soi-même ou parce qu'elles sont prescrites par les textes, faire des sacrifices, se montrer généreux, contrôler non seulement ses désirs, mais aussi ses réactions au comportement des autres, aux "injustices de la destinée"... ne peut apparaître que comme une servitude ou un poison (qui en saṁskṛit se disent tous deux viṣa). Mais au fur et à mesure qu'on franchit des obstacles sans encombre, on ne peut que s'en féliciter. On peut faire la comparaison aussi avec l'effort du bébé qui apprend à marcher ou du débutant dans un sport: au début on s'écorche les genoux, mais ensuite quelle liberté!

38. viṣay-endriya-saṁyogād-yat-tad-agre'mṛt-opamam |
pariṇāme viṣam-iva tat-sukhaṁ rājasam smṛtam ||

Ce bonheur qui, procédant de la connexion des sens à leurs objets, est au début comme le nectar suprême et à la fin juste un poison, est reconnu comme rājasa.

39. yad-agre ca-anubandhe ca sukhaṁ mohanam-ātmanah |
nidrā-ālasya-pramād-ottham tat-tāmasam-udāhṛtam ||

Ce bonheur qui au début comme à la fin est un mensonge à soi-même, ayant pour source la somnolence, la paresse et l'intoxication, a été déclaré tāmasa.

40. na tad-asti pṛthivyām vā divi deveṣu vā punaḥ |
sattvaṁ prakṛti-jair-muktaṁ yadebhiḥ syāt-tribhir-guṇaiḥ ||

Il n'est pas sur cette terre, ni même dans les hautes sphères parmi les dieux, d'existence qui soit libre de l'influence des trois modes nés de la nature.

Le mot sattva est ici utilisé dans le sens de bhava: état d'existence spatio-temporelle, sous l'influence des guṇa's. C'est assez étrange car Kṛiṣṇa utilise aussi deux fois le verbe as dans le même vers et associe sattva à guṇa.

Cette constatation définitive sur l'existence individuelle dans le monde des activités conclut la série d'analyses en termes de guṇa's de tout ce qui se rapporte à l'activité: successivement l'abandon, le sacrifice, le don, l'austérité, les motivations, les trois composants que sont l'acteur, l'outil et l'acte, l'intelligence, la détermination, et enfin ce bonheur dont on espère jouir en agissant. Ces analyses fines et souvent cruelles prêtent à réfléchir sur l'individualisme et la liberté. Quel usage convient-il de faire de cette liberté qui nous est donnée d'avoir l'illusion de jouir et de posséder des choses, liberté factice puisque nous

sommes conditionnés par la nature à réagir de certaine manière? Les dieux, les démons, les hommes, les animaux, nul n'échappe aux lois de la nature. "Le Seigneur installé dans le cœur de chacun nous fait faire un tour de manège par sa māyā" (śloka 18.61).

Si nul ne peut s'affranchir des lois de la nature, gardons-nous de saisir le prétexte pour nous y complaire. Si le slogan du "retour à la nature" est devenu aujourd'hui populaire, il ne faut pas se laisser leurrer par ce que cache cette image bucolique d'une personne faisant le choix de vivre plus simplement. Pour beaucoup, à commencer par les publicistes, il s'agit uniquement de lâcher la bride à ses bas instincts. On entend même dire dans les milieux intellectuels "qu'aujourd'hui l'homme s'est affranchi de la morale surannée des puritains encadrés par le clergé". Tous les mots de cette phrase digne d'un politicien sont utilisés à contresens. La morale serait un carcan et la liberté serait synonyme de la licence. Faut donc de tout contrôle de soi, tant qu'on reste dans le cadre de ce qui est toléré par la loi pour que chacun puisse "s'éclater" sans nuire au plaisir de l'autre. Mais qui donc a inventé la morale sinon l'homme? N'est-ce pas en vertu de cela qu'il se considère doté d'un "niveau de conscience supérieur"? L'homme est sensé s'en servir pour tendre vers un idéal (para) supranaturel. Si ressentir le besoin de respecter les autres créatures et de coexister en harmonie avec elles semble effectivement être une manifestation d'un degré de conscience supérieur, ce devoir écologique n'implique pas un retour à un état naturel. Pour s'en convaincre il suffit de se rappeler que ce dernier est synonyme de tamas: l'ignorance, la passivité, l'abandon aux plaisirs naturels, ou l'innocence pour ceux qui préfèrent, de ces animaux qu'on considère comme inférieurs. La liberté qui est donnée à l'homme n'est pas la licence, mais comme toute liberté une capacité de mouvement supplémentaire (c'est la définition en physique). En l'occurrence il s'agit de l'affranchissement des liens imposés par la nature.

41. brāhmaṇa-kṣatriya-viśāṃ sūdraṇāṃ ca parantapa |
karmāṇi pravibhaktāni svabhāva-prabhavair-guṇaiḥ ||

O fléau de tes ennemis, les tâches des brāhmaṇas, kṣatriyas, vaiśyas et sūdras sont réparties en fonction de leur propre nature trouvant son origine dans les trois modes.

