Dans notre plus récent ouvrage, nous avons fait allusion à un sens intérieur de la Bhagavad-Gîtâ, qui, lorsqu'elle est envisagée à ce point de vue, prend le nom d'Ātmā-Gîtâ (1); comme on nous a demandé quelques explications à ce sujet, nous pensons qu'il ne sera pas sans intérêt de les donner ici.

La Bhagavad-Gîtâ, qui est, ainsi qu'on le sait, un épisode détaché du Mahābhārata (2), a été tant de fois traduite dans les langues occidentales qu'elle devrait être bien connue de tout le monde; mais il n'en est rien, car, à vrai dire, aucune de ces traductions ne témoigne d'une véritable compréhension. Le titre même est généralement rendu d'une façon quelque peu inexacte, par «Chant du Bienheureux», car en réalité, le sens principal de Bhagavad est celui de glorieux et de vénérable; celui d'heureux existe aussi, mais d'une façon très secondaire, et d'ailleurs il convient assez mal dans le cas dont il s'agit (3). En effet, Bhagavad est une épithète qui s'applique à tous les aspects divins, et aussi aux êtres qui sont considérés comme particulièrement dignes de vénération (1); l'idée de bonheur, qui est d'ailleurs, au fond, d'ordre tout indépendant et humain, ne s'y trouve pas nécessairement contenue. Il n'y a rien d'étonnant à ce que cette épithète soit donnée notamment à Krishna, qui n'est pas seulement un personnage vénérable, mais qui, en tant que huitième avatāra de Vishnu, correspond réellement à un aspect divin; mais il y a encore ici quelque chose de plus.

Pour comprendre ceci, il faut se souvenir que les deux points de vue Vishnuite et shivaïte, qui correspondent à deux grandes voies convenant à des êtres de nature différente, prennent chacun, comme support pour s'élever vers le Principe suprême, un des deux aspects divins, complémentaires en quelque sorte, auxquels ils doivent leurs désignations respectives, et transposent cet aspect de telle façon qu'ils l'identifient au Principe même, envisagé sans aucune restrictions et au-delà de toute détermination ou spécification quelconque. C'est pourquoi les Shaivas désignent le Principe suprême comme Mahādeva ou Mahēśhwara, qui est proprement un équivalent de Shiva, tandis que les Vaishnavas le désignent de même par quelqu'un des noms de Vishnu, comme Nārāyana ou Bhagavat, ce dernier étant surtout employé par une certaine branche qui porte pour cette raison la dénomination de Bhágavatālas. Il n'y a d'ailleurs dans tout cela aucun élément de contradic-

2. Nous rappelons que les deux Itihāsas, c'est-à-dire le Rāmāyana et le Mahābhārata, faisant partie de la Smṛtī, dont le caractère d'écris traditionnels, sont tout autre chose que les simples "poèmes épiques", au sens profane et "littéraire", qu'y voient d'ordinaire les Occidentaux.
3. Il y a une certaine parenté, qui peut prêter à confusion, entre les racines bhuj et bhūj; cette dernière, dont le sens primitif est celui de "manger", exprime surtout les idées de jouissance, de possession, de bonheur; par contre, dans la première et dans ses dérivés, comme bhūga et surtout bhākta, les idées prédominantes sont celles de vénération, d'adoration, de respect, de dévouement ou d'attachement.

1. Les Bouddhistes donnent naturellement ce titre à Bouddha, et les Jainas le donnent de même à leurs Ţīrțtankaras.
tion : les noms sont multiples comme les voies auxquelles ils se rapportent, mais ces voies, plus ou moins directement, conduisent toutes vers le même but ; la doctrine hindoue ne connaît rien de semblable à l'exclusivisme occidental, pour lequel une seule et même voie devrait convenir pareillement à tous les êtres, sans tenir aucun compte des différences de nature qui existent entre ceux-ci.

