Religions de l'Inde : études shivaïtes

Le *Gītārthasamgraha* : une lecture śivaïte de la *Bhagavadgītā* (2016-2018)

Lyne Bansat-Boudon

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/2669>

DOI : 10.4000/asr.2669

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 15 septembre 2019

Pagination : 171-189

ISBN : 978-2909036-47-2

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Lyne Bansat-Boudon, « Le *Gītārthasamgraha* : une lecture śivaïte de la *Bhagavadgītā* (2016-2018) », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 126 | 2019, mis en ligne le 19 septembre 2019, consulté le 08 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/2669> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.2669>

Religions de l'Inde : études shivaïtes

Lyne BANSAT-BOUDON

Directeur d'études

Le *Gītārthasaṃgraha* : une lecture śivaïte de la *Bhagavadgītā* (2016-2018)

Nous rendons compte ici de deux années d'enseignement (2016-2018), pendant lesquelles nous avons lu et commenté la recension cachemirienne de la *Bhagavadgītā* et le *Gītārthasaṃgraha*, le « Résumé du sens de la *Gītā* », sa glose par le cachemirien Abhinavagupta, grand penseur et mystique śivaïte de la période médiévale (X^e-XI^e siècle). Deux textes de caractère ésotérique qui demandent une analyse serrée et approfondie. Les deux premiers chapitres ont fait l'objet de notre enquête, non sans de nombreuses incursions dans d'autres passages de la *Gītā*. Examinant notamment l'économie textuelle de ces chapitres, nous avons mis au jour les principaux linéaments du texte et du commentaire, et, en particulier, leurs enjeux métaphysiques et mystiques.

I. Le mystère du Soi. Enjeux métaphysiques et mystiques de la *Gītā* cachemirienne dans l'exégèse śivaïte d'Abhinavagupta

Nous avons poursuivi, ces dernières années, notre travail d'édition (en collaboration avec Judit Törzsök) et de traduction d'un texte du śivaïsme non dualiste du Cachemire, le *Gītārthasaṃgraha* [GAS], le « Résumé du sens de la *Gītā* », commentaire d'Abhinavagupta (X^e-XI^e siècle) à la recension cachemirienne de la *Bhagavadgītā* [BhG]¹.

Rappelons, en premier lieu, que la BhG est un segment du *Mahābhārata*, en l'occurrence le début du chant VI de l'épopée, intitulé *Bhīṣmaparvan*, « La section de Bhīṣma ». Le *Bhīṣmaparvan* met en scène la mort de Bhīṣma, qui précède immédiatement le récit de la grande bataille. Distribuée en sept cents vers et dix-huit chapitres, la BhG occupe les chapitres XXIII à XL du chant VI et représente

-
1. Sur la recension cachemirienne de la *Bhagavadgītā*, on se reportera à L. BANSAT-BOUDON, *Annuaire de l'EPHE-SR* 122 (2013-2014), p. 89-103, et à L. BANSAT-BOUDON, J. TÖRZSÖK, « Abhinavagupta on the Kashmirian *Gītā*. Announcement of the First Critical Edition of the *Gītārthasaṃgraha*, with the Reconstruction of the Text of the Kashmirian *Gītā* as Abhinavagupta Probably Read It and a French Translation of Both Texts », *Journal of Indian Philosophy* 46.1 (2018), p. 31-64.

un moment de suspens proprement dramatique dont l'enjeu narratif (et philosophique) est de convaincre Arjuna d'affronter ses cousins dans la grande guerre qui se prépare.

1. Chapitre I : vers liminaire et programmatique

Des séminaires consacrés, en 2016-2017, au chapitre I de la BhG, nous ne retiendrons ici que l'exégèse ésotérique qu'Abhinavagupta donne du premier vers, non seulement en ce qu'elle est emblématique de la posture qui présidera à l'intégralité de son commentaire, celle d'un penseur śivaïte offrant une interprétation śivaïte de la *Gītā*, mais aussi en ce qu'elle est dans la lignée de la tradition commentariale indienne, pour qui l'essence d'un texte est contenue en puissance dans le vers liminaire.

De surcroît, dès le premier vers, on a la preuve qu'il existe une recension proprement cachemirienne de la *Gītā*, laquelle diffère, en plus d'un endroit, de la « vulgate » commentée par la plupart des exégètes anciens, soit qu'on y relève des variantes d'un même vers (comme c'est ici le cas), soit qu'on y observe la présence de vers supplémentaires, si on la compare à la vulgate – la présence, sinon l'introduction, qui impliquerait une antériorité de celle-ci sur celle-là, ce qui est loin d'être établi². Du reste, la notion même de « vulgate » n'est pas strictement fixée et varie selon les auteurs³. Quoi qu'il en soit, c'est, bien évidemment, la recension cachemirienne que commente Abhinavagupta, homme du Cachemire.

Peut-on dire que la recension cachemirienne est plus ésotérique ? C'est, en tout cas, l'interprétation du GAS, qui propose une exégèse étourdissante du vers liminaire⁴. Le ton est donné, le registre exégétique posé, celui d'un système de pensée non dualiste, tel que l'incarne le śivaïsme non dualiste du Cachemire.

Voici le texte, dans la recension cachemirienne (désignée comme K, pour Kashmir) ; il s'agit d'un *śloka*, constitué de quatre *pāda* octosyllabiques, répartis en deux hémistiches :

*dharmakṣetre kurukṣetre sarvaḥṣaṭrasamāgame/
māmakāḥ pāṇḍavāś caiva kim akurvata saṃjaya//*

et ce même vers dans la vulgate (désignée comme V) :

*dharmakṣetre kurukṣetre samavetā yuyutsavaḥ/
māmakāḥ pāṇḍavāś caiva kim akurvata saṃjaya//*

La variante cachemirienne⁵ porte sur le seul *pāda* b : la recension cachemirienne lisant le composé *sarvaḥṣaṭrasamāgame* là où la vulgate a, en syntaxe libre,

2. Sur ce point, voir L. BANSAT-BOUDON, J. TÖRZSÖK, « Abhinavagupta on the Kashmirian *Gītā* » (n. 1), p. 32-33.

3. Voir L. BANSAT-BOUDON, *Annuaire de l'EPHE-SR* 122 (n. 1), p. 93-94.

4. Pour d'autres exemples de l'ésotérisme de la *Gītā*, parfois explicitement signalés comme tels dans le GAS, voir L. BANSAT-BOUDON, *Annuaire de l'EPHE-SR* 122 (n. 1), p. 98 *sq.*, et L. BANSAT-BOUDON, J. TÖRZSÖK, « Abhinavagupta on the Kashmirian *Gītā* » (n. 1), en particulier, p. 32, et 44-46.

5. Les variantes sont signalées par le romain contrastant avec l'italique du texte sanskrit.

samavetā yuyutsavaḥ. C'est pourtant ce seul *pāda* qui installe le texte-source et son commentaire dans la clé spéculative qui est la marque d'Abhinavagupta.

Traduisons – littéralement, dans un premier temps :

BhG I I K :

Quand tous les guerriers se furent rassemblés sur le champ du *dharma* (l'Ordre/ la Loi), sur le champ des Kuru, qu'ont fait les miens et les Pāṇḍava, ô Saṃjaya ?

Et BhG I I V :

S'étant rassemblés, désireux de combattre, sur le champ du *dharma* (l'Ordre/ la Loi), sur le champ des Kuru, qu'ont fait les miens et les Pāṇḍava, ô Saṃjaya ?

La leçon de la vulgate, sémantiquement plus riche en apparence (« désireux de combattre »), dit à peu près la même chose que celle de la cachemirienne, mais en des termes et selon une syntaxe différents, lesquels n'ont pas donné lieu à des commentaires autres que diégétiques. Abhinavagupta, en revanche, consacre au vers un très important développement qui en révèle le sens secret⁶.

— *sarvakṣatrasamāgame*, « [sur le champ des Kuru] où tous les guerriers s'étaient rassemblés »

Ce dont Abhinavagupta se saisit, dans la variante de la version K (*sarva-kṣatra-samāgame*), c'est du terme *kṣatra*, « guerrier », qu'il fait dériver de la racine *kṣad-*, « faire violence, tuer »⁷. Pour lui, *kṣatra*, dont le sens premier serait ainsi « guerrier », désigne par métaphore tout ce qui se trouve être dans une relation mutuelle de « destructeur » (*ghātaka*) à « destructible » (*vādhya*), c'est-à-dire, par analogie, les affects – la passion (*rāga*) /le dépassement (*vairāgya*), la colère/la patience, etc. – qui se présentent sous la forme de couples antagonistes, dont l'un des membres est destiné à détruire son contraire, quand la délivrance (*mokṣa/mukti*) est en jeu⁸.