Un fervent disciple de Sarasvatī ne saurait manquer de remarquer l'opposition entre svabhāva dans ce śloka et sattva dans le précédent, ainsi que l'utilisation du participe vi-bhakta, comme dans le śloka 18.20, pour parler d'une distribution des tâches ou des existences dans les mêmes termes qu'une distribution des offrandes. Le préfixe sva, qui a déjà été commenté à de nombreuses reprises et que traduit parfaitement l'adjectif individuel, désigne ce moi matériel né des guṇa's et trompant le vrai moi, l'ātman. L'existence matérielle étant faite d'actions et de devoirs, il est employé principalement dans: sva-bhāva, sva-karma et svadharma. On a déjà entendu parler des activités divines et démoniaques et des caractéristiques des activités propres à chaque guṇa. Dans ce qui suit c'est de la distribution pratique des tâches dans la société qu'il est question. Rappelons que le brāhmaṇa est celui qui relève du Brahman, le kṣatriya celui qui détient le pouvoir (kṣatra), le vaiśya celui qui est installé (viśya) dans une propriété (viśa), fond de commerce ou ferme, et le sūdra (mot d'origine incertaine) est un serviteur. Puisqu'il était question de vocabulaire se rapportant au verbe être dans les commentaires qui précèdent, le śloka suivant parle d'un brāhmaṇa āsti-ka: "qui appartient à ce qui est" ou qui croit en ce qui est, un pléonasme concernant un brāhmaṇa. Comme dirait Vivekananda: quoi qu'il arrive il ne faut pas perdre foi en soi-même. Que dire donc de ce brāhmaṇa sinon qu'il est pieux.

42. śamo damas-tapaḥ śaucaṃ kṣāntir-ārjavam-eva ca |
jñānaṃ vijñānam-āstikyaṃ brahma-karma svabhāva-jam ||

Sérénité, contrôle de soi, austérité, pureté, indulgence, droiture et certainement connaissance, sagesse, piété, sont dans la nature de l'activité du brāhmana.

43. śauryaṁ tejo dhṛtir-dākṣyaṁ yuddhe ca-apy-apalāyanam |
dānam-īśvara-bhāvaś-ca kṣātraṁ karma sva-bhāva-jam ||

Puissance, énergie, fermeté, expertise et ne pas fuir dans la bataille, générosité, comportement seigneurial, sont dans la nature de l'activité du kṣatriya.

J'aurais du écrire pour être rigoureux: activité dans le Brahman et activité propre au pouvoir (kṣātraṁ karma) car ce sont les activités elles-mêmes qui sont qualifiées dans le texte original. Au contraire dans celui qui suit à propos du vaiśya et du śūdra, leurs tâches seront désignées plus pragmatiquement. Le kṣatriya se doit donc d'être puissant ou valeureux (śaura) comme un lion (śura), énergique, déterminé, doué au combat et ne pas s'enfuir, et à côté de cela imposer le respect à ses sujets par sa valeur, sa dignité et sa générosité.

44. kṛṣi-go-rakṣya-vāṇijyaṁ vaiśya-karma sva-bhāva-jam |
paricarya-ātmakaṁ karma śūdrasya-api sva-bhāva-jam ||

Le labourage, la protection des vaches, le commerce, sont les tâches naturelles du vaiśya. La tâche naturelle du śūdra consiste dans le service.

Par service il convient de comprendre tout ce qui est activité périphérique (pari-car) à celles des précédents. Un clin d'œil à propos du verbe kṛṣ (labourer) et du mot vāṇija (commerce), qui implique de beaucoup parler et est proche de vāṇī (son, musique) peut aider à adoucir ce couplet sur les castes. Viṣṇu prend forme humaine antérieurement dans la journée de Brahmā en tant que brāhmaṇa céleste (Vāmana fils d'Aditi et frère cadet d'Indra) puis en tant que kṣatriya de très noble lignée (Rāma descendant d'Tkṣvāku). Par ailleurs, Yadu, fils de Yayāti, s'était acquis une mauvaise réputation en refusant de porter la décrépitude de son père parce qu'alors il aurait cessé de jouir pleinement des plaisirs. Yayāti lui dit dans le Mahābhārata, Adi Parva section 84: "Tu as jailli de mon cœur, O fils, et pourtant tu ne me donnes pas ta jeunesse! Pour cela, tes enfants ne seront jamais rois." Or Kṛṣṇa a pris forme humaine dans la lignée de Yadu et ce n'est certes pas pour l'avoir accusé de n'être pas roi qu'il a coupé la tête de Śiśupāla, mais pour avoir accumulé cent injures, en concluant par des obscénités envers la première épouse de Kṛṣṇa (Sabhā Parva section 36). Kṛṣṇa est né dans une lignée de chefs d'une tribu de pasteurs itinérants (existant encore de nos jours), comme les rois de Judée et les cheikhs d'Arabie, ou les manouches immigrés d'Inde en Roumanie au moyen-âge. Il ne labourait donc pas (kṛṣ), mais en gardant ses vaches il jouait de la flûte, faisant donc de la musique (vāṇī). La coïncidence est probablement involontaire mais elle me plait bien.