Maintenant, il sera facile de comprendre que Bhagavat, étant identifié au Principe suprême, n'est autre, par là-même, que l'Atma inconditionné ; et ceci est vrai dans tous les cas, que cet Atma soit envisagé dans l'ordre « macrocosmique » ou dans l'ordre « microcosmique », suivant qu'on voudra faire l'application à des points de vue divers ; nous ne pouvons évidemment songer à reproduire tous les développements que nous avons déjà donnés ailleurs à ce sujet (1). Ce qui nous intéresse le plus directement ici, c'est l'application que nous pouvons appeler « microcosmique », c'est-à-dire celle qui est faite à chaque être considéré en particulier : à cet égard, Krishna et Arjuna représentent respectivement le « Soi » et le « moi », la personnalité et l'individualité, qui sont Atma inconditionné et jiva Atma. L'enseignement donné par Krishna à Arjuna, c'est, à ce point de vue intérieur, l'intuition intellectuelle, supra-rationnelle, par laquelle le « Soi » se communique au « moi », lorsque celui-ci est « qualifié » et préparé de telle façon que cette communication puisse s'établir effectivement.

On devra remarquer, car ceci est de la plus grande importance pour ce dont il s'agit, que Krishna et Arjuna sont représentés comme montés sur un même char ; ce char est le « véhicule » de l'être envisagé dans son état de manifestation ; et, tandis qu'Arjuna combat, Krishna conduit le char sans combattre, c'est-à-dire sans être lui-même engagé dans l'action. En effet, la bataille dont il est question symbolise l'action, d'une façon tout à fait générale, sous une forme appropriée à la nature et à la fonction des Kshatriyas, à qui le livre est plus spécialement destiné (1) ; le champ de bataille (Kshetra) est le domaine de l'action, dans lequel l'individu développe ses possibilités ; et cette action n'affecte aucunement l'être principal, permanent et immuable, mais concerne seulement l'âme vivante individuelle (jiva Atma). Les deux qui sont montés sur le même char sont donc la même chose que les deux oiseaux dont il est parlé dans les Upanishads : « Deux oiseaux, compagnons inséparables unis résident sur un même arbre ; l'un mange le fruit de l'arbre, l'autre regarde sans manger » (2). Ici aussi, avec un symbolisme différent pour représenter l'action, le premier de ces deux oiseaux est jiva Atma, et le second est Atma

1. Nous renverrons surtout, pour ceci et pour ce qui va suivre, aux considérations que nous avons exposées dans L'Homme et son devenir selon le Vedanta.

2. Mundaka Upanishad, 3e Mundaka, 1e Khanda, shruti 1 ; Shvetashvatara Upanishad, 4e Adhyaya, shruti 6.
inconditionné ; il en est encore de même pour les "deux qui sont entrés dans la caverne", dont il est question dans un autre texte (1) ; et, si ces deux sont toujours étroitement unis, c'est que véritablement ils ne sont qu'un au regard de la réalité absolue, car Īvātmā ne se distingue d'Ātmā qu'en mode illusoire.

Il y a aussi, pour exprimer cette union, et précisément en rapport direct avec l'Ātmā-Gītā, un terme qui est particulièrement remarquable : c'est celui de Nārāyana. On sait que Nārāyana, "Celui qui marche (ou qui est porté) sur les eaux", est un nom de Viṣṇu, appliqué par transposition àPARAMĀTMA ou au Principe suprême, ainsi que nous l'avons dit plus haut ; les eaux représentent ici les possibilités formelles ou individuelles (2). D'autre part, nara ou nri est l'homme. L'être individuel en tant qu'appartenant à l'espèce humaine ; et il y a lieu de remarquer l'étroite relation qui existe entre ce mot et celui de nāra qui désigne les eaux (3) ; ceci nous entraînerait d'ailleurs trop loin de notre sujet. Ainsi, Nara et Nārāyana sont respectivement l'individuel et l'Universel, le "moi" et le "Soi", l'état manifesté d'un être et son principe non-manifesté ; et ils sont réunis indissolublement dans l'ensemble Nārārāya-