6. Ailleurs, Abhinavagupta emploie, à propos de la *Gītā* qu'il commente, le terme *rahasya* « secret », ou *rahasyopadeśa*, « enseignement secret » (voir, *supra*, n. 4).

7. Le GAS glose ainsi : *kṣader hiṃsārthatvāt*, « [*kṣatra* est au sens de "guerrier"] en raison du sens de "faire violence" (*hiṃsā*) qui est celui de la racine *kṣad-* » ; une étymologie à la *Nirukta* (la « science » indienne de l'étymologie), qui rappelle cette autre, dans laquelle *kṣatra* est analysé comme *kṣatāt-tra*, où *-tra* est entendu, non comme le suffixe d'instrument, mais comme dérivant de la racine *trā-* (*trai-*), « sauver, préserver », conduisant ainsi au sens de « qui préserve » (*°tra*) de la violence (*kṣatāt*, à l'ablatif d'origine) ». La philologie occidentale fait dériver *kṣatra* de la racine *kṣi*, « posséder, gouverner », le terme *kṣatra*, au sens premier de « domination, gouvernement, pouvoir », désignant, par dérivation sémantique, le possesseur ou l'instrument (sens du suffixe *-tra*) de ce pouvoir, lequel se trouve être le guerrier (de rang royal) dans la quadruple distribution de la société indienne. Noter que, selon les lois de la grammaire comparée, on attendrait plutôt *kṣattra*, analysé comme *kṣat-tra* (avec le suffixe d'instrument *-tra*).

8. Sur la délivrance (*mokṣa/mukti*), et plus encore la « délivrance en cette vie » (*jīvanmukti*), voir, notamment, L. BANSAT-BOUDON (éd. et trad.), K. D. TRIPATHI (trad.), *An Introduction to Tantric Philosophy: The Paramārthasāra of Abhinavagupta with the Commentary of Yogarāja*, Londres, New York 2011, p. 36-47 ; L. BANSAT-BOUDON, « The Contribution of Nondual Śaivism of Kashmir to the Debate on *jīvanmukti*: a Thematic Perspective on the Question of Periodization », dans E. FRANCO (dir.), *On Historiography and Periodization of Indian Philosophy*, Vienne 2013,

Tout se passe comme si la variante et son interprétation donnaient le branle à la totalité du commentaire, lui servant de prétexte. En effet, l'ingéniosité de l'exégèse ne s'arrête pas là. Tout, dans les trois premiers *pāda*, est objet d'une interprétation ésotérique, ou, pour le moins, symbolique : la double dénomination du champ de bataille (« champ du *dharmā* », « champ des Kuru »), au premier hémistiche, et les deux sujets du verbe (« les miens », « les Pāṇḍava »), au second. Du reste, l'interprétation de *sarvaḥṣaṭrasamāgame* est indissociable du sens donné au *pāda* précédent (*dharmakṣetre kurukṣetre*), ne serait-ce que pour des raisons syntaxiques (*sarvaḥṣaṭrasamāgame* étant à comprendre comme un adjectif de possession qualifiant *dharmakṣetre kurukṣetre*) et stylistiques, avec des effets d'allitération : *kṣetra*, répété deux fois, et sa reprise en écho par *kṣatra*, évoquent le tumulte précédant la bataille dans le fracas des armes, des chars et des montures que l'on prépare.

— *dharmakṣetre kurukṣetre*, « sur le champ du *dharmā* (l'Ordre/ la Loi), sur le champ des Kuru »

Où a lieu, en effet, ce rassemblement de tous les *kṣatra* ? Certes, comme l'enseigne l'épopée, dans le Kurukṣetra, dans le « champ des Kuru » (le champ de ceux qui, comme les Kaurava et les Pāṇḍava, appartiennent à la lignée de Kuru), un toponyme rendu fameux par l'épopée et qualifié, en apposition, par *dharmakṣetra*, le « champ de l'Ordre (ou de la Loi) », mais aussi, selon l'audacieuse interprétation d'Abhinavagupta, dans le « champ des organes des sens », une périphrase pour désigner le corps. Car, à la façon des pseudo-étymologies du *Nirukta*, c'est-à-dire contre l'évidence morphologique, Abhinavagupta glose *kuru*, un patronyme, par *karaṇa*, « organe des sens », en vertu d'une homophonie approximative et, aussi, probablement, d'une analyse de *kuru* et de *karaṇa* les faisant dériver d'une même racine *kr-*, « faire ».

Apposé à Kurukṣetra, *dharmakṣetra*, le « champ du *dharmā* » ou « champ [de l'observance] du *dharmā* » est, à son tour, une métaphore pour le corps. En effet, le terme *dharmā*, « devoir », y est à entendre de deux façons : au pluriel, au sens de la multitude des devoirs empiriques qui sont le lot de l'être fini (sacrifier, observer les règles de pureté, etc.), et au singulier, au sens du devoir « suprême » (*parama*) qui consiste à accéder au Soi, donc à la délivrance. Or, observe Abhinavagupta, c'est le corps, qualifié pour accomplir les devoirs empiriques, qui est le lieu même de leur résorption, grâce à la pratique du yoga ; à son tour, cette destruction des *dharmā* empiriques est la condition d'accès à un *dharmā* supérieur, la prise de conscience du Soi, à savoir l'accès à la délivrance, laquelle s'obtient donc par la voie du yoga, elle-même d'ordre corporel.

— *māmakāḥ pāṇḍavās ca*, « les miens et les Pāṇḍava »

Au premier niveau de sens, celui de la diégèse épique, le syntagme signifie : « les miens » (autrement dit, puisque c'est le roi Dhṛtarāṣṭra qui parle, « mes fils et

p. 307-325, et M. JEŽIĆ, « To Be Liberated while Still Alive or to Die in Order to be liberated – in the Jñāna, Karma and Bhakti Yoga of the Bhagavadgītā – According to Different Text Layers », dans A. BIGGER et al. (dir.), *Release from Life – Release in Life. Indian Perspectives on Individual Liberation*, Bern, New York 2010, p. 87-110.

leur armée ») et « les Pāṇḍava », les cousins ennemis, fils de Pāṇḍu, le frère de Dhṛtarāṣṭra.

Au second niveau de sens, développe Abhinavagupta, *māmaka* désigne les conceptions (*saṃkalpa*) impures ou erronées (*aśuddha*) que met en place l'*avidyā*, la « nescience », et qui consistent à dire « *mama* », « [c'est] à moi », par où s'exprime le sentiment d'égoïsme, facteur de finitude⁹, tandis que le vocable *pāṇḍavāḥ*, compris, non comme le patronyme, mais comme le nominatif pluriel de l'adjectif *pāṇḍu*, « pâle »¹⁰, d'où « blanc », d'où « pur » (*pāṇḍu* est glosé par *śuddha*), désigne les conceptions « pures » empreintes de *vidyā*, « savoir », ou *śuddhavidyā*, « savoir pur ».

— *kim akurvata*, « qu'ont-ils fait ? »

La question de Dhṛtarāṣṭra est la suivante : Qui l'a emporté sur qui ? Les Kaurava, désignés comme *māmaka* par le locuteur, ou les Pāṇḍava, c'est-à-dire encore, dans l'interprétation symbolique du vers : Qui est vainqueur ? Celui qui, sous l'empire absolu du sentiment de l'ego (*māmaka*), est homme de nescience, ou celui qui est « pur » (*pāṇḍu*), c'est-à-dire, libre des pensées empreintes de nescience, donc un « homme de savoir », un *jñānin* ?

À la lumière de la glose d'Abhinavagupta, le vers pourrait donc se traduire ainsi, avec les inévitables suppléments :

Dans le [corps,] lieu où opèrent les organes des sens (*kurukṣetre*), où s'observe le *dharma* (*dharmakṣetre*), où tous [les affects] s'assemblent pour le combat (*saṃgama*) dans lequel doit périr leur contrepartie entachée de nescience (litt. : « où s'assemblent tous les destructeurs [d'affects à détruire] »), qu'ont fait les forces de la nescience et celles du savoir ? [*i.e.* qui du savoir ou de la nescience a été vaincu ?].