45. sve sve karmaṇy-abhirataḥ saṁsiddhiṁ labhate naraḥ |
sva-karma-nirataḥ siddhiṁ yathā vindati tac-chṛṇu ||

En se consacrant à cette tâche qui lui est propre, un homme atteint à la perfection. Ecoute comment on trouve la perfection en se dévouant au travail auquel on est destiné.

46. yataḥ pravṛttir-bhūtānām yena sarvam-idaṁ tatam |
sva-karmaṇā tam-abhyarcya siddhiṁ vindati mānavaḥ ||

Un homme trouve la perfection en vénérant Celui qui assigne une activité à toutes les créatures et par Lequel tout est imprégné, sous la forme du travail qui lui est propre.

47. śreyān-sva-dharmo viguṇaḥ paradharmāt-sv-anuṣṭhitāt |
sva-bhāva-niyataṁ karma kurvan-na-apnoti kilbiṣam ||

Mieux vaut faire son devoir imparfaitement que d'accomplir à la perfection le devoir des autres. En faisant le travail qui est prescrit par sa nature on n'encourt aucune faute.

Dans les deux śloka's précédents il est question d'atteindre l'accomplissement, ou la perfection au sens d'achèvement (siddhi), en faisant son travail de bon cœur, voire en y trouvant du plaisir (abhi-ram, ni-ram, de la racine ram: se réjouir). Les siddha's on l'a vu sont des "êtres accomplis" qui séjournent dans les sphères célestes. Donc il ne s'agit pas de la perfection du travail mais de la personne qui le fait. Leur accomplissement ils le doivent à la dévotion de leur travail à Celui qui a conçu les tâches dans lesquelles ils sont engagés (pravṛitti) et qu'Il supervise puisqu'Il imprègne tout. Par contre dans ce śloka-ci il est question de conclure avec succès une tâche (su-anu-sthā) ou au contraire d'en avoir fait des brins disparates (vigūṇa). Kṛiṣṇa faisait la même recommandation dans le śloka 3.35.

Autant on se sent porté à adhérer à l'idéal exprimé dans le śloka 46 autant on peut être réticent à accepter le śloka 47. Comment convient-il de l'interpréter? Celui qui fait son devoir en accord avec sa condition matérielle (sva-bhāva), sans aspirations et sans faire de comparaison avec les autres, peut se dire: ce n'est que mon enveloppe charnelle qui accomplit cette tâche; si j'aspire à en changer ce sera pour jouir de mon activité à titre personnel. Bien entendu le message s'adresse à un auditeur d'une autre époque et peut être lu comme un avertissement contre toute tentative de changer de condition. Il n'en manque pas dans les Purāṇa's et le Mahābhārata. On peut citer le cas de Viśvamitra qui étant né ksatriya voulut être brāhmaṇa ou de ce fils de Bṛihaspati qui voulait manger de l'herbe pour être pacifique comme une vache. Une fable des Pancatantra's raconte aussi l'histoire d'un lionceau adopté par des moutons qui se mit à brouter; il fallu lui montrer son reflet dans une mare d'eau pour qu'il réalise où se trouvait son devoir. Mais, à côté de cela, les Purāṇa's soulignent qu'un personne née dans la "caste" (varṇa) brāhmaṇa dont l'activité ne correspond pas au śloka 42 ne doit pas être considéré comme un brāhmaṇa et qu'un dāsa, śvāpāka, dalit ou harijan (barbare, mangeur de chien, détruit ou enfant du Seigneur) engagé avec foi dans la dévotion est digne d'être un guru. Si une personne brāhmaṇa par la naissance n'en a pas les dispositions, alors c'est qu'il y a erreur et il doit assumer sa vraie nature, dit Śiva dans un texte de l'Anuśāsanā Parva (section 143). Sur le plan spirituel, on est ce en quoi on croit et, sur le plan matériel, on devient ce qu'on fait.

On peut aussi transposer ce que nous dit le śloka 47 à d'autres conditions de vie que le varṇa. Par exemple les devoirs de l'adolescent étudiant les Veda's (brahmacārin), du maître de maison (ghṛīhastha), de celui qui après avoir rempli son rôle de chef de famille se retire pour méditer (vānaprastha), et de celui qui se prépare à mourir (sannyāsin) ne sont de toute évidence pas les mêmes. Il y a un temps pour l'étude, un temps pour fonder une famille et un temps pour la méditation. L'âge (c'est ça aussi sva-bhāva) nous y prédispose.

48. saha-jam karma kaunteya sadoṣam-api na tyajet |
sarva-ārambhā hi doṣeṇa dhūmena-agnir-iva-āvṛtāḥ ||

On ne doit pas abandonner un travail même s'il est porteur de faute, fils de Kuntī. Toute entreprise est enveloppée de faute, tout comme le feu par la fumée.

