

# Étude sur la Bhagavad-Gita

ÉPISODE DU MAHA-BHARATA

CONTENANT LA RÉVÉLATION PHILOSOPHIQUE ET RELIGIEUSE

**DE KRISHNA**

par

**A. BARTH**

Quand Schlegel donna, en 1823, la première édition européenne du texte de la Bhagavad-Gita, accompagné de sa belle traduction latine, les études sanscrites, qui jusque-là n'étaient guère sorties de l'Inde, étaient à leur aurore en France, en Angleterre et en Allemagne. Elles avaient l'attrait des choses nouvelles : on se portait avec ardeur vers cette lumière qui se levait du fond de l'Asie pour éclairer les origines de notre

Occident. Une génération entreprenante, avide de nouveautés, qui se sentait attirée par tous les grands problèmes, et paraissait faite pour les résoudre, se passionnait pour ces recherches si fécondes dans leurs premiers résultats, si riches d'espérances. Aussi, peu de publications savantes eurent-elles, autant que l'œuvre qui nous occupe, le mérite de l'à-propos, et le bonheur de répondre si bien à la fois aux préoccupations du public sérieux, et à la mode du jour. Qu'on se reporte, en effet, à ces années si voisines par leur date, et pourtant déjà si loin de nous. Le grand mouvement inauguré par Herder se continuait dans l'art, dans la poésie, dans la critique, dans l'histoire. Rejetant, avec un dédain souvent injuste, ce qu'on appelait l'artificiel, le conventionnel, on aimait à se retremper aux sources vives de la nature : on demandait l'inspiration aux œuvres primitives, naïves images du génie des peuples naissants ; aux productions des littératures lointaines, qui reflétaient un autre ciel et d'autres mœurs. On aspirait pour la première fois à pénétrer l'esprit de chaque race, à saisir son caractère intime et les moindres nuances de sa physionomie. Le goût de l'époque, si exclusif à bien des égards, se montrait à d'autres singulièrement facile, et les productions les plus bizarres, pourvu qu'elles pussent prétendre à l'originalité ; pourvu qu'elles fussent marquées d'une empreinte nationale, étaient les bienvenues. Après les orages de nos grandes guerres, la paix avait rapproché les peuples, et l'Allemagne, qui nous avait précédés dans la carrière et qui se trouvait distancée à son tour, reprenait un nouvel élan au spectacle de cette France de la Restauration aussi ardente à se jeter dans les luttes fécondes de la pensée que naguère dans le tourbillon des batailles. L'Asie, l'Inde surtout, attirait les regards. À voir tous ces monuments sortir les uns après les autres de la profonde poussière des âges, il semblait qu'on assistât à une seconde découverte de cette antique terre des merveilles, où la science, avec des arguments irréfutables, montrait le berceau de notre race. Les premiers résultats de l'étude critique des langues, en ouvrant sur le passé des perspectives sans fin, avaient comme ébloui les yeux : on s'essayait à mesurer du regard cette carrière

immense, où les plus hardis n'avaient fait encore que les premiers pas. En même temps on appréciait vivement les beautés, on s'exagérait peut-être la valeur de ces littératures dont on ne connaissait encore que quelques chefs-d'œuvre, et dont bien peu d'hommes avaient sondé le vague effrayant. On s'inclinait avec respect devant ces oracles d'une sagesse sacerdotale qu'on se plaisait à faire voisine de l'origine du monde, voix mystérieuses des ancêtres parlant du fond des âges. Ajoutez que les pays d'outre-Rhin étaient en pleine évolution philosophique. La mort venait d'enlever Fichte ; mais Schelling et Hegel passionnaient les esprits et divisaient l'Allemagne. Les monuments du panthéisme indien étaient donc quelque chose de plus que de simples matériaux pour l'histoire des systèmes philosophiques. C'étaient des armes qui pouvaient servir dans la lutte du jour, et dont la rouille des âges n'avait point émoussé le tranchant. Et, en effet, il y avait quelque chose de saisissant dans ces analogies entre des doctrines séparées par tant de siècles, nées dans des contrées et dans des sociétés si diverses ! Avec quel intérêt ceux qui prenaient part à ces luttes ne devaient-ils pas retrouver les mêmes pensées formulées quelquefois dans les mêmes termes à de pareils intervalles, et surprendre le vivant écho des maximes des Brahmanes, dans les paroles qui descendaient des chaires d'Erlangen, de Heidelberg et de Berlin ? Maintenant que le cercle des systèmes philosophiques est parcouru, et que la fatigue semble avoir succédé aux ardeurs de la lutte, nous sommes disposés à ne voir dans ces rencontres qu'un éclatant enseignement de la perpétuité, mais aussi de la fragilité des opinions humaines. Pour les apôtres des doctrines nouvelles et pour leurs disciples, c'était la voix de l'humanité elle-même parlant à travers les âges, et affirmant dès le berceau l'éternelle vérité.

Aussi, avec quelle vive curiosité on suivait les progrès de l'érudition ! La propagande enthousiaste de l'aîné des Schlegel ne surprenait personne, et la faveur du public était acquise d'avance à tous les travaux qui mettaient à sa portée les œuvres originales. Faut-il s'étonner ensuite si l'appréciation ne resta pas toujours

dans les justes limites ? s'il y eut, chez les disciples, et même chez les maîtres, des espérances aventureuses que l'avenir ne devait point confirmer, des affirmations risquées qu'il devait renverser ? Avouons plutôt qu'il y avait de la grandeur et quelque chose de singulièrement fécond dans cette ardeur désintéressée pour les œuvres de l'esprit, dans cette union de l'imagination et de la recherche patiente, de l'enthousiasme poétique et de la science, et gardons-nous de sourire, quand Schlegel, à la fin de sa préface à la Bhagavad-Gita, s'élevant jusqu'au ton du lyrisme, nous donne la mesure de son admiration dans cette éloquente prière : « Et toi d'abord, chantre sacré, interprète inspiré de la Divinité ! quel qu'ait été ton nom parmi les mortels, je te salue ! Je te salue, auteur de ce poème dont les oracles ravissent la pensée avec une joie ineffable, vers tout ce qu'il y a de sublime, d'éternel, de divin ! Plein de vénération, je te salue avant tout autre, et sans cesse j'adore la trace de tes pas ! »

Depuis, bien des choses ont changé. Le temps où l'on parlait ainsi de l'Inde, de sa littérature et surtout de sa philosophie est passé, et probablement passé sans retour. Décidément, ce n'est pas à l'Inde que nous irons demander une esthétique, une métaphysique nouvelles. On ne se fera point Brahmane, comme au XVI<sup>e</sup> siècle on se faisait Athénien ou Romain. Notre admiration est plus calme, plus prudente, plus mesurée. Mais ne sommes-nous pas tombés dans l'excès contraire, et au lieu de nous louer de notre modération, ne pourrait-on pas nous reprocher de l'indifférence ? C'est là une question au moins permise en présence de la froideur que le public témoigne, en France surtout, pour des œuvres qui passionnaient nos pères. Non-seulement les études sanscrites ne sont pas devenues, comme on pouvait l'espérer un instant, le bien commun du public lettré, mais le côté littéraire de ces études est à peu près resté dans l'ombre. L'investigation savante a poursuivi sans relâche sa marche sur ce terrain hérissé d'obstacles. Elle a enrichi l'histoire des races et des religions de résultats inappréciables ; mais le rêve des Schlegel et de leurs émules, la vulgarisation de ces conquêtes dans les limites du possible, ne

s'est point réalisé. Malgré de louables efforts, les trésors de poésie que l'Inde nous offre dans ses Védas, dans ses épopées, dans ses fictions dramatiques, didactiques et morales, ont à peine éveillé un faible écho. Que le public profite des conquêtes de la science sans trop se soucier du travail qu'elles ont coûté, cela est dans l'ordre des choses, et nul n'a le droit de s'en plaindre. Mais ces créations tantôt si majestueuses, tantôt si fines et si délicates du génie oriental, toutes ces beautés vraiment humaines, et dignes de l'admiration générale, ne sont-elles destinées qu'à semer de quelques fleurs les sentiers austères de l'érudition ? N'est-il pas temps que, par un de ces retours auxquels le goût mobile de notre siècle nous a habitués, le public consente à détourner de ce côté un peu de cette bienveillance dont il se montre quelquefois si prodigue ? En présence du réveil qui semble se faire dans l'esprit de la jeunesse, il y aurait de l'ingratitude à ne pas beaucoup attendre de l'avenir. D'ailleurs, il est en France un petit nombre d'hommes qui n'ont jamais désespéré. Au nombre de ces hommes est M. É. Burnouf, de la Faculté des lettres de Nancy, qui nous a donné récemment une édition en caractères romains et une traduction française de la Bhagavad-Gita. Puisse-t-elle, en dépit de la rigueur des temps, avoir la fortune de son aînée, la version latine de Schlegel ! Puisse-t-elle répondre aux vœux de son auteur, et, en familiarisant les lecteurs français avec cette œuvre curieuse de la sagesse brahmanique, réveiller l'intérêt pour une littérature où se reflète après tout une des périodes les plus brillantes du passé de notre race !

## I

L'invasion de l'Inde par la race conquérante des Aryas ne fut point un de ces débordements rapides dont l'histoire des peuples nomades nous offre des exemples. Elle se fit lentement, par des prises de possession successives, et bien des siècles ont dû s'écouler depuis le jour où les premières tribus parties des

plateaux du Bolor vinrent, au sortir des défilés de l'Hindou Kouch, planter leurs tentes dans les vallées du Penjab, jusqu'à l'époque de l'établissement des grandes monarchies aryennes dans l'immense plaine du Gange. Il est plus que probable qu'il y eut plusieurs invasions successives, accompagnées chaque fois de luttes terribles entre les premiers conquérants et les nouveaux venus qui avaient conservé intacte leur énergie barbare. Par la suite des temps, les souvenirs se rattachant à ces déchirements intérieurs finirent par se fondre et par s'absorber en un seul, la grande lutte des Kauravas, ou descendants de Kuru, contre les Pandavas, les fils de Pandu, ou du Pâle, nom significatif, qui rapproché de divers indices, et entre autres du fait que le nord-ouest est assigné comme séjour à ces guerriers mercenaires, permet de conclure à l'arrivée d'un nouveau flot de conquérants, et à une dernière invasion Aryenne <sup>1</sup>. Cette grande commotion, qui ferme la période primitive de l'histoire des Aryas, et ouvre, d'après les Indiens, l'âge actuel du monde, le Kaliyuga, fait le fond du Mahabharata, immense poème en cent mille distiques, attribué à Vyasa (le dispositeur, le collecteur), et qui embrasse dans ses larges replis l'encyclopédie des traditions indiennes. Ce n'est pas l'unité de conception ni l'arrangement harmonieux des parties qu'il faut chercher dans ce géant des poèmes. Portant des traces manifestes de remaniements successifs, d'additions nombreuses faites avec plus d'abondance que d'art, il s'est lentement formé par le travail des siècles, empruntant quelque chose à chaque époque, et absorbant dans ses vastes flancs des épisodes sans nombre, des traditions hétérogènes et souvent contradictoires, depuis les souvenirs les plus antiques de la race, jusqu'aux productions des siècles postérieurs à Jésus-Christ. Vu à travers nos théories poétiques, et rapproché des productions de la muse occidentale, il y a quelque chose de monstrueux dans cet immense édifice. Notre esprit recule effrayé devant ce colossal enfantement d'une imagination sans bornes. Il semble qu'on soit en présence d'un de ces puissants végétaux tels qu'en nourrissent les profondes alluvions du Gange, d'un de ces figuiers de l'Inde, où le voyageur

d'Europe cherche en vain un tronc et des rameaux, et tout ce qui constitue la figure d'un arbre, et n'aperçoit qu'un dédale de branches et de racines qui se confondent pour former une forêt entière. Mais qu'il pénètre sous ces sombres avenues, et aussitôt il respire avec délices un air agréable et imprégné de parfums, et l'œil émerveillé par les jeux variés de la lumière et de l'ombre, il admire ces sources toujours fraîches, ces gazons épais, ces fleurs étincelantes, ces milliers d'êtres animés, parés des plus belles couleurs, toute cette vie à la fois gracieuse et puissante que l'arbre géant abrite sous ses innombrables arceaux <sup>2</sup>.

C'est dans la sixième division du poème, intitulée *Bhishma Parva* (le livre de Bhishma), du nom du chef qui commande pendant cette journée, que se trouve l'épisode de la Bhagavad-Gita ou le chant du Bienheureux, regardé par l'Inde brahmanique comme une des parties les plus saintes du saint Mahabharata. Les deux armées sont en présence dans le champ sacré, dans le Kuruxétra (champ de Kuru), siège antique de la religion brahmanique, d'où la loi sainte doit se répandre parmi les hommes (*Manu*, II, 19-20), dans les plaines où s'élève la ville moderne de Paniput. Les chefs sont sur leurs chars. Les conques, les tambours et les divers instruments guerriers font retentir le ciel et la terre : déjà les flèches volent dans l'air. Arjuna, le troisième et le plus sage des cinq fils de Pandu, s'est porté sur le front de bataille. Mais quand, embrassant du regard l'armée ennemie, il aperçoit tous ses parents <sup>3</sup> rangés en face de lui pour le combattre, son ardeur martiale s'éteint, l'arc échappe à sa main, et s'affaissant sur son char, il refuse, d'une voix étouffée par les larmes, d'engager la lutte fratricide.

Arjuna dit :

« À la vue de ces parents rassemblés pour se combattre, ô Krishna ! mes membres s'affaissent et ma bouche se dessèche. Le tremblement aussi s'empare de mon corps, et mon poil se hérissé.

« Gandiva <sup>4</sup> échappe à ma main, et ma peau devient brûlante : je n'ai plus la force de me tenir, et ma pensée vacille.

« Je vois de sinistres présages, ô chevelu <sup>5</sup>, et je n'aperçois plus de bonheur pour moi quand j'aurai tué mes parents dans le combat.

« Je ne souhaite pas la victoire, Krishna ! ni la royauté, ni les plaisirs. Que nous importe la royauté, Pasteur ! qu'importent les jouissances ou la vie ?

« Ceux qui nous font souhaiter la royauté, les jouissances et les plaisirs, les voici rangés pour la bataille, ayant renoncé à la vie et aux richesses :

« Maîtres, pères, fils, grands-pères, oncles maternels, beaux-pères, petits-fils, beaux-frères et alliés.

« Ceux-là, je ne veux point les tuer même s'ils me tuent, Ô meurtrier de Madhu ! même pour l'empire des trois mondes <sup>6</sup> ; comment donc pour celui de la terre ?...

« Si eux, l'esprit troublé par la cupidité, ne voient pas le péché commis dans la destruction de la race, et le crime qu'il y a dans l'affliction des amis.

« Comment ne devrions-nous pas savoir qu'il faut nous détourner de ce crime, nous qui voyons le péché commis dans la destruction de la race, tourment des mortels ?

« Dans la destruction de la race périssent les éternels devoirs de la race ; le devoir ayant péri, l'impiété prévaut sur la race entière.

« Par suite du triomphe de l'impiété, Krishna ! les femmes de la race se livrent au péché ; les femmes ayant péché, il s'engendre la confusion des castes.

« La confusion des castes dévoue au Tartare les meurtriers de la race et la race elle-même. Car les ancêtres de ces hommes déchoient du ciel, privés des offrandes des gâteaux sacrés.

« Par ces crimes des meurtriers de la race, qui entraînent la confusion des castes, périssent les devoirs de la famille, les éternels devoirs de la race.

« Or, pour les hommes chez qui les devoirs de la race ont péri, tourment des mortels ! leur demeure est certainement dans le Tartare. Ainsi nous l'ont transmis nos pères.

« Ah ! hélas ! nous avons résolu de commettre un grand crime ! car avides du bonheur de régner, nous sommes prêts à tuer nos parents.

Si désarmé et n'opposant pas de résistance, les fils de Dhritarashtra, le fer à la main, me tuaient dans la mêlée, cela vaudrait mieux pour moi. »

Ayant ainsi parlé sur le front de l'armée, Arjuna s'assit sur le siège du char, ayant déposé l'arc avec les flèches, l'esprit troublé par la douleur (I, 28, 47).

C'est à ce moment que son frère d'armes, Krishna, roi de Dvaraka dans le Guzerat, mystérieux allié des Pandavas, et qui n'est autre que l'incarnation de Vishnu, ou plutôt de Bhagavat <sup>7</sup>, le

Dieu suprême, vient ranimer le courage de son favori, et, pour l'exhorter au combat, lui révèle la vanité des choses finies, l'indifférence absolue des actes pris en eux-mêmes, la vraie nature de l'âme et de la divinité, la destinée et les devoirs des êtres, et leurs migrations successives jusqu'à leur absorption finale en Brahma. Le récit épique est interrompu : le dialogue philosophique commence.

Nous ne nous arrêterons pas à faire remarquer combien est peu serré le lien qui rattache au corps du poème les dix-sept chants qui suivent <sup>8</sup>, ni combien une soudure aussi équivoque doit éveiller les soupçons de la critique. Arrivons à l'analyse même de cette étrange révélation. Mais ici une difficulté nous arrête. La Bhagavad-Gita n'est point un de ces poèmes didactiques, fruit d'un art raffiné, où le poète le dispute au savant pour la rigueur de la méthode et pour l'ordre de l'exposition. Dominé par l'enthousiasme de la foi, l'auteur parle bien plus à l'imagination qu'au raisonnement, et vise plutôt à dompter les esprits qu'à les convaincre. Au lieu de poser avec soin ses prémisses, et d'arriver par une marche savante jusqu'à la dernière conclusion, il se place au cœur même du système et, s'emparant d'un petit nombre d'idées principales, il les ramène sans cesse devant notre esprit, en les présentant chaque fois avec de nouveaux développements. Le poète nous force ainsi d'embrasser à chaque reprise toute l'étendue du sujet, et d'en saisir, par une intuition rapide, les principales proportions. Peu à peu les détails viennent remplir le cadre, et, avant que nous ayons pu nous rendre compte, le tableau est là tout entier, achevé devant nos yeux. On ne saurait douter que le poème ne doive à cette marche une grande partie de son entraîante beauté. Il y a quelque chose d'irrésistible dans cette succession de jets rapides comme les fulgurances d'un métal en ignition, ou les gerbes de flammes qui s'échappent du foyer d'un incendie et vont projeter jusqu'à l'horizon leurs soudaines clartés. L'esprit demeure subjugué et sans résistance sous ces assauts répétés, dont la majestueuse monotonie finit par lui communiquer une sorte de vertige, et par le jeter terrassé aux pieds du prophète.

Mais en même temps il faut avouer qu'une semblable œuvre échappe à l'analyse directe : pour en donner la substance, la critique est obligée de la démonter pièce par pièce, de séparer ce que l'auteur unit, de réunir ce qu'il sépare, et de substituer ainsi un froid squelette au corps plein de vie du poème original.