Cela fait du yogin le champ d'un affrontement intime entre pensées pures et impures, entre nescience et savoir – affrontement conduisant à la victoire du savoir. Abhinavagupta décèle ainsi, dans le premier vers, une référence implicite au yoga comme pratique corporelle. Par cette pratique, le yogin dompte ses sens et ses affects jusqu'à faire triompher en lui les seules expériences dignes de lui (le dépassement, la patience), accédant de la sorte, avec la victoire du savoir sur la nescience, au statut de *jñānin*, « celui qui sait », autrement dit, de *jīvanmukta*, ou « délivré-vivant », cette figure-oxymore qui est l'une des grandes contributions du śaivismisme non dualiste du Cachemire à la pensée indienne pour laquelle l'aspiration fondamentale à la délivrance (*mokṣa/mukti*) est à l'horizon de toute vie¹¹. En sorte que la bataille

9. Encore une étymologie-calembour qui analyse *māmaka*, sur la seule base de l'homophonie, et sans tenir compte de la quantité des voyelles (*a* et *ā*), comme *mama* + *ka* (représentant le verbe *kāyati*, « il dit », à la 3^e personne du singulier de l'indicatif présent).

10. C'est aussi, du reste, le sens de l'anthroponyme Pāṇḍu, le « Pâle ». Le frère de Dhṛtarāṣṭra doit, en effet, son nom au fait que sa mère, Ambālikā, blêmit de dégoût et de frayeur au moment de s'unir à l'époux qui lui avait été imposé, le très repoussant Vicitravīrya – pâleur dont l'enfant garda la trace.

11. Sur la *jīvanmukti* voir *supra*, n. 8.

extérieure, qui, en ce début de l'épopée, est encore à livrer, est la métaphore de la bataille spirituelle que le yogin doit mener en son for intérieur, où s'affrontent les forces de la nescience et celles du savoir.

Du reste, bien qu'Abhinavagupta ne le commente pas, il n'est pas indifférent que le vers s'achève sur le vocatif *Samjaya*, « ô Samjaya », dont le nom signifie « qui a entièrement vaincu [les passions] ».

On voit ici à l'œuvre une réalisation du *śleṣa*, ou « double sens », qui n'est pas, comme dans le *kāvya* classique, la simple mise en œuvre, quasi mécanique, des ressources morphologiques, sémantiques et syntaxiques de la langue¹², à des fins rhétoriques et poétiques. Dans ce passage, le *śleṣa* relève, plus profondément, d'une volonté d'interprétation ésotérique qui se fonde sur les concepts et les raisonnements propres à un système de pensée particulier (le terme *māmaka* renvoyant à la notion śivaïte de l'égoïté¹³, par exemple, ou *kuru* entendu comme *karaṇa*), se réclamant pour ce faire de pseudo-étymologies, à la façon du *Nirukta*, organisées par le procédé phonologique du calembour, même approximatif¹⁴, et destinées à faire advenir une réalité suprasensible, une vérité ésotérique et mystique dont l'essence est, pourtant, de se dérober toujours.

Or, qu'est-ce que cette vérité suprasensible que la doctrine veut mettre au jour ? La « dé-dualisation de l'être », pour emprunter à Renou¹⁵, que la « coalescence » même du *śleṣa* (tel est le sens premier de ce terme) représente et incarne figurément.

L'homophonie sert l'homologie, dans l'étourdissement de l'aspiration très ancienne à construire un complexe système de connexions ou de correspondances entre les ordres de réalité – non seulement la dichotomie du microcosme et du macrocosme, mais la conception d'un « triplan » par où se signale la singularité indienne : celui de l'homme individuel (*adhyātman*), celui de la société, dont le rite est emblématique (*adhiyajñam*), celui des dieux (*adhidevatam*)¹⁶ – dont sont porteurs les poètes

12. Dans le *kāvya* classique, en effet, le *śleṣa* dépend de la polysémie du lexique sanskrit, des variations sur le découpage du *sandhi* (l'ensemble des règles de liaison), et des différences de sens que rend possible l'analyse d'un même composé nominal comme appartenant à telle catégorie ou à telle autre, toutes procédures qui sont de règle dans la rhétorique indienne, où le *śleṣa* est une figure de style. Voir aussi L. RENO, « Le "jeu de mots" et ses implications », dans C. MALAMOU (éd.), *L'Inde fondamentale : Études d'indianisme réunies et présentées par Charles Malamoud*, Paris 1978, p. 28-34.

13. Sur l'opposition entre l'ego (*ahaṃkāra*), dont on doit se défaire, et le « Je » (*aham*), pur, absolu, auquel il faut accéder, voir notamment L. BANSAT-BOUDON, K. D. TRIPATHI, *The Paramārthasāra of Abhinavagupta*, p. 55, 138-141, 210-215.

14. Osons un exemple trivial, susceptible d'éclairer la figure : « Demandez nos exquis mots ! », et ajoutons-y un autre, métaphysique et très ancien (il apparaît dans les *Brāhmaṇa*) : le nom du dieu Indra est expliqué par le verbe *indh-*, « s'enflammer », car, disent les textes, Indra, grâce à son « pouvoir » inné (*indriya* ; noter la figure étymologique, ou qui se veut telle : *Indra/indriya*), « enflamma » les souffles vitaux à l'origine des temps » (L. RENO, « Le "jeu de mots" », p. 33) ; le calembour, pourtant, est approximatif, puisque le verbe *indh-* présente une aspirée (*-dh*) absente de la forme *Indra*.

15. L. RENO, « Le "jeu de mots" », p. 34.

16. P. MUS développe le concept de « triplan védique », instrument d'aperception de l'univers à trois hauteurs, ou, dit-il encore, sur trois « scènes », dans deux comptes rendus de ses séminaires au

inspirés, et qui s'incarnera ultérieurement dans l'idéal du *dharma*, compris comme cet ordre socio-cosmique qui est, étymologiquement, « ce qui tient ensemble ». On voit, en tout cas, comment l'exégèse śivaïte, telle que la pratique Abhinavagupta, renoue avec l'antique méthode des étymologies-calembours, si caractéristiques des premiers textes. Ainsi qu'observe Renou :

À l'autre bout de l'histoire religieuse de l'Inde, le tantrisme – qui, on le sait, a conservé ou retrouvé tant de données védiques – se signale par la faveur qu'il donne à des mots détournés de leur sens authentique, affectés à une figuration ésotérique¹⁷.

L'exégèse que donne Abhinavagupta, non seulement de la variante cachemirienne, mais aussi de la totalité du vers, transforme donc l'essence même du texte.

Dans la vulgate, le vers liminaire demeure dans le seul registre narratif, comme il convient à un texte découpé dans la trame épique : Dhṛtarāṣṭra interroge Saṃjaya sur l'issue de la guerre, dont il va apprendre qu'elle n'a pas encore eu lieu. Dans la recension cachemirienne, en revanche, le même vers, interprété du point de vue de la doctrine śivaïte, pose d'emblée les enjeux philosophiques de la *Gītā*, justifiant du même mouvement (préoccupation qui n'est pas celle de la vulgate, à en croire, du moins, ses exégètes) l'autonomisation de cet important segment du texte épique et sa constitution en un grand poème religieux, spéculatif et mystique, qui s'inscrit dans la lignée des hymnes védiques et des Upanishads, et dont l'hindouisme ultérieur a fait la référence absolue en matière de morale et de foi.

Il est bien connu que l'école non dualiste du Vedānta, représentée notamment par Śaṅkara (VIII^e siècle), s'est, en quelque sorte, approprié la *Gītā*, la considérant comme l'une de ses trois « voies » avec les Upanishads et les *Brahmasūtra*, son traité fondateur. Il n'est pas moins intéressant de voir comment cet autre monisme qu'est le śivaïsme non dualiste du Cachemire en propose une lecture singulière, qui s'écarte à bien des égards de l'interprétation vedāntin, et vaut, elle aussi, pour une appropriation doctrinale, témoignant ainsi de la richesse potentiellement infinie du texte-source.

2. Chapitre II : Un discours sur le Soi

2.1 Économie des deux premiers chapitres

Avant d'en venir au chapitre II, saisissons l'occasion de considérer l'économie du texte dans les deux premiers chapitres de la *Gītā*, qui en compte dix-huit.

Collège de France : « Perspectives de l'Art Hindou : architecture et cosmodrame », *Annuaire du Collège de France* 66^e année (1966), p. 377-392, et « Rites dramatiques et théâtre indiens », *Annuaire du Collège de France* 67^e année (1967), p. 377-390.