Ce jugement répond une fois pour toute à la protestation d'Arjuna au début de la section 3: "Pourquoi O Keśava veux-tu m'atteler à une tâche horrible?" Kṛiṣṇa avait alors commencé à lui parler de karma-yoga, cette tâche qu'on accomplit sans se préoccuper de soi, mais sans souligner qu'il faut en accepter la faute éventuelle. Que la tâche soit dégradante ou violente (porteuse d'obscurité, comme le feu qui s'enveloppe naturellement de fumée), si elle est effectuée avec dévotion par le yogin, il n'est coupable d'aucune faute. Si elle est prescrite

comme un devoir propre à sa destinée (sva-dharma sva-bhāva-ja), elle n'entraîne pas de souillure (kilbiṣa) puisqu'on n'a pas le choix.

49. asakta-buddhiḥ sarvatra jita-ātmā vigata-sprḥaḥ |
naiṣkarmya-siddhiṁ paramām sannyaśena-adhigacchati ||

Celui dont l'intelligence reste indépendante en toutes circonstances, qui se contrôle et qui n'éprouve plus de convoitise, atteint la perfection suprême de l'absence de réaction par le renoncement.

En fait ce naiṣ-karmya que dans le śloka 3.4 j'ai traduit par inactivité est l'absence de ce qui se rapporte à l'action (karm-ya, comme sat-ya, la vérité, est ce qui se rapporte à l'existence). Donc naiṣ-karmya est l'absence de réaction, l'action "blanche" qui ne compte pas, spécialité d'Arjuna. De l'absence de faute commise par celui qui accomplit la tâche qui lui incombe naturellement comme un devoir prescrit par la religion (la vertu), on en revient à celle du karma-yogin qui fait la même chose en connaissance de cause, avec une intelligence détachée de l'association à l'acte et du désir de posséder ou de jouir.

50. siddhiṁ prāpto yathā brahma tathā-apnoti nibodha me |
samāsen-aiva kaunteya niṣṭhā jñānasya yā parā ||

Apprends de Moi, O fils de Kuntī, comment en bref celui qui est parvenu à cette perfection atteint ainsi le Brahman, qui est l'état suprême de connaissance.

51. buddhyā viśuddhayā yukto dhṛtyā-ātmānam niyama ca |
śabdha-adīn-viśayāms-tyaktvā rāga-dveṣau vyudasya ca ||

Engagé dans le yoga avec l'intelligence purifiée, se contrôlant avec fermeté, ayant abandonné les objets des sens tels que les sons, ayant aussi laissé de côté l'amour et l'aversion;

52. vivikta-sevī laghv-āśī yata-vāk-kāya-mānasaḥ |
dhyāna-yoga-para nityaṁ vairāgyaṁ samupāśritaḥ ||

Cultivant la solitude, mangeant légèrement, contrôlant sa parole, son corps et ses pensées, perpétuellement engagé dans la méditation transcendantale, se vouant complètement au détachement des passions;

53. ahaṅkāraṁ balaṁ darpaṁ kāmaṁ krodhaṁ pari-grahaṁ |
vimucya nir-mamaḥ śānto brahma-bhūyāya kalpate ||

Délivré de l'ego, de la vitalité, de l'arrogance, du désir, de la colère, de la possessivité et autres traits de caractère apparentés, en paix, celui-là est qualifié pour l'assimilation dans le Brahman.

On retrouve l'expression du śloka 14.26 "brahma-bhūyāya kalpate": éligible pour / apte à/ exister dans le Brahman. Les 3 śloka's 51 à 53 résument le comportement de celui qui a atteint la paix dans la méditation transcendantale (dhyāna-yoga-para ou samādhi). Le mot bala (du verbe bal: vivre) désigne couramment la vitalité, la vigueur, la force physique et par association d'idée une personne jeune dotée de ces caractéristiques (comme Bala-rāma, incarnation de Śeṣa et frère de Kṛiṣṇa). On pourrait remplacer vitalité par tout trait apparenté typique de la jeunesse: spontanéité, manque de réflexion, velléité de s'affirmer; bala veut dire tout cela.

54. brahma-bhūtaḥ prasanna-ātmā na śocati na kāṅkṣati |
samaḥ sarveṣu bhūteṣu mad-bhaktim labhate parām ||

Cette âme pure intégrée dans l'Absolu ne se réjouit ni ne se lamente, est identique dans toutes les créatures et elle atteint l'état le plus élevé de dévotion envers Moi.

Une âme prasanna (participe de pra-sad) est apaisée et purifiée ou, dit-on souvent, en état de grâce, puisqu'un prasāda est aussi une faveur faite par la divinité à son dévot. Quant à "samaḥ sarveṣu bhūteṣu", que j'ai préféré traduire littéralement, ceux qui sont fermement installés dans le dualisme le traduiront par: également disposée envers toutes les créatures. Ceux qui ont compris que devenir un avec l'Absolu (Brahma-bhūta) implique de ne pas conserver la moindre individualité et que "immergé dans le Brahman" est une traduction imparfaite, savent qu'elle est devenue cette présence unique, indivisible et indestructible, également distribuée dans toutes les créatures (śloka 18.20). C'est en tant que telle qu'elle ne fait pas de distinction entre un brāhmaṇa, une vache, un chien ou un mangeur de chiens (śloka 5.18). Elle est l'âme de toutes les créatures (sarva bhūtātma-bhūtātmā - śloka 5.7). Cependant, cette existence dans le Brahman, qu'on atteint d'après les śloka's précédents avec l'intelligence purifiée par le yoga, au travers de la méditation transcendante dans le yoga, ne saurait consister en une impersonnalité totale (qui autant que le mot nirvāṇa évoque la vacuité), car ne l'oublions pas le verbe yuj signifie être connecté. Ce qui a motivé le yogin à méditer (car il y a toujours une motivation) n'est pas l'anéantissement ni même la béatitude, c'est l'idéal d'une relation à la Personne du Brahman qu'on appelle dévotion. C'est donc sur la dévotion que Kṛiṣṇa va conclure son cours de yoga. Cette connexion se fait entre l'ātman et l'Ātman (Paramātman ou Adhyātman) et c'est pour cela que l'ātman doit être purifié de tout investissement dans la matérialité. C'est sous la forme de cette essence purifiée que la personne est fusionnée dans le Brahman.