Ce qui domine dans tous les systèmes philosophiques de l'Inde, et semble avoir été le point de départ de toutes ses spéculations, c'est un sentiment profond des misères de la condition humaine, et de la vanité des choses finies. De bonne heure, ce peuple, plein d'idéal comme toutes les grandes races, jeta sur la vie un regard mélancolique, et s'habitua à considérer l'existence comme une servitude. Aux prises avec une nature extrême en toutes ses manifestations, il se pénétra du contraste douloureux de la faiblesse de l'homme et des forces gigantesques et inexorables dont il se voyait le jouet. En même temps son âme rêveuse et méditative croyait lire sa destinée dans les vicissitudes de l'année et dans la marche régulière des saisons, si frappante entre les tropiques. À force de voir la vie sortir de la mort, elle se persuada qu'elle, aussi, était soumise à ces retours<sup>9</sup>. Ainsi, naître pour souffrir et mourir, mourir pour renaître, tourner sans cesse dans le même cercle de misères, telle fut pour eux la sombre perspective de l'existence future. Dès lors tous les efforts de leur pensée furent dirigés vers un seul but : trouver le moyen de secouer cet accablant fardeau, et d'arriver à la délivrance finale. Cette douloureuse préoccupation de la pensée, cette aspiration ardente et anxieuse à la paix et au repos, qui se trouve à la source de toutes les doctrines de l'Inde leur imprime une marque indélébile, et les distingue profondément, par exemple, des systèmes analogues, nés dans l'ancienne Grèce de la libre curiosité de l'esprit. Devenue un caractère de la race, elle s'étendit à toutes les productions de son génie, et exalta ses bons comme ses mauvais instincts. C'est elle qui inspire l'héroïsme des épopées, la morale sublime des anciens livres, la touchante charité du bouddhisme, et le sentiment si profond, chez les Indiens, de la sainteté du devoir et du sacrifice. Mais elle s'associe en même temps au mysticisme

effréné, à l'apathie stupide de l'ascète, aux sanglantes folies du culte de Jagannatha, et à la religion bestiale des pagodes : tour à tour généreuse et féconde, ou abrutissante et stérile, selon les temps et les hommes, mais conservant jusque dans ses plus belles manifestations, quelque chose de malsain et d'énervant.

Il serait curieux de suivre à travers les âges les métamorphoses successives de cette théorie de la délivrance. Dans les premiers temps védiques, le problème est simple et la solution en est facile. Avec la confiance naïve de l'enfance, l'Arya s'abandonne aux divinités secourables de la nature, qu'il aperçoit si près de lui. Les pratiques d'un culte simple, une vie pure, suffisent pour conduire l'âme dans les jardins d'Indra, ou dans le sein de Brahma, et pour la mettre à jamais à l'abri du mal et de la souffrance. Mais à mesure que la divinité, se dérochant à la réflexion, s'enfonce dans un lointain de plus en plus mystérieux, la confiance s'ébranle, la sérénité des âmes se trouble, l'ascétisme et les mortifications qui envahissent le culte, expriment l'angoisse du fidèle à la recherche de ses dieux. Dans le code de Manu, à côté de l'ascétisme le plus rigide, la méditation du Véda et l'accomplissement minutieux des préceptes sacrés sont encore présentés comme les voies qui conduisent à la félicité suprême. Mais le Véda lui-même ayant partagé le sort de ses dieux, et paru insuffisant aux yeux d'une réflexion plus sévère, l'homme se vit réduit à lui-même, et forcé de chercher dans ses propres forces les moyens d'opérer son salut. À la tradition théologique se substitua la recherche rationnelle. Un grand nombre de systèmes naquirent, les uns sourdement hostiles au Véda, les autres se posant ouvertement en contradiction avec lui. Seulement il ne faudrait pas nous laisser égarer ici par nos idées modernes sur la recherche scientifique. Un peuple ne rompt pas ainsi brusquement avec son passé. La plupart de ces doctrines se posèrent à leur tour comme des révélations, et une des dernières en date, celle du bouddha Sakyamuni, donna naissance à une grande religion. De tous ces systèmes, le plus florissant paraît avoir été celui qui porte le nom de Sankhya ou Rationalisme, parce qu'il se fonde avant tout sur l'exercice de nos

moyens naturels de connaître <sup>10</sup>. De bonne heure, il nous apparaît divisé en deux écoles, l'une du Sankhya proprement dit, dont Kapila fut le fondateur, et qui aboutit à l'athéisme ; l'autre du Yoga ou de l'Union spirituelle, qui rapporte son origine à Patanjali, admet un Être suprême, et professe un panthéisme mystique. De la première sortit le Bouddhisme ; la Bhagavad-Gita se rattache étroitement à la seconde. L'une et l'autre posent la science comme la première condition de la délivrance. Quelle est maintenant cette science, et que nous enseigne-t-elle par la bouche de Bhagavat ?

L'homme ou mieux les êtres (car la spéculation indienne tend plutôt à confondre l'homme dans l'univers qu'à l'en distinguer nettement), les êtres se composent de deux principes, l'un périssable et soumis au changement, figuré par le corps, l'autre éternel, immuable et purement spirituel. Cette distinction, sur laquelle il est déjà appuyé dans des textes védiques <sup>11</sup>, constitue un des points fondamentaux de la doctrine de notre poème. Nous la trouvons exposée d'une manière générale et en termes pleins de magnificence, dès le début du dialogue.

Les rencontres des éléments, fils de Kunti <sup>12</sup>, donnant le froid et le chaud, le plaisir et la douleur, se font et se défont, et sont passagères. Supporte-les, Arjuna !...

Ces corps ayant une fin sont dits la chose de l'âme éternelle, indestructible, immense...

Celui qui croit qu'elle tue, et celui qui s'imagine qu'elle est tuée, ne connaissent le vrai ni l'un ni l'autre : elle ne tue ni n'est tuée.

Elle ne naît ni ne meurt jamais, ni ayant une fois existé, elle ne cessera d'exister dans la suite : sans naissance et sans fin, perpétuelle, primordiale, elle n'est point tuée quand le corps est tué...

Les armes ne la pénètrent pas, le feu ne la brûle pas, les eaux ne l'humectent pas, le vent ne la dessèche pas. Impénétrable, incombustible, inhumectable et indesséchable aussi, impérissable, pénétrant tout, stable, inébranlable, éternelle,

Invisible, inconcevable, immuable, tels sont les noms qu'on lui donne...

Comme une merveille quelque être la voit ; comme d'une merveille quelque autre en discourt ; comme d'une merveille un autre aussi en entend parler, et après avoir entendu, nul pourtant ne la connaît <sup>13</sup>.

Cette âme éternellement invulnérable réside dans le corps de tout ce qui existe. II. 14 30.

Il suffirait de cette seule citation pour voir que ce n'est pas tout à fait ainsi que nous sommes habitués à distinguer l'esprit et la matière. Mais avant de nous prononcer, il est indispensable de suivre le poète dans les autres passages, où il reprend cette distinction pour la creuser davantage. Nous obtenons ainsi une liste assez étendue, qui, sans épuiser les subtiles divisions des philosophes, du code de Manu et de ses commentateurs, peut être regardée comme une énumération à peu près complète des principes composants de l'être, suivant la doctrine sankhya :

Les cinq éléments, terre, eau, feu, air, éther ; – la conscience, ou ce qui forme le moi, ce qui attribue au moi tel acte dont il se connaît l'auteur ; – l'intelligence, ou ce qui forme les décisions ; – l'élément invisible ; – les cinq sens, vue, ouïe, odorat, goût, toucher ; – les cinq sens de l'action, voix, geste, marche, évacuation et génération ; – le sens intérieur ou sentiment (*manas*), qui correspond à la sensation et à l'action dans le corps, que Manu, XII, 4, appelle le moteur de l'être animé, et dont les Indiens font le onzième sens ; – enfin les cinq perceptions ou objets des sens, propension et aversion, plaisir et douleur, la sensation multiple, la pensée et la résistance ou patience. La source de ces vingt-quatre principes est la nature, la Prakriti divine, la première cause matérielle, ce qui produit sans être produit, d'où sort et où rentre tout ce qui est soumis au changement, énergie éternellement féconde, qui n'est autre chose que l'une des faces de l'Être divin. Ces principes, assez singulièrement juxtaposés, et dont la plupart sont de pures abstractions érigées en substances, se résument dans l'être corporel, que le poète désigne par le nom bizarre mais expressif de Xêtra, champ, sol, ou ce qui supporte, limite, localise <sup>14</sup>.

Au-dessus de ce xêtra se place le pur esprit, l'Atman, le Purusha, ou principe actif <sup>15</sup>, appelé aussi le connaisseur du xêtra, ce qui n'est ni produit, ni produisant, qui seul est immuable et par conséquent vraiment éternel. Ce pur esprit, auquel se rapporte la description donnée plus haut, c'est Dieu, mais Dieu dans chaque être : VII, 4-5 ; VIII, 20-21 ; XIII, 1-23 ; II, 17.

Ce qui dans chaque xêtra connaît le xêtra, sache que c'est moi, Arjuna ! XIII, 2, VII, 5, 6.

L'union de ces deux substances est ce qui constitue la création, la naissance d'un être à la vie :

Chaque fois qu'est engendré un être mobile ou immobile, sache que c'est là l'union du xêtra et de ce qui connaît le xêtra, XIII, 26.

Sans nous arrêter aux bizarreries de cette classification tout indienne, et dont les détails nous resteront peut-être toujours obscurs, si nous venons à l'examiner de plus près, nous trouverons peut-être que l'étrangeté n'est ici qu'à la surface, et qu'au fond elle se rapproche sensiblement d'idées qui sous une autre forme nous sont familières. Il est évident que ce qui domine, dans cette division, c'est le dessein de distinguer radicalement non l'esprit de la matière, mais tout ce qui est purement individuel de l'élément impersonnel, universel, absolu. Ce xêtra qui localise l'être, c'est la personne ou l'individu, c'est le moi dans le sens le plus large ; c'est ce qu'il y a, dans chaque être, de fini, de variable : c'est l'élément contingent qui, sans devenir entièrement la proie de la mort, n'est point doué cependant d'une véritable éternité, parce qu'il se modifie en passant par les diverses existences, et dont il faut que le pur esprit se débarrasse, d'après la doctrine Sankhya, pour arriver à l'émancipation finale. Ce pur esprit lui-même, ce connaisseur du xêtra, c'est l'élément impersonnel, c'est l'intellect séparé de l'aristotélisme arabe, c'est presque la pensée de Spinoza, et certains passages de l'orthodoxe Fénelon sur la raison divine

dans l'homme pourraient fort bien servir de commentaire à plus d'un de nos distiques.

Le principe spirituel n'est donc pas seulement immortel : il est éternel, sans commencement et sans fin. Rien ne peut sortir de rien : il n'y a pas de passage concevable de l'être au néant, et réciproquement. La mort n'est donc qu'un accident de l'existence éternelle, que le premier acte de la renaissance :

Il n'y a pas d'existence pour ce qui n'est pas, ni de non-existence pour ce qui est : et la limite de l'un et de l'autre est aperçue de ceux qui voient le vrai des choses. II, 16.

Les sages ne pleurent ni les morts ni les vivants.

Car ni moi jamais je ne fus pas, ni toi, ni ces princes des hommes, et de même ne cesserons-nous pas d'être, nous tous, d'ici dans l'avenir.

De même que pour l'âme il y a en ce corps l'enfance, la jeunesse, la vieillesse, de même il y aura l'adoption d'un nouveau corps : l'homme ferme en ceci n'est point troublé. II, 12, 13.

De même qu'un homme dépose des vêtements usés, et en prend d'autres nouveaux, de même déposant les corps usés, l'âme en revêt d'autres nouveaux. II, 22.

En présence de cette certitude de renaître, peu importe même jusqu'à quel point l'âme partage la destinée du corps, que son existence soit continue et identique, ou intermittente et soumise au changement. Étrange mépris de la personnalité humaine, et qui montre combien ces doctrines sont nées plutôt du besoin d'échapper à la souffrance, que d'une aspiration à la félicité !

Et même la concevais-tu (cette âme), comme à chaque fois née et à chaque fois morte, encore ne devrais-tu pas la pleurer.

Car certaine est la mort de ce qui est né ; certaine aussi la naissance de ce qui est mort. C'est pourquoi, pour une chose inévitable, cesse de t'affliger.

Insaisissable est le commencement des êtres ; saisissable est leur milieu ; insaisissable aussi est leur fin. Qu'y a-t-il là de quoi se lamenter ? II, 26-28.

L'être ainsi constitué par l'union de ces deux principes, l'un périssable, en ce sens qu'il est soumis au changement et à la

dissolution, l'autre seul réellement éternel, il tombe sous l'empire des *trois qualités*. Ces trois qualités qui résument toutes les vues de la spéculation indienne sur le monde et sur la vie sont : 1° l'*essence*, qualité de ce qui est pur de toute illusion, de ce qui est réel de part en part : par rapport à la connaissance, c'est le vrai ; par rapport à l'action, c'est le bien ; 2° la *passion*, qui embrasse tout ce qui est grand et éclatant aux yeux du monde, mais aussi tout ce qui attache au fini et au périssable : l'ambition, le bouillant courage, la soif de l'action, l'ardente volonté ; 3° les *ténèbres*, ou l'ignorance, le mal, le vice dégradant, l'abrutissement, la torpeur, la stupidité bestiale.

L'essence, la passion, les ténèbres, telles sont les qualités issues de nature, qui dans le corps lient l'esprit éternel.

Là, l'essence brillante et saine, à cause de sa pureté, lie par l'attache du contentement et par l'attache de la science, Sans-Péché !

La passion, sache-la issue du transport et d'un désir ardent comme la soif : celle-ci lie l'esprit par l'attache de l'acte, fils de Kunti !

Les ténèbres, sache qu'elles sont l'ignorance qui fascine tous les humains : c'est par l'erreur, par l'inertie, par le sommeil qu'elles lient.

L'essence prévaut dans le contentement ; la passion dans l'acte ; ayant enveloppé la science, les ténèbres prévalent dans l'erreur.

Par la victoire sur la passion et les ténèbres s'engendre l'essence ; par la victoire sur l'essence et les ténèbres, la passion ; par la victoire sur l'essence et la passion, les ténèbres.

Quand dans le corps bien éclairé par toutes ses <sup>16</sup> portes s'engendre la science, alors qu'on sache que l'essence l'emporte.

L'avidité, l'humeur aventureuse et entreprenante, le besoin inquiet d'agir, s'engendrent quand s'est développée la passion.

L'état sombre, la torpeur, l'erreur, la fascination s'engendrent quand les ténèbres se sont développées, Arjuna <sup>17</sup> ! XIV, 5-13.

Ces qualités gardent-elles dans notre poème leur caractère de simples modalités, d'universaux conçus par la pensée et n'ayant point d'existence distincte, ou, fidèle à la tendance réaliste qui porte les Indiens à donner un corps aux abstractions, le poète en fait-il, à l'exemple des sectateurs du Sankhya <sup>18</sup>, de véritables substances ? Sans se prononcer formellement, il semble incliner

vers la dernière opinion. Toujours est-il que procédant de cette source primordiale qu'il appelle nature, et dont elles sont comme les énergies, XIII, 19, XIV, 5, elles pénètrent tout et sont partout répandues :

Il n'existe point ni sur la terre, ni dans le ciel, ni parmi les dieux, l'être qui serait exempt de ces trois qualités issues de nature. XIII, 40.

Elles *lient* le pur esprit au moment de son alliance avec l'être corporel : elles l'attachent au monde fini ; aussi la délivrance finale, la voie sans retour, n'est-elle accessible qu'à ceux qui les ont vaincues, XIV, 20. Mais si elles déterminent l'esprit dans son existence individuelle, elles ne sauraient l'atteindre dans son existence absolue et divine : elles le lient, mais ne le souillent pas. De sorte qu'il est dit à la fois soumis aux qualités, et exempt des qualités.

Le pur esprit résidant dans nature, participe des qualités issues de nature : son attachement aux qualités décide de sa naissance dans une bonne ou dans une mauvaise matrice.

De même que l'éther qui pénètre tout n'est point souillé à cause de sa subtilité, de même partout présent dans le corps, cet esprit n'est point souillé. XIII, 21, 32.

Elles déterminent les actes dans leurs cinq conditions, qui sont : la possibilité ou puissance, l'agent, les instruments se rapportant au corps, à la voix ou aux manas, l'effort et la chance : dans leur mobile considéré sous le triple rapport du connaisseur, de la chose connue et de la connaissance ; enfin dans leur accomplissement envisagé également sous le triple rapport de l'instrument, de l'acte et de l'agent, XVIII, 14-15-18. Ces distinctions multipliées, que nous ne citons que pour donner un exemple de la subtilité que le poète apporte quelquefois dans ses divisions, reviennent à dire que les actes s'accomplissent directement par les qualités. Et telle est en effet la doctrine du poème : en réalité, nous n'agissons pas ; ce sont les énergies de la

nature qui agissent en nous ; nous ne sommes que l'instrument auquel une force étrangère communique le branle, XI, 33.

C'est par les qualités de la nature que sont accomplis en entier les actes. III, 27.

Qui voit que tous les actes sont accomplis par la nature et qu'il n'en est pas lui-même l'auteur, celui-là voit le vrai. XIII, 29.

Or, tout acte *lie*, c'est-à-dire, enchaîne son auteur à une conséquence qu'il devra subir soit dans cette vie, soit dans une autre. Cette théorie du lien de l'acte est le nœud de la morale indienne ; le code de Manu la résume dans le distique suivant :

Porteur d'un fruit pur ou impur est l'acte provenant du manas, de la voix ou du corps ; et de l'acte procèdent les voies <sup>19</sup> des hommes, supérieure, moyenne ou inférieure. Manu, XII, 3.

Telle est la formule indienne de la grande et universelle notion de la justice divine, et on ne saurait lui refuser une grande valeur philosophique. Dépouillée de tout détail concret, et réduite à ses termes logiques, elle revient à dire que l'acte étant une affirmation de l'existence, l'existence doit nécessairement en sortir, et elle ramène ainsi l'idée de justice à la simple expression d'un rapport de cause et d'effet avec autant de netteté que Spinoza lui-même. L'acte, étant ainsi le lien de l'existence, est par cela même le grand obstacle à la délivrance finale. Aussi est-il conçu comme une souillure, et les termes *lier* et *souiller* sont-ils presque toujours synonymes. Pour lever cet obstacle, deux doctrines sont en présence : l'une, celle du Sankhya proprement dit, proclamant le renoncement absolu aux œuvres ; l'autre, celle du Yoga, prescrivant la pratique de l'action, II, 39 ; III, 3 ; XVIII, 2-3. Notre poème s'élève vivement contre l'école du renoncement absolu :

Accomplis, toi, l'acte imposé : l'acte est meilleur que l'inaction. L'entretien même du corps ne te réussirait pas par l'inaction. III, 8.

Il n'est pas donné à l'homme de jouir de l'inaction, sans entreprendre aucun acte, ni d'arriver par l'abdication à la perfection.

Car jamais, même un instant, nul n'existe sans agir : tout acte étant accompli sans notre volonté par les qualités de nature. III, 4-5.

Il n'est pas possible à l'être corporel de renoncer totalement à l'acte. XVIII, 11.

L'insensé qui, ayant enchaîné les sens de l'acte, reste assis, méditant en son cœur les objets des sens, est appelé faux-sage. III, 6.

Le sage même s'efforce d'atteindre ce qui est conforme à sa nature : tous les êtres suivent la nature : que fera la contrainte ? III, 33.

D'ailleurs, l'action nous est commandée par la religion, et le sacrifice est dit né de l'acte. En lui-même l'acte est divin : comme toutes les choses il est issu de Brahma, III, 15. Il est un lien, il est vrai, un effet qui devient cause à son tour : mais il est évident qu'il ne peut lier l'âme qu'en tant qu'elle y participe. Or, l'âme <sup>20</sup>, avons-nous vu, n'agit point. Ce sont les qualités qui agissent. Elle ne participe à l'acte que par l'impression qu'elle en retire.

Dans tout ce qui touche à l'accomplissement et au mobile des actes, la nature est dite cause ; l'être spirituel est dit cause dans la perception des impressions agréables et désagréables, XIII, 20.

L'esprit n'est donc, à proprement parler, lié que par cette impression trompeuse, qui lui persuade faussement qu'il est cause, là où il n'est en réalité que spectateur intéressé. Ainsi, le désir et l'ignorance, voilà la source de toutes nos misères et la vraie cause du péché. II, 62-63 ; V, 15 ; VII, 27.

Dans tout objet qui tombe sous tes sens, résident l'attrait et l'aversion : que l'homme ne suive pas leur volonté, car ces deux-là sont ses ennemis. III, 34.