17. L. RENOU, « Le “jeu de mots” », p. 34. C'est, du reste, la raison pour laquelle nous nous démarquons de cette autre observation de Renou (*ibid.*, p. 31) : « Quant au calembour par à peu près, qui utilise une analogie sonique plus ou moins exacte, le procédé n'a été pratiqué qu'à une certaine époque et dans un certain type de textes, à savoir dans les *Brāhmaṇa* [...] ; il a été abandonné ensuite » ; la glose, ici, d'Abhinavagupta invite à nuancer cette assertion.

2.1.1 Économie du chapitre I

Au chapitre I, le vers liminaire pose, du point de vue diégétique, le récit-cadre de l'épopée, en donnant la parole à Dhṛtarāṣṭra.

Les quarante-six vers suivants font entendre deux principales instances de discours : d'une part, Saṃjaya, le narrateur, qui est l'instance extérieure du discours (v. 2-27), mais fait brièvement entendre, au style direct rapporté, c'est-à-dire enchâssé dans son propre discours, Arjuna (v. 21cd-24) et, très fugitivement, Kṛṣṇa (v. 25cd) ; d'autre part, Arjuna lui-même, cette fois-ci longuement, aux vers 26-46.

À partir du vers 26, en effet, le récit épique s'efface et laisse la place au style direct du dialogue qui est la marque même de la *Gītā*. Un dialogue qui, pourtant, n'est encore qu'un monologue, avec Kṛṣṇa comme interlocuteur *in absentia*¹⁸, suscitée seulement par les adresses au vocatif, qui déroulent la litanie de ses noms (ô Mādhava, ô Janārdana, etc.) et par la suite pressée des questions que lui pose Arjuna.

Aux vers 45 et 46, le débat d'Arjuna avec lui-même culmine sur ces mots :

45. Hélas ! C'est un grand péché que nous allions commettre, quand nous nous apprêtons, convoitant les joies de la souveraineté, à tuer les nôtres !

46. Mieux vaudrait pour moi que les hommes de Dhṛtarāṣṭra, les armes à la main, me tuent dans la bataille ; je serai sans armes, sans volonté de me défendre¹⁹.

Abhinavagupta offre une analyse particulièrement fine de ces deux vers, les considérant comme un douloureux aparté – le terme pour « aparté » est *ātmagatam* –, qui pourrait aussi bien mettre fin au débat intime qui déchire Arjuna, sans qu'il veuille même attendre la réponse de Kṛṣṇa. Terme dramaturgique, *ātmagatam* est une didascalie signalant le discours à soi-même²⁰, que le *Nāṭyaśāstra*, le « Traité du théâtre », définit (en XXV 88b-89a) comme « une parole du cœur » (*hṛdayasya vacaḥ*), qui « s'accompagne d'une délibération » (*savitarkam*) ; tel est bien le cas ici. On voit comment l'amateur et théoricien du théâtre qu'est Abhinavagupta²¹ transparaît sous l'exégète de la *Gītā*. Il révèle ainsi la théâtralité implicite du dialogue entre Kṛṣṇa et Arjuna, le jouant, en quelque sorte, pour lui-même, dans son for intérieur.

Enfin, au dernier vers (47), le récit épique reprend brièvement ses droits, la parole revenant en conclusion à Saṃjaya, le narrateur :

47. Ainsi parla Arjuna sur le champ de bataille. Rejetant arc et flèches, il s'affaissa à l'arrière du char, le cœur étreint de chagrin.

D'une certaine façon, l'aparté d'Arjuna signale l'amenuisement de la parole dialogique, jusqu'à son extinction dans un silence que la narrativité épique s'empresse

18. Il n'a pris la parole qu'au vers 25cd, et encore dans le seul second hémistiché, le premier relevant du discours de Saṃjaya.

19. Ma traduction, comme tous les vers cités dans cet article.

20. Sur ces didascalies, voir L. BANSAT-BOUDON, *Poétique du théâtre indien. Lectures du Nāṭyaśāstra*, Paris 1992, p. 138-145.

21. Également l'auteur de l'*Abhinavabhāratī*, grand commentaire au *Nāṭyaśāstra*.

d'investir. En effet, c'est Saṃjaya qui prend la parole, au terme de ce chapitre. C'est encore lui, poursuivant son dialogue de premier niveau avec Dhṛtarāṣṭra, qui ouvre le chapitre suivant, lequel reprend sur la même image d'un Arjuna prostré entre les deux armées. Les deux chapitres s'articulent théâtralement l'un sur l'autre, sans solution de continuité : le rideau tombe et se relève sur une scène identique.

En même temps qu'Arjuna dans son conflit intérieur, le conflit extérieur s'enlisse. Il est temps que Kṛṣṇa intervienne et que commence véritablement le dialogue du dieu-cocher et du prince défaillant, scandé par la mention du nom des deux interlocuteurs (et de celui de Saṃjaya, quand le dialogue de second niveau est réintroduit dans le récit-cadre épique) :

Saṃjaya dit :

1. Ainsi, pénétré de pitié, les yeux égarés et pleins de larmes, il demeurerait prostré.

Le Tueur de Madhu [Kṛṣṇa] lui dit :

2. En ce péril, d'où te vient, Arjuna, un trouble indigne de ta naissance, qui t'interdit le ciel et nuit à ta gloire?

3. Ne cède pas à la lâcheté, Fils de Kuntī ! Elle ne te sied pas. Ô Tourment des ennemis, dépouille la vile faiblesse de ton cœur. Lève-toi !

2.1.2 Économie du chapitre II

Pendant l'année 2017-2018, nous avons traduit et commenté les vingt et un premiers vers du chapitre II (qui en compte soixante-quatorze dans la recension cachemirienne, contre soixante-douze dans la vulgate) et le commentaire qu'en donne Abhinavagupta.

Les deux vers supplémentaires de la recension cachemirienne – le vers 11 et le vers 50 (introduit entre les vers 48 et 49 de la vulgate) – sont des *triṣṭubh*, quatre autres *triṣṭubh* étant communes, dans ce chapitre II, à la vulgate et à la transmission cachemirienne.

L'introduction de *triṣṭubh* dans une trame constituée de *śloka* pose, du reste, une question philologique : l'histoire de la constitution de la *Gītā*, longuement examinée par Mislav Ježić, qui décèle, dans la vulgate, plusieurs strates de composition, la plus ancienne, selon lui, étant la « strate épique », elle-même suivie de la « strate sām̐khyā-upaniṣadique », puis de ce qu'il appelle l'« hymne en *triṣṭubh* », dont le noyau de trente-six strophes est en XI 15-50. Si l'on suit Ježić²², les *triṣṭubh* du chapitre II ainsi que les *triṣṭubh* disséminées dans les chapitres VIII (9-11, 28), IX (20-21) et XV (2-5, 15) seraient des radicales (c'est nous qui proposons cette image) émanant du noyau de l'hymne, au chapitre XI²³. Nous ne discuterons pas ici son hypothèse, qui nous paraît suffisamment intéressante pour être mentionnée.

22. Voir M. JEŽIĆ, « Textual Layers of the Bhagavadgītā as Traces of Indian Cultural History », dans W. MORGENROTH (dir.), *Sanskrit and World Culture: Proceedings of the Fourth World Sanskrit Conference*, Berlin 1986, p. 628-638.

23. M. JEŽIĆ, « The Triṣṭubh Hymn in the Bhagavadgītā », dans P. KOSKIKALLIO (dir.), *Parallels and Comparisons. Proceedings of the Fourth Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Purāṇas*, Zagreb 2009, p. 31-66.

Qu'il suffise de dire que séquences en *śloka* et séquences en *triṣṭubh* se dupliquent souvent les unes les autres, avec cette différence essentielle que, dans les *śloka*, Kṛṣṇa parle en homme de ce monde, ami d'Arjuna et son cocher, tandis que, dans les *triṣṭubh*, il fait entendre la parole de la divinité, autrement dit, le principe suprême.