55. bhaktyā mām-abhijānāti yāvān-yaś-ca-asmi tattvataḥ |
tato mām tattvato jñātvā viśate tad-anantaram ||

Par cette dévotion il parvient à Me connaître tel que Je suis vraiment puis, lorsqu'il le sait vraiment, il y entre continuellement.

Au sens strict abhi-jñā signifie progresser vers la connaissance mais, puisqu'ensuite il le sait vraiment, le verbe parvenir (progressivement) n'est pas excessif. Ce à quoi il parvient aussi c'est à entrer, s'installer (viś) dans ce qui est sans interruption, continu (tat anantaram). Le mot désigne traditionnellement le Brahman, qu'on dit aussi unique, indivisible (advaita). Mais ici il est clair qu'il entre dans ce qu'il a appris à connaître et il n'y a rien de plus naturel puisque c'est de l'Ātman qu'il s'agit. Anantaram doit en fait être considéré comme un adverbe (au lieu de l'accusatif d'anantara) et dans ce cas la traduction correcte est: il entre en Cela continuellement.

56. sarva-karmāny-api sadā kurvāṇo mad-vyapāśrayaḥ |
mat-prasādād-avāpnoti śāśvataṁ padam-avyayam ||

Bien qu'accomplissant toujours toutes sortes d'activités, celui qui réside sous Ma protection obtient par Ma grâce le havre éternel et inaltérable.

57. cetasā sarva-karmāṇi mayi sannyasya mat-paraḥ |
buddhi-yogam-upāśritya mac-cittaḥ satataṁ bhava ||

M'abandonnant toutes tes activités par la pensée, faisant de Moi ton but ultime, te plaçant sous la protection de l'union par l'intelligence, deviens conscient de Moi en permanence.

58. mac-cittaḥ sarva-durgāṇi mat-prasādāt-tariṣyasi |
atha cet-tvam-ahaṅkārān-na śroṣyasi vinaṅkṣyasi ||

Si tu es conscient de Moi, tu traverseras toutes les difficultés par Ma grâce, mais si par égoïsme tu ne m'écoutes pas tu iras à ta perte.

59. yad-ahaṅkāram-āsritya na yotsya iti manyase |
mithy-aiṣa vyavasāyas-te prakṛtis-tvām niyokṣyati ||

Si, t'accrochant à cet ego, tu penses "je ne vais pas combattre", ta résolution est vaine car la Nature t'y contraindra.

60. sva-bhāva-jena kaunteya nibaddhaḥ svena karmaṇā |
kartuṁ necchasi yan-mohāt-kariṣyasi-avaśo'pi tat ||

Conditionné par ta propre activité née avec ta propre nature, O fils de Kuntī, ce que par folie tu souhaites ne pas faire tu le feras tout de même involontairement.

Kṛiṣṇa disait à peu près la même chose dans le śloka 3.33 et ce qu'il dit ici ne fait que renforcer son jugement dans le śloka 18.40 par le mot involontairement (avaśa). C'est rappelons-le par solidarité fraternelle, mais surtout pour venger l'honneur de son épouse et les affronts multiples de ses cousins à sa propre fierté qu'Arjuna a accepté l'idée de la guerre dans l'Udyoga Parva. Plus que pour d'autres il est dans sa nature de kṣatriya de réagir violemment, d'affirmer son pouvoir (kṣātra), sa suprématie (īśvara-bhāva - śloka 43). Ce n'est qu'après coup, au moment de passer à l'acte qu'il a réalisé qui il allait tuer ses parents. Aussi est-on tenté d'objecter à Kṛiṣṇa lorsqu'il nous dit que ce libre arbitre dont on se targue de jouir n'est qu'un leurre: n'est-il pas louable pour un kṣatriya de réprimer sa violence naturelle si elle se heurte à un autre devoir tout aussi naturel et encore plus sacré? Le devoir envers la famille est un des plus sacrés dans la morale védique comme le soulignent nombre de règles dans les Manu-smṛiti's. Celui de redresser les torts et de défendre le devoir moral incombaient plus à son frère aîné Yudhiṣṭhira en tant que roi. Mais le conflit entre les devoirs d'Arjuna n'était pas en fait aussi simple: il devait en priorité obéissance au frère aîné de son père, le roi Dhṛitharāṣṭra, puis à son frère aîné Yudhiṣṭhira. Or on sait que le premier n'assumait pas pleinement son rôle de chef de famille et que Yudhiṣṭhira était souvent hésitant car en digne fils de Dharma il pesait précautionneusement ses actes. Au moment où Kṛiṣṇa prononce ces paroles, la question ne se pose plus puisqu'Arjuna a reçu de Lui un ordre clair: si tu ne m'écoutes pas, alors tant pis pour toi. Le seul libre arbitre est celui de bien écouter ou de n'en faire qu'à sa tête. Le śloka qui suit précise définitivement qui est le maître et tant pis pour ceux qui se faisaient des illusions après avoir pris la Bastille.