Arjuna dit :

Mais par quelle influence l'homme commet-il le péché, même sans le vouloir, et comme poussé par une force ?

Bhagavat dit :

Cette force, c'est le désir, c'est l'emportement issu de la qualité, passionné, dévorant, fécond en crimes : sache que c'est là l'ennemi.

Comme la flamme est enveloppée par la fumée, et le miroir par la rouille, comme le fœtus est enveloppé par la matrice, ainsi par lui est enveloppé tout ce qui existe.

Il enveloppe la science, éternel ennemi du sage, se transformant à plaisir, fils de Kunti ! feu insatiable.

Les sens, le manas, l'intelligence sont appelés son domaine : c'est au moyen de ceux-ci qu'après avoir enveloppé la science, il fascine l'âme.

C'est pourquoi, ayant maîtrisé d'abord tes sens, Arjuna, remporte la victoire sur ce méchant, destructeur de la science et du jugement.

Les sens sont dits puissants ; plus puissants que les sens est le manas : plus puissante que le manas est l'intelligence ; mais ce qui est plus puissant que l'intelligence, c'est lui.

L'ayant ainsi connu plus puissant que l'intelligence, et t'étant affermi toi-même par toi-même, abats cet ennemi aux mille formes, difficile à assaillir. III, 36-43.

Il faut donc vaincre le désir, ou en d'autres termes arriver au désintéressement absolu quant au fruit des œuvres.

Que dans l'acte même soit le motif de ta détermination, et jamais dans le fruit : ne sois pas de ceux qui sont déterminés par le fruit des actes...

... Misérables sont ceux dont le fruit de l'acte est le mobile. II, 47, 49.

L'acte parfaitement désintéressé cesse de lier : l'âme alors est mûre pour la délivrance. XII, 6-7 ; V, 6.

Les hommes qui... ont renoncé au fruit de l'acte, délivrés du lien de la naissance, marchent dans la voie exempte de maladies. II, 51.

Faisant même cas du plaisir et de la douleur, du gain et de la perte, de la victoire et de la défaite... tu ne contracteras point de souillure. II, 3, 8.

Satisfait de ce qui s'offre de soi-même, ayant franchi les impressions opposées, exempt d'envie, semblable dans le succès et dans l'insuccès, même après avoir agi, l'homme n'est point lié. IV, 22.

C'est là ce que notre poète appelle déposer ses actes au sein de Dieu. C'est là le vrai renoncement, le seul qui soit possible, le seul qui conduise à la perfection <sup>21</sup>. L'opinion de ceux qui prêchent l'inaction n'est qu'un malentendu : bien compris le Sankhya et le Yoga, divins l'un et l'autre par leur origine, III, 3, ne font qu'une seule et même doctrine, XVIII, 11 ; VI, 2.

Le Sankhya et le Yoga, les enfants <sup>22</sup> les nomment séparément ; non les sages ; qui embrasse l'un, trouve en même temps le fruit des deux.

La station atteinte par les sectateurs du Sankhya, ceux du Yoga y arrivent également. Qui voit que le Sankhya et le Yoga sont un, celui-là voit le vrai. v, 4, 5.

Mais pour vaincre le désir, pour renoncer au fruit des œuvres, il faut avoir franchi les deux qualités inférieures des ténèbres et de la passion ; il faut s'être élevé à l'essence, où disparaît toute illusion, et où l'âme entre en pleine possession de la vérité. La science est donc la condition et le signe de la perfection, le principe et le but de la morale. L'être qui a su s'élever à cette hauteur, qui *se tient ainsi sur le faite*, possède la paix et la sainteté, parce qu'il possède la science. Il n'y a plus ni trouble dans son cœur, ni nuage devant son esprit, ni péché dans ses actes. Au sein de l'action il réalise l'inaction, et il le sait. *La science a consumé ses actes ; ils se sont évanouis*. IV, 19-23.

Le présomptueux, l'insensé se dit à lui-même : « C'est moi l'auteur. »

Mais celui qui connaît le vrai touchant la double distinction des actes et des qualités, se dit : « Les qualités opèrent dans les qualités », et pensant ainsi, il n'est point attaché. III, 27-28.

« Je n'agis en aucune façon, – ainsi pense le sage accompli qui connaît le vrai, – encore que je voie, entende, touche, flaire, marche, dorme, respire, parle, lâche, saisisse, ouvre les yeux et les ferme : les sens opèrent dans les sens », ainsi pense-t-il. v, 8-9.

On se demande qu'est-ce que l'acte ? qu'est-ce que l'inaction ? Des poètes mêmes ont failli en ce point. L'acte que je t'enseignerai est tel que, l'ayant connu, tu seras délivré du malheur.

Il faut considérer la nature de l'acte et la nature du repos : il faut considérer aussi la nature de l'inaction : obscure est la voie de l'acte.

Qui dans l'action peut voir l'inaction, et dans l'inaction l'action, celui-là possède l'intelligence parmi les humains, celui-là est dans l'union spirituelle, accomplissant l'acte dans sa plénitude.

Ayant dépouillé tout attachement au fruit de l'acte, toujours satisfait, parfaitement indépendant, même enveloppé dans l'action, il n'agit en aucune façon. IV, 18, 20.

Rentré en pleine possession de lui-même, détaché de toutes choses, supérieur à toute impression, il assiste à sa propre existence comme un hôte (XIV, 23) ou comme un spectateur aux évolutions d'une danseuse<sup>23</sup>. Aussi les actions sont-elles pour lui absolument indifférentes ; la science le purifie de toute souillure. Il est au-dessus du devoir ; il est supérieur à toute affection, à toute attache humaine : nul être n'a plus de prise sur lui, et toutes choses sont égales à ses yeux. Dangereuses exagérations qui de tout temps ont été l'écueil des doctrines mystiques.

Et même de tous les méchants fusses-tu le plus criminel, sur le radeau de la science parfaite tu franchirais le péché. IV, 36.

Le sage n'a plus à faire d'aucune façon ni avec l'accompli ni avec l'inaccompli, et de tous les êtres il n'est plus rien qui soit son refuge. III, 18.

Celui qui est entré dans l'union spirituelle a vaincu dès cette vie les bonnes et les mauvaises actions. II, 50.

Celui dont la pensée n'est point présomptueuse, dont l'intelligence n'est point obscurcie, eût-il même tué tous ces mondes, il ne tue point, et n'est point lié.

Satisfait dans la science et le discernement, debout sur le faite, vainqueur de ses sens, il est appelé spirituellement uni, le sage pour qui la glèbe, la pierre, l'or sont la même chose.

Il est distingué entre tous, celui dont l'esprit est le même au milieu des êtres chéris, des amis, des ennemis, des étrangers, des indifférents, des odieux, des proches, des bons aussi et des méchants. VI, 7-9.

Dans un Brahmane doué de savoir et de modestie, dans un bœuf, dans un éléphant, dans un chien aussi et dans un mangeur de chiens<sup>24</sup>, les sages voient la même chose. V, 18.

Du moins la notion de la grande fraternité des êtres surnage-t-elle dans ce naufrage de toutes les affections humaines : et le sage, s'il ne s'attache plus ici-bas à un objet déterminé, embrasse-t-il la création entière dans un même sentiment d'universelle bienveillance. Il se réjouit, dit le poète, du bien de tout ce qui existe. (V, 25.) C'est qu'avec *l'œil de la science*, le pur esprit a pénétré son propre mystère : il est arrivé à voir toutes choses en Dieu, et Dieu en soi.

Il contemple l'esprit immanent dans tous les êtres, et tous les êtres dans l'esprit, celui qui, parvenu à l'union, aperçoit partout la même chose.

Celui qui me voit partout, et qui voit tout en moi, pour celui-là je ne pèris point, et lui ne pèrit point pour moi.

Celui qui m'honore, moi qui réside dans tous les êtres, parvenu lui-même à l'unité, en quelque lieu et de quelque façon qu'il se comporte, ce sage demeure en moi. VI, 29-31.

Dès cette vie, il a vaincu la nature. (V, 19.) Il est arrivé à l'union spirituelle avec Dieu, au Yoga <sup>25</sup>.

L'état d'égalité est appelé Yoga. V, 48.

Un tiers peut-être de la Bhagavad-Gita est employé à décrire cette perfection mystique. Il semble que notre poète, d'ordinaire assez sobre de figures, n'ait point assez d'images pour peindre cette équanimité du sage en possession de la science parfaite.

Quand il ramène ses sens des objets sensibles, comme la tortue retire de tous côtés ses membres, alors sa sagesse est affermie. II, 58.

Ce qui est la nuit pour tous les êtres est la veille du sage ; ce qui est la veille des êtres est la nuit pour le solitaire voyant.

Dans l'Océan qui se remplit sans sortir de son immuable assiette, comme affluent de toutes parts les eaux, quand tous les désirs entrent dans l'homme, il obtient la paix ; mais non l'esclave de ses désirs. II, 69-70.

Un flambeau placé à l'abri du vent ne vacille point : cette similitude est dite du sage maître de sa pensée, qui s'exerce dans l'union.

Quand la pensée se repose, enlacée dans le culte de l'union, quand l'esprit se contemple soi-même, et se réjouit en soi-même ;

Quand il connaît la joie sans mesure, perceptible à l'intelligence seule, supérieure aux sens ; quand il se tient ferme, inébranlable dans le vrai ;

Quand il est entré en possession de ce bien, et ne songe plus à aucun autre ; quand il s'y est affermi et ne se laisse plus troubler par la plus violente douleur,

Qu'il sache que ce divorce de l'union avec la douleur est désigné du nom d'union. (VI, 19-23.)

Comme un feu embrasé réduit le bois en cendres, Arjuna, ainsi le feu de la science réduit en cendres tous les actes. (IV, 37.)

Celui qui agit après avoir déposé ses œuvres en Brahma, et renoncé à tout attachement, celui-là n'est pas plus souillé par le péché que la feuille du lotus par l'eau sur laquelle elle repose. (v, 10.)

Vienne maintenant l'heure de la mort, et la dernière barrière qui s'élevait entre l'âme et Dieu disparaît. Et délivré à jamais de l'obligation de renaître, le pur esprit s'échappant de l'océan de la mortalité (XII, 7), de ce monde caduc et misérable (IX, 33), rentre dans le sein de l'être suprême dont rien ne le différencie plus. Il est arrivé à l'extinction en Brahma, au Nirvâna. (II, 72 ; VIII, 5 ; V, 6.) Ainsi se trouve accomplie la grande évolution de l'existence. Le principe divin, le pur esprit, qui par le désir s'est trouvé engagé dans le monde mobile des qualités, s'en est dégagé en triomphant du désir, et, rendu à lui-même par la science, il est rentré dans sa source pour ne plus en sortir.

Ce serait ici le lieu d'examiner par quels moyens l'homme peut s'élever à cet état de désintéressement et de science parfaite. Mais tout dans notre poème est si plein de Dieu, le rayonnement de la divinité en pénètre si bien toutes les parties, qu'il est indispensable, avant de faire un pas de plus, et de passer à la discipline du système, de suivre le poète jusqu'à cette source de toutes choses, et d'essayer de saisir dans sa substance cet être dont nous rencontrons partout le reflet. À la rigueur, c'est par là même qu'il eût fallu commencer, si nous n'avions tenu qu'à exposer un système au moyen de la Bhagavad-Gita. Mais il y a plus qu'un système ontologique dans ce singulier ouvrage. Dans l'esprit du moins de son auteur, c'est une consolation suprême pour une immense douleur ; et quand au début il nous montre Arjuna le cœur brisé, s'affaissant sur son char, c'est à l'humanité entière qu'il pensait sans doute. C'est elle qu'il voyait en esprit, enveloppée des ténèbres de l'ignorance, aux prises avec la souffrance et le péché, se débattre en vain sous la fatale étreinte, et comme le fils de Pandu, renoncer à la lutte et reculer devant la victoire. C'est pour respecter ce caractère éminemment humain du

poème que nous avons préféré commencer par l'homme, et suivre, au risque de tomber dans quelques redites, la marche générale du poète indien.

## II

Dieu ou le Brahma <sup>26</sup> suprême est l'être absolu, infini. Il est conçu comme exempt de toute limite et supérieur à toute condition, comme la source, l'essence et la vie de tous les êtres.

Ce qui est simple et un est le Brahma suprême. (VIII, 3.)

Mon origine ne connaît ni les dieux ni les grands saints ; car je suis le principe des dieux et des saints <sup>27</sup>. (X, 2.)

Sache qu'indestructible est ce par quoi cet univers a été étendu : la destruction de cet impérissable, nul ne saurait l'opérer. (II, 17.)

Je suis de ce monde entier l'origine et la dissolution : supérieur à moi il n'est rien d'autre. En moi est suspendue la trame de cet univers comme un rang de perles à un cordon. (VII, 6-7.)

Je suis le procréateur de l'univers : de moi l'univers se développe. (X, 8.)

Je connais les êtres passés, présents et futurs ; mais moi, nul ne me connaît. (VII, 26.)

Invisible, les insensés me croient doué de visibilité, ignorant ma nature suprême, impérissable, sans supérieurs.

Je ne suis point manifeste à tous, enveloppé dans la magie de mon mystère. (VII, 24-25.)

Je suis le goût dans les eaux, fils de Kunti, je suis la splendeur dans le soleil et dans la lune, la syllabe sainte <sup>28</sup> dans tous les Védas, le son dans l'air, la force virile dans les hommes.

Je suis la pure odeur dans la terre, et l'éclat dans la flamme : je suis l'intelligence des intelligents, l'éclat des éclatants,

La force aussi des forts, affranchie de désir et de passion, et dans les êtres je suis le désir que ne défend pas la loi. (VII, 8-11.)

Des lumières aussi, il est dit la lumière, bora de la portée des ténèbres ; la science, l'objet de la science, et ce qui s'obtient par la science, immanent dans le cœur de chaque être. (XIII, 17.)

Cette splendeur qui, sortie du soleil, illumine tout l'univers, celle qui est dans la lune et dans le feu, sache que cette splendeur est la mienne.

Pénétrant la terre, je soutiens les créatures par ma vigueur ; je nourris toutes les herbes, étant devenu le suc qui leur donne la saveur.

Devenu le feu, et ayant pénétré le corps de tout ce qui respire, uni à l'aspiration et à l'expiration, je cuis les quatre sortes d'aliments.

Je réside dans le cœur de chaque être ; de moi est la mémoire, la science et le raisonnement. (XV, 12-18.)

Je suis l'esprit qui réside dans le sein de tous les êtres ; je suis le commencement, le milieu et la fin des êtres. (X, 20.)

Je suis le sacrifice, je suis l'offrande, je suis la libation, je suis l'herbe sacrée, je suis l'hymne, je suis le beurre, je suis le feu, je suis l'encens.

De ce monde, je suis le père, la mère, le tuteur, l'aïeul, la doctrine, le purificateur ; je suis la syllabe ôm, le Rij, le Sâman et le Yajus <sup>29</sup>,

La voie, le nourricier, le Seigneur, le témoin, la demeure, le refuge, l'ami, l'origine, la dissolution, l'assiette, le trésor, la semence inépuisable.

Je pénètre l'univers de chaleur, je retiens et déverse les pluies ; je suis la mort et l'immortalité, je suis l'Être et le néant, Arjuna ! (IX, 16-19.)

Terrassé par cette révélation soudaine, Arjuna reconnaît enfin avec terreur la majesté suprême de celui qui fut si longtemps son ami, de ce Krishna, le compagnon de ses jeux et de ses plaisirs, autrefois à peine son égal, et qui maintenant se dresse devant lui comme le maître des dieux et des hommes. Oui ! s'écrie-t-il dans une scène où l'intérêt dramatique vient rehausser la grandeur religieuse des pensées ;

Oui ! tu es le Brahma suprême, la demeure suprême, le purificateur suprême. Tous les saints te proclament l'esprit éternel, céleste, le dieu primordial, sans naissance, le Seigneur !

Ta manifestation, ô Bhagavad ! ni les dieux ni les Dânavas <sup>30</sup> ne la connaissent ;

Mais, toi, tu te connais toi-même par toi-même, Esprit suprême, vie des êtres, seigneur des êtres, dieu des dieux, maître du monde !

Comment te connaîtrais-je, ô magicien ! comment te concevrais-je sans cesse ? Dans quelle, dans quelle condition dois-tu être conçu par moi ? (X, 12-17.)

Tu es l'indivisible, le suprême objet de la science ; tu es le trésor de cet univers ; tu es l'impérissable, l'éternel gardien de la loi ; tu es conçu par moi comme l'Esprit éternel. (XI, 18.)

Tu es le dieu primitif, l'Esprit primordial..., tu es le connaisseur et la connaissance, et la demeure suprême. Par toi a été développé ce monde, être de forme infinie !

Tu es Vayu, Yama, Agni, Varuna, Lunus <sup>31</sup>, tu es le père <sup>32</sup> et l'aïeul des générations ! Adoration à toi mille fois, et encore plus adoration, adoration à toi !

Adoration par devant ! adoration par derrière ! adoration à toi de toutes parts, ô Seigneur ! Doué d'une force infinie, d'une puissance sans mesure, tu embrasses tout, aussi tu es tout ! (XI, 38, 40.)

Ces citations que nous avons multipliées à dessein, moins pour les idées purement philosophiques qu'elles contiennent que pour l'ardent mysticisme qu'elles respirent, se résument toutes dans ce dernier cri, échappé à l'âme transportée d'Arjuna, ou dans cette simple formule que nous offre un autre passage :

Vàsudêra <sup>33</sup> est tout. (VII, 49.)

Ainsi l'être par soi, comme s'exprime le Code de Manu, le dernier objet de la spéculation abstraite, n'est point au fond distinct de l'Univers. Il n'est pas seulement l'Être suprême, il est l'Être unique. Entre Dieu et le monde, il y a une différence de degré, de modalité, de cause et d'effet : il n'y a pas, il ne peut y avoir une différence de substance. Tout émane, rien n'est créé ; l'effet subsiste dans la cause antérieurement à l'opération de la cause ; ou plutôt il n'y a ici ni antériorité ni postériorité ; c'est une immanence éternellement présente ; conséquence rigoureuse de cet axiome fondamental de toute la philosophie indienne : À ce qui n'existe pas, aucune opération ne saurait donner l'existence. Aussi le panthéisme, sous ses diverses formes, est-il la solution générale des systèmes de l'Inde. Il y a plus : non-seulement Dieu est tout ; il est aussi tout ce qui n'est pas : il est dit l'Être et le néant. Et qu'on ne croie pas qu'il faille voir dans cette expression familière à la spéculation indienne, une simple exagération de langage, ne correspondant à aucune notion distincte. Dieu, déterminant l'être, détermine nécessairement aussi le non-être ; Dieu, étant l'unité absolue, est supérieur même à la notion de l'être. Car à celle-ci on

peut opposer l'idée de non-être, et en Dieu ces deux notions se confondent et s'annulent<sup>34</sup>. C'est là le dernier terme où puisse atteindre la pensée humaine, la plus haute cime où puisse frapper cette flèche audacieuse que, suivant la belle expression de Campanella, l'homme lance vers l'absolu.

Mais le tout n'est point de s'élancer ainsi d'un bond à la contemplation de la substance infinie. Arrivé à cette vertigineuse hauteur, l'esprit est impérieusement ramené vers ce monde fini dont la réalité l'étreint de toutes parts. C'est alors que commence pour la raison le travail le plus difficile. Comment combler cet immense espace qui, en un certain sens, sépare le monde visible de l'être infini, un instant entrevu ? Comment d'autre part distinguer deux existences dont l'une tend à s'absorber dans l'autre ? Quel rapport établir entre Dieu et le monde ? Comment les séparer, comment les confondre ? et comment les confondre sans dégrader Dieu à force de l'étendre, sans nier le monde à force de le subtiliser ? Cette éternelle contradiction où vient se heurter la raison humaine, notre poète paraît l'avoir vivement sentie.