Lisant avec nos auditeurs le texte-source et son commentaire, nous nous sommes efforcés de montrer comment l'entreprise exégétique, et, en particulier, celle du GAS, a pour objet d'arracher la BhG à ce qu'elle paraît être : une suite d'assertions, souvent d'un éclat magnifique, dont on discerne confusément le caractère ésotérique. Assertions plus ou moins énigmatiques, voire décousues, dont Abhinavagupta se fait le rhapsode, raboutant les lés, veillant à dégager la logique de l'économie textuelle. Ainsi le GAS fait-il affleurer à la surface le sens ou les sens dissimulés. Les mots de la *Gītā* sont simples, comme la syntaxe et le *śloka*, le mètre majoritaire ; la pensée, l'exposé doctrinal ne le sont pas.

De ces énoncés énigmatiques, le vers 20 est, sans doute, l'exemple le plus remarquable, comme on verra *infra*, p. 184 sq. La *Gītā* n'en est pas moins un texte didactique, essentiellement, peut-être d'autant plus didactique que l'enseignement le plus secret ne se livre pas aisément et requiert la parole d'un maître, ici, le plus grand des maîtres, le dieu lui-même, sous les espèces de son avatar humain. Ainsi, Śaṅkara, commentant la vulgate du point de vue du Vedānta, fait-il état d'objections à la redondance du texte : pourquoi II 24 (= II 25 K), quand cela a déjà été dit en II 19 (= 20 K) et II 20 (= 21 K) ? Sa réponse à l'objection est que le Soi est indiscernable, et que Vāsudeva (un des noms de Kṛṣṇa) reprend indéfiniment la même question dans l'espoir de faire saisir ce « mystère » à l'être transmigrant, car c'est cela seul, la prise de conscience du mystère du Soi, qui peut le délivrer.

De même, Abhinavagupta voit-il la *Gītā* comme un texte didactique, qui prend la forme d'un dialogue, ou plutôt d'un débat, entre position de premier abord (le *pūrvapakṣa*), celle d'Arjuna (GAS *ad* II 4-5), et position définitive (le *siddhānta*), présentée par Kṛṣṇa, qui commence au vers 11 (le vers 10 relevant du récit épique). Un débat qui n'en est pas moins l'enseignement d'un maître à un disciple – ce que montrent la protestation de déférence d'Arjuna au vers 9 – « je suis ton disciple » – et le préambule (*avataraṇikā*) du GAS *ad* II 11 : [...] *bhagavatānuśiṣyate*, « [C'est en se tenant ainsi, entre les deux armées] qu'il [Arjuna] reçoit l'enseignement du Bienheureux ».

L'économie du chapitre II peut se distribuer ainsi :

Vers 1 à 10 : désarroi d'Arjuna qui ressasse les mêmes arguments, d'ordre éthique, qu'au chapitre précédent pour justifier, à ses yeux comme à ceux de Kṛṣṇa, son refus de combattre.

Les vers 11 à 31 (= 11-30 V) sont un long discours sur le Soi, sur ce « Mystère » du Soi (dans la double acception du mot « mystère ») que signalent les termes mêmes du vers pénultième de ce passage (30 K = 29 V), scandé par la triple exclamation *āścaryam*, « Merveille ! »²⁴.

24. BhG II 30 [= 29 V] : *āścaryavat paśyati kaścīd enam āścaryavad vadati tathainam anyah/ āścaryavac cainam anyah śrīṇoti śrutvāpy enam veda na caiva kaścīd*, « C'est merveille qu'un

On observe, du reste, que le vers 11 de la BhG cachemirienne, absent de la vulgate et par conséquent, surnuméraire par rapport à elle, joue le rôle d'un préambule solennel au discours philosophique sur le Soi, puisqu'il évoque la condition humaine, contingente, limitée et mortelle, soumise au chagrin empirique et à la souffrance de la transmigration. D'une certaine façon, le vers 11 ménage également une transition habile entre le récit épique (Kṛṣṇa y résume le désarroi qu'Arjuna vient d'exprimer) et l'exposé doctrinal qui commence proprement au vers 12 [= 11 V]. De ce fait, il est permis à Abhinavagupta de donner une interprétation philosophique du vers 12 [= 11 V], quand Śaṅkara, exégète de la vulgate, en est à y lire les seuls composants de la trame épique.

À l'intérieur de cette longue séquence, les vers 12 à 14 [= 11 à 13 V] constituent conjointement un discours sur la transmigration et une description de la « condition humaine » du vers 11, comme de l'expérience empirique qui la caractérise. C'est l'occasion d'introduire, tant la figure du yogin, maître de ses sens et de l'expérience sensible, que la promesse de la délivrance, désignée, au vers 16, comme « immortalité » (*amṛta*; v. 15-16 = 14-15 V). La solennité et le pouvoir évocateur du terme introduisent le discours sur le Soi, qui commence véritablement au vers 17 [= 16 V] et s'achève au vers 31 [= 30 V]. C'est un discours métaphysique, mais orienté, qui ne perd jamais de vue le contexte narratif : il s'agit pour Kṛṣṇa de convaincre Arjuna que, en tuant ses adversaires, il ne tue pas ; tout au plus tue-t-il des fictions transitoires, impermanentes, création de ce principe suprême et unique qu'est l'*ātman*. Ne s'exposant plus à tuer, Arjuna n'a plus de raison de céder à l'affliction qui le paralyse ; il peut donc combattre (v. 19 = 18 V).

Dans la section suivante, qui commence au vers 32 [= 31 V], Kṛṣṇa, comme s'il voulait mettre toutes les chances de son côté, en vient à des considérations d'ordre dharmique, plus banales que ce qui précède : Arjuna doit combattre parce que c'est son devoir (*dharma*) de guerrier et de roi. Ainsi morale et métaphysique se confortent-elles l'une l'autre pour servir les desseins du récit épique.

Enfin, aux vers 40 à 74 [= 39-72, avec absence de 50 K], Kṛṣṇa exhorte Arjuna à suivre la voie du yoga, qu'il célèbre comme le moyen suprême d'accéder au *brahman*, la réalité ultime, en d'autres termes, à la délivrance. Avec une remarquable cohérence exégétique, Abhinavagupta ne manque pas d'en donner la même interprétation proprement śivaïte que celle qu'il décelait, comme nous l'avons montré, sous la discursivité épique du vers liminaire (*supra*, p. 172 sq.) : l'enjeu de toute la *Gītā* est de montrer à l'homme fini le chemin menant à la délivrance en cette vie.

2.2 Chapitre II, vers 4-21 : Texte et interprétations

Impossible de rendre compte ici, dans les limites qui nous sont accordées, ni de la complexité du texte, ni de la subtilité des analyses d'Abhinavagupta. Nous nous bornerons à donner notre traduction, qui tient compte du GAS et reflète ses

le voie, et merveille, en vérité, qu'un autre l'enseigne tel ! Merveille encore qu'un autre en entende la révélation ! Pourtant, même après avoir entendu, nul ne le connaît ». Voir aussi, *infra*, p. 185 et n. 26.

analyses, des vingt et un premiers vers, non sans développer, ici ou là, quelques-uns des points les plus remarquables de la glose :

Arjuna dit :

4. Tueur de Madhu, comment, dans la mêlée, tourner mes flèches contre Droṇa et Bhīṣma, tous deux – ô Tueur d'ennemis – dignes de mon respect ?

Commence, au vers suivant, une laisse de quatre *triṣṭubh* (vers 5 à 8, également présents dans la vulgate), qui interrompt la scansion majoritaire du *śloka*. Elle coïncide avec une élévation du registre du style et des sentiments : aux vers 7 et 8, Arjuna accède à une acmé de l'émotion, avant de s'abîmer à nouveau dans l'abattement et le silence – si bien que, très habilement, le texte revient au récit épique : c'est Saṃjaya qui décrit ce silence (v. 9) :

5. En vérité, mieux vaut ne pas tuer des maîtres de haut mérite et vivre d'aumônes ce monde plutôt que les frapper, quel que soit mon désir de richesses, et jouir de plaisirs entachés de leur sang.

6. Nous ne savons que redouter le plus : vaincre ou être vaincus. Car les tuer, ces fils de Dhṛtarāṣṭra qui se tiennent face à nous, nous ôterait tout désir de vivre.

7. Mon être cède à une faiblesse coupable ; mon esprit égaré ne discerne plus le devoir ; je m'adresse à toi ; dis-moi clairement où est le bien ; je suis ton disciple ; instruis-moi ; en toi je prends refuge.

8. Car je ne vois pas qui d'autre dissiperait ce chagrin qui dessèche mes sens, quand même j'étendrais mon empire sur la terre, prospère, sans partage, ou règnerais sur les dieux mêmes.