61. īśvaraḥ sarva-bhūtānām hṛd-deśe'rjuna tiṣṭhati |
bhrāmayan-sarva-bhūtāni yantra-ārūḍhāni māyayā ||

Le Seigneur Suprême siégeant dans le cœur de toutes les créatures, O Arjuna, les fait voyager en les conduisant comme harnachés par son pouvoir d'illusion.

Yantra est un instrument contraignant (la racine du mot est le même verbe yam que dans yata: contrôlé) et l'adjectif ārūḍha signifie empêché, restreint dans ses mouvements, comme un cheval monté par un cavalier utilisant des rênes. Chacun en faisant le choix de vivre pour s'engager dans l'activité (pravṛitti), satisfaire son besoin de posséder les choses et d'en jouir, fait aussi celui de subir le carcan d'une conscience limitée par la māyā divine. Lorsqu'il abandonne ce choix de l'individualisme pour se consacrer à la dévotion, il cesse cette errance de bête de trait pour en devenir le témoin sans être concerné.

62. tam-eva śaraṇaṁ gaccha sarva-bhāvena bhārata |
tat-prasādāt-parāṁ śāntiṁ sthānaṁ prāsyasi śāśvatam ||

O Bhārata, cherche refuge en Lui sous tous rapports. Par Sa grâce tu obtiendras la paix
transcendantale et le havre éternel.

63. iti te jñānam-ākhyātaṁ guyād-guhyataraṁ mayā |
vimṛṣy-aitad-aśeṣeṇa yath-ecchasi tathā kuru ||

Ainsi Je t'ai révélé un savoir plus que confidentiel. Après y avoir réfléchi pleinement, agis
comme tu le souhaites.

*Le choix consiste à suivre l'avis reçu et à maintenir le cheval sur le sentier qui lui a été tracé
ou à le laisser courir à sa guise.*

64. sarva-guyatamaṁ bhūyaḥ śṛṇu me paramaṁ vacaḥ |
iṣṭo'si me dṛḍham-iti tato vakṣyāmi te hitam ||

Ecoute encore le plus confidentiel de tout, la suprême parole de Ma part. Tu M'es très cher,
aussi Je te le dis pour ton bénéfice.

*L'information est classée confidentielle, encore plus que d'autres précédemment dont une
personne mal avisée pourrait essayer de tirer parti, car ce serait à ses dépens. Les
"commandements" ou règles morales de la Bible ou des Veda's n'ont pour objet que de
protéger les personnes à la compréhension limitée contre elles-mêmes. Comme des enfants
elles prennent d'ailleurs un malin plaisir à les transgresser jusqu'à s'être fait échauder.*

65. man-māna bhava mad-bhakto mad-yājī māṁ namas-kuru |
mām-ev-aiśyasi satyaṁ te pratijāne priyo'si me ||

Deviens celui qui pense à Moi, qui M'est dévoué, qui Me fait des offrandes et Me montre de
la révérence. A Moi tu viendras, c'est la vérité, je te le promets, à toi qui m'es cher.

*Il ne s'agit pas d'une simple recommandation mais d'une instruction ferme de penser
exclusivement à Lui, de n'agir que par dévotion, par révérence et par sacrifice, à titre
d'offrande à Lui. "Tat kuruṣva madarpaṇam" disait le śloka 9.27: tout ce que tu fais, fais m'en
l'offrande. Il ne s'agit donc pas d'une chose facile à accomplir, mais au contraire d'une
surenchère sur ce śloka 9.27, du stade ultime de la dévotion. Les trois premiers pieds
reprennent mot pour mot le śloka 9.34. Seule diffère la fin qui disait: "en unissant ainsi ton
âme à Moi comme ton but final". Ici elle est remplacée par une déclaration d'amour du
Seigneur à celui qui est une partie de Lui-même.*

*Il faut voir les choses telles qu'elles sont (sat - satya): nous n'existons pas indépendamment de
Lui. Il n'y a qu'une seule existence indivisible intemporelle inaltérable et c'est d'Elle dont
émane tout le reste. Nous jouissons d'une autonomie limitée, comme les abeilles de la ruche.
Nous pouvons nous laisser prendre à la féerie du film, devenir pour le temps d'un rêve un
héros, mais gare à la machine à rêves, qui peut générer aussi les pires cauchemars.*

66. sarva-dharmān-parityajya mām-ekaṁ śaraṇaṁ vraja |
ahaṁ tvām sarva-pāpēbhyo mokṣayiṣyāmi mā śucaḥ ||

Abandonnant tous les devoirs moraux, remets-en-toi seulement à Moi. Je te délivrerai de tout
péché. Ne crains rien.