En moi, fait-il dire à Krishna, résident tous les êtres ; mais moi je ne réside point en eux.

Et cependant les êtres ne résident pas non plus en moi : contemple mon auguste mystère ! Porteur des êtres, et cependant ne résidant point dans les êtres, mon esprit est la vie des êtres.

Comme dans l'espace éthéré réside éternellement l'air pénétrant partout, immense ; ainsi conçois tous les êtres comme résidant en moi. (IX, 4-6.)

Sans origine est le Brahma suprême : il est appelé ni être ni néant :... il réside dans le monde enveloppant tout ;

Brillant des qualités de tous les sens, et exempt de tous les sens, sans attache et porteur de tout ; exempt des qualités et jouissant des qualités ;

À la fois en dehors et en dedans des êtres ; à la fois le mobile et l'immobile et inconcevable à cause de sa subtilité ; lointain et proche à la fois ;

Non divisé parmi les êtres et cependant résidant dans la division ; devant être conçu comme le nourricier des êtres, ce qui les dévore et les engendre. (XIII, 12-16.)

Tout ce qu'il y a de natures essentielles, passionnées et ténébreuses, sache qu'elles sont de moi : non que je sois en elles, mais elles sont en moi. (VII, 12.)

C'est ainsi que le poète combat d'avance le découragement de l'âme quand, prise de vertige, elle retombe des hauteurs de l'abstraction et finit par ne plus voir Dieu nulle part, à force de le voir partout. C'est par ces affirmations contradictoires qu'il s'efforce d'éviter le dangereux écueil caché sous toute doctrine panthéiste, et qui a fait dire au moins métaphysicien, il est vrai, de tous nos poètes :

C'est la matière endimanchée,  
Qu'un panthéisme ingénieux.

Quelque subtiles que soient ces distinctions, elles nous montrent l'importance qu'il attache à élever l'être au-dessus des misères du fini, et à prévenir les redoutables objections que fournit, par exemple, l'existence du mal. Ces antinomies si nettement posées, parviendra-t-il à les expliquer, à les concilier pleinement ? Mais quel est le système qui puisse se flatter d'y réussir, et d'être sur ce point plus heureux qu'un autre ? Ou bien notre raison concevrait-elle plus facilement Dieu laissant exister le mal et le fini en dehors de lui, que Dieu les embrassant dans l'universalité de sa nature ? Comme il est aisé de le prévoir d'après ces prémisses, notre poète cherche la solution du problème uniquement dans les diverses limitations qu'il fait subir à l'être divin. Il est donc indispensable de le suivre dans les divisions quelquefois subtiles et flottantes qu'il essaye d'établir.

Dieu conçu en soi comme indivisible, se manifeste par une double existence : la Nature et l'Esprit, la Prakriti et le Purusha, tous deux éternels (XIII, 19) ; l'une, principe agissant, produisant, dissolvant ; l'autre, principe dirigeant, surveillant, percevant, inspirant, mais n'agissant pas lui-même, et que l'auteur appelle « le poète antique, plus subtil qu'un atome, directeur et soutien de l'Univers » (VIII, 9). Nous retrouvons ainsi en Dieu cette

distinction déjà signalée dans l'homme, et qui rappelle, sans lui ressembler cependant en tous points, le double mode de Spinoza, l'Étendue et la Pensée. Car si le Purusha correspond assez bien à la Pensée de ce philosophe, la Prakriti diffère sensiblement de son Étendue : elle embrasse la vie, absente du système moderne, ainsi que des phénomènes que nous sommes habitués à regarder comme purement spirituels.

La Nature présente deux degrés : l'un correspond à ce qui existe réellement ; c'est l'existence divisée ou la Nature inférieure, qui embrasse l'ensemble des *xêtras*, et prend place immédiatement au-dessus des individus dans la hiérarchie de l'être (VIII, 4). L'autre, qui est la Nature supérieure, invisible, indivisible, est le type idéal de tout ce qui existe.

La terre, l'eau, le feu, le vent, l'éther, le manas, l'intelligence, la conscience, telle est ma nature avec ses huit divisions.

Celle-ci est l'inférieure ; mais sache qu'il en est une autre qui est ma nature suprême, dont la vie est l'essence, et par qui est porté cet univers.

Celle-ci, conçois-la comme la matrice de tous les êtres. (VII, 4-6.)

Au-delà de cette existence visible, il y a une autre existence, invisible, éternelle, qui, tous les êtres périssant, ne périt point.

Invisible, indivisible, ainsi est-elle dite. On l'appelle la voie suprême, et ceux qui l'ont trouvée ne reviennent plus. C'est là ma demeure suprême <sup>35</sup>. (VIII, 20-21.)

L'esprit de son côté admet deux degrés inférieurs qui correspondent aux deux natures, et un degré suprême identifié avec l'Être en soi.

Deux Purushas sont dans le monde ; le divisé et l'indivisible. Le divisé, ce sont tous les êtres : l'indivisible est appelé celui qui se tient sur le faite.

Mais il y a un autre Purusha, le plus élevé, appelé l'Esprit suprême, qui, pénétrant les trois mondes, les sustente, impérissable, Seigneur.

C'est parce que je suis au-dessus du divisé et supérieur aussi à l'indivisible que dans le monde et dans le Vêda je suis proclamé le Purusha-Suprême. (XV, 16-18.)

Comme le poète n'établit pas de rapport direct entre ces deux ordres de principes, il est inutile de faire remarquer combien leur correspondance est naturelle et probable. Peu importe, du reste, l'ordre exact de ces obscures abstractions qu'a fait inventer le besoin d'établir un passage logique de l'infini au fini. Nous nous bornerons à une double observation. D'abord, ce n'est qu'au premier degré de limitation qu'apparaît en Dieu le dualisme. Bien que la nature soit conçue comme éternelle, elle n'est point en dehors de Dieu, ni opposée au principe divin comme un principe égal et contraire. Elle est éternelle, parce que la raison ne conçoit pas de commencement pour une manifestation de Dieu ; mais enfin, elle est en Dieu comme toutes choses ; le dualisme domine le développement du système ; il n'est point à sa source. En second lieu, on observera que ses divisions ne sont pas conçues comme correspondant simplement à des limitations logiques de l'être divin, mais comme de véritables substances, émanées de l'être en soi, et existant pour le moins au même titre que les objets réels qui nous entourent. Le goût si vif des Indiens pour la contemplation abstraite, joint à la prodigieuse fécondité de leur esprit en distinctions subtiles, finit par devenir comme un piège permanent tendu à la raison et au bon sens. Une propriété, un fait, un accident ont-ils été observés, aussitôt ils les généralisent pour en former un type : puis ce type est érigé en une faculté, en une substance considérée dès lors comme la cause génératrice du fait observé, dont l'explication est ainsi toute trouvée. On conçoit qu'avec cette facilité de donner un corps aux abstractions de l'esprit, et de prendre l'ombre pour la réalité, la science court à chaque instant le risque de se perdre dans le rêve. À quoi bon observer patiemment le réel, quand il est si facile d'inventer ? Y a-t-il deux idées assez éloignées pour que l'esprit ne puisse établir un rapport de l'une à l'autre ? Et si ce rapport peut devenir objet à son tour, n'est-il pas évident que le monde réel finira par être enveloppé comme par une trame subtile où tout s'expliquera en apparence, mais dont rien ne subsistera pour peu que se dissipe l'illusion qui l'a produite ? C'est ainsi que l'auteur du Code de

Manu pense nous expliquer l'origine du monde, et les procédés suivant lequel « le perceptible sort de l'imperceptible », en entassant entre ces deux termes une suite de substances abstraites, s'engendrant les unes les autres. C'est ainsi que notre poète se flatte de nous faire pénétrer le mystère de la coexistence du fini et de l'infini, en intercalant entre les extrêmes un certain nombre de moyens termes, avec une sobriété relative néanmoins, dont il faut lui savoir gré. Ces interpolations sont si bien de vraies substances à ses yeux, qu'il essaye littéralement de nous en faire voir une, celle qu'il appelle la nature supérieure, et qu'il fait revêtir à Krishna, quand ce dieu se manifeste sous sa forme transcendante et divine ; forme bien différente des corps que les mythologies prêtent d'ordinaire à leurs divinités. Nous citons en partie cette épiphanie monstrueuse, dont on trouverait difficilement le pendant dans une autre littérature, et qui n'est autre chose que l'univers entier, se manifestant sans succession, en dehors de toutes les conditions de temps et d'espace.

Arjuna : – Je désire voir ta forme auguste, ô Purusha suprême ! Si tu penses qu'elle puisse être vue par moi, Seigneur, montre-toi à moi dans ton impérissable essence.

Bhagavad dit :

Contemple, fils de Pritha ! mes formes cent fois, mille fois variées, célestes, diverses de couleur et d'aspect.

Contemple tes Adityas, les Vasus, les Rudras, le couple des Açvins, les Maruts <sup>36</sup>, et une infinité d'autres merveilles, non vues auparavant.

Contemple aujourd'hui le monde entier, le mobile et l'immobile réduit à l'unité dans mon corps, ô chevelure bouclée ! et toute autre chose encore que tu désires voir.

Mais tu es incapable de me voir avec cet œil naturel ; je te donne un œil céleste : contemple mon auguste mystère.

Sanjaya <sup>37</sup> dit :

Ayant ainsi parlé, ô roi ! le majestueux maître du Yoga, Hari <sup>38</sup>, montra au fils de Pritha la majesté de sa forme suprême,

Composée d'une infinité de bouches et d'yeux, réunissant dans son aspect une infinité de merveilles, montrant une infinité d'ornements, une infinité d'armes célestes,

Portant des guirlandes et des vêtements célestes, ointe de célestes parfums ; un composé de tous les prodiges, divinité sans fin, faisant face à tous les points de l'espace.

Au ciel la splendeur d'un millier de soleils viendrait-elle subitement à naître, elle serait semblable à la splendeur de cet être sublime.

Là en ce moment le fils de Pandu aperçut réduit à l'unité et cependant diversement divisé le monde entier dans le corps de ce dieu des dieux.

Alors frappé de stupeur, le poil hérissé, Vainqueur des richesses <sup>39</sup>, ayant salué avec la tête, parla ainsi au dieu, les mains jointes :

Je contemple les dieux dans ton corps, ô Dieu ! et aussi les troupes variées des êtres : Brahma, le Seigneur, placé sur son trône de lotus, les saints et tous les serpents célestes.

Je te vois avec une infinité de bras, de poitrines, de bouches et d'yeux, être de forme infinie en tous sens ! Je ne vois en toi ni fin, ni milieu, ni commencement, maître de l'univers, ayant la forme de l'univers !

Je te vois ceint de la tiare, armé de la massue et du disque, monceau de lumière, flamboyant de toutes parts, immense, éblouissant comme le foyer d'un incendie ou du soleil...

Le soleil et la lune sont tes yeux : je t'aperçois avec ta face flamboyante, qui échauffes cet univers de tes rayons.

Cet espace qui s'étend du ciel à la terre, tu l'occupes à toi seul, ainsi que toutes les plages du monde. À la vue de cette merveille de ta forme suprême, les trois mondes ont été troublés, ô magnanime !

Voici qu'entrent en toi les troupes des Suras <sup>40</sup> : effrayés, quelques-uns, les mains jointes, t'adressent des supplications : salut ! te crient avec eux les troupes des grands saints, te célébrant avec de belles louanges.

Les Rudras, les Adityas, les Vasus, les Sadhyas, les Viçvas <sup>41</sup>, le couple des Açvins, les Maruts, les Ushmapas, les Gandbarvas <sup>42</sup> et les Yaxas, les troupes des Suras et des Parfaits te contemplent, tous frappés de stupeur.

À la vue de cette forme immense, aux visages, aux yeux, aux bras, aux pieds, aux cuisses, aux flancs innombrables, hérissée d'une multitude de dents formidables, les mondes ont été frappés comme moi d'épouvante.

Je te vois touchant le ciel, flamboyant de mille couleurs, la gueule béante, avec tes grands yeux de flammes, et épouvanté jusqu'au rond de mon âme, je ne trouve plus ni la fermeté, ni la paix, ô Vishnu !

À la vue de tes bouches hérissées de défenses formidables, d'où s'échappent comme les flammes de la fin du monde, je ne distingue plus

les régions du ciel ; je ne trouve plus le bonheur. Sois-moi favorable, ô maître des dieux, en qui repose le monde !

Voici que tous les fils de Dhritarashtra <sup>43</sup> avec les troupes des gardiens de la terre, Bhishma, Drona, le fils de Suta et les chefs de nos guerriers,

Courent se jeter dans tes bouches hérissées de dents, inspirant l'épouvante : plusieurs s'aperçoivent suspendus, les membres brisés, dans les intervalles de tes défenses.

Comme les flots sans nombre des fleuves roulent dans leur course précipitée vers la grande mer, ainsi les héros de ce monde des hommes se précipitent dans tes bouches flamboyantes.

Comme les sauterelles cédant à la force qui les attire se jettent pour leur perte dans une flamme allumée, ainsi cédant à une force, et pour leur perte aussi, ces mondes se précipitent dans tes bouches.

Tu lèches, tu dévores tout ce vaste monde avec tes mâchoires flamboyantes ; remplissant l'univers entier de leurs splendeurs, tes terribles rayons le consomment, ô Vishnu ! (XI, 3, 30.)

Il est évident que cette nature subtile, invisible aux yeux des mortels, et dont la contemplation est l'objet de l'éternel désir des dieux eux-mêmes (XI, 52), n'a été inventée que pour atténuer ce qu'il y a de choquant dans le contact immédiat de l'Être divin et de la matière. Ce n'est pas là un simple ornement poétique, une de ces machines que les poètes font jouer pour frapper l'imagination du lecteur. Au fond, cette épiphanie est parfaitement conforme aux principes de la doctrine sankhya. En effet, déterminés sans doute par les mêmes raisons auxquelles nous devons le médiateur plastique, les esprits animaux et tous ces principes occultes qui encombrant la physiologie du moyen âge, les philosophes indiens essayèrent d'expliquer l'union de l'âme et de la matière à l'aide d'un moyen terme. Ils admirent que l'âme, avant de descendre dans les organes matériels, s'unissait à des *éléments subtils*, et revêtait un corps impalpable, type du corps visible, assez semblable aux ombres d'Homère et de Virgile, et qu'ils appelèrent le *corps des attributs* ou *lingaçarira*. Or ce qu'Arjuna vient de contempler en Krishna n'est autre chose que cette conception poétiquement étendue à l'ensemble des êtres et à l'Être divin lui-même ; une sorte de *lingaçarira* de l'univers entier.

Si à l'exemple du Code de Manu, la Bhagavad-Gita nous donnait une cosmogonie, nous verrions sans doute ces diverses hypostases de l'Être divin, ces manifestations de l'Esprit, chacune à son œuvre, et nettement déterminée par son objet. Mais notre poème ne s'occupant qu'incidemment de la création, et parlant bien plus de la fin que de l'origine des êtres, ces distinctions ne sont pas sévèrement maintenues : les divers degrés de limitation se confondent, et se réduisent ordinairement à deux, la nature et l'esprit ; le plus souvent même ce dernier étant directement identifié avec le Dieu suprême, la nature reste seule en face de celui-ci : d'où résulte un dualisme apparent, auquel il serait facile de se tromper, si la comparaison avec d'autres passages et l'esprit de l'œuvre entière ne nous forçaient pas d'écarter tout ce qui peut porter atteinte à l'unité de l'Être absolu. Cependant, malgré les obscurités et les lacunes que présente cette théorie de l'émission des êtres, en réunissant les données éparses çà et là dans le poème, et en les complétant par ce qui précède, on peut à peu près la formuler ainsi : une suite d'émanations par lesquelles l'absolu se différencie de plus en plus d'avec lui-même, et qui par des synthèses successives reproduisent chaque fois avec un degré d'être moindre la nature de la substance suprême. Tel nous paraît être le fond de la pensée du poète. Ce sont ces émissions logiquement successives, mais en réalité excluant toute succession, qu'il appelle l'*écoulement* ou *le fleuve antique des êtres* (XV, 4). Mais de ce fleuve, il ne précise bien que la source et l'embouchure, Dieu et le monde visible, l'être en soi, et la dernière limitation de l'Être, l'énergie divine et la dernière manifestation de cette énergie. Pour le reste du cours, il ne nous donne que des éléments dont il ne détermine pas le rapport <sup>44</sup>.

Ces considérations expliquent les contradictions apparentes dans lesquelles tombe le poète dans les divers passages où il parle de l'acte créateur. Tantôt il le représente comme un pur acte d'émanation ; tantôt comme une fécondation, comme l'union de deux principes ; tantôt dans le même distique, il mêle les deux points de vue, selon qu'il considère l'activité de l'être à tel ou tel

degré de limitation. Considéré immédiatement en Dieu, cet acte ne peut être qu'un pur acte d'émanation, et nous ne rappellerons pas ici les nombreux passages où Dieu est appelé la source première des êtres. En général, le poète s'arrête peu à cet acte suprême : avec une sagesse dont il faut lui tenir compte, il n'essaye pas de pénétrer ce dernier mystère où Dieu, seul avec lui-même, ne peut émettre que Dieu, et se confond avec sa propre émanation. D'ordinaire, il nous présente la production de l'être comme résultant de l'union de deux principes, de la nature et de l'Esprit, et il emploie diverses images pour nous rendre sensible sa pensée :

M'appuyant sur ma nature, j'émets et émets encore cet ensemble des êtres. (IX, 8.)

Le grand Brahma <sup>45</sup> me sert de matrice ; en lui je dépose le germe. De là se fait la naissance de tous les êtres.

Ce qu'il y a d'êtres corporels issus de toutes les matrices, sache que le Brahma est leur grande matrice, et que je suis, moi, le père qui donne le germe. (XIV, 3-4.)

Ma portion vitale, éternelle dans le monde des êtres vivants, attire à soi les six, qui sont les sens et le manas résidants dans le sein de nature.

Le corps que tour à tour il revêt et abandonne, lui, le Seigneur, il s'unit avec lui, s'étant emparé de ces six, comme le vent fait des parfums qu'il enlève de leur couche.

Ayant saisi l'empire sur l'ouïe, la vue, le tact, le goût, l'odorat et aussi sur le manas, il se met au service des objets sensibles. (XV, 7-8-9.)

et d'autres passages déjà cités. Cette procréation des Êtres que le sanscrit désigne par le terme expressif de *sarga* ou émission est l'*acte* par excellence, type idéal et source de toutes les actions particulières, érigé par le poète en faculté abstraite, et rapporté à la nature divine, VIII, 3. Cet acte en Dieu est continu, à la fois producteur et conservateur, et libre en ce sens qu'il ne lui est imposé par aucune condition extérieure.

Nulle tâche ne m'incombe, fils de Pritha, dans les trois mondes, et il n'est pour moi rien d'inobtenu qu'il me faille obtenir : et cependant je suis à l'œuvre.

Car si un seul instant je n'étais pas à l'œuvre, toujours infatigable, comme les humains suivent partout ma voie, fils de Pritha,

Ces mondes s'éteindraient, si je n'accomplissais pas l'acte ; je serais l'auteur du chaos, et j'anéantirais ces générations. (III, 12, 14.)

Mais en même temps il est spontané et nécessaire. À proprement parler, il n'y a en Dieu ni volonté ni action. Il est le principe qui surveille et dirige par sa seule présence : il n'est point l'agent qui exécute. Impassible, immuable, supérieur à l'acte, le moteur immobile, comme l'appelle Aristote, se repose au milieu de ses œuvres, réalisant éternellement cette indifférence, ce désintéressement absolu qui doit être le but des efforts de l'homme fait à son image.

J'émetts et ne cesse d'émettre tout cet ensemble des êtres, sans le vouloir, par la volonté de Nature.

Et ces actes ne me lient pas, me reposant comme un étranger sans attache au milieu de ses œuvres.