Noter ici (v. 8) une infime mais très intéressante variante de la recension cachemirienne, qui lit, au premier hémistiché : *na hi prapaśyāmi mamāpanudyād yaḥ śokam* [...], où le relatif (*yaḥ*) est au nominatif masculin singulier, si bien que le vers signifie : « [...] je ne vois pas qui dissiperait ce chagrin », là où la vulgate a : *na hi prapaśyāmi mamāpanudyād yac chokam* [...] (à analyser, sous le *sandhi*, comme *yac śokam*), où, le relatif (*yac*) étant au nominatif neutre singulier, il faut comprendre : « [...] je ne vois pas ce qui dissiperait ce chagrin ». L'accent est ainsi mis, dans la recension cachemirienne, sur l'unique recours que représente Kṛṣṇa pour Arjuna. Aussi bien, une note marginale d'un de nos meilleurs manuscrits glose ce nominatif masculin singulier par *tvāṃ vinā*, « à part toi » (*i.e.* « je ne vois pas qui, à part toi »), d'où notre traduction : « [...] je ne vois pas qui d'autre dissiperait ce chagrin [...] ».

Saṃjaya dit :

9. Quand, ô Tourment des ennemis²⁵, il eut ainsi parlé à Hṛṣīkeśa [Kṛṣṇa], Guḍākeśa [Arjuna] déclara à Govinda [Kṛṣṇa] qu'il ne combattrait pas, et garda le silence.

10. Il restait prostré entre les deux armées. Alors, ô Bhārata [Dhṛtarāṣṭra, ici], Hṛṣīkeśa, esquisant un sourire, lui fit cette réponse :

25. Saṃjaya s'adresse ainsi à Dhṛtarāṣṭra.

On voit que, au vers 10 du chapitre II, on n'a guère progressé par rapport à la situation décrite au dernier vers du I^{er} chapitre (v. 47). Le GAS *ad* II 10 a ce développement très explicite sur l'interprétation symbolique à donner au passage :

« Entre les deux armées » signale qu'Arjuna est en proie au doute et qu'il ne s'est pas complètement retiré du combat. Aussi bien est-ce la raison pour laquelle il a dit [au vers 7] : « instruis-moi ; en toi je prends refuge ». Par conséquent, c'est en se tenant ainsi, entre ces deux [armées, que sont] savoir et nescience [autrement dit, en se tenant dans le doute], qu'il reçoit l'enseignement du Seigneur.

La *Gītā* poursuit :

Le Bienheureux dit :

11. Ton esprit cède à l'égarement – c'est l'effet de ta condition d'homme. Livré au désarroi et à la confusion, te voici privé de discernement. Et la pitié t'étirent à voir ta parentèle entrée dans la gueule de la Mort.

Vers surnuméraire par rapport à la vulgate, et qui installe le discours de Kṛṣṇa dans la solennité d'un exposé métaphysique sur le Soi (voir *supra*, p. 181).

12. Pleurant sur ce qui n'a pas à être pleuré, tu ne parles pas en homme sensé. Les sages ne pleurent ni sur qui meurt, ni sur qui vit.

Ici, première mention du « Sage », désigné comme *pāṇḍita*, autre nom pour *jñānin*, « celui qui sait » (voir *supra*).

13. Jamais, en vérité, il n'y eut de temps où je n'ai pas été, ou toi, ou ces princes. Et jamais ne viendra le jour où, nous tous, ne serons plus.

14. Ainsi que, dans son corps présent, le principe incarné, traverse enfance, jeunesse et vieillesse, ainsi accède-t-il à un autre corps [la mort venue]. Le Sage (*dhīra*) n'en est pas troublé.

On note, au vers 13, la mention explicite du « je » (*aham*) : parlant de lui-même à la 1^{re} personne, Kṛṣṇa anticipe sur le discours qu'il consacre au Soi dans les vers suivants (v. 18 *sq.*), en affectant à sa désignation des formes pronominales. Au vers 13, cet *aham* a une valeur ambiguë, englobant l'*ātman* individuel, incarné et donc apparemment mortel – un statut que Kṛṣṇa partage avec Arjuna et toute la communauté des hommes (d'où le pluriel *sarve vayam*, « nous tous »), et que Kṛṣṇa va s'efforcer de réfuter –, et l'*ātman* transcendant, autrement dit, l'*ātman-brahman*, qu'il est tout autant. Dans ce vers, *aham* vaut pour le « je » empirique et le « je » transcendant, absolu. On en retrouvera la trace au vers 20, pensons-nous, dans l'emploi du démonstratif prochain, *ayam* (voir *infra*, p. 184-185). Au vers 14, sous l'épithète substantivée *dehin*, « qui possède un corps », autrement dit le « principe incarné », il faut lire, comme fait Abhinavagupta, dans la lignée des spéculations les plus anciennes, la première mention du « Soi » incarné (*ātman*) dans le discours de Kṛṣṇa. Parallèlement, deuxième apparition du « Sage », ici désigné comme *dhīra*, l'être « ferme ». La suite du texte déroule ces deux fils d'Ariane : la reconnaissance du Soi, et le fait qu'elle soit le propre du Sage (ou du yogin, ou du *jñānin*). Au vers 16, réapparaît le terme *dhīra*, relayé, au vers 17, par le composé *tattvadarśin*, « qui voit la réalité [suprême] ». De même *dehin* est-il repris par *śarīrin*, au vers 19, avec le même sens.

15. Fils de Kuntī [Arjuna], les rencontres [du Soi] avec les objets qui [, par l'intermédiaire des organes des sens,] engendrent les sensations de chaud et de froid, de plaisir et de peine, vont et viennent, impermanents. Endure-les, ô Bhārata [Arjuna, ici] !

Vers difficile, notamment en raison du sens à donner au terme *mātra*, et que nous traduisons en nous appuyant sur la glose. Le raisonnement est trop complexe pour être exposé ici.

16. Car, Taureau parmi les hommes, l'homme qu'elles ne font pas trembler, l'être ferme (*dhīra*), indifférent à la peine et au plaisir, est digne de l'immortalité (*amṛta*).

17. Il n'est pas d'existence pour le non-être, pas de non-existence pour l'être. Et ils ont vu le terme ultime de l'un et de l'autre, ceux qui voient la réalité [suprême] (*tattvadarśin*).

18. Et, sache-le, indestructible est cela (*tat*) qui a tissé cet univers-ci (*sarvam idam*). Nul n'a le pouvoir de détruire cet Inaltérable.

Dans ce vers 18, on observe le remarquable jeu sur les pronoms démonstratifs qui est une caractéristique, ici, de l'enseignement de Kṛṣṇa :

*avināśi tu tad viddhi yena sarvam idam tatam/
vināśam avyayasyasya na kaścit kartum arhati//*

En effet, dans *tad viddhi yena sarvam idam tatam*, « [...] sache que cela (*tat*) par quoi tout cet univers-ci (*idam*, nominatif neutre de *ayam*) a été tissé », *tat*, « celui-là », démonstratif lointain (ici, au nominatif neutre singulier), désigne une entité transcendante, l'*ātman-brahman*, tandis que *idam*, « celui-ci », démonstratif prochain (et, ici, adjectif : « cet univers-ci »), qualifie l'univers (*sarvam*, « le tout ») manifesté ; le premier étant le créateur, la cause, du second. À quoi se superpose un jeu de mots implicite sur une éventuelle étymologie du pronom *tat*, qui en ferait, non plus le démonstratif, mais le participe présent, au neutre singulier, de la racine *tan-*, « tendre, tisser », déjà présente dans le vers sous la forme de son adjectif verbal *tatam*. Il y a là un jeu sur les pronoms que reprendra le vers 20, avec une inversion des affectations, comme nous verrons.

19. Ils finissent, on le sait, ces corps périssables, qui procèdent du principe, éternel, inconnaissable, qui s'y incarne (*śarīrin*). Dès lors, combats, ô Bhārata [Arjuna] !

On voit que la séquence commencée en II 4-9 : « Guḍākeśa [Arjuna] déclara à Govinda [Kṛṣṇa] qu'il ne combattrait pas » s'achève ici, en tout cas dans un premier temps, sur l'exhortation de Kṛṣṇa à Arjuna : « Dès lors, combats, ô Bhārata ! » Car, à la fin du long plaidoyer de Kṛṣṇa, l'assentiment d'Arjuna est encore suspendu et le débat reprendra au chapitre III.