1. Katha Upanishad, 1° Ādhyāya, 3° Valli, shruti li. — La "caverne", c'est autre que la cavité du cœur, qui représente le lieu de l'union de l'individuel avec l'Universel, ou du "moi", avec le "Soi".
2. Dans la tradition chrétienne, la marche du Christ sur les eaux a une signification qui se rapporte exactement au même symbolisme.
3. Peut-être, chez les Grecs, le nom de Néréïde et des Néréides, nymphes des eaux, n'est-il pas sans rapport avec le sens réit nāra.

na, dont il est parlé parfois comme de deux ascètes résidant sur l'Himalaya, ce qui rappelle plus spécialement le dernier des textes des Upanishads que nous avons mentionnés tout à l'heure, texte dans lequel les "deux qui, sont entrés dans la caverne" sont désignés en même temps comme "demeurant sur le plus haut sommet" (1). On dit aussi que, dans ce même ensemble, Nara est Arjuna, et Nārāyana est Krishna ; ce sont les deux qui sont montés sur le même char, et c'est toujours, sous un nom ou sous un autre, et quelles que soient les formes symboliques employées, Īvātmā et Paramātma.

Ces indications permettront de comprendre ce qu'est le sens intérieur de la Bhagavad-Gītā, sens par rapport auquel tous les autres ne sont en somme que des applications plus ou moins contingentes. Cela est vrai notamment du sens social, dans lequel les fonctions de contemplation et d'action, se rapportant respectivement au supra-individuel et à l'individuel, sont considérées comme étant celles du Brāhmānc et du Kshatriya (2). Il est dit que le Brāhmānc est le type des êtres fixes ou immuables (sthāvara), et que le Kshatriya est le type des êtres mobiles ou changeants (jāngama) (3) ; on peut voir sans difficulté l'analogie qui existe entre ces deux classes d'êtres d'une part, et, d'autre part, la personnalité immuable

1. Il y a là une indication des rapports symboliques de la caverne et de la montagne, auxquels nous avons eu l'occasion de faire allusion dans Le Roi du Monde.
2. Ce point de vue est celui que nous avons développé surtout dans Autorité spirituelle et pouvoir temporel.
3. L'ensemble des êtres est parfois désigné par le composé sthānavajam.
et l'individualité soumise au changement ; et ceci établit immédiatement le lien entre ce sens et le précédent. Nous voyons en outre que là même où il est spécialement question du Kshatriya, celui-ci, parce que l'action est sa fonction propre, peut être pris pour symboliser l'individualité quelle qu'elle soit, qui forcément est aussi engagée dans l'action par les conditions mêmes de son existence, tandis que le Brâhmane, en raison de sa fonction de contemplation ou de connaissance pure, représente les états supérieurs de l'être (1) ; et ainsi l'on pourrait dire que tout être a en lui-même le Brâhmâne et le Kshatriya, mais avec prédominance de l'une ou de l'autre des deux natures, suivant que ses tendances le portent principalement du côté de la contemplation ou du côté de l'action. On voit par là que la portée de l'enseignement contenu dans la Bhagavad-Gîtâ est loin de se limiter aux Kshatriyas, entendus au sens propre, bien que la forme sous laquelle cet enseignement est exposé leur convienne tout particulièrement ; et, si les Occidentaux, chez qui la nature du Kshatriya se rencontre beaucoup plus fréquemment que celle du Brâhmâne, revenaient à la compréhension des idées traditionnelles, une telle forme est sans doute aussi celle qui leur serait le plus immédiatement accessible.

René Guénon.

1. C'est pourquoi le Brâhmâne est désigné comme un Déva sur la terre, les Dévas correspondant aux états supra-individuels ou informes (quoique encore manifestés) ; cette désignation, qui est rigoureusement juste, semble n'avoir jamais été comprise des Occidentaux.