Sous ma surveillance, c'est Nature qui engendre le mobile et l'immobile : par cette cause se développe l'évolution du monde. (IX, 8-10.)

Les actes ne me souillent pas, et dans le fruit de l'acte ne sont point mes désirs. (IV, 14.)

Je suis indifférent au milieu de tous les êtres ; nul ne m'est ni odieux ni cher. (IX, 29.)

Mais si le principe divin existe ainsi dans la plénitude de l'être, nous savons qu'il se limite dans une autre existence. Nous avons vu comment l'esprit uni à la nature participe de ses trois qualités, comment « *il se met au service des objets sensibles* » ; comment il se laisse attacher par le désir, qui l'enchaîne aux conditions finies, et comment de l'union de ces deux principes, causée et maintenue par le désir, procède ce que le poète appelle le mobile et l'immobile. Tout est contraste entre ces deux existences : l'une simple, éternelle, immuable, pleine et parfaite ; l'autre soumise à de perpétuels changements, mobile comme l'onde, fugitive comme le nuage qui passe, pleine d'imperfections, où rien ne demeure, où la vie est troublée par l'attente de la mort, où la mort est rendue plus terrible par la certitude de renaître, où nul abri, nul port ne

s'offre au regard. Le ciel lui-même n'est qu'une demeure passagère : les dieux qu'il abrite sont comme toutes choses les jouets du temps : « Des milliers d'Indra et d'autres divinités ont passé et disparu dans les périodes successives, vaincus par le temps ; car le temps est dur à vaincre <sup>46</sup>. » Le repos ne se trouve que dans le sein de l'immuable Brahma.

Jusqu'au séjour de Brahma, ces mondes sont soumis au retour. (VIII, 16.)

Non-seulement chaque être se dissout pour rentrer sans cesse dans le courant de l'existence, mais tout l'ensemble des choses créées est soumis aux mêmes vicissitudes.

Tous les êtres rentrent dans ma nature à la destruction du Kalpa <sup>47</sup> ; à l'origine du Kalpa, je les émets de nouveau. (IX, 8.)

Ceux qui connaissent le jour de Brahma limité à mille yugas, et sa nuit de mille yugas, ces hommes connaissent le jour et la nuit.

Toutes les essences visibles sortent de l'invisible à l'arrivée de ce jour, et à l'arrivée de cette nuit, elles se dissolvent de même dans ce qui est dit l'invisible.

Cet ensemble des êtres ayant existé se dissout à l'arrivée de la nuit, spontanément, fils de Pritha, et spontanément aussi renaît à l'arrivée du jour. (VIII, 17-19.)

Et le poète ne fixe point de terme à cette éternelle rotation ! Et cependant, c'est le même être qui remplit ces deux existences, qui agit, vit et respire partout et toujours identique à lui-même, effaçant et annulant tous les contrastes dans son insondable unité ! Comment l'esprit de l'homme engagé dans la matière peut-il concevoir cette double existence ? N'est-il pas impérieusement sollicité par la grossièreté de ses organes à les confondre sans cesse, et à limiter l'infini par le fini ! C'est ici que le poète fait intervenir ce qu'il appelle le pouvoir magique, décevant de Dieu. Il nous montre cette *magie* ou illusion divine *opérant dans les trois qualités*, et nous déroband Dieu qui s'en enveloppe comme d'un voile, VII, 13-14-25. C'est elle qui se joue de l'homme, et qui lui

persuade qu'il a une volonté, une activité propre, que par lui-même il est quelque chose, tandis qu'en réalité, c'est l'Esprit, c'est Dieu qui vit, se meut, et agit en lui, et qui le met en branle comme la roue que fait tourner le potier.

Ce que tu ne veux point faire dans ton aveuglement, tu le feras tout de même, sans ton vouloir.

Le maître se tient dans le cœur de tous les êtres, Arjuna, les mouvant par sa magie comme les objets placés sur la roue. (XVIII, 60-61.)

Ainsi voilà le scepticisme introduit au milieu de ces audacieuses affirmations ! Le poète ne va pas plus loin dans cette voie. Mais il en a dit assez pour nous faire voir que s'il a su échapper au reproche d'endimancher la matière, il a moins bien évité les exagérations de l'idéalisme. Le scepticisme n'est pas un hôte avec qui on puisse partager son logis. Pour peu qu'on lui ouvre la porte, il est bientôt le maître dans la maison entière. Aussi bien dans cette doctrine, la seule vraie existence est celle de *l'ἐγ και παν* : tout le reste n'est qu'illusion. L'auteur a beau s'en défendre : il a beau multiplier les degrés de l'être et reculer devant la conclusion. L'illusion du monde fini est le dernier mot de son système <sup>48</sup>.

Telle est dans ses principaux détails la théorie de notre poème sur le monde et sur Dieu, et quel que soit le jugement auquel on s'arrête, il est impossible de ne pas admirer la grandeur de la conception et le rigoureux enchaînement des déductions. Mais ce résumé serait incomplet si, avant de quitter le sujet, nous ne parlions de quelques propositions secondaires qui viennent en troubler l'harmonie, vraies superfétations qu'aucun lien logique ne rattache aux données fondamentales. La première de ces propositions inconséquentes est l'identification de Krishna avec le Dieu suprême <sup>49</sup>. Comment expliquer dans le système de l'auteur cette incarnation de l'être absolu dans un individu, dans une forme finie ? Quelle place assigner à cette union inconcevable, illogique des deux degrés extrêmes de l'être ? Le poète s'est trouvé ici dans le même embarras que les théologiens panthéistes du

christianisme, placés en face de la personne historique du Christ. Aussi n'essaye-t-il pas de nous donner une explication impossible, et se contente-t-il de mettre le tout sur le compte de la magie divine.

Sans origine et d'essence impérissable, étant le souverain Seigneur des créatures, après avoir commandé à ma propre nature, j'apparais par ma propre magie.

Chaque fois, chaque fois que la vertu décline, Arjuna, et que le vice s'élève, je me manifeste moi-même.

Pour la défense des bons et la destruction des méchants, pour l'affermissement de la loi, j'apparais d'âge en âge. (IV, 6-8.)

Au moins cette inconséquence s'explique-t-elle par l'ascendant de la foi, par la nécessité de trouver un révélateur qui fût digne de la révélation, et par le besoin de placer les conclusions philosophiques du poème sous la protection d'une religion puissante et répandue. Mais en voici d'autres dans lesquelles il est difficile de voir plus qu'un déplorable abus du langage et une défaillance de la pensée spéculative. Un chant presque entier est consacré au développement de cette thèse, que de chaque espèce d'objets Krishna est le meilleur. Ainsi se proclame-t-il successivement Vishnu entre les Adityas <sup>50</sup>, le soleil entre les astres, Marici entre les vents, le Rij entre les Védas, Indra entre les dieux, le Méru <sup>51</sup> entre les pics, l'Himalaya entre les montagnes, le Gange entre les fleuves, le printemps entre les saisons, le figuier sacré entre les arbres, A entre les lettres, les copulatifs entre les composés, Arjuna lui-même entre les fils de Pandu, etc. (X, 19, 38). Qu'il y ait là quelque chose de conforme aux habitudes de l'esprit oriental et à son naturalisme plus exalté souvent que logique, c'est ce que nous ne chercherons pas à nier. Tout ne doit pas non plus être pris à la lettre dans ces exagérations de langage, et le poète lui-même semble se corriger en se résumant :

Toute essence merveilleuse, fortunée, excellente, sache qu'elle est issue d'une portion de moi. (X, 41.)

Mais toujours est-il que la Bhagavad-Gita méritait de rester pure de ce grossier alliage, et que l'auteur eût mieux fait de s'en tenir au distique par lequel il termine cette étrange énumération :

Mais qu'as-tu à faire avec cette science multiple, Arjuna ? Ayant affermi ce monde avec une seule portion de mon être, je m'y suis reposé. (X, 42.)

### III

Descendons maintenant le *Fleuve de l'Être*, et revenons à ce monde de la mortalité et de l'illusion où s'agitent les créatures et l'homme, leur souverain, comme des mouches bourdonnantes dans le ventre d'un vase<sup>52</sup>. En substance ils sont identiques avec Dieu ; ils ne diffèrent d'avec lui que par la quantité d'être. Le mélange de réalité et d'illusion qui est en eux les livre en jouets à la *magie divine*, et les attache aux *trois qualités*. Le *lien*, c'est le désir qui accompagne l'acte et le détermine : le désir par lequel seul le pur esprit participe à l'acte, fatalement accompli par la nature. Que l'esprit parvienne à rompre ce lien et à se maintenir dans l'état d'indifférence parfaite, et, affranchi des deux qualités inférieures, il obtient la science, qui dissipe la magie divine, et lui révèle l'identité de toutes choses en Dieu. Dès lors, *il existe de l'existence de tous les êtres* (V, 7), *il voit tous les êtres en soi et en Dieu* (VI, 29), *Dieu habite en lui, et il habite en Dieu* (IX, 29). En esprit, il est un avec lui. C'est là ce que le poète appelle l'état *de perfection, de science, de paix*, ou l'union spirituelle, le Yoga, termes synonymes ou ne différant entre eux que par de légères nuances. Cette union n'est pas encore l'affranchissement, mais elle y mène ; elle le précède immédiatement (VI, 25). Cet affranchissement, n'étant

autre chose que l'identification complète de l'esprit avec Dieu, n'existe encore qu'en puissance ; il n'a point encore passé en acte. Pour cela, il faut que la dernière qualité soit à son tour franchie : il faut que la science elle-même disparaisse. Car dans la science subsiste encore la différence de l'objet et du sujet, et il faut que toute différence s'anéantisse. Sous le coup des actions antérieures, l'esprit est encore retenu dans l'existence finie ; mais, dès ce moment, il cesse de s'y attacher par de nouveaux liens : telle, disent les philosophes du Sankhya, la roue tourne encore quand le potier a cessé de lui communiquer le mouvement. Mais que la dernière impulsion de la roue, c'est-à-dire la dernière conséquence des actions antérieures, vienne à s'éteindre, et la séparation du pur esprit et du *xêtra* s'accomplit pour toujours ; la dernière différence entre l'âme et Dieu s'annule : Dieu rentre en Dieu. C'est là la délivrance, l'état où il n'y a plus de retour, le Nirvâna<sup>53</sup> ou absorption finale. Ainsi l'Être, par une suite d'émanations, se différencie, se limite et tombe dans le fini, où, s'enlaçant dans sa propre magie, il arrive à s'ignorer soi-même ; mais, par la science, il rentre en pleine possession de son identité et se repose dans son unité suprême. Vue d'en haut, la Bhagavad-Gita peut se ramener à deux points : déchéance de l'Être par suite de limitation ; réhabilitation de l'être par le moyen de la science ; l'un contient l'ontologie du système, l'autre en résume la morale.

La science, comme tout ce qui se rapporte à l'existence finie, est susceptible de trois degrés correspondants aux trois qualités.

La science, par laquelle on voit dans tous les êtres une seule existence impérissable, indivise parmi les choses divisées, cette science, sache qu'elle tient de l'essence.

Celle qui, dans tous les êtres, distingue les différentes existences divisées selon leur diversité, sache qu'elle tient de la passion.

Mais celle qui s'attache à un seul objet comme au tout, chétive, sans principes, pleine d'illusion, sache qu'elle est appelée ténébreuse. (XVIII, 20-22.)

Seule la science du degré supérieur délivre, car seule elle révèle l'être à lui-même. Elle est appelée le *purificateur suprême* ;

elle embrasse l'ensemble de toutes les vertus, et, pour la décrire, le poète énumère toutes les perfections (XIII, 7-11). Le doute, par contre, est regardé comme le plus grand mal et comme le résumé de tous les vices.

Celui qui n'a pas la science, qui n'a pas la foi, qui est livré au doute, périt. Ni ce monde, ni un autre, ni le bonheur, ne sont pour celui qui doute.

C'est pourquoi tranche, avec le glaive spirituel de la science, ce doute issu de l'ignorance qui hante ton cœur. (IV, 40-42.)

Mais combien elle est rare, cette science, qui procure le souverain bien !

« Vasudeva est tout ! » Le magnanime qui pense ainsi est difficile à rencontrer. (VII, 17.)

Parmi des milliers d'humains, un peut-être s'efforce vers la perfection, et, de tous les justes <sup>54</sup> qui s'efforcent, un peut-être aussi la connaît (cette science), selon la vérité. (VII, 3.)

Et comment en serait-il autrement, du moment que la science n'est pas seulement une doctrine qu'on épouse par l'entendement, mais qu'elle suppose la régénération totale de l'individu ?

En effet, la première condition pour y aspirer est de vaincre les sens, qui nous attachent à la matière et nous livrent en proie aux désirs.

Chez l'homme qui pense aux objets sensibles, naît le goût pour ces objets ; du goût, naît le désir ; du désir, naît l'impatience.

De l'impatience, procède la fascination ; de la fascination, le trouble de la pensée ; du trouble de la pensée, la perte de l'intelligence ; par la perte de l'intelligence, il périt lui-même. (II, 62-63.)

Il faut dompter les sens, ces auxiliaires dangereux même pour le sage (II, 60), et qui emportent la science « comme le vent fait d'un navire sur les flots » (II, 67). Il y a plus : il faut se vaincre soi-même ; il faut étouffer la présomption, l'orgueil, l'égoïsme, la crainte et l'espérance également trompeuses, tout ce qui trouble,

tout ce qui écarte de l'indépendance spirituelle et de l'indifférence parfaite.

Que l'homme élève le moi par le moi ; qu'il ne rabaisse pas le moi par le moi.

Le moi est l'allié du moi ; le moi est aussi l'adversaire du moi.

Le moi est l'ami du moi chez celui qui s'est soi-même vaincu ; mais chez l'homme qui n'est pas bien lui-même, le moi demeure en hostilité comme un ennemi. (VI, 5-6.)

Ce triomphe sur nous-mêmes n'est obtenu qu'au prix d'une lutte longue et difficile, que le poète exprime par le terme *assiduité* ou exercice.

ARJUNA. – Mobile est l'esprit, Krishna, turbulent, violent, tenace : Je pense qu'il est aussi difficile de lui mettre un frein qu'au vent qui passe.

BHAGAVAT. – Sans doute, l'esprit est mobile et difficile à contenir. Cependant, par l'exercice, fils de Kunti, par le détachement, il peut être contenu. (VI, 34-35.)

Cet exercice peut se ramener à deux points : ascétisme et contemplation.

Fermant son âme à tout contact extérieur, le regard fixé sur l'intervalle des sourcils, réglant d'une façon égale l'aspiration et l'expiration qui passent par le double conduit du nez <sup>55</sup>,

Contenant les sens, le manas et l'intelligence, le solitaire, appliqué tout entier à la délivrance, qui est exempt de désir, de crainte et de colère, est perpétuellement affranchi. (V, 27-28.)

Que le Yogin s'exerce constamment soi-même, fixe dans la retraite, solitaire, la pensée refrénée, renonçant à tout espoir et à toute compagnie.

S'étant fixé, dans une région pure, une demeure stable, ni trop élevée ni trop basse, recouverte de peaux et d'herbe kuça,

Qu'il s'y établisse, et l'esprit concentré sur un point, refrénant toute activité de la pensée et des sens, qu'il pratique le Yoga pour la purification de son âme,

Fixe, maintenant dans un équilibre immobile, son corps, sa tête et sa nuque, le regard attaché sur le bout du nez, et non errant dans les régions de l'espace,

Qu'il siège, n'ayant que moi pour objet. (VI, 10-14.)

Refrénant tous ses sens par la pensée, qu'il les endorme lentement, lentement ; que son intelligence embrasse la constance, et qu'ayant forcé sa pensée à demeurer en lui, il ne pense plus rien du tout. (VI, 25.)

Ces pratiques, représentées comme autant de sacrifices ou d'offrandes que perçoit la divinité (IV, 26-30 ; V, 21), finissent par amener ce vertige, cette somnolence <sup>56</sup> de la pensée, dont la science moderne connaît les derniers effets sous le nom d'hypnotisme, et que les sectes mystiques avaient découverts bien avant nos académies. C'est alors que l'ascète goûte ces jouissances supérieures à tout ce que les sens peuvent percevoir (VI, 21), et qu'il boit à cette coupe enduite sur ses bords d'un amer poison, mais pleine du délicieux nectar de l'immortalité (XVIII, 36-39). C'est alors que, perdu dans les profondeurs de la contemplation, la conscience de soi-même lui échappe, et qu'il croit pénétrer le dernier mystère de l'être, et jouir du contact immédiat et ineffable de la divinité. (VI, 28.)

Quelque exagérées que ces pratiques nous paraissent à bon droit, on ne saurait cependant, en principe, leur refuser un certain rondement logique. Elles procèdent évidemment de cette idée fort juste que l'union spirituelle, telle que la pose le poème, ne saurait être réalisée par des moyens purement rationnels, que la spéculation logique, ou Sankhya, est impuissante à pénétrer la nature divine, et qu'il faut avoir recours à l'intuition mystique, ou Yoga, par laquelle, selon Patanjali, l'âme s'identifie avec l'objet qu'elle cherche à connaître. Au moins, dans notre poème, les effets du Yoga sont-ils purement intérieurs, et la Bhagavad-Gita ne montre-t-elle pas la moindre trace de ces grossières superstitions qui déparent le Yoga-çâstra de Patanjali <sup>57</sup>, où l'ascète obtient la faculté de voler par les airs, de prendre à volonté toute espèce de forme, de revêtir la force d'un éléphant, d'un lion, etc. Ce n'est pas, du reste, avec les idées de la moderne Europe qu'il faut juger les élans du mysticisme oriental. Comparées avec les hideuses et sanglantes pratiques qu'étaient certaines sectes indiennes, les prescriptions de notre poème paraîtront peut-être modérées. En

plusieurs endroits, il s'élève contre l'ascétisme exagéré, contre le jeûne à outrance, contre les veilles trop prolongées (VI, 16, 17), contre les pénitences violentes :

Ceux qui s'infligent des mortifications horribles... qui violent cet assemblage des éléments composant le corps, et moi qui réside dans ce corps, ceux-là, sache qu'ils sont possédés des démons.

La mortification aveugle qu'on pratique pour se nuire à soi-même et aux autres est appelée ténébreuse. (XVII, 5, 6, 19.)

Enfin, une dernière réserve à faire, c'est que ces préceptes ne sont point absolus, et que, dans la pensée de l'auteur, ils ne s'adressent qu'à ceux qui, après avoir rempli leurs devoirs de novice et de chef de famille, sont arrivés à la troisième période de la vie du fidèle ; période où le Brahmane, et, à son exemple quelquefois, le ksatriya et le vaishya se retirent au sein des bois, pour opérer plus sûrement leur salut dans la solitude et dans la pénitence. Cette réserve n'est point explicitement exprimée dans le poème<sup>58</sup> ; mais l'importance qu'on y attache à l'action et à la pratique du devoir propre à chaque condition ne laisse pas subsister de doute à cet égard.

En effet, non-seulement l'activité est inhérente à l'être, mais chaque être a des devoirs particuliers auxquels il ne peut se soustraire sans commettre un péché.

Pour le brahmane, le ksatriya, le vaishya et le sūdra, ô fléau de l'ennemi ! les actes ont été répartis suivant les qualités issues de leur nature propre.

La patience, la continence, la pénitence, la pureté, le calme, la droiture, la science, la connaissance et la piété sont l'œuvre du brahmane procédant de sa nature.

L'héroïsme, la splendeur, la fermeté, la probité, le courage indomptable dans la bataille, la libéralité, la majesté du commandement sont l'œuvre du ksatriya, procédant de sa nature.

L'agriculture, la garde du bétail, le trafic, sont l'œuvre du vaishya, procédant de sa nature ; l'œuvre servile est celle du sūdra, procédant également de sa nature.

C'est en se plaisant dans son œuvre propre que l'homme obtient la perfection...