20. Qui le croit meurtrier et qui le voit victime sont, tous deux, dans l'erreur. Lui ne tue ni n'est tué.

Le vers, l'un des exemples les plus éclatants de l'ésotérisme mystique à l'œuvre dans ce passage et dans la *Gītā* tout entière, mérite d'être cité en sanskrit, pour qu'on en perçoive mieux la structure :

*ya enam veti hantāraṃ yaś cainaṃ manyate hatam/
ubhau tau na vijānīto nāyaṃ hanti na hanyate//.*

Il joue, en effet, sur deux pronoms démonstratifs, *enam* (deux fois ; la seconde fois, à lire sous le *sandhi* : *ca enam> cainam*) et *ayam*, de façon à ne pas nommer explicitement l'entité ou les entités dont il est question. Le « pro-nom » (comme le veut l'étymologie du terme en français) remplace le nom, ici, à des fins de discours ésotérique. Le vocable sanskrit pour « pronom », à savoir *sarvanāma* – littéralement : un « [seul] nom (*nāma*) [capable de représenter] tous [les autres noms] (*sarva*) » – se charge d'une valeur implicite supplémentaire, celle d'une généralisation, confinant à l'abstraction, appropriée, dans le contexte de ce passage, à un énoncé énigmatique et à l'entité que cet énoncé révèle autant qu'il la dissimule. D'une certaine façon, le pronom vaut pour une déréalisation, participant, paradoxalement d'une réalité plus haute. On sait que « nommer, c'est appeler à l'existence », par conséquent, ces vérités transcendantes ne peuvent être énoncées que par des « pro-noms », sous peine de leur porter atteinte en les désignant expressément. Généralisateur, facteur d'indétermination, le pronom est bien fait pour désigner ce qu'on ne peut pas, ou n'ose pas, nommer – l'ineffable, qui est aussi l'« inconnaissable » (*aprameya* ; v. 19), en tout cas, selon les moyens de connaissance valide que sont les *pramāṇa*²⁶. Comme tel, l'emploi du pronom serait un procédé à rapprocher de l'apophatisme, omniprésent dans les spéculations indiennes, dès les premiers temps, et, de façon remarquable, dans le long discours sur le Soi que tient Kṛṣṇa au chapitre II. Du reste, on observe que pronoms démonstratifs et épithètes apophatiques sont constamment associés²⁷.

Le GAS, comme s'il se refusait à trop en dire, est singulièrement économe, ou elliptique, dans son analyse, et paraît se cantonner à l'interprétation des trois premiers *pāda*. Ainsi se concentre-t-il sur l'interprétation de *enam* ou plutôt des deux *enam* du vers, révélant qu'ils font respectivement référence à l'*ātman*, entendu comme le Soi individuel, incarné²⁸, d'une part, au corps, d'autre part :

*enam [=] ātmanam dehaṃ ca yo hantāraṃ hataṃ ca veti tasyājñānam / ata eva
sa baddhaḥ/*,

Celui qui croit que celui-là (*enam*), i.e. le Soi (*ātman*) [le principe suprême immanent ; *ātman* valant ici pour *dehin* ou *śarīrin*], et [celui-là (*enam*),] le corps (*deha*), sont [respectivement] celui qui tue et celui qui est tué, un tel homme est un ignorant, par conséquent il est lié [c'est-à-dire, il est asservi ; c'est un *paśu*].

26. Voir également le vers 30, déjà cité, n. 24, où le principe suprême, source d'émerveillement infini, et néanmoins inconnaissable ([...] *enam veda na caiva kaścit//*, « [...] Pourtant, nul ne le connaît », est désigné par le démonstratif *enam*.

27. Ainsi BhG II 22, où le pronom démonstratif *enam*, désignant le Soi, est qualifié par des épithètes négatives : indestructible (*avināśin*), sans naissance (*aja*), inaltérable (*avyaya*). De même, les vers 25 et 26, entièrement construits sur un apophatisme qui confine à la litanie célébratrice de l'Indicible.

28. Le sens de « Soi individuel incarné » (d'où ses synonymes de *dehin* ou *śarīrin*) dont le terme *ātman* est porteur est à l'origine de son emploi (au singulier et normalement hors du nominatif) comme pronom personnel réfléchi.

La clé du vers est pourtant à trouver dans sa chute, le dernier *pāda*, laissé sans commentaire : *nāyaṃ [= na ayam] hanti na hanyate*. Le sens est à déduire de l'exégèse des trois premiers *pāda* : s'opposant aux deux *enam* (compléments d'objet de *veti* et de *manyate*) qui représentent, l'un le *dehin-ātman*, c'est-à-dire le Soi individuel, incarné, du vers 14 (ou le *śarīrin* du vers 19), l'autre le *deha*, le « corps » (du vers 19), *ayam* (au nominatif masculin singulier, sujet de *hanti* et de *hanyate*) désigne l'*ātman* transcendant (également désigné comme l'*ātman-brahman*)²⁹, celui qui est éternellement au-dessus de la dichotomie empirique du sujet (le *dehin*) et de l'objet (le *deha*), seuls susceptibles d'être tués et de mourir. La vérité ultime est ailleurs.

C'est ce que nous avons essayé de rendre dans notre traduction, en restant dans l'indifférenciation des deux *enam*, rendus par « le » (« Qui le croit meurtrier et qui le voit victime ») et en soulignant la différence de référent qu'implique l'emploi de *ayam* ; d'où notre traduction : « Lui ne tue ni n'est tué », qui est aussi bien une mise en emphase de cette réalité ultime qui seule justifie qu'on fasse effort pour y accéder.

À nos remarques générales sur la notion de pronom, nous ajouterons une observation relevant strictement des emplois grammaticaux sanskrits : de tous les pronoms démonstratifs de la langue, seul *saḥ*, démonstratif lointain, est incontestablement anaphorique, c'est-à-dire qu'il est une reprise sémantique d'un élément syntaxiquement antérieur, comme en témoigne son emploi systématique en corrélation – avec le relatif, notamment : celui qui (*yaḥ*)... celui-là (*saḥ*) ; corrélation dont le vers 20 lui-même offre un exemple : *ya [...] veti [...] yaś ca [...] manyate [...] ubhau tau na vijānīto*, « celui qui [...] et celui qui [...], ces deux-là (*tau* est le nominatif duel de *saḥ*) ne savent pas [...] ». L'anaphore est l'élément *représentant*, l'antécédent, l'élément *représenté*.

Les deux démonstratifs prochains du vers 20, *enam* (par ailleurs enclitique et défectif) et *ayam*, ont en revanche une faible valeur anaphorique, si bien qu'ils valent souvent pour un simple pronom personnel³⁰. La clé de l'énigme du vers 20 est là, nous semble-t-il : pas d'antécédent explicite pour les deux démonstratifs, sauf à les reconnaître, grâce à la glose, dans les termes *deha* et *śarīrin* du vers 19. C'est la glose qui met au jour la relation syntaxique et sémantique entre les démonstratifs du vers 20 et les substantifs du vers 19. L'affaiblissement de la valeur anaphorique de ces démonstratifs, donc la ténuité du lien qu'ils pourraient avoir avec un antécédent, entretiennent l'ambiguïté sémantique, laissant la place au travail souterrain de la spéculation ésotérique et mystique.

Dans tous ces textes, la prééminence, non seulement du pronom, mais aussi de ses formes faiblement anaphoriques, installe un certain effacement du nom antécédent, consacrant le mystère. Un effacement que souligne encore, par contraste, la multitude des épiclèses qui condensent en un seul terme tel exploit (« Tueur de Madhu »), tel élément de généalogie (« Fils de Kuntī »), tel trait de caractère (« Tourment des ennemis ») ou physique (« À la chevelure abondante »), et sont autant de noms pour les protagonistes humains ou divins du récit épique sur lequel

29. Sur une éventuelle contradiction avec la valeur « proche » de *ayam*, voir *infra*, p. 187.

30. Sur ces valeurs, voir L. RENO, *Grammaire sanscrite : Tomes I et II réunis*, Paris 1968 (1961'), p. 374-377.

est prélevée la *Gītā*. Au foisonnement de la nomination mythologique (chaque personnage dispose ainsi d'un large répertoire de noms, où s'inscrit toute sa vie) s'oppose l'extrême sobriété et concision de la désignation de l'Un, réduit, en quelque sorte, à la minimalité du pronom, et qualifié, non par des épithètes emplies du bruit et de la fureur de l'existence individuelle dans le monde, mais par des adjectifs de registre ontologique, qu'ils soient positifs, comme « éternel » (*nitya*), ou, beaucoup plus fréquemment, négatifs, comme « inconnaissable » (*aprameya*), ou « indestructible » (*avināśin*). D'un côté la mythologie, de l'autre la théologie, essentiellement négative. En d'autres termes, sous l'épopée, et en son sein, le poème métaphysique et mystique.