*Il va de soi que celui qui se laisse guider par le Seigneur, qui n'a d'autre souci que l'harmonie
de sa création, n'a pas à craindre d'accomplir un acte qui Lui déplaît ou qui le fasse*

replonger dans l'asservissement. Il n'a pas plus à craindre de faire les frais de sa fantaisie qu'un enfant accompagné de son père ou de sa mère, bien moins même puisque son guide est infaillible et connaît le scénario d'avance.

67. idaṁ te na-atapaskāya na-abhaktāya kadācana |
na ca-aśuśrūṣave vācyam na ca mām yo'bhyasūyati ||

Ceci tu ne dois jamais le dire à une personne qui n'est pas austère, qui n'est pas dévouée, ni à celle qui ne veut pas écouter, non plus qu'à celle qui est mécontente à Mon propos.

Ce que ne veut pas écouter cette personne ce sont les bons conseils de Celui qui siège dans son cœur, au même titre que toutes les autres créatures, et l'appel de sa conscience lui disant qu'elle n'est pas la monture. D'autres sont si satisfaites d'être cette monture qu'elles s'indignent de la présence de passagers. Il ne sert à rien de les harceler, puisque leur intelligence n'est pas réceptive et qu'elles sont butées. Il n'est pas non plus recommandé de dire à une personne qui est attachée aux plaisirs, à s'attribuer ses actes et à posséder des biens, qu'elle doit tout lâcher, car elle pourrait avoir peur d'être spoliée de ses droits. La plupart des gens croient en l'existence spirituelle mais préfèrent se contenter d'un paradis, même temporaire, dont ils supposent connaître la nature. D'autres comme les Bouddhistes préfèrent être libres de choisir le néant. L'autre risque, moins grave, de faire cette confiance à un incrédule ou à un indigné est d'essayer leurs moqueries, qui sont souvent d'un goût douteux.

On peut s'étonner de cette recommandation de Kṛiṣṇa à son élève, car après tout Vyāsa nous a transmis la Gītā par l'intermédiaire de Sañjaya et tout le monde est libre de la lire. Mais il est probable qu'elle ne concerne que ce qui est dit dans le śloka précédent, qui s'adresse uniquement au dévot.

68. ya imaṁ paramaṁ guyaṁ mad-bhakteṣv-abhidhāsyati |
bhaktiṁ mayi parāṁ kṛtvā mām-ev-aiśyaty-asamśayaḥ ||

Celui qui communiquera ce secret confidentiel à ceux qui Me sont dévoués, faisant preuve d'une suprême dévotion à Mon égard, viendra à Moi bien certainement.

69. na ca tasmān-manuṣyeṣu kaścīn-me priya-kṛttamaḥ |
bhavitā na ca me tasmād-anyaḥ priyataro bhuvī ||

Nul en effet parmi les hommes ne peut se montrer plus aimant que lui et il ne pourrait en être un autre qui me serait plus cher que lui en ce monde.

70. adhyeṣyate ca ya imaṁ dharmyaṁ samvādam-āvayoḥ |
jñāna-yajñena tena-aham-iṣṭhaḥ syām-iti me matiḥ ||

Celui qui étudiera cette conversation sacrée entre nous deux, par cette offrande du savoir je considère qu'il m'aura vénéré.

71. śraddhāvān-anasūyaś-ca śṛṇuyād-āpi yo naraḥ |
so'pi muktaḥ śubhāl-lokān-prāpnuyāt-puṇya-karmaṇām||

L'homme aussi qui l'écouterait, en étant doté de la foi et sans être sur la défensive, serait libéré et atteindrait les sphères propices des personnes pieuses.

72. kaccid-etac-chrutam pārtha tvay-aikāgreṇa cetasā |
kaccid-ajñāna-sammohaḥ pranaṣtas-te dhanañjaya ||

O Pārtha, as-tu écouté ce qui précède avec toute ton attention? Cela a-t-il dissipé ta confusion due à l'ignorance, O Dhanañjaya?

Arjuna uvāca / Arjuna dit:

73. naṣṭo mohahaḥ smṛtir-labdḥā tvat-prasādān-mayā-acyuta |
sthito'smi gata-sandehahaḥ kariṣye vacanaṁ tava ||

O Acyuta, mon égarement est dissipé et ma mémoire rétablie par Ta grâce. Le doute étant éliminé, je suis ferme et je vais exécuter tes instructions.

Sañjaya uvāca / Sañjaya dit:

74. ity-aham vāsudevasya pārthasya ca mahātmanaḥ |
saṁvādam-imam-aśrauṣam-adbhutaṁ roma-harṣaṇam ||

C'est ainsi que j'ai entendu cette conversation entre Vāsudeva et cette grande âme, Pārtha, si merveilleuse qu'on en frissonne.

Littéralement: une conversation merveilleuse qui fait dresser le poil sur le corps.