Mieux vaut le devoir propre imparfait que le devoir d'autrui bien observé ; celui qui accomplit l'œuvre que lui impose sa condition n'encourt point le péché. (XVIII, 41-47.)

Il y a plus :

L'œuvre pour laquelle il est né, ô fils de Kunti, que l'homme ne la déserte pas, quoiqu'elle soit entachée de péché. Car toutes les entreprises des hommes son enveloppées par le péché comme le feu par la fumée. (XVIII, 48 <sup>59</sup>.)

C'est au désintéressement à nous laver de la faute (XVIII, 49). Bien que l'action soit inférieure à la contemplation (II, 49), qui seule peut réaliser l'union spirituelle, il faut agir ; car cette union ne saurait être atteinte par le désœuvré (III, 4). Aussi le Yoga est-il souvent désigné par le terme de *Karmayoga* ou yoga actif, et le poète propose-t-il l'exemple des rois et des sages de l'antiquité, qui tous ont obtenu la délivrance en agissant saintement. (III, 20 ; IV, 15.)

Avec le corps, avec le manas, avec l'intelligence, avec tous leurs sens aussi, les Yogins accomplissent des actes, ayant renoncé à tout attachement pour la purification de leur âme. (V, 11.)

Le désintéressement est la vraie abdication, l'abdication selon l'essence. Toute autre est passionnée ou ténébreuse (XVIII, 7-9). Enfin il ne faut pas seulement agir pour son propre bien, mais pour celui des autres, et par amour du prochain.

Ayant égard au bien du monde, veuille agir.

Ce que pratique l'homme supérieur, le reste de la multitude le pratique de même ; l'exemple qu'il donne, le monde le suit.

De même que les ignorants accomplissent les actes avec attachement, que le sage les accomplisse avec renoncement, désireux du bien du monde,

Et qu'il n'engendre pas le doute chez les ignorants attachés à leurs œuvres ; mais que le sage cultive tous les actes, ferme dans le Yoga, et avec une âme égale. (III, 20-26.)

Y a-t-il une gradation entre ces divers moyens d'opérer le salut ? S'engendrent-ils l'un l'autre suivant un ordre fixe, ou se développent-ils simultanément ? En d'autres termes, pour arriver au Yoga, faut-il franchir un certain nombre de degrés de perfection nettement déterminés, ou y arrive-t-on par un progrès continu et insensible ! Le poète semble en général incliner vers la deuxième de ces opinions. Dans un seul passage il nous donne une classification précise des diverses conditions du Yoga, et paraît admettre qu'on puisse les obtenir indépendamment les unes des autres.

Si tu ne peux pas fixer ta pensée d'une façon inébranlable en moi, essaye de m'obtenir par l'exercice, Arjuna !

Es-tu également incapable de l'exercice, attache-toi à l'œuvre pour l'amour de moi ; accomplissant des œuvres pour l'amour de moi, tu obtiendras également la perfection.

Mais si tu es aussi incapable de faire cela, embrasse ma dévotion, et pratique ensuite le renoncement au fruit des œuvres, t'étant vaincu toi-même.

Car, supérieure à l'exercice est la connaissance ; au-dessus de la connaissance est estimée la contemplation, et, au-dessus de la contemplation, le renoncement au fruit des œuvres. Ce renoncement est immédiatement suivi de la paix. (XII, 9-12.)

Mais toujours est-il que le Yoga suppose et embrasse toutes ces perfections, et qu'il est supérieur à chacune d'elles prise isolément.

Le Yogin est supérieur à l'ascète, et supérieur à celui qui sait, et supérieur aussi à celui qui agit. Sois donc un Yogin, Arjuna. (VI, 46.)

Il nous reste maintenant à examiner une dernière condition du Yoga, la plus importante peut-être de toutes, parce qu'elle est le point par où se touchent dans le poème la philosophie et la religion positive. La science est impossible sans la foi :

L'homme qui a la foi obtient la science. (IV, 39.)

Sans la foi, toute œuvre est de nulle valeur :

Le sacrifice, l'aumône, la mortification, tout ce qui se fait sans la foi, est appelé néant ; une telle œuvre ne vaut ni en ce monde, ni dans l'autre. (XVII, 28.)

Même imparfaite, la foi procure le ciel et une félicité relative :

ARJUNA. – L'homme qui a la foi, mais qui ne se maintient point soi-même, dont la pensée s'écarte du Yoga, et qui n'en possède point la perfection, quelle voie suit-il, ô Krishna ?

Déchu de ce monde et de l'autre, ne périt-il pas comme un nuage décimé en deux, l'homme aveuglé qui s'est écarté du chemin de Brahma ?

BHAGAVAT. – Fils de Pritha, ni ici-bas, ni autre part, il n'y a de perte pour cet homme ; nul de ceux qui agissent bien, ô ami ! ne marche dans la voie douloureuse.

Après avoir obtenu les mondes des justes, et avoir habité pendant de longues années dans la demeure des saints bienheureux, cet homme déchu du Yoga revient à la vie.

Alors peut-être renaît-il dans la race des sages Yogins, et c'est là la naissance qui s'obtient le plus difficilement en ce monde.

Là il reprend la même complexion intellectuelle qu'il avait dans son corps antérieur, et fait ensuite de nouveaux efforts vers la perfection. (VI, 37-43.)

Il faut donc que la superbe de l'esprit s'humilie ; il faut qu'elle consente à croire avant de comprendre. Mais la foi ne saurait être un vague penchant à la crédulité ; de sa nature elle exige un objet nettement déterminé. Cet objet, le voici :

De trois espèces est la foi : elle procède de la nature propre des humains, tenant de l'essence, de la passion et des ténèbres ; ainsi, apprends à la connaître.

Chez tout être, la foi est conforme à sa nature : pour l'homme qui a la foi, telle est sa foi, tel il est lui-même.

Ceux qui sont dans l'essence adorent les dieux ; ceux qui sont dans la passion adorent les Yaxas et Raxas ; les hommes livrés aux ténèbres adorent les mânes et la foule des Bhûtas <sup>60</sup>. (XVII, 2-4.)

Ainsi les dieux seuls, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus pur dans la mythologie indienne, sont l'objet du culte et de la foi de ceux qui peuvent prétendre au Yoga. Mais les dieux eux-mêmes ne sont que des êtres subordonnés et finis ; leur culte est donc un culte imparfait, la foi de leurs adorateurs une foi insuffisante. Seule et par elle-même, cette foi ne mène qu'au séjour des dieux, où l'âme du fidèle jouit du prix de ses bonnes œuvres dans une félicité passagère, et retourne dans le cercle des naissances quand le trésor de ses mérites est épuisé (IX, 20-21). Cependant toute imparfaite qu'elle soit, elle n'est pas un empêchement absolu au Yoga. Elle possède en elle une force qui soutient la faiblesse humaine dans la voie pénible du salut. Appuyé sur elle, le sage peut s'élever par la spéculation contemplative à l'être en soi, à ce *Dieu inconnu* qui se révèle de bonne heure dans les monuments de la théologie brahmanique. Mais ce dieu inconnu, si difficilement accessible à notre faible intelligence, et que l'esprit ne fait qu'entrevoir au prix des plus pénibles efforts, voici que Krishna est venu le révéler aux hommes, et mettre à la portée des plus petits ce que les plus grands avaient de la peine à concevoir. Le culte de Krishna est donc le vrai culte, la foi en Krishna la vraie foi.

La feuille, la fleur, le fruit, l'eau, quand on me les offre avec dévotion, cette offrande de l'homme plein de foi qui se dompte soi-même, je l'accepte et m'en nourris.

Tout ce que tu fais, tout ce que tu manges, tout ce que tu sacrifies, tout ce que tu donnes, toutes les pénitences que tu t'imposes, fils de Kunti, accomplis-le comme une offrande qui m'est destinée. (IX, 26-27.)

Me méditant sans cesse, vivant et respirant en moi, s'instruisant les uns les autres, me célébrant perpétuellement, mes adorateurs se réjouissent et se délectent.

À ceux-ci qui, toujours fermement attachés à moi, me servent avec une joie parfaite, je donne le Yoga de l'esprit par lequel ils m'obtiennent.

Plein de compassion pour eux, je détruis en eux les ténèbres de l'ignorance, immuable dans ma nature, avec le flambeau brillant de la science. (X, 9-11.)

Seuls ce culte et cette foi mènent directement à la délivrance ; la religion des autres dieux ne fait que la rendre possible.

De tous les Yogins, celui qui, du fond de son âme, vient à moi et me sert avec foi, celui-là, je l'estime le plus parfait. (VI, 47.)

Les adorateurs des dieux vont chez les dieux ; chez les mânes, les adorateurs des mânes ; chez les Bhûtas, les adorateurs des Bhûtas ; à moi viennent aussi ceux qui me servent. (IX, 25.)

ARJUNA. – De ceux qui, fermes dans le Yoga, te servent ainsi, et de ceux qui s'attachent à l'indivisible, à l'impérissable, quels sont les mieux instruits dans le Yoga ?

BHAGAVAT. – Ceux qui fixent en moi leurs pensées, et qui, constants dans le Yoga, me servent avec une foi parfaite, ceux-là, je les estime les plus avancés dans le Yoga.

Pendant, ceux qui s'attachent à l'indivisible, à l'indémontrable, à l'imperfectible, à l'inconcevable, qui, pénétrant tout, occupe le faite, immobile, immuable,

Ceux-là aussi m'obtiennent, quand ils ont vaincu l'assemblage des sens, et que leur âme, partout et toujours égale, se réjouit du bien de tous les êtres.

Mais la fatigue est plus grande pour ceux qui attachent leur pensée à l'imperceptible ; car la voie de l'imperceptible est difficilement atteinte par les autres corporels.

Pour ceux, au contraire, qui déposent toutes les œuvres en moi, qui n'aspirent qu'à moi, qui me méditent et me servent avec une dévotion sans autre objet,

Pour ces hommes qui ont mis en moi toutes leurs pensées, je suis le Sauveur qui les retire bientôt de l'océan de la mortalité. (XII, 1-7.)

Ce beau passage est décisif touchant la nature de cette alliance du système du Yoga et du culte de Krishna : alliance qui métaphysiquement n'est pas plus irréprochable que toutes les tentatives du même genre qu'on a faites pour adapter les résultats de la spéculation à une religion positive quelconque, mais qui s'explique par cet éternel besoin de l'esprit humain de faire accorder quand même sa raison et sa foi. La doctrine de Krishna

est donc en quelque sorte un moyen extérieur fourni à l'homme pour s'approprier plus aisément les hautes et difficiles vertus du Yoga. Pendant que les uns les cherchent et les trouvent quelquefois par la spéculation et par les pratiques ascétiques, les hommes de peu de science peuvent les obtenir par la simple audition de cette

Science royale, de ce royal mystère, qui est la purification suprême, intelligible comme ce qui se voit face à face, saint, facile à accomplir, inépuisable. (IX, 2.)

Qui communiquera ce mystère suprême à mes adorateurs en m'honorant d'un culte parfait, viendra à moi sans aucun doute.

Et nul, parmi les mortels, n'accomplira une œuvre qui me soit plus chère. Nul autre aussi ne me sera plus agréable sur terre.

Qui lira ce saint colloque de nous deux, pourra m'offrir le sacrifice selon la science : telle est ma pensée.

Et l'homme qui l'entendra seulement plein de foi et sans le maudire, celui-là aussi sera délivré, et pourra obtenir les saintes demeures des justes dont les actes ont été purs.

L'as-tu entendu, ô fils de Pritha, avec une âme recueillie ? La fascination de l'ignorance est-elle détruite en toi, fils de Kunti ?

ARJUNA. – La fascination est détruite : j'ai saisi la vraie doctrine par ta grâce, ô Bhagavat ! Je suis affermi ; le doute est dissipé ; j'accomplirai ta parole. (XVIII, 68-73.)

### Cette révélation

Tu ne la transmettras ni à celui qui dédaigne la pénitence, ni à celui qui est sans religion, ni à celui qui refuse d'entendre, ni à celui qui me maudit. (XVIII, 67.)

Mais en dehors de ces restrictions, derniers restes de l'ésotérisme brahmanique, tous sont appelés, sans distinction de caste. Les plus humbles parmi les déshérités en ce monde sont admis à partager l'héritage divin.

Ceux qui viennent à moi sans faillir, fils lie Pritha, fussent-ils conçus dans une matrice impure, fussent-ils femme, Vaishya et même Sûdra, ils marchent également dans la voie suprême. (IX, 32.)

Nous voici loin de cet impitoyable esprit de caste qui règne encore dans le code de Manu, où le bienfait de la loi sainte est réservé aux *deux fois nés*, qui ont reçu l'investiture du cordon sacré <sup>61</sup> (Manu, 11, 16). N'y a-t-il pas comme un souffle de l'esprit de l'Évangile dans ces vers :

Quatre espèces d'hommes m'honorent et font le bien, Arjuna <sup>62</sup>  
l'affligé, le pauvre, celui qui cherche et celui qui sait.

De ceux-ci, cependant, l'homme pieux qui sait, l'emporte : car, cher au-dessus de toutes choses, je suis à celui qui sait, et lui m'est cher à moi. (VII, 16-17.)

Qu'importe, après cela, que le poème n'attaque pas directement le régime des castes ? Le bouddhisme lui aussi ne leur déclara pas ouvertement la guerre, et cependant il lui suffit de cette simple maxime : « Ma loi est une loi de grâce pour tous », pour se mettre en hostilité avec cette odieuse institution, et pour s'attirer à jamais la haine implacable de la classe brahmanique.

Krishna est donc le révélateur, le champion de la loi, l'auxiliaire qui indique la route et qui l'abrège ; c'est en ce sens qu'il dit : « Je suis la voie » (IX, 18). Mais est-il quelque chose de plus ? Faut-il voir en lui un rédempteur, une victime qui s'offre en expiation pour le salut des hommes ? Que l'idée de la rédemption n'ait pas été étrangère à la théologie brahmanique, qu'on la trouve au fond du mythe de Narayana, par exemple, qui se sacrifie pour créer et sauve le monde, et avec qui Vishnu a été plus tard identifié ; que les différents *Avataras* ou incarnations de cette dernière divinité aient été plus ou moins regardés par ses sectateurs comme des actes de rédemption, c'est ce que nous ne chercherons pas à nier. Mais, dans tous les cas, ces idées sont complètement étrangères à notre poème. La théorie même des *Avataras* n'y paraît pas encore bien fixée. Nulle part ne perçoit, dans ce que Krishna appelle son œuvre divine (IV, 9), la moindre idée qui rappelle, même de loin, le sacrifice ou l'expiation. Comment, d'ailleurs, admettre la notion de la rédemption ou aucune de celles qui s'y rattachent, dans un système qui absorbe

la personnalité humaine, qui ne regarde le mal que comme l'expression de la limitation, et pour lequel le péché, dans le sens propre du mot, n'existe pas ? Aussi, malgré l'autorité qui s'attache au nom de G. de Humboldt, ne saurions-nous admettre l'explication qu'il donne d'une expression obscure du huitième chant, où Krishna dit de lui-même : « Le suprême Sacrifice, c'est Moi en ce corps », ni voir dans ces termes, avec le penseur allemand, l'idée de l'incarnation de Vishnu conçue comme un sacrifice suprême en qui se résumeraient tous les autres (1). De bonne heure les brahmanes, fidèles en ceci à leurs habitudes spéculatives, ont conçu la vertu et la force efficace du sacrifice comme un principe abstrait dont ils firent peu à peu un être divin, une véritable personne de leur panthéon. À côté de *Vac* ou la Prière, ils eurent ainsi *Yajna* ou le Sacrifice ; et quand dans le passage qui nous occupe, Krishna se proclame le suprême *Yajna* ou le suprême Sacrifice, il ne fait que se servir d'un terme synonyme pour exprimer l'idée de Dieu suprême.

Ceci nous mène à préciser davantage la position que prend la doctrine de Krishna vis-à-vis de la tradition et du culte existants. Cette position, sensiblement hostile, n'est pas sans analogie avec celle du christianisme naissant vis-à-vis de la tradition juive, ou celle des sectes mystiques du moyen âge, telles que les Frères du libre esprit et de l'Évangile éternel, vis-à-vis de l'Église. Sans rompre avec la tradition, le poème la déclare de tous points insuffisante. Bien que les dieux soient des êtres subordonnés, ils n'en président pas moins à la vie de l'univers. Tout ce qui concerne le culte et le sacrifice est donc maintenu. Le sacrifice détruit le péché (IV, 30). Seul entre tous les actes, il ne *lie* point <sup>63</sup>. (III, 9.)

Ceux qui se nourrissent de l'amrita des restes du sacrifice, vont vers le Brahma éternel. Ce monde n'est pas pour ceux qui ne font pas d'offrandes ; comment donc en espéreraient-ils un autre ? (IV, 30.)

Ayant émis le sacrifice en même temps que les générations, Prajapati dit à l'origine : Par lui, multipliez-vous ; qu'il soit pour vous la *Kamadhuk* <sup>64</sup> de vos désirs.

Nourrissant les dieux par lui, les dieux vous nourriront : vous nourrissant les uns les autres, vous obtiendrez une félicité parfaite.

Car, honorés par le sacrifice, les dieux vous donneront les aliments désirés. Qui se nourrit de leurs dons, sans leur en offrir d'abord, est certes un voleur.

Les justes qui mangent les restes du sacrifice sont délivrés de toute infirmité ; mais ils mangent le péché, ceux qui cuisent pour eux seuls.

De la nourriture, viennent les êtres ; de la pluie, vient la nourriture ; du sacrifice, vient la pluie...

Qui en ce monde ne coopère pas au mouvement ainsi en évolution, cet homme vieillissant dans le péché et se délectant par les sens, vit en vain, fils de Pritha. (III, 10-16.)

Mais, en même temps, les pratiques sacrées sans les vertus du Yoga ne donnent droit qu'à la jouissance passagère du ciel. Ce que le poète appelle le sacrifice de la science est supérieur à toute autre offrande (IV, 33) ; et tout ce qu'on offre aux dieux, ce ne sont pas ceux-ci, mais Krishna qui le perçoit et qui en donne la récompense.

Ceux qui honorent les autres dieux, c'est encore moi qu'ils honorent, mais d'un culte défectueux.

Je suis celui qui perçoit toutes les offrandes et qui préside à tous les sacrifices ; mais ceux-ci ne me connaissent point selon la vérité, et c'est pourquoi ils déchoient. (IX, 24-25.)

Ceux dont la science est ravie par les passions s'adressent aux autres dieux, se soumettant à telle ou telle règle, poussés par leur nature.

Un homme sert-il une image, et s'efforce-t-il de l'honorer avec foi, je rends sa foi constante.

Muni de cette foi, il désire se rendre cette image propice ; et ensuite, il reçoit l'objet de ses vœux, accordé par moi.

Mais, finie est la récompense de ces hommes de peu de science. (VII, 20-23.)

Ainsi le Yogin accomplit les pratiques du culte, mais en s'élevant au-dessus d'elles, à peu près comme il agit en s'élevant au-dessus de l'acte : le renoncement, tel que le poète le prescrit, s'étend à la religion elle-même.

Ayant renoncé à toute Loi, viens à moi comme à ton unique refuge, et je te délivrerai de tout mal. (XVIII, 66.)

Mais pour s'élever au-dessus de la loi, il ne lui est pas permis de la violer.

Qui rejette les préceptes du Shastra, et vit au gré de ses passions, n'obtient ni la perfection, ni la félicité, ni la voie suprême.

Que le Shastra soit donc ton autorité dans la détermination de ce qu'il faut faire et de ce qu'il faut laisser.

Ayant connu l'acte prescrit par les préceptes du Shastra, il faut que tu l'accomplisses. (XVI, 23-24.)