Pourquoi, cependant, un démonstratif prochain (*ayam*) pour désigner un principe transcendant (l'*ātman-brahman*) qui appellerait plutôt un démonstratif lointain, comme le *tat* du vers 18³¹ ? Peut-être parce que prendre conscience en soi-même de ce principe supérieur et absolu, « reconnaître » en son for intérieur l'identité d'essence qu'on a avec lui (c'est le concept de *pratyabhijñā*, « reconnaissance », qui a donné son nom à une école du śivaïsme non dualiste cachemirien) et, de la sorte, accéder, *hic et nunc*, à la délivrance en cette vie, est au cœur des raisonnements śivaïtes. Du reste, si Abhinavagupta ne commente pas explicitement le quatrième *pāda* – *nāyaṃ hanti na hanyate* –, sa teneur même est à induire du dernier segment du commentaire, qui dit, en substance, que l'enlèvement dans la dualité est ignorance métaphysique, donc asservissement et finitude : celui qui croit que le Soi individuel et le corps – entités du monde phénoménal et duel – sont respectivement le tueur et le tué, celui-là est dans l'ignorance (*ajñāna*). C'est pourquoi il est lié, c'est-à-dire asservi et fini. Au lecteur éclairé, donc, de tirer les enseignements que renferme le syntagme final, « il est lié », et de comprendre que la (re) connaissance de son identité avec un principe suprême unique est la condition *sine qua non* pour briser les liens qui l'entravent et accéder à la délivrance (qui a lieu, de ce fait, en cette vie même).

Peut-être encore faut-il lire dans cet *ayam* un sens implicite qui tient à ce qu'il est considéré comme le démonstratif de la 1^{re} personne : *ayaṃ janah*, littéralement « cet homme-ci », signifie également « moi »³². Ainsi, l'enseignement de Kṛṣṇa, « Lui ne tue ni n'est tué », pourrait aussi bien signifier : « Je ne tue ni ne suis tué ». Une hypothèse que pourrait corroborer la mention de *aham*, au vers 13 (voir *supra*, p. 183).

On voit que, si l'on fait crédit à notre interprétation, la langue de la *Gītā* serait plus maîtrisée que ce que le laisse entendre cette observation de Renou, à propos de la typologie des emplois pronominaux : « Confusions diverses dans la BhagG. »³³.

31. Une distribution attestée par l'alternance bien connue de la langue dogmatique ancienne : *asau* (*lokaḥ*) : *ayaṃ* (*lokaḥ*) ou *iyam* (*prthivī*), « ce monde-là » : « ce monde-ci » ou « cette terre-ci » (*asau* étant, comme *saḥ*, un démonstratif lointain); voir L. RENOU, *Grammaire*, p. 376, § 260d.

32. L. RENOU, *Grammaire*, p. 375, § 260c.

33. L. RENOU, *Grammaire*, p. 373, § 260. Renou fait ici référence à un article de V. K. Rajwade, publié dans le *Bhandarkar Commemoration Volume* (1917), vol. 330, qui critique sévèrement les fautes de grammaire qu'il croit pouvoir relever dans la *Gītā*.

Énoncé énigmatique autant que mystique, le vers mériterait que nous le commentions plus avant, d'autant qu'il faudrait signaler qu'il a son parallèle dans la *Kathopaniṣad* (II 2, 19) : *hantā cen manyate hantuṃ hataś cen manyate hatam / ubhau tau na vijānīto nāyaṃ hanti na hanyate //*, le second hémistiche apparaissant à l'identique dans les deux textes. Cela poserait, en effet, la question de savoir quel est celui qui a emprunté à l'autre, donc de considérer l'histoire de la constitution de chacun d'eux et de chercher à établir une chronologie relative, entreprise que le manque de place nous interdit de mener ici.

21. Il ne naît pas et jamais il ne meurt. Il ne se peut que, n'ayant pas été, il soit.
Aussi bien ne se peut-il que, ayant été, il ne soit pas. Sans naissance, éternel, pérennel,
ancien, il n'est pas tué quand est tué le corps.

Le vers 21 K [= 20 V], encore une *triṣṭubh*, est peut-être le vers le plus fameux de toute la *Gītā*, et celui qui s'est prêté à d'innombrables interprétations, beaucoup trop complexes pour en traiter en peu de mots. Lors de notre séminaire, nous avons pu poser les grandes lignes des spéculations qui sous-tendent la glose qu'en donne Abhinavagupta, en renvoyant, notamment, à ce que Yogarāja en dit dans son commentaire au vers 7 du *Paramārthasāra* qui a pour auteur Abhinavagupta³⁴. Nous en donnerons une analyse détaillée dans la traduction annotée que nous préparons pour le projet d'édition et de traduction de la *Gītā* cachemirienne et de sa glose.

II. Séminaire de troisième heure : « Questions de grammaire sanskrite »

Comme les années précédentes, ce séminaire a eu pour objet de familiariser les uns avec les fondements du sanskrit, de confirmer les autres dans leur maîtrise de la langue. Il s'articule sur le séminaire principal où nous nous donnons pour principe d'analyser les formes grammaticales les moins immédiatement déchiffrables des textes que nous examinons. Surtout, le séminaire principal constitue, pour le sanskritiste novice ou confirmé, un corpus où saisir dans leur contexte, et en acte, les formes isolées ou les schèmes syntaxiques étudiés dans le séminaire de grammaire : les mots deviennent concepts, la syntaxe organise le raisonnement.

34. Voir L. BANSAT-BOUDON, K. D. TRIPATHI, *The Paramārthasāra of Abhinavagupta*, p. 94, n. 380.

Bibliographie

- L. BANSAT-BOUDON, *Poétique du théâtre indien. Lectures du Nāṭyaśāstra*, Paris 1992.
- L. BANSAT-BOUDON (éd. et trad.), K. D. TRIPATHI (trad.), *An Introduction to Tantric Philosophy: The Paramārthasāra of Abhinavagupta with the Commentary of Yogarāja*, Londres, New York 2011.
- L. BANSAT-BOUDON, « The Contribution of Nondual Śaivism of Kashmir to the Debate on *jīvanmukti*: a Thematic Perspective on the Question of Periodization », dans E. FRANCO (dir.), *On Historiography and Periodization of Indian Philosophy*, Vienne 2013, p. 307-325.
- L. BANSAT-BOUDON, « Le *Gītārthasaṃgraha* : une lecture śivaïte de la *Bhagavadgītā* », *Annuaire de l'EPHE-SR* 122 (2013-2014), p. 89-103.
- L. BANSAT-BOUDON, J. TÖRZSÖK, « Abhinavagupta on the Kashmirian *Gītā*. Announcement of the First Critical Edition of the *Gītārthasaṃgraha*, with the Reconstruction of the Text of the Kashmirian *Gītā* as Abhinavagupta Probably Read It and a French Translation of Both Texts », *Journal of Indian Philosophy* 46.1 (2018), p. 31-64.
- M. JEŽIĆ, « Textual Layers of the *Bhagavadgītā* as Traces of Indian Cultural History », dans W. MORGENROTH (dir.), *Sanskrit and World Culture: Proceedings of the Fourth World Sanskrit Conference*, Berlin 1986, p. 628-638.
- , « The Triṣṭubh Hymn in the *Bhagavadgītā* », dans P. KOSKIKALLIO (dir.), *Parallels and Comparisons. Proceedings of the Fourth Dubrovnik International Conference on the Sanskrit Epics and Purāṇas*, Zagreb 2009, p. 31-66.
- P. MUS, « Perspectives de l'Art Hindou : architecture et cosmodrame », *Annuaire du Collège de France* 66^e année (1966), p. 377-392.
- , « Rites dramatiques et théâtre indiens », *Annuaire du Collège de France* 67^e année (1967), p. 377-390.
- L. RENOU, *Grammaire sanscrite : Tomes I et II réunies*, Paris 1968 (1961¹).
- , « Le “jeu de mots” et ses implications », dans C. MALAMOUD (éd.), *L'Inde fondamentale : Études d'indianisme réunies et présentées par Charles Malamoud*, Paris 1978, p. 28-34.