75. vyāsa-prasādāc-chrutavān-etaḍ-guhyam-aham param |
yogam yog-eśvarāt-kṛṣṇāt-sākṣāt-kathayataḥ svayam ||

Par la grâce de Vyāsa, j'ai été capable d'entendre cette confidence suprême à propos du yoga, de la part du Maître du Yoga lui-même, Kṛiṣṇa, s'exprimant en personne.

C'est Vyāsa qui a donné à Sañjaya le talent d'être le témoin d'évènements sans être présent physiquement, de toute évidence pour qu'il soit capable de rapporter ces propos à la postérité. En effet Vyāsa est selon la tradition une incarnation secondaire de Kṛiṣṇa, ce qu'il est convenu d'appeler un avatāra ou aṁśa. En tant qu'auteur du Mahābhārata, Vyāsa lui a aussi confié le rôle de "reporter" sur le terrain, racontant chaque soir au roi aveugle Dhṛitarāṣṭra les événements du jour.

76. rājan-saṁsmṛtya saṁsmṛtya saṁvādam-imam-adbhutam |
keśava-arjunayoḥ puṇyam hr̥ṣyāmi ca muhur-muhuḥ ||

O roi, me remémorant encore et encore cette conversation merveilleuse et sacrée de Keśava et Arjuna, j'exulte à chaque instant.

Ou plus librement: O roi, je ne me lasse pas de me souvenir de cette conversation merveilleuse et sacrée, qui ne cesse de me réjouir. La répétition des mots pour exprimer soit la répétition soit l'importance des choses est un trait charmant de la langue saṁskṛit, dont Sañjaya abuse volontiers et ici on ne saurait lui en faire le reproche.

77. tac-ca saṁsmṛtya saṁsmṛtya rūpam-atyadbhutaṁ hareḥ |
vismayo me mahān-rājan-hṛṣyāmi ca punaḥ punaḥ ||

Me remémorant aussi encore et encore cette forme merveilleuse de Hari, mon étonnement est grand, O roi, et chaque fois je m'en réjouis.

78. yatra yog-eśvaraḥ kṛṣṇo yatra pārtho dhanur-dharaḥ |
tatra śrīr-vijayo bhūtīr-dhruvā nītir-matir-mama ||

Où que soit Kṛiṣṇa, le Maître du Yoga, et où que soit Pārtha l'archer, à mon opinion, sont l'opulence, la victoire, la grandeur et constamment le comportement juste.

Nīti, issu du verbe nī signifiant guider, conduire, est un comportement moral et exemplaire. Sañjaya, personnage énigmatique du Mahābhārata, puisqu'on ignore pratiquement tout de sa vie avant qu'il ne devienne le confident de Dhṛitarāṣṭra et surtout de quel dieu il est

l'incarnation (comme les singes du Rāmāyana tous les personnages sur le champ de bataille sont des incarnations de dieux ou de démons, fait qu'on ne saurait contester puisque Vyāsa lui-même l'a dit), deviendra un vrai sannyasin et atteindra ce havre de paix promis à ceux qui ont rapporté fidèlement la Gītā (śloka's 68, 69). On peut lui reprocher une faute vénielle: il ne manque jamais une occasion de rappeler à son maître le roi Dhṛitarāṣṭra que ces fils sont des scélérats et que par sa faiblesse Dhṛitarāṣṭra est responsable de la guerre. Serait-il une émanation de Narada? Une chose est sûre: nous lui sommes redevables de nous avoir transmis cette conversation que personnellement je ne me lasse jamais de relire.

Bibliographie spécifique

- "Bhagavad-Gītā as it is", traduction anglaise de A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupāda, The Bhaktivedanta Book Trust, Mumbai, India (1972).
- "Srimad Bhagavad Gītā", texte sanskrit et traduction anglaise de Swami Vireswarananda, Sri Ramakrishna Math, Chennai, Tamilnadu, India, version de poche très pratique.
 - "The complete works of Swami Vivekānanda", publication de l'Advaita Ashrama, Kolkata, India (1989).
- Swami Vivekānanda. Jnāna-Yoga : Traduit de l'anglais par Jean Herbert, Albin Michel Ed. (1948).
- "The Upanishads" (Texts, Translations and Commentaries), Shrī Aurobindo, Lotus Press, Twin Lakes, USA & Srī Aurobindo Ashram Trust, Pondicherry, India (1996).
 - "The Principal Upanishads", S. Radhakṛishnan, Harper Collins Pub., Noida, Uttar Pradesh, India, 29th impression 2018.
 - "Brihadāranyaka Upanishad", texte sanskrit, traduction anglaise et commentaires de Swami Kṛishnananda, Publication of The Divine Life Society, Shivanandanagar, Uttaranchal, India.
- "Purānas", série de textes sanskrits et traductions anglaises éditées par K.L. Joshi, chez Parimal Publications, Delhi.
- "Bhāgavata Purāna", traduction anglaise assortie de notes conséquentes, par G.V. Tagare, chez Motilal Banarsidas Publishers, Delhi.
 - "Indian Philosophy", S. Radhakṛishnan, Oxford India Paperbacks, Delhi.