Ce respect de la loi écrite est comme une digue salubre que le poète oppose à ses propres théories sur l'infailibilité du sage, et l'indifférence absolue des actes ; théories de tout temps chères aux sectes mystiques, et que nous voyons, au moyen âge par exemple, engendrer chez quelques-unes la plus hideuse dépravation. Il est difficile de déterminer de quel shastra le poète entend parler. S'agit-il du Code de Manu, ou faut-il prendre ce terme dans le sens abstrait et général de loi traditionnelle ? En un passage, cependant, le poète essaye évidemment de rattacher la révélation de Krishna à celle de Manu, malgré les différences capitales qui les séparent, à peu près comme le Manava-shastra prétend, de son côté, se donner pour une interprétation fidèle du Véda.

Cette doctrine impérissable, je l'ai jadis révélée à Vivasvat. Vivasvat la communiqua à Manu, et Manu la dit à Ixvaku.

Transmise ainsi par succession, les saints rois la connurent ; mais, avec la longueur du temps, elle périt ici-bas, fléau de l'ennemi !

Ce même Yoga antique, je te le révèle aujourd'hui ; car tu es mon fidèle et mon ami, et ceci est le secret suprême. (IV, 1-3.)

Mais nulle part cette hostilité déguisée envers les traditions antérieures ne se fait mieux jour que dans les passages où l'auteur parle du Véda lui-même. Ses expressions prennent alors une amertume toute particulière, qui nous révèle le profond malaise dont souffrait le brahmanisme, et les sourdes dissensions qui

l'agitaient dès lors sous l'immobilité apparente du régime sacerdotal. Sans doute, le Véda est encore divin : Krishna s'identifie même avec les diverses parties de la collection sacrée (IX, 7 ; X, 32), mais le poète attaque vivement le naturalisme qu'elle respire.

Les Védas ne s'élèvent pas au-dessus du monde sensible affecté de trois qualités, mais toi, Arjuna, sois exempt des trois qualités. (III, 45.)

Autant il y a d'usages dans une citerne où les eaux affluent de toutes parts, autant il y en a dans la collection des Védas pour un brahmane doué de discernement. (II, 46.)

Mais qu'il est aisé de faire un mauvais usage de cette source aussi trouble qu'abondante ! Sans doute, le Véda peut donner une doctrine conséquente avec elle-même ; mais cette doctrine ne saurait conduire à la perfection spirituelle.

Ces paroles fleuries que s'en vont répétant les faux sages qui se plaisent aux citations du Véda, et proclament qu'il n'est rien au-dessus,

Pendant que, livrés aux désirs, ils n'aspirent qu'au ciel ; – ces paroles qui donnent la renaissance comme fruit des actes, et qui prescrivent mille pratiques diverses pour l'obtention des jouissances et de la domination, –

Ceux dont l'esprit se laisse égarer par elles, et qui s'attachent aux jouissances et à la domination, leur pensée peut être conséquente, mais elle n'est point disposée pour la contemplation. (II, 42-44.)

Ni la lecture du Véda, ni toutes les pratiques qu'il prescrit, ne sauraient procurer au fidèle la vision de la divinité telle qu'Arjuna a pu la contempler en Krishna (XI, 48, 53). Le culte védique ne procure que les joies passagères du ciel d'Indra.

Ceux qui possèdent la triple science <sup>65</sup>, les buveurs du soma <sup>66</sup>, purifiés de leurs fautes par l'accomplissement des sacrifices, implorant de moi la voie du ciel. Ayant obtenu le monde pur du Maître des Suras, ils goûtent au ciel les divines jouissances des dieux.

Ayant joui de l'immense séjour du ciel, leur mérite étant épuisé, ils rentrent dans le monde des mortels. Ainsi les sectateurs de la loi du

triple Véda, esclaves du désir, n'obtiennent que ce qui vient et s'en va. (IX, 20-21.)

C'est sans doute encore le Véda que le poète nous représente au début du VX<sup>e</sup> chant, sous l'allégorie obscure d'un figuier immense dont les racines se dirigent en haut, les branches en bas, dont les feuilles sont des vers, et qu'il faut trancher jusque dans ses racines avec le fer pénétrant de l'équanimité, si l'on veut obtenir le bien suprême et l'affranchissement du retour. Il faut s'élever au-dessus du Véda et de toute la théologie traditionnelle, du *çruti*, qui s'y rattache : il faut oublier cette dévotion verbeuse pour être capable de la vraie piété. (VI, 44.)

Quand ton intelligence aura franchi le labyrinthe de l'erreur, alors tu parviendras à l'ignorance de tout ce qui se transmet et s'est transmis.

Quand ton intelligence, devenue indifférente à toute tradition, se tiendra immobile, inébranlable dans la contemplation, alors tu obtiendras le Yoga. (II, 52-53.)

Tous les fruits purs montrés dans les Védas, dans les sacrifices, dans les mortifications, dans les aumônes, tout cela, le Yogin qui possède la science, le franchit et s'élève à la station suprême, à l'origine. (VIII, 28.)

Si l'on songe combien l'esprit des Hindous est attaché au formalisme, et esclave des traditions les plus puériles, on ne pourra s'empêcher d'admirer avec quelle hauteur de pensée le poète ramène ainsi la religion à la piété du cœur et à la perfection morale. Une seule fois, cette forte intelligence se laisse subjugué par les préjugés qui l'entourent, et descend à des préceptes d'une nature futile et superstitieuse, qu'on serait tenté de prendre pour des interpolations, tant ils sont isolés dans le poème et contrastent avec le ton ordinaire de ses hautes maximes.

Mais, en quel temps les Yogins trépassés vont dans la condition sans retour, ou dans la condition du retour, ce temps, je te le dirai, Arjuna.

Il y a le feu, la lumière, le jour, la lune croissante, les six mois de la route septentrionale du soleil ; ceux qui trépassent en ce temps, s'ils connaissent le Brahma, vont vers le Brahma.

Il y a aussi la fumée, la nuit, le déclin de la lune, les six mois de la route australe. En ce temps, le Yogin qui trépassé, ayant obtenu la splendeur humaine, revient.

La blanche et la noire, ce sont là les deux routes éternelles du monde : par l'une, on va dans la condition sans retour ; par l'autre, dans celle où l'on revient. (VIII, 23-26.)

Telle est, dans son ensemble, la morale, ou plutôt la discipline du système : tels sont les moyens dont l'homme dispose pour s'élever à la difficile perfection du Yoga, et pour échapper définitivement au mal et à la souffrance. Mais l'homme lui-même, dans quelle condition se trouve-t-il placé pour faire usage de ces moyens ? Il est évident que l'acquisition du Yoga exige de la part du fidèle une suite continue d'efforts, un exercice constant de la volonté. Le poète a soin de nous avertir lui-même que

Le Yoga doit être exercé avec une pensée humble et une décision bien déterminée. (VI, 13.)

On peut dire que chaque page porte ici l'empreinte de la liberté, que chaque vers la suppose. Mais qu'en est-il au fond de cette liberté, et que devient-elle dans l'ensemble du système ? Chacun de nos actes étant la conséquence d'un acte antérieur, la vie entière de l'homme se trouve livrée à la prédestination. Nous ne sommes pas encore nés que déjà le fatum nous a saisis. La condition, la caste où nous jette la naissance, n'est pas un accident simplement fâcheux ou favorable, mais qui, somme toute, est extérieur à nous-même et n'engage pas notre indépendance intérieure. Elle implique notre valeur morale ; elle en est à la fois la conséquence et ce qui la détermine (XXIII, 41). Nous naissons fatalement bons ou méchants, ou, comme s'exprime le poète, participants de la nature des dieux ou de celle des démons (XVI, 6). Et qu'on ne croie pas que, pour être prolongée dans le passé et dans l'avenir, notre personnalité en soit mieux garantie. À force de l'étendre, le système la détruit. Car cette destinée qui nous accompagne ainsi à travers une infinité d'existences, ce n'est pas nous qui nous la faisons. Dans sa source même, dès la première

action, elle nous a échappé, puisque nos actes ne nous appartiennent pas en propre, mais à la nature qui les accomplit fatalement, indépendamment de notre vouloir (XVIII, 60). Tout ce que l'âme peut faire, c'est de se détacher de ces actes, et de ne point y participer par le désir. Mais comment en aurait-elle la force ? En tant qu'être individuel, elle est au pouvoir des trois qualités. Ce n'est donc que comme essence simple et universelle, en tant que Dieu, qu'elle peut les vaincre, et s'affranchir du désir. Dieu agissant et liant comme Nature, Dieu agissant et délivrant comme Esprit, telle est la double conclusion à laquelle nous sommes forcément ramenés. C'est en vain que le poète vient nous dire :

Le Maître ne détermine ni la nature de l'agent, ni ses actes, ni le lien qui rattache à l'acte son fruit : c'est la nature propre qui suit son cours.

Le seigneur ne prend sur lui ni les fautes ni les bonnes actions de n'importe qui ; la science est enveloppée par l'ignorance ; c'est par là que sont fascinés les mortels. (V, 14-15.)

Qui ne voit que ce sont là de pures abstractions par lesquelles il est trop commode de se tirer d'embaras ? La liberté n'existe donc qu'en Dieu, et là encore elle n'apparaît que pour se dérober aussitôt derrière l'immuable nécessité qui préside à l'évolution de l'être. L'auteur a beau s'en défendre : il en est, au fond, de la liberté dans sa doctrine comme de la personnalité, comme de l'être lui-même. Nous ne possédons en propre pas plus l'une que l'autre de ces trois attributions. À y regarder de près, tout ce qui nous touche s'évanouit, et il ne reste plus que l'absolu dans sa mystérieuse simplicité.

## IV

Quel âge faut-il attribuer à cet audacieux effort de la pensée humaine, pour embrasser l'universalité des choses dans une seule solution ? Ici, comme pour toutes les questions du même genre qu'on peut soulever à propos des œuvres de l'ancienne littérature de l'Inde, tout devient obscur et flottant. Cependant une chose est certaine : c'est que notre poème doit être compté parmi les additions postérieures faites au Mahabharata. La doctrine qu'il expose diffère sur trop de points des idées contenues dans les parties évidemment anciennes, pour qu'on ne soit pas obligé d'admettre un intervalle assez long entre leurs rédactions respectives. Mais ce point une fois acquis, nous ne sommes guère plus avancés ; la date, même approximative, des origines du grand poème étant très difficile à établir. Cependant, il ne nous paraît pas impossible de renfermer l'époque de la composition de la Bhagavad-Gita entre des limites plus précises. On a vu que l'une des données fondamentales du poème est l'identification de Krishna-Vishnu avec le Dieu suprême. Or, on peut suivre, pour ainsi dire à la trace, la formation progressive du vishnouisme. Nous le voyons naître et grandir par le fait d'une de ces fusions si fréquentes dans les religions polythéistes, où plusieurs divinités d'origines et de natures diverses se rapprochent, et finissent par se confondre en une seule, qui réunit dès lors la somme de leurs attributs. C'est ainsi que le dieu védique Vishnu, dans l'origine simple divinité solaire, subordonnée à Indra, s'adjoind d'abord deux divinités locales et populaires, Vasudéva et Janardhana (tourmenteur des hommes), dont le culte paraît avoir été surtout répandu dans la partie orientale de l'Hindoustan. Puis, il s'assimile Krishna, divinité héroïque et guerrière, formée sans doute en dehors de l'influence sacerdotale, et plus particulièrement adorée par les ramilles des Ksatriyas. Enfin, il se complète en s'adjoignant le Narayana des brâhmanes, dieu

créateur et sauveur du monde, et dont le culte ne paraît pas être jamais sorti des écoles brahmaniques. À quelle époque cette fusion s'accomplit-elle ? Dans les plus anciens Sûtras bouddhiques on ne trouve ni Vishnu, ni Krishna, bien que les noms de Narayana, de Hari, de Janardhana s'y rencontrent souvent <sup>67</sup>. La fusion ne se serait donc achevée que dans un temps postérieur aux origines du bouddhisme.

Du temps de Mégasthènes, par contre, qui fut ambassadeur de Séleucos Nicator, auprès de Candragupta, c'est-à-dire vers 300 avant J.-C., le vishnouisme est constitué, et Vishnu-Krishna, l'Héraclès indien, règne en souverain dans la plaine orientale de l'Hindoustan, tandis que Çiva, le Dionysos indien, domine à l'ouest et au nord, dans la partie montagneuse. Ce n'est pas trop supposer que de voir dans cette propagation rapide l'œuvre de la caste sacerdotale <sup>68</sup>, qui, menacée dans sa prépondérance par les envahissements de plus en plus alarmants du bouddhisme, dut naturellement chercher dans les cultes populaires un appui contre la secte rivale. En présence du danger commun, il dut se faire, d'un côté, un rapprochement entre les diverses écoles brahmaniques ; de l'autre, une alliance avec des religions jusque-là dédaignées, et une tentative d'accorder les croyances du peuple avec les spéculations de l'école. Or, cette double tendance est parfaitement sensible dans notre poème. Dans plusieurs passages, il s'efforce de concilier les deux branches du Sankhya et de les ramener à une unité supérieure. Il se montre également très tolérant à l'égard des religions dissidentes. Il ne laisse voir réellement de sévérité que pour les sectateurs des cultes impurs universellement réprouvés, et pour les athées, ces hommes possédés du démon qui

Déclarent que le monde est sans substance, sans consistance, sans maître, existant par une transmission perpétuelle, et, quoi de plus ? n'ayant d'autre principe que le désir. (XVI, 8.)

Attaque qui pourrait fort bien être à l'adresse des bouddhistes, dont elle résume assez fidèlement les principes spéculatifs <sup>69</sup>.

Cette modération est trop remarquable dans une œuvre qui respire une foi aussi vive, pour que nous ne soyons pas en droit de lui supposer quelques motifs. D'ordinaire, la philosophie de l'absolu s'accommode peu de l'éclectisme, et une conviction ardente n'est guère portée à la tolérance. Pour ces diverses raisons, il semble bien difficile d'accorder à la Bhagavad-Gita l'âge reculé que quelques critiques, et entre autres Schlegel, lui attribuent, et de la faire remonter beaucoup au-delà du III<sup>e</sup> siècle avant notre ère. D'un autre côté, pouvons-nous la faire descendre de beaucoup plus bas ? Mais s'il est une conclusion qui ressorte pour nous avec évidence de la lecture attentive du poème, c'est celle qu'il appartient aux premiers temps de l'alliance du brahmanisme avec le culte de Krishna, et que nous avons là un monument à peu près contemporain des premières tentatives ayant pour but de ramener la religion populaire aux idées plus élevées des écoles savantes. Comment s'expliquer, sans cela, cette liberté de la spéculation qui, dans le poème, s'unit à la foi la plus vive, cette ferveur qui, sans se troubler, sans se refroidir, sait faire un choix discret, et écarter dans le nouveau culte tout élément impur ? Est-ce sur ce ton, avec cette fraîcheur du sentiment religieux, cette absence de toute préoccupation, cette liberté parfaite, que la spéculation vient en aide aux religions une fois qu'elles se sont comme pétrifiées dans leurs formules, que la légende a été érigée en dogme et que les lézardes mêmes de l'édifice sont devenues sacrées ! N'assistons-nous pas plutôt ici au spectacle d'une foi jeune et vivace, mais encore flottante dans ses dogmes, venant envahir une vieille philosophie, et lui communiquer sa vivifiante chaleur ? Placez la Bhagavad-Gita à une époque plus récente, après la fixation du culte et de la théologie du vishnouisme, et il sera toujours difficile de s'expliquer deux choses : comment il se fait que la théologie et la mythologie n'y dominent pas plus la spéculation, ou que la critique n'y porte pas plus atteinte à la foi. Mais voici une raison plus précise, sinon plus forte. Avec le roi Açoka (plus de 227 avant J.-C.), le bouddhisme s'installa sur les marches du trône. À partir de ce moment, la lutte éclata plus vive entre les deux religions

rivales. Bientôt elle se déchaîne, et peu de règnes s'écoulent sans persécutions. Or, comment admettre qu'en pleine guerre le brahmanisme ait fourni des armes à ses adversaires, et attaqué presque aussi vivement que le bouddhisme lui-même ces choses saintes entre toutes, le Véda, la théologie traditionnelle, le régime des castes ? Tout nous ramène donc à placer la composition de notre poème dans cette période si bien mise en lumière par É. Burnouf<sup>70</sup>, pendant laquelle le bouddhisme et le brahmanisme purent se faire de réciproques emprunts, et vécurent côte à côte, comme des rivaux, sans doute, mais sans en venir aux mains, ni *ensanglanter* leur haine. Cette période correspond le mieux au III<sup>e</sup> siècle avant notre ère, époque mémorable dans l'histoire de l'Orient et du monde entier, où le bouddhisme achève de se constituer dans l'Inde, et s'apprête à lancer au dehors ses fécondes missions ; où l'hellénisme, avec Alexandre et ses successeurs, vient frapper aux vieux sanctuaires de l'Égypte, de la Judée, de la Perse, de la Bactriane et de l'Inde, et préparer la scène à des mouvements plus grands encore, qui renouvelleront la face du monde. C'est pendant cette période, d'une activité sans égale, où tantôt de sourds tressaillements, tantôt d'éclatantes commotions, ébranlent d'un bout à l'autre toutes les nations de race aryenne, qu'un sage aurait composé, avec l'enthousiasme de la foi, ce chant du bienheureux, l'œuvre peut-être la plus pure de la spéculation indienne.

Quelle était la forme primitive de ce chant ? Fut-il, dès l'origine, destiné à servir d'épisode à l'immense Mahabharata, ou faut-il le regarder comme une œuvre indépendante qu'on y aurait rattachée plus tard ? Et, dans ce dernier cas, de beaucoup le plus probable, quand se fit cette addition ? Jusqu'à quel point la forme première de la Bhagavad-Gita en fut-elle altérée ? Faut-il même la considérer comme un tout homogène ? Ne pourrait-on pas en séparer les sept derniers chants qui ne font, en grande partie, que répéter et développer les premiers, de telle sorte que, le 11<sup>e</sup> chant eût clos dans l'origine le poème, et que les magnificences de l'Épiphanie de Krishna lui eussent servi d'épilogue ? Ce sont là

autant de questions qu'il est plus facile de soulever que de résoudre. Toujours est-il que, philosophiquement, l'œuvre est une : G. de Humboldt avouait ne pas y avoir surpris une seule contradiction. Aussi, malgré son plan peu systématique, le poète est-il en droit de dire de son œuvre :

Il y a ici une seule doctrine conséquente avec elle-même, ô fils de Kuru, sans limites précises, et divisées en mille rameaux, sont, au contraire, les doctrines des inconséquents. (II, 41.)

Si la critique est obligée d'y signaler des oppositions, des antinomies inconciliables, c'est qu'elles se trouvaient déjà dans les prémisses, et qu'il est impossible à l'esprit humain, à quelque parti qu'il s'arrête, de se mettre parfaitement d'accord avec lui-même. Mais en dehors de ces imperfections inhérentes à toute pensée finie, on ne peut s'empêcher d'admirer la rigueur de cet enchaînement, où la discipline se groupe autour de la science comme autour de son centre naturel, et se rattache étroitement par celle-ci à la partie métaphysique. Ou plutôt, à proprement parler, il n'y a plus ici de parties distinctes, tant elles s'embrassent dans une rigoureuse unité. La Bhagavad-Gita ne se présente pas sous la forme d'une suite rectiligne de proportions se déduisant les unes des autres : c'est un cercle achevé, qui se ferme sur lui-même, et dont il est difficile de préciser le joint.

Au point de vue littéraire, l'œuvre n'est pas moins une que sous le rapport de la doctrine. D'un bout à l'autre, on y trouve la même langue et le même style. Partout règne un ton austère, qui dédaigne les vains ornements, qui repousse les grandes figures, les amplifications, les comparaisons longuement soutenues. L'imagination ne s'y laisse jamais surprendre à parer la pensée ; mais elle la pénètre, pour ainsi dire, sans cesse et la nourrit. Elle se glisse sous l'abstraction, et, substituant une image à chaque notion, elle fait du discours une trame substantielle et solide, où la métaphore est partout sans se montrer nulle part. Depuis le premier chant jusqu'au dernier, le même souffle anime toutes les parties du poème. Rarement on y sent défaillir l'inspiration, et le

poète se maintient avec la plus grande aisance à la prodigieuse hauteur où il s'est placé. Sous ce rapport, la Bhagavad-Gita nous apparaît comme une œuvre unique parmi tout ce que l'antiquité nous a transmis, et il faut chercher jusque dans la Bible <sup>71</sup>, jusque dans l'Évangile de saint Jean et les Épîtres de saint Paul, pour trouver des accents semblables ; une forme à la fois aussi sobre <sup>72</sup> et aussi riche dans l'expression des plus hautes vérités ; un vol aussi audacieux et aussi soutenu de la pensée ; un commerce aussi familier, une communion aussi intime avec Dieu et le monde invisible.

Envisagé simplement comme système, notre poème présente un grand nombre de points de contact avec toutes les doctrines qui, partant de l'absolu, aboutissent plus ou moins au panthéisme, et, de Spinoza à Schelling, les rapprochements s'offriraient en foule. Mais la Bhagavad-Gita est plus qu'un exposé scientifique du dogme, qui ne s'adresse qu'à l'intelligence et ne demande des efforts qu'à l'esprit. Elle est surtout une prédication religieuse et morale, une tentative de régénération et de délivrance. Aussi, pour obtenir un parallèle complet, faudrait-il remonter par-delà les théories des penseurs modernes jusqu'aux œuvres de la mystique chrétienne du moyen âge. C'est là seulement, dans les doctrines écloses à l'ombre des cloîtres, chez les disciples de S. François et de S. Dominique, dans les maximes des Frères du libre esprit et de l'Évangile éternel, dans les conceptions du génie audacieux d'un Eckhart ou de l'âme plus douce, plus rêveuse d'un Tauler, que le rapport paraîtrait frappant et complet et qu'on surprendrait une conformité étonnante avec les doctrines, les préceptes et les expressions mêmes de l'œuvre indienne <sup>73</sup>. Et pourtant, en dépit de ces ressemblances, que la Bhagavad-Gita est loin de ces œuvres chrétiennes ! Vous diriez qu'elles se touchent, et voici qu'une différence, sur un seul point, suffit pour établir entre elles une immense distance ! C'est qu'au fond la foi de notre poème est une foi égoïste, et son mysticisme, un mysticisme sans amour. En dépit de leurs conclusions spéculatives, la douce et radieuse figure du Sauveur illumine toutes les œuvres de la

mystique chrétienne. À ce foyer divin de bonté, de charité, d'amour, qu'oppose notre poème ? La sombre et immobile majesté de Krishna. C'est en vain qu'il se proclame *l'ami des êtres* ; il est avant tout celui qui *n'aime, ni ne hait*, plus effrayant, dans sa froide indifférence, que le farouche Çiva paré de son collier de crânes. Aux transports de l'amour divin, source féconde de la charité et de l'amour des semblables, se substitue ainsi dans le cœur du fidèle le sentiment stérile de la terreur, qui renferme le pécheur en lui-même, et le jette dans une dévotion égoïste. C'est pour échapper à la souffrance, et pour y échapper seul, qu'il s'impose les plus dures pénitences ; c'est pour s'éteindre en Dieu qu'il aspire à s'unir avec lui. Le poète nous parle, sans doute, de la bienveillance du Yogin pour tous les êtres. Mais ce sentiment vague et froid, inspirera-t-il jamais les ardents transports d'une sainte Thérèse, ou l'inépuisable charité d'un saint Vincent de Paul ! C'est là le côté sombre de cette dévotion. En vérité, vaut-il bien la peine de nous ravir à nous-même, d'anéantir presque la personnalité humaine, et de tout absorber en Dieu, si le renoncement ne doit être qu'un raffinement d'égoïsme ? C'est par là qu'il a été donné au bouddhisme de s'élever au-dessus de notre poème. Moins pure que lui, et moins élevée dans ses spéculations, moins logique peut-être et moins conséquente avec elle-même, la religion de Çakhya aura été, somme toute, plus féconde. Pas plus que la Bhagavad-Gita, elle ne donne pleinement ce qui est contenu dans ce simple mot, si humble et si grand, *le devoir* ; mais elle possède du moins cet autre principe de vie, qui s'appelle *la charité*.

A. BARTH.

Paru dans la *Revue germanique et française*  
en 1863 et 1864.

---

<sup>1</sup> V. LASSEN, *Indische Alterthumskunde*, vol. I, *Die Indier in Indien*.

<sup>2</sup> V. l'analyse du poème qu'a donné M. Eichhoff. *Poésie héroïque des Indiens*.

<sup>3</sup> Dans le poème et dans la tradition, les Kouravas et les Pandavas sont cousins germains.

<sup>4</sup> Arc d'Arjuna.

<sup>5</sup> Surnom de Krishna, le divin interlocuteur d'Arjuna.

<sup>6</sup> Ciel, terre, enfer.

<sup>7</sup> Ce terme, qui signifie proprement bienheureux et qu'on trouve déjà employé dans le Véda pour désigner l'Être suprême, passa plus tard dans la terminologie bouddhique et devint une des appellations les plus usitées d'un Bouddha parfaitement accompli. Dans notre poème il désigne Vishnu, élevé au rang de Dieu suprême.

<sup>8</sup> Le Rév. D. Griffith, dans un essai sur notre poème écrit dans un but de prosélytisme, a grand soin de faire ressortir combien les conditions de temps et de lieu sont peu observées dans ce récit, et de tirer de là des arguments contre l'authenticité d'une révélation entourée de circonstances aussi invraisemblables ! – Celle remarque n'a pas échappé aux commentateurs indigènes. V. BURNOUF, *Préface au Bhagavata-Purana* (t. I, p. LXV).

<sup>9</sup> Rien de plus fréquent dans la poésie indienne que les rapprochements entre le cours de la vie physique et la destinée de l'homme. La même préoccupation se trahit dans ce distique de Manu : « Comme dans la révolution de l'année, les saisons revêtent d'elles-mêmes les signes qui leur sont propres, ainsi les hommes vont aux œuvres qui leur sont assignées à chacun. » T. I, p. 30.

<sup>10</sup> Ils font usage du jugement (*sankhya*) et discutent sur la nature et vingt-quatre autres principes ; et pour cela sont appelés sectateurs du Sankhya. – La connaissance de l'âme par voie de légitime distinction est appelée Sankhya. (Cit. ap. COLEBROOKE, *Essays*, p. 144.)

<sup>11</sup> L'âme doit être connue, doit être distinguée de la nature : ainsi elle ne revient plus. (Cit. ap. COLEBROOKE, *Essays*, p. 149.)

<sup>12</sup> Mère d'Arjuna.

<sup>13</sup> C'est-à-dire qu'elle ne saurait être complètement saisie par aucun des trois procédés de la connaissance qu'admet le Sankhya : l'intuition, le raisonnement, et l'enseignement ou la tradition.

<sup>14</sup> La traduction de Schlegel, *terrenus*, et celle de M. Burnouf, *matière*, nous paraissent l'une et l'autre insuffisantes.

<sup>15</sup> Manu le définit : ce qui fait agir, et l'associe à deux autres atman : l'âme élémentaire, qui agit, et la vie ou âme sensible. XII, 12-13.

---

<sup>16</sup> Dans la doctrine Sankhya, les onze sens avec l'intelligence et la conscience constituent les treize instruments de la science : trois intérieurs et dix extérieurs, assimilés à dix portes et à trois gardiens. Ailleurs, II, 13, notre poète appelle le corps la cité aux neuf portes.

<sup>17</sup> Le code de Manu donne une description tout à fait semblable des trois qualités. XII, 26, etc.

<sup>18</sup> Nous parlons des qualités comme des arbres d'une forêt. (Cit. ap. COLEBROOKE, *Essays*, p. 158.)

<sup>19</sup> La triple voie ou existence des êtres, divine, humaine et bestiale. Notre poème la mentionne dans le distique suivant :

« En haut vont ceux qui se tiennent dans l'essence ; au milieu demeurent les passionnés ; livrés à la qualité inférieure, c'est en bas que vont les ténébreux » XIV, 18.

<sup>20</sup> Les termes *âmes* et *corps* sont à prendre dans le sens de la distinction indienne.

<sup>21</sup> L'auteur distingue ces deux sortes de renoncement par les termes *sannyasa* et *tyaga*, déposition et abandon :

« Le rejet des œuvres même permises, les poètes le connaissent sous le nom de déposition ; l'abandon total du fruit des œuvres, les sages l'appellent abandon. » XVIII, 2.

<sup>22</sup> Ou les ignorants ; par une figure inverse le vieil allemand fait de *tumb* un synonyme de *jeune homme*.

<sup>23</sup> Maxime du Sankhya, citée par COLEBROOKE, *Essays*, p. 164.

<sup>24</sup> Nom donné à une caste réputée immonde. Le bouddhisme va plus loin encore, dans cette maxime citée par Burnouf, *Introd. à l'hist. du Bouddhisme indien* : « Le sage ne fait point de différence entre sa mère et une courtisane. »

<sup>25</sup> Ce terme qui signifie proprement jonction est employé pour désigner le résultat suprême de la contemplation mystique, l'état où l'âme ravie en extase n'aperçoit plus de différence qui la sépare de son objet. Celui qui a réalisé cet état s'appelle Yogin.

<sup>26</sup> On sait que Brahma au neutre désigne la divinité impersonnelle et se distingue de Brahmâ, masculin, le dieu personnel, la première manifestation de l'Être divin.

<sup>27</sup> Quand Brahma parle de lui-même, il s'identifie avec le Dieu suprême, le Brahma absolu.

<sup>28</sup> La syllabe trilittérale *aum*, nom mystique de la triade indienne.

<sup>29</sup> Noms des trois Védas.

<sup>30</sup> Les mêmes que les Asuras, géants ennemis des dieux, les Titans de la fable indienne.

<sup>31</sup> Dieux de l'air, de la mort, du feu, des eaux, de la lune.

---

<sup>32</sup> Père des générations ou Prajapati est un des noms de Brahma.

<sup>33</sup> Nom de Vishnu.

<sup>34</sup> Les Alexandrins et les sectes mystiques du moyen âge ont fait des efforts semblables pour trouver en Dieu une notion plus haute que celle de l'être. Cette expression de *étant et n'étant pas* revient souvent dans le Code de Manu, et Kullûka dans son commentaire en donne une explication différente : Dieu, dit-il, est en soi ; mais en même temps il n'est pas pour ainsi dire par rapport à nous, étant inconcevable à notre esprit et hors de la portée de tous nos moyens de connaître. (MANU, I, 11. *Comment.*, page 316 de l'édition de Loiseleur.) Cette explication ne saurait s'appliquer aux passages où l'expression est employée dans notre poème.

<sup>35</sup> Le poète ne dit pas jusqu'à quel point les trois qualités s'étendent à cette nature supérieure. Mais comme il l'assimile à la voie suprême, où on ne peut marcher qu'après avoir vaincu les qualités, et XIV, 3, au Brahma lui-même, on doit supposer qu'elle en est affranchie.

<sup>36</sup> Divinités élémentaires du soleil, de la terre, des tempêtes, des crépuscules et des vents.

<sup>37</sup> Nom du narrateur qui raconte le dialogue.

<sup>38</sup> Nom de Vishnu.

<sup>39</sup> Surnom d'Arjuna.

<sup>40</sup> Les dieux célestes.

<sup>41</sup> Deux ordres de génies.

<sup>42</sup> Divinités qui président aux vents et musiciens célestes.

<sup>43</sup> Dhitarashtra est le frère de Pandu. Ses cent fils vont périr sous les coups de Krishna et de ses alliés.

<sup>44</sup> Mais toujours est-il que pour lui ces éléments existent, qu'il les énumère, qu'il en fait des substances réelles, et qu'il ne tire point immédiatement le monde de Dieu.

<sup>45</sup> Ce passage est le seul où la nature est directement identifiée avec Dieu. L'Esprit ou le Purusha l'est presque toujours.

<sup>46</sup> Comment. Sankhya, cit. par COLEBROOKE, *Essays*, p. 150.

<sup>47</sup> Cf. MANU, I, 64-80. Le Kalpa ou le jour de Brahma correspond à mille Mahayugas ou quatre milliards trois cent vingt millions d'années humaines.

<sup>48</sup> Une troisième école du Sankhya, le Pauranika sankhya, s'est chargée de tirer cette dernière conclusion. Elle identifie directement la Maya avec la Prakriti. Le Bouddhisme place également l'inconnu et le néant en tête de ses catégories.

<sup>49</sup> Les autres divinités mentionnées dans le poème, étant des êtres subordonnés, bien que supérieurs à l'homme, ne prêtent pas à la même objection.

---

<sup>50</sup> Douze génies solaires.

<sup>51</sup> Montagne fabuleuse, dôme du monde, que les Indiens placent au nord-ouest, peut-être un ancien souvenir de ce plateau de Pamir (*Upamêru*) d'où leurs ancêtres descendirent vers le midi ?

<sup>52</sup> *Latitavistara*, ch. XIII.

<sup>53</sup> Ce terme ne saurait avoir dans notre poème le sens d'anéantissement, de destruction totale de l'être pensant. Ce qui est détruit, c'est l'être moral, la personne.

<sup>54</sup> Le texte dit *parfaits*. Il distingue donc ici entre la perfection et la possession de la science.

<sup>55</sup> Allusion à la pratique du Pranayama, qui consiste à respirer en fermant, alternativement et à intervalles également prolongés, l'une des deux narines.

<sup>56</sup> Le Purusha suprême qui commande à tous les êtres, plus subtil que l'atome, resplendissant comme l'or, sachez qu'il ne peut être conçu que dans le sommeil. *Manu*, XII, 122.

<sup>57</sup> V. COLEBROOKE, *Essays*, p. 159.

<sup>58</sup> À moins qu'on ne veuille la voir dans ces passages sur l'importance de la pensée de la dernière heure :

À l'heure finale, celui qui abandonne le corps et trépassé en pensant à moi, va dans mon existence. Il n'y a point de doute à cela.

Quelle que soit l'existence que médite l'homme à l'heure de sa fin, quand il quitte le corps, il s'unit à elle, devenu chaque fois conforme à cette existence. (VIII, 5, 6.)

Ayant clos toutes les portes des sens, ayant enfermé le Manas dans son cœur, et concentré dans le front le souffle vital, ferme dans la pratique du Yoga,

Invoquant avec la syllabe ôm l'unique indivisible Brahma, et me méditant sans cesse, qui ainsi trépassé et abandonne le corps, marche dans la voie suprême. (VIII, 12, 13.)

<sup>59</sup> C'est ainsi que le sacrifice lui-même n'est pas un acte tout à fait pur, parce qu'il transgresse la défense de donner la mort à un être.

<sup>60</sup> Espèce de vampires, génies immondes et malfaisants.

<sup>61</sup> Il faut voir dans *Manu*, I, 91-105, XI, 84, ce qu'on pourrait appeler la déification du Brahmane. XII, 43, 55. Il range le sūdra et les autres castes impures parmi les animaux. Il n'y a plus rien de semblable dans autre poème.

<sup>62</sup> *Ueber die Bhagavad-Gita*. La même expression se trouve dans *Manu*, VI, 83. Kulluka, dans son commentaire, l'explique en la rapportant au Brahma manifesté, le Véda, d'où procède le sacrifice.

<sup>63</sup> Ajoutez *s'il est accompli avec foi et désintéressement*. (Cf. XVIII, 48.)

---

<sup>64</sup> Qui se trait à plaisir, vache céleste, source de l'abondance.

<sup>65</sup> C'est-à-dire celle des trois Védas. Notre poème n'en mentionne jamais quatre. Pour lui l'Atharvan ne fait point partie de la collection sacrée. C'est là sans doute une tradition d'école, dans laquelle il ne faudrait pas chercher une preuve d'antiquité, comme l'a fait Wilkins.

<sup>66</sup> Jus de l'Asclépiade amère.

<sup>67</sup> BURNOUF, *Introd. à l'histoire du bouddhisme indien*, p. 131.

<sup>68</sup> LASSEN, *Indische Alterthums Kunde*, vol. II, première partie.

<sup>69</sup> Voici la traduction complète de ce passage, curieux à plus d'un titre :

« Il y a deux conformations d'êtres en ce monde, la divine et la démoniaque, .... apprends quelle est cette dernière.

Les hommes de la nature démoniaque ne connaissent ni l'abandon ni la retenue. Il n'y a en eux ni pureté, ni règle morale, ni vérité.

Ils déclarent que le monde est sans substance, sans consistance, sans maître, existant par une transmission perpétuelle, et quoi de plus ? n'ayant d'autre principe que le désir.

S'affermissant dans cette opinion qui est la perte de leur âme, ces insensés se fortifient par la violence, appliquée à la ruine du monde.

Livrés à l'insatiable désir, remplis de fraude, d'orgueil, de témérité, ayant saisi dans leur aveuglement ce qui n'est qu'illusion, ils vont leur train, faisant des vœux impurs.

Ne mettant pas de bornes à leurs pensées, confiants dans la destruction finale, ils n'aspirent qu'à rassasier leurs désirs, se disant : « Tant que cela durera ! »

Liés par les cent lacets de l'espérance, livrés au désir et à la colère, ils poursuivent, pour la satisfaction de leurs désirs, des biens accumulés par l'iniquité.

– Ceci, je l'ai acquis aujourd'hui ! ce désir de mon âme, je l'obtiendrai ! ce trésor, je le possède ; cet autre, je le posséderai encore !

Cet ennemi, je l'ai tué, et j'en tuerai d'autres encore ! Je suis tout-puissant ! je nage dans les jouissances et dans le succès ! je suis fort, je suis heureux !

Je suis opulent, je suis noble, quel autre est semblable à moi ? Je sacrifierai, je ferai des largesses, je me livrerai à la joie ! – Ainsi parlent ces ignorants dans leur aveuglement.

Le jouet de mille pensées, enveloppés dans les filets de la folie, enchaînés aux désirs et aux jouissances, ils tombent dans l'impur tartare.

---

Pleins d'eux-mêmes, obstinés, esclaves des richesses, de l'orgueil et de la témérité, ils offrent sans doute des sacrifices, mais par faux semblant, et sans vraie religion.

Livrés à l'égoïsme, à la violence, à l'arrogance, au désir et à la colère, ils me haïssent dans leur propre corps et dans celui des autres : ils me maudissent.

Ces êtres haineux et cruels, je les établis les derniers des hommes dans les conditions d'ici-bas, et, éternellement malheureux, je les précipite dans des matrices démoniaques.

Ayant obtenu une semblable matrice, les insensés, de naissance en naissance, et sans jamais m'obtenir, fils de Kunti, cheminent dans la voie inférieure. » (XVI, 6-20.)

Sans doute nous avons de la peine à reconnaître la douce et inoffensive religion de Sakyamuni dans cet effrayant tableau. Mais de quoi n'est pas capable la sainte horreur de l'hérétique ! Les bouddhistes de leur côté ne traitaient pas mieux leurs adversaires. Du reste, cette attaque pourrait aussi s'adresser à une secte brahmanique athée.

<sup>70</sup> *Introduct. à l'histoire du Bouddhisme indien*, mémoire 2, sect. 2.

<sup>71</sup> Le révérend D. Griffith remarque que beaucoup de passages *have the euphony and phrase of our own beloved Bible*.

<sup>72</sup> Sobre relativement, bien entendu. Par rapport à la langue sanscrite, le style de la Bhagavad-Gita peut être appelé sobre.

<sup>73</sup> V. CH. SCHMIDT, *Étude sur le mysticisme allemand du XIV<sup>e</sup> siècle*.